

Acad. RĂZVAN THEODORESCU

CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE EUROPEANĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

THEODORESCU, RĂZVAN

Cultură și civilizație europeană / Răzvan Theodorescu,

Editura Fundației *România de Mâine*, 2003

176 p.; 20,5 cm.

ISBN 973-582-806-5

008(4)

© Editura Fundației *România de Mâine*, 2003

ISBN 973-582-806-5

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE RELAȚII INTERNAȚIONALE
ȘI STUDII EUROPENE

Acad. RĂZVAN THEODORESCU

CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE
EUROPEANĂ

EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
București, 2003

CUPRINS

<i>ÎN LOC DE PREFERAȚĂ</i>	7
INTRODUCERE	9
CIVILIZAȚIA EUROPEI OCCIDENTALE	
EVUL MEDIU (SECOLELE IX-XIV)	19
RENAȘTEREA ȘI REFORMA (SECOLELE XV-XVI)	49
EPOCA MODERNĂ (SECOLELE XVII-XX)	88
CIVILIZAȚIA EUROPEI ORIENTALE	
EVUL MEDIU (SECOLELE VIII-XV)	114
UMANISMUL, BAROCUL ȘI ILUMINISMUL (SECOLELE XVI-XVIII)	137
A DOUA EPOCĂ MODERNĂ (SECOLELE XIX-XX)	160
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ	175

ÎN LOC DE PREFERAȚĂ

Titlul acestui curs comportă câteva precizări conceptuale. Dacă știm cu toții, mai mult sau mai puțin, ce semnifică „european” – un termen ce apare în latinește („europaeus”) în plină Renaștere italiană, la umanistul Aenea Silvio Piccolomini, devenit papa Pius al II-lea –, pentru definirea „culturii” și a „civilizației” au curs râuri de cerneală.

Este suficient a aminti că, acum câteva decenii, antropologii Alfred Kroeber și Clyde Kluckhohn găseau peste 160 de sensuri ale „culturii”, în timp ce sociologul Armand Cuvillier descoperea 20 de posibile definiții ale „civilizației”.

În ceea ce mă privește, socotesc „cultura” în sensul ciceronian de „cultura mentis”, de cultură intelectuală așadar – cuprinzând literale, artele, credințele, filozofia –, în timp ce pentru „civilizație” – desprinsă dintr-o „civilitas” erasmiană – văd un cuprins cu mult mai larg. Unul care include „cultura”, dar o depășește prin încorporarea faptelor și evenimentelor ținând de istoria socială, politică, economică. Mă aflu, așadar, plasat în preajma unei definiții mai vechi potrivit căreia „civilizația” este „un ansamblu complex de fenomene sociale ... cu caracter religios, moral, estetic, tehnic sau științific, comun tuturor părților unei vaste societăți sau mai multor societăți legate între ele” (A. Lalande, „Vocabulaire technique et critique de la philosophie”, Paris, 1951, p. 141 și următoarele).

Intră în aceste preocupări, în chip firesc și eclatant, contribuții ale unor nume ilustre ale spiritului de la Johann

Gottfried Herder la François Guizot, de la Jakob Burckhardt la Oswald Spengler – cel pentru care „civilizația” este destinul inevitabil al unei „culturi” –, de la Nicolae Iorga la Arnold Toynbee, de la Aby Warburg la Norbert Elias, de la Fernand Braudel la Samuel P. Huntington.

Într-un fel, am încercat să surprind, prin evocarea unor momente majore din cultura și din civilizația europeană, pulsul vieții de pe un continent fundamental în istoria întregii lumi, de două milenii încoace.

Autorul

INTRODUCERE

Dacă în „facerea Europei” ideea creștină a jucat rolul principal – a arătat-o încă acum șapte decenii istoricul englez catolic Christopher Dawson într-o carte pe cât de importantă, pe atât de prost primită la vremea sa –, atunci secolul al IV-lea, esențial în definirea credinței întru Iisus, rămâne răstimpul unei fundamentale prefaceri. Cea prin care lumea păgână mediteraneană a devenit lumea creștină a unui continent care a fost, în primul rând, o „universitas christiana”. Dar acest veac scurs între 300 și 400 mai are, în această prefacere, o particularitate care îl decupează memorabil în istoria universală. Este veacul unei prime și exemplare coexistențe, bine știute și multiplu ilustrate prin evenimente și fapte ale gândirii, ale literaturii, ale artelor, a două ideologii adverse, născute din premise diferite, cu un imaginar total deosebit, cu moravuri, credințe și ținte divergente: cea păgână, politeistă, greco-romană și cea creștină, monoteistă, de sorginte orientală, cu străvechi origini în soteriologii și eshatologii ale orizontului răsăritean, dar cu o repede acoperire teritorială și umană din Tracia până în Britania.

Născută din teribila criză romană a secolului al III-lea, cel al anarhiei militare și al invaziilor germanice, din formula politică a Tetrarhiei și a Dominatului inaugurate de balcanicul aclamat drept „Jovius” – așadar un Jupiter al Romei târzii –, anume Caius Aurelius Valerius Diocletianus, cârmuirea celui alt balcanic care a fost Flavius Valerius Constantinus sau

Constantin cel Mare a pecetluit cumva destinul spiritual al ultimei antichități.

După șirul de edicte imperiale împotriva celor ce împărțeau „iudaica superstitio”, cea a „galileenilor” care se închinau lui „Hristos” socotit a fi „unsul”, deci acel Mesia vestit de mult de către sectele și grupările spirituale evreiești ale Iudeii elenistice și romane, precum esenienii și zeloții, personaj mitologic a cărui imagine o avea în oratoriul său – alături de cea a lui Abraham al israeliților, de cea a greco-latinului Orfeu – un împărat din secolul al III-lea chiar, Severus Alexander; după persecuțiile sângeroase din Orient împotriva creștinilor ce refuzau să lupte ca soldați și să venereze chipul imperial al lui Dioclețian și al altor auguști și cezari ai Tetrarhiei (aceasta este, semnificativ, epoca în care au cunoscut moarte de martiri câțiva dintre eroii sanctificați de Biserică în timpul lui Constantin cel Mare, deveniți „sfinții militari” Gheorghe, Dimitrie, Teodor Stratilat, Teodor Tiron, Procopie); după răsunătoarea victorie din 28 octombrie 312 de la Pons Milvius asupra lui Maxentius, repurtată sub semnul Crucii – acum intrate în legenda culturii europene prin istorisirea lui Eusebiu din Cezareea – de către amintitul Constantin, fiul lui Constantius Chlorus, trăit, ca și părintele său, în atmosfera cu mult mai tolerantă a unui Occident prea puțin știutor de tradiții iudeo-creștine, învingătorul avea să promulge în anticul Mediolanum, împreună cu Licinius, unul dintre cele mai celebre acte din civilizația veche. Este vorba de așa-numitul „edict de la Milano” din 313 ce dădea creștinismului, până acum atât de hăituit, statutul de „religio licita”, așadar de cult acceptat, în rând cu celelalte, relativ numeroase, mai ales de origini asiatice, pe care statul roman le tolera de nu puțină vreme.

Coborând la rădăcinile semantice și socotind că darul de a lega între ei oamenii dintr-o comunitate – exprimat prin verbul latinesc „religo” – este asociat conceptului de cult religios – exprimat prin substantivul latinesc „religio” – se poate bănuși cu

tărie că, o dată cu edictul milanez, veacul al IV-lea va cunoaște o desfășurare, greu de imaginat, a entuziasmului creștin, conducând după numai optzeci de ani la proclamarea creștinismului de către Teodosie cel Mare, la 8 noiembrie 392, drept unică religie a imperiului. Era depășită astfel și definitiv încheiată ceea ce unii istorici au numit „anxietatea” spirituală a Romei finale, între domnia filozofului stoic Marcus Aurelius și cea a tolerantului soldat Constantin care a fost primul împărat creștin, cel ce instaura, în locul unei mai vechi „pax romana”, o nouă „pax romana christiana”. Și care, mai trebuie spus, avea să conducă lumea Orientului mediteranean, în sfera crucială a credinței, de la toleranța romană la intoleranța bizantină.

Veacul al IV-lea nu este doar cel în care, pentru acest imperiu creștin, se năștea o nouă capitală pe Bosfor, o „nouă Romă” („Néa Rome”), o „a doua Romă” („deutéra Rome”) – la doar o mie cinci sute de kilometri spre răsărit de tradiționala capitală a imperiului, pe care curând barbarii o vor cuceri vremelnice –, denumită „orașul lui Constantin”, Constantinopolul adică, ce există oficial cu începere din mai 330, dar cu numele menționat pe unele monede cu șase ani înainte.

De asemenea, el nu era doar secolul al cărui sfârșit avea să marcheze, în ianuarie 395, scindarea vastei împărății – dar nu și dispariția ideii de unitate imperială ce avea să dureze până către 800 – într-o „pars Orientis” avându-l în frunte pe Arcadius, stăpân la Constantinopol, și o „pars Occidentis” cu Honorius cârmuind la Ravenna.

Faptul de spiritualitate cel mai important pe care epoca îl înregistrează este, fără doar și poate, cel ce s-a consumat de-a lungul numeroaselor domnii ce au urmat morții lui Constantin cel Mare la Nicomedia în 337, în timpul dinastiilor constantiniană, valentiniană și teodosiană. Acum – și numai acum – au stat față în față, într-un dialog acerb nu o dată, dar atât de rodnic pentru posteritate, cu meritele intelectuale egal împărțite, cele două tabere; aceea păgână care își trăia ultimele momente, cu o

demnitate străbătută de un fior tragic și aceea creștină ce avea să cunoască strălucirea momentului conciliar niceeo-constantinopolitan și aurorală înflorire prin momentul patristic.

Trăind din seva culturală cea atât de bogată a veacului al III-lea pecetluită de gândirea neoplatonică cuprinsă în „Eneadele” lui Plotin din Alexandria, unul dintre părinții misticii și ai esteticii medievale – elogiator al Spiritului și al Unicului, creator al cuvântului care exprimă „ieșirea din sine”, adică „extazul”, apologet al evanescenței lumii reale –, păgânismul crepuscular al secolului al IV-lea stă sub semnul unui Libanius din Antiohia, efigie, într-un fel, a climatului epocii. Aceasta măcar și numai pentru faptul că elevii retorului păgân al cărui model venerabil era atenianul Isocrates s-au numai creștinii Vasile cel Mare și Grigore din Nazianz, „părinții” capadocieni crea-tori, între altele, de norme monahale răsăritene, iar printre prietenii săi s-a prenumărat un cap încoronat precum Iulian Apostatul, ultimul din dinastia lui Constantin cel Mare – între 360 și 363 –, păgân notoriu în cea dintâi familie imperială creștină, cel din urmă apărător al neoplatonismului și vestejitor zadarnic, dar superb, al creștinismului.

Rezistența păgână este încă puternică după 300 la nivelul elitei intelectuale – o reprezintă, de pildă, un Ammianus Marcellinus, istoricul grec din Antiohia, apropiat de Libanius și luptând sub flamura apostatului Iulian, care s-a străduit să-și scrie ale sale „Res Gestae”, cuprinzând faptele romane dintre Nerva și Valens, într-o latinească prin care năzuia să-l imite pe Tacitus –, dar ea era adânc ancorată și în structurile populare ale Occidentului mai ales; acolo unde până târziu locuitorul unui sat, al unui „pagus”, era un „paganus”, așadar deopotrivă sătean și păgân, ceea ce a dus, chiar și după creștinare, la păstrarea în limbile moderne europene a unor cuvinte comune precum „paysan” sau „peasant”. Era același care putea să creadă încă în vechii zei greco-romani, după cum putea să fie adeptul lui Mithra, divinitatea iraniană, sau adoratorul cultului solar, al

„Sfântului Soare” din folclorul românesc – cel cu care se asemuia un împărat precum Aurelian, părăsitorul Daciei, când se proclama „Deus Sol Invictus”–, același Soare a cărui „naștere” la solstițiul de iarnă, început al plinitudinii astrului, era sărbătorită la 25 decembrie, „dies natalis solis”; adică tocmai atunci când era celebrat Mithra, cel al cărui cult se desfășura îndeobște într-o peșteră rituală, și tocmai atunci când va fi sărbătorită de creștini nașterea lui Iisus Hristos el însuși, la Bethleem, tot într-o peșteră, un „spelaion”, cum istorisește, înainte de 200, apocrifă „Protoevanghelie a lui Iacob”.

Orizontul vizual al epocii coincidea deplin cu acela al credințelor și al textelor astfel coexistente. Arta monumentală păgână, cu accentele sale de urieșenie orientală regăsite din palatul lui Doclețian de la Split până în bazilica lui Maxentius de la Roma, cu imaginile barbarizate cioplite pe arcul lui Galerius de la Salonic sau cu acelea, foarte rafinate, din mozaicurile fermecător-enigmatice descoperite în Sicilia, la „Villa Erculia” de la Piazza Armerina este contemporană și perfect congruentă cu zorii artei creștine care recurgea la aceleași modalități stilistice și tehnice ale picturii murale, ale mozaicului, ale sculpturii și ale arhitecturii pe care le regăsim în întreaga artă romană târzie și care sunt evidențiate, înainte de toate, de pictura catacombelor de pe Via Appia (unele chiar din secolul al III-lea, contemporane cu picturile din sinagoga și din „casa creștină” de la Dura Europos). Contemporaneitatea și congruența la care m-am referit sunt împrejurări culturale majore și evidente, chiar dacă această artă creștină incipientă avea înaintea sa o epocă înfloritoare unde creația păgână nu-și mai avea locul nicicum, cea a primelor timpuri bizantine, din vremea lui Constantin cel Mare până în aceea a lui Justinian.

Înmulțirea impresionantă și firească a monumentelor creștine după edictul de la Milano ar fi trebuit să ne lase drept zestre un peisaj la fel de impresionant, dacă mentalul colectiv al posterității nu ar fi determinat, recurent, o venerare peste măsură

a acelor prime mărturii ale triumfului creștin. Ceea ce a făcut ca prea puține edificii sacre ale epocii constantiniene, de pildă, să ajungă până la noi fără preschimbări și adaosuri ale evului mediu, Renașterii, barocului și neoclasicismului care, incisiv, au desfigurat total, din prea mare „respect”, monumentele inițiale. Prea puțin s-a mai păstrat din bazilicile romane ale creștinismului abia oficializat, precum San Pietro de la Vatican, San Giovanni de la Lateran, San Paolo „fuori le mura” sau din bazilica, de răsunătoare faimă, a Învierii („Anastasis”) de la Ierusalim. Abia rotonda Santa Costanza din Roma, cu mozaicurile sale ce păstrează încă, fie și palide, tradiții ale motivelor pompeiene sau bazilica Nașterii de la Bethlehem, cu pavimentele și capitellurile sale ce au scăpat neatinse, mai conservă ceva din mărturia eforturilor artistice puse în slujba credinței din primul secol de creștinism licit; după cum pline de interes pentru coexistența spirituală din iconografia constantiniană și postconstantiniană sunt picturile din catacombele romane de pe Via Latina, unde isprăvile mitologice ale lui Hercules al păgânilor sunt zugrăvite alături de scene iudeo-creștine ale Vechiului Testament (de curând și din aceeași vreme am văzut ceva similar – sculptat însă în piatră – într-un relief descoperit la Salonic) sau picturile, relativ recent descoperite, din hipogeul de la Tomis, unde un „banchet euharistic” prelungește neașteptat canonul compozițional al prea bine știutului banchet funerar roman.

Nicăieri, însă, instrumentarul cultural păgân nu a fost atât de subtil folosit – iar acesta nu este doar un paradox al istoriei, ci și un semn al mersului său înainte pe o „cale regală” a civilizației – precum în chiar opera de definire a dogmei creștine. Moștenitoare a tipului de educație grecesc, al „paideiei” așadar, religia creștină a știut de timpuriu să vadă în marii gânditori ai Eladei păgâne pe autenticii „praecursores Christi”, prevestitori inspirați ai lumii divine, premergători, într-un fel, ai Bunei Vestiri; de unde, adaugi imediat, locul lui Platon, al lui

Aristotel, al unui Pitagora, ca mărturisitori insoliți ai „concordiei” Vechiului și Noului Testament, în scena iconografică, cu genealogii înflorite și colorate, care se numește „Arborele lui Ieseu”, evocând descendența lui Iisus și a Mariei din casa lui David și din regii Iudeii – o admirăm din vitraliile goticului francez al vremii abatelui Suger, până în frescele moldave ale vremii principelui Rareș –, ca și rolul unor umaniști, precum quattrocentistul Pico della Mirandola, de căutători și exegeți ai tradiției platonice în creștinism și ai acelor texte fundamentale ale misticismului iudaic ce constituie Cabala, amestec de speculații mesianice legate de gnosticism, de doctrina pitagoreică și de neoplatonismul alexandrin, cuprinzând în sine ceea ce puteau fi socotite „vestigia Christi”.

În laboratorul de sensibilități, de subtilități, de mentalități și gândire elenistică orientală, deschis spre toate orizonturile, care a fost Alexandria Egiptului, acolo unde se încrucișau credințe, filozofii, școli artistice și literare s-a desăvârșit coexistența unică pe care o amintesc stăruitor aici.

Un Clement din Alexandria încercând să vadă, înainte și după 200, cum se putea raporta credința cea nouă pe care o împărtășea la rațiunea celor vechi, apoi, câteva decenii mai târziu, un Origen din Alexandria, succesorul celui dintâi și autorul celei mai vaste opere din creștinismul incipient al „paideiei” și al gândirii grecești, pregătind limbajul filozofic de sorginte elenistică pe care l-au mânuit întemeietorii „patristicii” stau la temelia mirabilului veac al IV-lea. Cel în care fostul retor păgân devenit episcopul creștin Vasile din Cezareea Capadociei va cultiva tradiția aristotelică, dar va da și regulile ascezei monahale pe care o trăiseră deja sau aveau să o trăiască, în „tebaidele” Egiptului și în pustiurile Siriei, „eremiții” – deci oamenii deșertului –, aflați în „anahoreză”, așadar „fugiți din lume”, urmași ai cuvioșilor Antonie cel Mare, Pahomie și Simeon Stilitul; în care fratele său Grigore, episcopul de Nyssa, va fi gânditorul creștin cel mai notoriu din descendența

origenistă și în care elevul convertit al păgânului Libanius, pe nume Ioan din Antiohia, devenit episcop al Constantinopolului a prelungit, prin predicile sale, elocința anticilor, primind în posteritate numele de „Chrysostomos”, adică „Gură de Aur”.

Dar, fără doar și poate, sfera în care importanța împrumuturilor păgâne în mentalul creștin și-a atins apogeul a fost cea a definirii dogmatice a noii religii. Aceasta s-a petrecut în mai 325 și, mai apoi, în mai-iulie 381 la cele două dintâi concilii sau sinoade ecumenice – cel de la Niceea și cel de la Constantinopol –, ținute sub autoritatea imperială izvorătoare, în biserica orientală, a mult discutatului „cezaropapism” al primului Bizanț. Aici, sub oblăduirea și din voința unor Constantin cel Mare și Gratianus, cu participarea unor creștini iluștri de la Eusebiu din Cezareea și Hosius din Cordoba la mai sus amintitul Grigore din Nazianz – ajuns efemer cel mai înalt ierarh al imperiului – a fost creat, împotriva ereziei ariene ce nega divinitatea lui Hristos, așa-numitul „simbol niceeo-constantinopolitan”. Potrivit acestuia „Dumnezeu Unul în ființă” – amintire a Unului plotinian al filozofiei păgâne – este „întreit în Persoane”, format așadar din trei „ipostaze”, Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Sfântul Duh, consubstanțiale, „identice în esență” („omoušios” în elină), cu o aceeași „ousia” deci, care se întrepătrund (românii spun, atât de frumos, că se află în „împreună petrecere”, ceea ce traduce exact cuvântul grecesc „perihoresis”).

Iată așadar cum pentru prima generație importantă de intelectuali ai creștinismului acceptat, înaintea triumfului din 392, definirea dogmatică printr-un „credo”, simbol al credinței întemeiat pe un echilibru al teologiei trinitare – același pe care, curând, Occidentul îl va rupe prin instituirea faimosului „Filioque procedit” al bisericii romano-catolice pentru care Sfântul Duh purcede din Tată și Fiu într-un spirit „subordonaționist” (din formula „Spiritus Sanctus... qui ex Patre Filioque procedit”) – s-a realizat prin termenii conceptuali împrumutați

vorbirii culte și celei populare din elenismul precreștin: în indicarea esenței divine creștinii au folosit „ousia” care era un termen filozofic clasic, în timp ce „hypóstasis” este un cuvânt comun care vrea să desemneze pur și simplu „existență”.

Nu mai puțin, în disputele cristologice ale veacului al IV-lea, Logos-ul demiurg din neoplatonism – cel ce va fi pentru creștini Cuvântul întrupat – implica știința adâncă despre reflecția secolelor imediat precedente, cunoașterea tezelor despre Logos ale unui Filon din Alexandria, filozoful evreu al veacului I – cel ce i-a influențat pe alexandrinii Clement și Origene – sau înțelegerea exactă a sensului cuvintelor – din același prim secol creștin – ale apostolului Ioan vorbind despre Hristos ca despre un Logos, parte creatoare și ordonatoare a înțelepciunii divine; era, de fapt, acesta, un Logos precreștin fragmentar, un „logos seminal” („lógos spermatikós”), prin care păgânii de excepție erau aduși să cunoască adevărul, să intuiască venirea lui Mesia, să-i poată înrâuri, în fine, pe marii gânditori creștini, precum Platon pe Pseudo-Dionisie Areopagitul, precum Aristotel pe Toma de Aquino.

Veacul al IV-lea, consemnând la extremul său sfârșit transformarea creștinismului în unica religie a lumii romane, avea să fie și momentul îndepărtat al unui clivaj mental, al unui început de despărțire spirituală între „pars Orientis” și „pars Occidentis”, mult dincolo de împărțirea administrativă a imperiului în două părți distincte. Iar fundamentul acestei separări creștine va fi fost, încă o dată, un rezultat al recepției – este drept, diferite – a lecției anticilor păgâni. Dacă Apusul unor „Părinți ai Bisericii”, precum Augustin, retorul din Cartagina și episcopul de la Hippona – îndepărtatul precursor al lui Luther și al strămoșului existențialiștilor care a fost teologul danez Sören Kierkegaard, al unui pesimism funciar în ceea ce privește umanitatea, al exacerbării neliniștii și păcatului – avea să rămână definitiv atașat „apologeticei”, acea ramură a teologiei care demonstrează logic, aș fi tentat să spun chiar aristotelic – pentru

că silogistic –, existența lui Dumnezeu, Răsăritul avea să-și cristalizeze tipul de afirmare „apofatică” a ceea ce nu este Dumnezeu; era o subtilă formă negativă de definire a divinității prin ceea ce ea nu este, preferată de ortodoxie pentru deplina sa taină, regăsită din icoane până în iconostasele care separă, la orientali, văzutul cristologic și mariologic al naosului de nevăzutul euharistic al altarului. Este, această apofază a lumii răsăritene, o exprimare a misterului credinței, o tehnică a negației pentru postularea transcendenței absolute a lui Dumnezeu, o asemenea cale negativă fiind identificată și la alte popoare ale Orientului – la necreștinii Indiei, spre pildă –, o modalitate superioară de „ne-cunoaștere” ce descindea aici din Platon, cel care undeva în „Republica” vorbea despre – „binele ce este dincolo de ființă”. Era acea inteligență inefabilă, aflată dincolo de „sufletul universal”, care pentru gânditorul antic rămânea ceva impersonal și abstract, chiar dacă măreț, în timp ce pentru creștinul primelor veacuri desemna ceva extrem de concret și de personal.

Aristotel pentru Occident și Platon pentru Orient fuseseră cei doi „balcanici” păgâni care au întemeiat, astfel, Europa așa cum durează ea până astăzi.

CIVILIZAȚIA EUROPEI OCCIDENTALE

EVUL MEDIU (SECOLELE IX-XIV)

Este aproape paradoxal faptul că în civilizația care a întemeiat societatea occidentală, cea care poartă numele lui Carol cel Mare, „Pater Europae”, locul eminent nu îl ocupă cărturarii din cele două părți principale și continentale ale vastului stat despărțite de Rin, „Francia orientalis”, din care avea să iasă Germania Ottonienilor, „Francia occidentalis”, care va fi Franța Capetienilor. Ponderea intelectualilor franci la curtea regală și apoi imperială pare a fi fost cu totul estompată de cea a străinilor, veniți din spații de veche cultură romană, împrejurare evidentă de-a lungul domniilor succesive ale lui Pepin cel Scurt (741-768), devenit în 751, la Soissons, rege al francilor – uns monarh de către benedictinul Bonifaciu, evanghelizator și apostol al Germaniei (și care nu era altul decât anglo-saxonul Winfried de Wessex) –, Carol cel Mare (768-814), unificatorul posesiunilor france merovingiene și creator al unei monarhii care ținea de la Pirinei până la Tisa, Ludovic cel Pios (814-840), cel care, dimpotrivă, a pregătit divizarea moștenirii sale neobișnuit de întinse între fiii Lothar, Carol cel Pleșuv și Ludovic Germanicul. De-a lungul unui secol așadar, între mijlocul veacului al VIII-lea și mijlocul celui de-al IX-lea, mediul aulic al cărui epicentru avea să devină reședința de la Aachen a celui pe care, la 25 decembrie 800, papa Leon al III-lea îl proclama împărat – primul pe care Occidentul îl avea după dispariția, în 476, a lui Romulus Augustulus – era frecventat și

modelat de hispanici vizigoți precum Theodulf, de italici ca Petru din Pisa și Paul Diaconul, singurul localnic notoriu fiind Angilbertus, abate de Saint Riquier și Centula, rudă a lui Carol, autor al unui text fundamental pentru caracterul liturgic al civilizației carolingiene, „Institutio de diversitate officiorum”.

Dacă vrem să înțelegem mai adânc acest moment de răscruce și de echilibru al istoriei europene dintre 780 și 830, când – a arătat-o magistral, acum peste șaiszeci de ani, savantul belgian Henri Pirenne în cartea sa „Mahomet et Charlemagne” – s-a produs adevărata cezură între Orient și Occident, între ceea ce fusese antichitatea și ceea ce începe să fie evul mediu, cu rolul activ al moștenirii păgâne și creștine greco-romane, purtată dincolo de marginile secolului al V-lea de către toți cei care au întreținut slaba flacără a culturii vechi în Galia, Spania, Italia, Germania și Balcani – schițând, în limitele unui mic grup social din jurul suveranului, ceea ce se numește îndeobște „renașterea carolingiană” –, cu funcția esențială a unui cler călugăresc din „familia Sancti Benedicti” difuzând educația religioasă prin predici, prin cartea de rugăciuni – „misselum” – acum constituită, prin imaginea sacră care era chiar o „muta predicatio” pentru cei simpli, fără carte și abia convertiți, va trebui să pornim de la o concluzie a istoriografiei chestiunii: civilizația carolingiană este sinteza a trei elemente politico-spirituale diverse care se numesc monarhia francă, papalitatea și monahismul anglo-irlandez.

Dacă prin tot ceea ce se știe despre regalitatea germanică a francilor începând cu Meroveu și Clovis sau despre rolul pontifilor de la Roma, începând cu papa Grigore cel Mare, primii doi factori devin evidenți într-o lume unde un suveran franc se proclama continuator al universalismului imperial roman, cel de-al treilea element al sintezei carolingiene trebuie cumva explicat.

Nefiind inclus între fruntariile politice ale imperiului lui Carol cel Mare, spațiul insular englez și irlandez se înfățișa cu o tradiție culturală înrudită care era fie cea a unui model

călugăresc caracterizat prin virtuțile castității, sărăciei și ascultării, exportat din mănăstirea de la Monte Cassino a unui Benedict de Nursia – să nu uităm că în 596 Augustin întemeia în ținutul Kent mănăstirea de la Canterbury, prima așezare benedictină în afara Italiei, unde s-a ilustrat în secolul al VII-lea învățatul grec Teodor din Tars –, fie cea a unui monahism irlandez afirmat în forme extreme, asociate, împletind importuri orientale siro-palestiniene și egiptene cu cele ale tradiției locale celtice, fantastice și anticlasice, așa cum s-au vădit ele la mănăstirea de la Iona, de unde pornea înapoi spre continent celebrul misionarism irlandez al unui Columban, la 563, cu descendenți ce au creat, în veacul al VII-lea, o autentică „peregrinatio” la Luxeuil, la Sankt Gallen, la Bobbio.

Dintr-o asemenea emulație spirituală au rămas urme importante, precum cele ale focarului cărturăresc de la Jarrow, în Northumbria, al unui Beda Venerabilul, autor, după 700, al „Istoriei ecleziastice a anglilor” sau din centrul de la York. De aici pleca spre curtea lui Carol cel Mare – format într-o tradiție insulară a culturii clasice ce nu poate fi găsită pe continent – acel Alcuin care, alături de un alt om al cețurilor boreale, Johannes Scotus Erigena, adică „Irlandezul” – „Erin” era numele celtic al celei mai occidentale insule a Occidentului – a ilustrat elocvent ceea ce se numește îndeobște „renașterea carolingiană”.

Noutatea relativă împământenită de Alcuin din York în școala palatină de la curtea lui Carol cel Mare era aceea a unei educații de tip clasic cuprinzând cele șapte „artes liberales”, care reluau sistemul de „enkyklios paideia”, stabilite pe la 400 de africanul Martianus Capella, formate din așa-numitul „trivium”, cu trei discipline, gramatica – învățată pe temeiul unor texte de Prudentius și Sidonius Apollinaris –, retorica – deprinsă în buna tradiție a unor Cicero și Quintilian –, dialectica – știută după Boetius și Augustin –, urmat de „quadrivium”, cu patru materii de învățământ: aritmetica, astronomia – importantă pentru stabilirea unor sărbători religioase și mai ales a computului

pascal –, muzica – care era cea zisă „gregoriană”, datorată reformei marelui papă Grigore I de la care îi vine numele, urmând cântului latin pregregorian ilustrat, tot către 400, de un Nicetas din Remesiana Balcanilor cu al său „Te Deum laudamus” –, în fine, geometria, apropiată mai curând de conținutul geografiei din zilele noastre.

Constituind cea mai înaltă formă de instrucție școlară occidentală până la apariția universităților la finele secolului al XI-lea, sistemul lui Alcuin din York a supraviețuit epocii medievale, regăsindu-l, parțial, până în colegiile iezuite ale Contra-Reformei și până la fruntariile Europei catolice, în Polonia.

Celălalt insular al timpurilor carolingiene a fost, pentru istoricii filozofiei, și primul gânditor medieval. Profesor în 847 la școala palatină a lui Carol cel Pleșuv, Johannes Scotus Erigena s-a ilustrat însă, mai ales, prin traducerea din grecește în latinește a așa-numitului „corpus areopagitic”. Este vorba de scrierile aceluia mistic necunoscut – trăitor, probabil, într-a doua parte a veacului al V-lea, către 500, undeva în mediul monofizit al Siriei –, căruia i s-a atribuit în chip greșit numele primului episcop creștin al Atenei, intrând în istoria literaturii orientale sub numele de Pseudo-Dionisie Areopagitul, autor a trei tratate fundamentale: cel „Despre teologia mistică”, cu puternice ecouri plotiniene, cel „Despre numele divine”, mărturie a apofatismului răsăritean, cel „Despre ierarhia cerească”, cu enumerarea treptelor nevăzute care unesc pe om cu divinitatea.

Venite din Bizanț la curtea carolingiană, ca un dar al lui Mihai al II-lea, bazileul iconoclastiei finale, către Ludovic cel Pios, manuscrisele areopagitice tălmăcite de savantul teolog irlandez s-au păstrat până la noi și fac astăzi fala Bibliotecii Naționale din capitala Franței sub numele de „Codex Parisinus 437”.

Dacă prin demersul cărturăresc al lui Johannes Scotus Erigena Occidentul a putut avea acces la cea mai înaltă elaborare mistică dintre antichitate și Renaștere, aruncând astfel o punte

rară între gândirea și teologia celor două entități culturale ale Europei vechi, opera proprie a irlandezului carolingian a fost și ea una notabilă. Adept al unui panteism cu nuanțe platonice, Johannes Scotus Erigena, prin tratatele sale – „De divina predestinatione” și „De divisione naturae” – vedea omul ca un microcosmos, iar gândirea umană ca parte a celei divine, Dumnezeu el însuși fiind o natură creatoare necreată („natura creans necreata”), omologare pe care biserica oficială, dezvoltată pe linia pesimismului augustinian ce refuza să vadă o umanitate purtătoare de scânteie sacră, a condamnat-o de-a lungul mai multor concilii apusene, din veacul al IX-lea până în cel de-al XIII-lea.

Oricum, sigur este că prin insularii anglo-saxoni și irlandezi integrați civilizației carolingiene, aceasta a putut fi – dincolo de legăturile cu antichitatea finală –, ca și pentru instituțiile feudale implicând vasalități, suzeranități și feude, ca și pentru arte, ca și pentru istoriografie, un punct de plecare către evul mediu care începea acolo și atunci.

Acum mai bine de patruzeci de ani apărea la Paris una dintre cele mai importante cărți ale acestui secol, dintre cele dedicate istoriei spiritului occidental. Era „Anul o mie” („L’An Mil”), volumul neterminat al lui Henri Focillon, cel mai celebru, mai erudit și mai rafinat reprezentant al istoriografiei franceze de artă, savantul profesor de la Sorbona și Collège de France pe care expansiunea nazistă l-a silit să-și continue cariera peste Ocean. În Statele Unite, la Universitatea Yale, moartea l-a surprins în 1943 pe când lucra la această operă a sa, cea mai cunoscută dintre cele postume și una dintre cele mai frecvent căutate.

Găsim aici, în captivantul eseu focillonian, oglinda unei părți din civilizația medievală clasică a Europei în vremea desăvârșirii etnogenezelor, în ceea ce cu doar un deceniu înaintea învățatului francez, englezul Cristopher Dawson numise, într-o altă carte, deja amintită, „The Making of Europe. An introduction to the History of European Unity” (Londra,

1932), o zămislire a Europei sub semnul bisericii catolice – cu ordinele sale monahale și în primul rând cu benedictinii de la Cluny, urmați de cistercienii lui Robert de Molesme, de cartuzienii lui Bruno de Köln, de premonstratenzii lui Norbert de Xanten –, al autorității universale a papilor, pontifi energici precum Grigore al VII-lea, fostul călugăr toscan Hildebrando di Bonizio Aldobrandeschi, cu al său „Dictatus papae”, înfruntând împărații de peste Alpi; nu mai puțin, sub semnul unei creșteri demografice notabile a unei populații tot mai mult consumatoare de carne și de pro-teine, ca și sub cel al constituirii definitive a elementelor feudalității, precum vasalitatea sau tripartiția feudală cu rădăcini indoeuropene. Acesta era peisajul veacului al XI-lea și al celui imediat următor.

Dar Europa occidentală ce depășea anul 1000, cea care – scria un cronicar al timpului, Raoul Glaber, deseori citat pentru această spusă a sa – s-a înveșmântat într-o rochie albă de biserică („candida ecelesiarum vestis”) depășea, totodată, spaimele milenariste cu a căror evocare inspirată își începuse Focillon cartea.

Dar ce era „milenarismul”? Indiscutabil, era un fenomen ce aparține istoriei mentalităților, constituind nucleul acelei credințe populare din Apus – dar și din Răsărit, sub numele grecesc al „hiliasmului” – potrivit căreia Iisus Hristos era chemat să aibă o stăpânire de o mie de ani, acel „milenium” a cărui împlinire, la finele extrem al secolului al X-lea, dădea fiori „sfârșitului de lume” atunci (ca și astăzi, în pragul anului 2000!) celor cu o cultură mai precară sau inexistentă.

Teama superstițioasă de final de mileniu și de lume se așeza precumpănitor, în Occident, în tradiția apocaliptică pe care încă din preziua epocii carolingiene o întreținuse constant – cu ecouri în artele miniaturii și ale muralismului medieval – scrierea vestită a unui abate din Asturia spaniolă, Beatus de Liebana, anume „Comentariul la Apocalips” (776). Pregătirea psihologică a elitelor, dar și a maselor, de-a lungul câtorva secole de invazii – acum veniseră arabii în peninsula iberică,

curând atacurile vikinge vor ajunge la gurile Senei, iar raidurile călăreților maghiari vor atinge Italia și Estul francez (de unde ruga fierbinte a timpului: „De sagittis Hungarorum libera nos Domine”) – se făcea prin idei precum „îmbătrânirea lumii” („mundus senescit”), care se cerea astfel primenită. Că așteptarea iminentă a sfârșitului vieții omenești, o dată cu prăbușirea lumii întregi, plutea în aer, ca o credință foarte răspândită și adânc înrădăcinată, ne-o arată, de pildă, textul unei danii din 948 făcute unei mănăstiri franceze, cu o pioșenie ce merita răsplata în viața de dincolo, întrucât, era scris acolo, se apropie sfârșitul lumii („appropinquante mundi termino”).

Câțiva ani mai târziu, în 954, Adso, starețul mănăstirii burgunde de la Montier-en-Der, avea să producă un „Libellus de Antechristo”, scriere despre ființa blestemată și hădă a Antihristului a cărui născocire a terorizat timp de veacuri umanitatea europeană. Oamenii „anului o mie”, un Gerbert d’ Aurillac aflat, neobișnuit, în relații cu Islamul și cu mozaismul – de unde, iarăși, neobișnuitele preocupări astrologice ale celui ce va deveni papa Silvestru al II-lea –, un Otto al III-lea, fiul de prințesă bizantină și de împărat german („genere graecus, imperio romanus”), un Bernward de Hildesheim cu a sa coloană istoriată cuprinzând viața lui Hristos, ce imita morfologiile antice ale Coloanei lui Traian de la Roma, vor moșteni, în complexitatea lor intelectuală, o lume care, deși plină de temeri milenariste, a pregătit Europa creștină. I-au completat, înainte și după anul 1000, monahii Apusului, cu reacțiile lor ascetice țintind la simplitatea timpurilor apostolice, ca și încercările Romei de a stăvili practici eretice precum cele ale „simoniei” și „nicolaismului”, cu prelungiri nebănuite până în epoca modernă a Reformei. Din fricile acestor oameni, dar și din cultura sau din credința lor, s-au ridicat, foarte curând, abațiile romanice și catedralele goticului.

Se vorbește din când în când despre locul credinței creștine în edificarea Europei, fie că referirea se face la spațiul clasic

paleocreștin al Mediteranei, fie că ea are în vedere lumea evanghelizată de dincolo de Rin, de Dunăre și de Marea Neagră, din centrul, nordul și răsăritul continentului.

Dacă puritatea acestei credințe a fost, de un mileniu încoace, prilej de grave conflicte între Orient și Occident, ambele părți ale Europei au fost bânuite, cu secole în urmă, de stihiiile acelor alunecări de la dreapta credință care s-au numit „ereziiile”. Născute din căutarea curățeniei din timpurile evanghelice pe care biserica oficială, deopotrivă cea a papilor de la Roma și cea a patriarhilor de la Constantinopol, avea să o întineze prin aroganță și fast, aceste manifestări ale ereticilor (adică ale „celor care aleg”, acesta fiind sensul grecescului „hairesikoi”) ținteau la afirmarea unei umanități pe cale de purificare, întoarsă la sărăcia, la simplitatea vieții primilor creștini, la citirea exclusivă a Sfintei Scripturi, respingând formele exterioare ale cultului, ierarhia preoțească, pregătind întrucâtva o reflecție individuală din care va ieși, mult mai târziu, Reforma.

Erezii minore precum cea „euharistică” a lui Béranger din Tours sau cea „trinitară” a lui Roscelinus, o erezie majoră precum cea „valdensă” din secolul al XII-lea – în varianta sa franceză, a „săracilor din Lyon”, dirijată de Pierre Valdo sau în cea italiană, a „arnaldinilor” lui Arnaldo din Brescia – au pregătit un moment crucial: cel al „catharilor” din sudul Franței, cu numele venit din grecescul „kátarsis”, însemnând „purificare” (un alt apelativ al acestor vestiți eretici este cel de „albigenzi”, dat de cetatea de la Albi, în jurul căreia era un nucleu însemnat de răzvrățiți împotriva bisericii oficiale).

Aparținând, de fapt, spațiului spiritual al dualismului oriental de sorginte iraniană (maniheismul), care afirmă dominarea lumii de către două principii egale – cel al Bineului și cel al Răului –, având drept arhetip gnosticismul condamnat de Părinții Bisericii orientale din secolul IV, erezia ne este descrisă pe la 1250 de către Rainer Sacconi într-a sa „Summa de

catharis”; știm că ea străbătuse Mediterana de la est la vest, venind din Balcani unde în veacul al X-lea bogomilismul Bulgariei afirmase principii asemănătoare (de altminteri, cuvântul francez „bougre”, adică „individ”, pare a fi desemnat în evul mediu pe „bulgar”, socotit prototipul ereziei”).

Citind Biblia într-o cheie dualistă și proclamând – împotriva învățăturilor bisericii – că există un hiatus între Vechiul Testament iudaic – care a eșuat, pasămite, prin Satana – și Noul Testament care însemna opera de salvare a umanității realizată de Hristos, catharii francezi negau ierarhia preotească și ritualurile bisericesti, duceau o viață inițiativă pe care papalitatea, prin cel mai mare dintre pontifii săi, Inocențiu al III-lea, a condamnat-o, inițiind împotriva lor cruciada din 1208-1209 condusă de Simon de Montfort.

Bula din 1252 a lui Inocențiu al IV-lea („ad extirpanda”) a introdus, între altele, tortura împotriva albigenzilor – în 1232, din aceleași rațiuni, se crease faimosul tribunal al Inchiziției –, iar pe temeiul unui registru cu interogatorii ale episcopului de Palmiers, din satul francez meridional Montailou, s-a putut studia în detalii mentalitatea rurală și eretică a evului mediu, căreia istoricul contemporan Emmanuel Le Roy Ladurie i-a dedicat o carte deschizătoare de drumuri.

Ei bine, în această Franță eretică de la sud de Loire, în chiar epoca albigenzilor, s-a dezvoltat lirica provensală: o poezie în dialect întovărășită de muzică, influențată deopotrivă de arabii din Spania și nordul Africii, de tradițiile antichității ovidiene, de folclorul Sudului francez.

Poeți găsitori de cuvânt și melodie – de unde cuvântul „trobador” din care a ieșit trubadurul – au fost, în secolele XI și XII, mari seniori și simpli cavaleri, de la Guillaume al șaptelea conte de Poitiers și al nouălea duce de Aquitania, Marcabru și Pierre de Auvergne, la Bernard de Ventadour, Bertrand de Born și Arnaud Daniel, de la curtea din Angers a Eleonorei de Aquitania, vestita „femeie fatală” a evului mediu european, rând pe rând

regină a Franței și a Angliei, ca soție a capetianului Ludovic al VII-lea și apoi al primului Plantagenet, Henric al II-lea.

Punând în centrul liricii lor bucuria iubirii – provensalul „joy” –, exaltarea femeii și dragostea cavalierească, într-o lume sud-franceză unde femeia-senior nu era o raritate, unde raporturile galante puteau fi asimilate celor de suzeranitate, conducând chiar la o „vasalitate erotică”, cea a bărbatului față de o „domna”, această primă poezie a Europei a suferit nu puțin înrâuririle ereziei cathare: de la aprecierea vieții senzuale, a dragostei în afara căsătoriei – instituție respinsă de cathari cu celebra sintagmă „matrimonium est lupanar”! –, până la glorificarea ilegitimității prin eroii născuți bastarzi.

Pătrunsă în Germania prin „cântăreții iubirii” care sunt „minnesängerii” și în Italia prin primele „canzoni” siciliene de la curtea din Palermo a uluitorului Frederic al II-lea de Hohenstaufen, această lirică sudică, provensală, atașată dragostei terestre a evoluat, după înfrângerea albigenzilor și exodul poezilor, în direcția unei iubiri mistice pentru femeia inaccesibilă și chiar pentru Fecioara Maria, pregătind peisajul literar al vremii lui Dante Alighieri. Căci, să nu uităm, marele exilat politic florentin descindea din acel „dolce stil nuovo” de la 1280-1300, al unui poet toscan precum Guido Cavalcanti care marcase ultimul episod al liricii provensale.

Momentul următor a fost cel unde „Commedia” dantescă avea să se încheie cu un suprem omagiu adus „femeii-înger” („donna angelicata”), iubirii abstracte, Beatricei Portinari, cea pe care poetul o vedea în Paradis, alături de sfinți, în încheierea uriașei epeei creștine de acum șapte veacuri.

Cu mai bine de opt sute de ani în urmă o scrisoare latinească din Franța primelor cruciade arunca o lumină neașteptată asupra obscurităților care, la propriu și la figurat, dominau spațiile ecleziale ale artei romanice. Autorul acestei „Apologii către Guillaume de Saint-Thierry” („Apologia ad Willelmum” – text fundamental pentru istoria spiritului religios,

a sensibilității și a artelor occidentale din evul de mijloc – se numea Bernard de Clairvaux și era figura cea mai presti-gioasă a lumii catolice din veacul al XII-lea.

Întruchipând ca nimeni altul ordinul monahal al „călugărilor albi” de la Cîteaux, vechiul Cistercium din Burgundia, întemeiat de către Robert de Molesme în 1098, cu spiritul său auster care a sigilat cu pecetea-i începuturile goticului european, Bernard era un om al rigorii, un campion al sărăciei monahale, al vieții retrase departe de lume, în mănăstirile cisterciene ridicate în poenile de păduri cu greu defrișate de „frații converși”, într-un „paradisus claustralis” care voia să amintească încă de cetatea augustiniană. Acest părinte al pietății moderne, supranumit de catolici „doctor mellifluus” pentru dulceața de miere a graiului său, care a contribuit activ la configurarea Purgatoriului în biserica romană, nu iubea defel, ba chiar aș spune că le admira cu teamă, mirabilele desfășurări de morfologii animaliere ce ornau lăcașurile romanice ale „călugărilor negri” benedictini, de la Cluny și de aiurea, al căror fast era combătut de Bernard.

„Și pe deasupra” – clama el pe un ton ce nu voia să admită replică nicicum (ca și în disputa vestită cu Abélard) – „ce caută în astfel de lăcașuri ... această galerie de monștri ridicoli, această uluitoare frumusețe diformă și această frumoasă diformitate? Ce caută aceste maimuțe murdare, acești lei firoși, acești centauri monstruoși, aceste ființe pe jumătate omenești, acești tigri pestriți, acești războinici în luptă, acești vânători suflând din corn? Aici, mai multe capete cu un singur trup; dincoace, un patruped cu o coadă de șarpe. Dincolo, un pește cu cap de patruped. Aici, un animal care te face să te gândești la un cal, pentru partea din față, și la o capră pentru aceea din spate; dincoace, un animal cu corn exhibă partea dindărăt a unui cal. În sfârșit, din toate părțile ești înconjurat de o diversitate de forme atât de bogate și de uimitoare, încât devine mai plăcut să citești marmurile decât ceasloavele și să-ți petreci toată ziua admirând

toate aceste lucruri, unul câte unul, decât să meditezi asupra poruncilor dumnezeiești”.

Rareori un pamflet a putut să cuprindă, ca în această „Apologie”, o mai fidelă descriere – unde causticul se împletește cu admirativul – a obiectelor veștejite de autor. Este vorba, în fapt, de acel repertoriu precumpănit animalier și antropomorf, de cele mai multe ori fabulos, al romanicului, studiat în chip fundamental în două cărți apărute ambele la Paris în 1931, „L’art des sculpteurs romans” a lui Henric Focillon și „La stylistique ornamentale de la sculpture romane” a continuatorului său întru spirit și metodă, eruditul lituanian francizat care a fost Jurgis Baltrušaitis.

Există o limpede admirație a formelor în această aspră respingere a fondului din rechizitoriul sobrului director de conștiințe medievale: cuvintele sale despre „*deformis formositas ac formosa deformitas*” ar putea sta în exergă deasupra tuturor imaginilor de sculptură decorativă și arhitectonică a romanicului francez și spaniol, italian și german, de la portalurile din Aulnay sau Souillac, până la sculpturile de fațade și de capiteluri – acele capiteluri din curțile interioare și din navele bisericilor de mănăstire spre care vor fi tras cu ochiul, atrași de frumoasele exotisme, călugării certați de Sf. Bernard – de la Modena, Bari sau Parma.

Foarte curând uscatul gotic cistercian, amator mai curând – în toate cele aproape șapte sute de filiale ale ordinului de la Cîteaux, până la Igrîș în Banat și până la Cârța în Țara Făgărașului – de podoabe geometrizzate, care preced exploziile vegetalului, avea să alunge animalele fantastice ale romanicului către cotloanele întunecate, pe acoperișuri, la streșini, înlocuindu-le cu scene de o sacralitate ce nu putea fi contestată.

Dar ce era oare acest bestiar combătut cu vigoare și culoare a expresiei de către aprigul Bernard de Clairvaux?

Acum trei decenii, scriind despre evoluția bestiarului – așadar a repertoriului artistic ce a avut în centru, timp de mii de

ani, animalul, „bestia” – propuneam mai multe vârste ale acestuia: cea a bestiariului simbolic din antichitate orientală, cea a bestiariului heraldic din arta stepelor, cea a bestiariului plastic greco-roman, în fine, cea a bestiariului demonologic al evului mediu occidental, unde animale fabuloase cu străvechi origini mișună într-un imaginar creștin pe care obsesia milenaristă, viziunile apocaliptice, teroarea invaziilor l-au cotropit cu totul, înainte și după intens așteptatul „an o mie”, atingându-se apogeul în secolele XI și XII, chiar dacă, încă, în veacul al XIII-lea, creaturile fantastice mai puteau să facă parte dintr-un univers cotidian, de vreme ce călătorul englez John of Mandeville jura că a întâlnit în Orient un grifon mai mare decât opt lei și mai puternic decât o sută de acvile. Aici unde, prin Sicilia și prin Spania, același Orient arab și bizantin și-a extins fabulosul animalier ce primea sensuri criptice, descifrate de texte speciale precum acele „Bestiaria” datorate, în secolele XII și XIII tocmai, unor Philippe de Thaon, Guillaume le Clerc sau Richard de Fournival, citite de teologi și de artiști, regăsite în așa-numitele „drôleries” ale goticului final, risipite până în pictura de mondială notorietate și de unanim recunoscută ciudățenie a lui Hieronymus Bosch, frumusețea stranie, atât de atrăgătoare plastic și duhovnicește atât de respingătoare, a universului zoomorf din arta romanică înseamnă un capitol de civilizație cu un cod aproape pierdut, dar teribil de fascinant. El încheia, spre apus, drumuri ale creației și ale spiritului începute undeva, în răsărit, cu mii de ani înainte.

În istoria civilizației europene sunt epoci care aduc, mai mult decât altele, noutatea menită a lăsa o dâră de neșters în posteritate. Între acestea secolul al XII-lea, deslușit de unii istorici ai literelor, ai gândirii, ai artelor, drept unul de „renaștere” (cu abuziva folosire a termenului ce vrea să indice, mai ales, o valorizare a moștenirii clasice greco-romane) îmi pare a fi exemplar. Și aceasta nu atât pentru că a zămislit direcții literare menite unei vieți foarte lungi – romanul curtean,

cântecul de vitejie („chanson de geste”), lirica trubadurilor – sau pentru că a permis ecloziunea platonice a „școlii de la Chartres” și desfășurarea triumfală a „vârstei catedralelor” franceze, ci pur și simplu pentru că a redescoperit, după antichitate, valoarea insului creator. Pentru că punea în lumină acel „eu” al călugărului, al cioplitorului, al ctitorului, al universitarului, care își va spune orgolios numele, mai timid sau mai sonor, conștient de însemnătatea faptei sale culturale, comparabilă faptelor de arme ce străbăteau întregul ev mediu cavaleresc și războinic. Se poate spune că acestea din urmă abundau după 1100, aparținând mai ales marii epopei a cruciadelor deschise prin celebra predică a papei Urban al II-lea de la Clermont, în 27 noiembrie 1095, urmată de opt revărsări succesive și uriașe, până către 1270, ale cetelor înarmate de seniori – trufași sau scâpătați –, cavaleri, prelați și dezmoșteniți ai orașelor și satelor occidentale, care aveau o singură țintă – cea cuprinsă într-un vers al unui cântec de luptă din 1099: „versus Jerusalem mirabilis”, către neasemuita cetate, loc de întâlnire a trei mari religii monoteiste, inima Locurilor Sfinte unde a pățimit Hristos, unde a cârmuit Solomon și unde s-a înălțat la ceruri Mahomed. Acel Ierusalim stăpânit pe atunci doar de „necredincioși” selgiucizi și mameluci, spre care drumul ducea fie prin Balcani și Bizanț, fie prin Italia peste Mediterana, fie prin Tunis și Egipt către Sinai. În jurul cruciadei peste mări, a acestei „crux marina” – acolo unde rolul conducător l-au deținut tot mereu regii și seniorii celei mai importante monarhii creștine din Apus, cea a Capetienilor francezi, a „francilor” deci – s-a polarizat atenția cronicarilor timpului, care au consemnat evenimente la care au participat, într-un fel sau altul, sau despre care li s-a istorisit de către alții. Nevoia consemnării în texte a acestor fapte de bravură și de credință este o trăsătură culturală și de psihologie specifică acestui al XII-lea veac, din asemenea premise dezvoltându-se cronistica occidentală (se știe că în evul de mijloc memoria populară colectivă nu dăinuia în expresia sa orală, de regulă, peste un

secol, un secol și jumătate, dincolo de acest spațiu cronologic petrecându-se o „desistorizare”). Mai multe „Gestae Francorum”, cronici despre faptele cruciaților, mai ales francezi, sunt știute o dată cu prima cruciadă, la sfârșitul extrem al secolului al XI-lea, pentru ca foarte curând coloratura spirituală a evenimentului să fie și mai clar redată prin sintagma „Gesta Dei per Francos”, titlul cronicii de secol al XII-lea a abatelui Guibert de Nogent. Având dublul sentiment al etalării faptelor săvârșite în slujba lui Dumnezeu și al apartenenței făptașilor la o monarhie teritorială care este cea a francezilor – ce va deveni, chiar în acest veac, „dulcea Franță” –, acest fiu al bisericii franceze va fi și cel dintâi care ne va lăsa o scriere autobiografică medievală, simplu intitulată „Despre viața sa” („De vita sua”); este un exercițiu de imitație livrească a „Confesiunilor” Sf. Augustin, primenit însă cu ecoul unor evenimente notabile pe care autorul le-a știut, cum ar fi răscoala orășenilor din Laon contra episcopului lor pe care l-au și ucis – o premieră a evului mediu european – în anul 1122.

Un alt abate al aceluiași spațiu cultural, cu mult mai faimos, Suger, regent al Franței în timpul cruciatului suveran care a fost Ludovic al VII-lea, ne-a lăsat o sumedenie de informații despre el însuși prin descrierea – o altă noutate în civilizația Apusului – a ctitoriei sale de la Saint-Denis: „Libellus de consecratione ecclesiae a se aedificate”, scrisă în 1143. Este o scriere plină de creștinească bucurie, dar și de un nedisimulat orgoliu, despre sfințirea „bisericii de el ridicate” – subliniere semnificativă pentru ieșirea din anonimatul medieval –, în fapt despre lucrările unei etape importante de pe șantierul catedralei de lângă Paris prin care vechiul altar de Epocă carolingiană era înlocuit cu unul gotic – de aici, în parte, a pornit către toată Europa experimentarea cu succes a acestui stil tipic francez, „opus francigenum” –, „casa lui Dumnezeu” („Domus Dei”) primind la 1145 vitraliile cu „Arborele lui Ieseu”, motivul iconografic care unea Vechiul cu Noul Testament, Bizanțul și

Palestina cu Apusul, înaintea triumfului său monumental în pictură, după patru sute de ani, la Voroneț.

Același veac al XII-lea începea să exalte – pregătind într-un fel, în această direcție, crepusculul evului mediu și al Renașterea – anumite sentimente pe care ar fi impropriu să le numim, pentru acel timp, „naționale”, dar care presupuneau conștiința unei legături între supuși și dinaști. Cronici ale unor monarhii, ale unor teritorii stăpânite ereditar de suverani vorbind limba celor peste care cârmuiau și care se înfruntau cu egalii lor în rang, în conflicte care anunțau știutul „război de o sută de ani”, aceste scrieri narrative nu mai aveau prea multe în comun cu tradiționalele „cronici universale”, de la „facerea lumii”, de tipul cronografelor bizantine sau al unor scrieri monahale apusene (precum cea, rătăcită în timp, a lui Matthew Paris de la Saint-Albans).

Autorii acestor cronici, tot oameni ai bisericii, vorbesc de regii lor, de faptele lor de arme, de legendele lor, fie că este vorba de William de Malmesbury cu a sa „De gestis regum Anglorum” sau de Geoffrey de Monmouth scriind „Historia regum Britanniae”, apologie a Plantagenetilor veniți din Franța și găsindu-și strămoșul mitic în regele Arthur cel învăluit de ceața lumii celtice, fie că vorbim de Saxo Grammaticus cu „Gesta Danorum”, unde este amintit pentru întâia oară prințul Hamlet, fie, în fine, că ne gândim la episcopul german Otto de Freising. Acesta, fiu al ducelui austriac Leopold cel Pios și unchi al lui Frederic I Barbarossa, a cărui viață a și scris-o („Gesta Frederici imperatoris”), rămâne cumva și un precursor al filozofilor moderni ai istoriei prin opera-i de concepție augustiniană dedicată celor două cetăți, cea lumească și cea dumnezeiască („Historia de duabus civitatibus”), purtând asupra destinului istoric universal, care, potrivit cronicarului, urma să se încheie prin împărăția germană a Hohenstaufenilor, tip de reflecție ce va reveni de câteva ori în civilizația spațiului dintre Rin și Elba.

Cărturarul german de viță imperială studiasse, între alții, cu Pierre Abélard. Este probabil că nici un personaj al secolului al XII-lea occidental nu a fost mai reprezentativ pentru spiritul aceluia timp, decât acest profesor de retorică, dialectică și gramatică al abia întemeiatei Universității din Paris. Abélard introducea în gândirea creștină îndoiala metodică propovăduind, în „Sic et non”, găsirea adevărului prin întrebări raționale și nu prin edictul unei autorități, fie ea și supreme, pe cale teologică. Evident, aceasta i-a atras atacul Bisericii prin celebrul său „doctor”, cistercianul Bernard de Clairvaux – figură de prim-plan și de mare har a evului mediu – căruia Abélard îi va opune, cu dignitate intelectuală, nevoia diversității, nu a adversității, în gândire („diversa non adversa”). Și tot el, Abélard, într-un secol autobiografic, așternea în scris povestea dramelor sale personale, „Historia calamitatum mearum”, istoria unei vieți, într-un fel unice, în care autorul de acum aproape nouă secole iubește o femeie și este iubit de ea. Heloisa, stareța mănăstirii Sf. Duh de lângă Nogent-sur-Seine, schimbă cu scolasticul său îndrăgostit o corespondență – după unii exegeți autorul tuturor scrisorilor este numai Abélard! – unde, pentru prima oară în civilizația europeană, cu mai bine de un veac înainte de Dante Alighieri, se vorbește deschis despre patima dragostei, despre locul femeii în universul creștin – acea femeie cântată în lirica provensală și care, aici, își strigă dorința de a fi cu Abélard chiar în iad – și despre Dumnezeu ce poate fi socotit Bărbatul întrupat.

Este un tip de literatură absolut înnoitoare, pe care în secolul următor o traducea din latină Jean de Meung – unul dintre autorii „Romanului Trandafirului” –, pe care în cel de-al XIV-lea veac a știut-o Petrarca, pentru ca în plin iluminism să îl inspire pe Rousseau pe când își scria romanul despre „noua Heloisă”.

În chiar vremea în care artiștii își pun pentru întâia oară numele pe piatra de ei sculptată – este cazul, în 1132, al lui Gislebert, autorul timpanului catedralei romanice Saint-Lazare

din Autun –, Abélard, ca și Suger de la Saint-Denis, ca și Guibert de Nogent, vorbea despre el însuși, despre faptele sale, despre cei pe care i-a știut, despre evenimentele la care a luat parte. Este o trăsătură pe care cronicarii occidentali de după 1200 aveau să o amplifice, acum în limba vernaculară.

Aceasta a fost menirea celui care este considerat primul scriitor de limbă franceză, marele baron Geoffroy de Villehardouin, cea a micului nobil Robert de Clari – amândoi martori ai cruciadei a IV-a ce a jefuit Constantinopolul –, cea a lui Jean de Joinville creator, imediat după 1300, al legendei „sfântul rege” Ludovic al IX-lea, ultimul monarh cruciat. Se naștea, treptat, o identitate nouă. Cea a omului european, aparținând unei comunități căreia i s-a spus, deocamdată, „universitas christiana”.

Se știe prea puțin de către oamenii Răsăritului european că Apusul catolic crede cu tărie în existența, după moarte, a unui spațiu de ștergere a păcatelor numit Purgatoriu. Devenit celebru în istoria culturii de pretutindeni prin marea epopee creștină a lui Dante Alighieri care este „Divina Comedie”, unde Infernul, Purgatoriul și Paradisul sunt trepte ale mântuirii omului prin credință, dar și etape ale călătoriei fantastice pe care marele florentin de la început de Trecento și-o plasează simbolic în primăvara 1300 – care se întâmpla să fie anul jubiliar al Romei – , acest spațiu postum imaginat de Biserica occidentală este o creație relativ târzie. Vreau să spun – și trimit pentru argumente și subtile observații la cartea din 1981 a istoricului francez Jacques Le Goff – că el aparține evului mediu gotic, fiind o modificare a cadrului spațio-temporal al imaginarului creștin, de vreme ce acest Purgatoriu nu apare nicidecum în Biblie.

În fapt, congruent cu o spiritualitate în care narația fantastică, povestirile cu tramă fabuloasă devin primele romane europene, cele „curente” ale lui Chrétien de Troyes – creatorul lui Tristan, al lui Lancelot, al lui Perceval, activ pe la 1160-1170 sub patronaj princiar și regal al Capetienilor – sau în care, pe la

1150, mijesc începuturile cartografiei, Purgatoriul este conceput ca o spațializare a imaginarului catolic, în chiar veacul al XII-lea. Adică atunci când vestitul cistercian, deja amintit, care a fost Bernard de Clairvaux – cel care a predicat cruciada a II-a (1147-1149) și a polemizat cu teologul și gânditorul prea puțin conformist Pierre Abélard – a folosit cuvântul latinesc „purgatorium” pentru indicarea unor posibile locuri („loca purgatoria”) ale ispășirii păcatelor veniale, deci mai ușoare, cumva „cotidiene”.

Aici Sf. Bernard, adânc influențat de unul dintre „părinții Occidentului”, anume Augustin – rectorul din Cartagina botezat în 387 și devenit episcop de Hippona – a preluat termenul din vocabularul ilustrului său model (la fel cum idealul său monastic, propus „călugărilor albi” care erau cistercienii, era un „paradisus claustralis” asemănător „Cetății” augustiniene). Căci episcopul nord-african, devenit „Părinte al Bisericii”, a fost cel care în rugăciunea la moartea mamei sale, Sf. Monica, a făcut aluzie la „focul purgatoriu”, iar veacul lui Bernard de Clairvaux avea rațiuni să fie foarte deschis unei asemenea idei, de vreme ce chiar practicile juridice ale Occidentului medieval instituiau cunoscuta „probă a focului” – văzută ca un „rit de trecere” („ignis divinus”) –, o încercare decisivă, dincolo de posibilitatea omului de a hotărî ceva într-o anumită materie gravă și contradictorie. Purgatoriul, această creație a fanteziei religioase, a devenit în credințele populare locul salvării unor suflete, iar în secolele următoare temeiul unei curioase practici, cea a „indulgențelor”, aparținând pietății celor mulți în evul mediu târziu și constând într-o răscumpărare pe bani a păcatelor și suferințelor „purgatorii” (dintr-o celebră „afacere a indulgențelor” a izbucnit în 1516, în Germania lui Luther, criza care a condus la triumful Reformei protestante).

Secolul al XIII-lea, presărat cu intoleranțele unei biserici romane apostolice, mai ales sub înrăurirea energicului și rigoristului pontif Inocențiu al III-lea – fostul Lotario di Segni

care biciuise într-o scriere poftele lumești – excludea din sânu-i, tot mai mult, „ereticii” de felul valdensilor, arnaldinilor, albigenzilor ce au și devenit ținta primei cruciade a creștinilor împotriva creștinilor (1208-1209) sau „schismatici” precum bizantinii invocați la concilii, ca așa-numitul Lateran IV (1215) sau de felul celui de la Lyon (1274).

Pe de altă parte, în același veac, prin monumentală „Summa theologica” a lui Toma de Aquino, întemeietor al raționalismului medieval, Biserica integra în sânu-i filozofia lui Aristotel socotit, ca și Platon, drept un anunțător al lui Hristos, un „praecursor Christi”. Mulți dintre acești creștini marginali s-au regăsit în „Infernul” dantesc, la începutul secolului al XIV-lea, dar alții – ca și păgânii iluștri – și-au găsit loc într-al „doilea regat”, muntele Purgatoriului aflat în drumul spre Paradis. Veacul următor, al XV-lea, avea să dea chip plastic „Purgatoriului”, în 1454, prin Enguerrand Charton din școala provensală, într-o „Încoronare a Fecioarei” zugrăvită pentru azilul din Villeneuve-les-Avignon.

Mai întâi teologic, mai apoi literar, în fine pictural, Purgatoriul se născuse în cultura europeană, fiind definitiv încorporat spiritului occidental catolic, de atunci până astăzi.

Dintre numele care încep să țâșnească din penumbra anonimatului medieval, către zorii unor timpuri noi ce vor fi și ale individualismului clamat cu orgolii și bravură, puține și-au căpătat faima pe care a dobândit-o în Occident cel al unui împărat german din veacul al XIII-lea. Este vorba de Frederic al II-lea, vlăstar al dinastiei Staufenilor, cea care din 1138, de la Conrad al III-lea, stăpânea asupra atât de originalei creații politice – viețuitoare opt secole și mai bine, de la Otto cel Mare la Napoleon Bonaparte –, intrate în istorie ca „Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germanică”.

Acest om care și-a uimit semenii – în bine și în rău –, care a uluit universul, dacă citim astfel caracterizarea de „stupor mundi” pe care i-au făcut-o unii contemporani, s-a născut la

finele veacului al XII-lea ca fiu al lui Henric al VI-lea, împăratul german, și al Constanței, fiica normandului rege al Siciliei Roger al II-lea din neamul Guiscard, stăpân al mării insule mediteraneene încă din secolul al XI-lea (pe când aceiași „oameni ai Nordului” – cu certă vocație insulară, tocmai din pricina celeilalte vocații maritime – cuceriseră și insula britanică venind din Normandia).

Tânărul Frederic devenea în 1198 – în succesiunea tatălui său ce fusese încoronat, patru ani înainte, ca rege normand la Palermo – suveran al Siciliei, sub tutela teribilului Lotario di Segni, ajuns cel mai vestit papă al Occidentului, Inocențiu al III-lea. În 1211-1212, în chiar patria lui Henric al VI-lea, el devenea și rege al Germaniei, pentru ca în 1220 să fie încoronat la Roma ca împărat al Sfântului Imperiu, urcând pe tronul trecut din mână în mână în luptele feudale ce aduseseră ca împărați pe un Filip de Suabia sau pe un Otto al IV-lea.

A cârmuit peste această lume diversă din Mediterana și din inima Europei, peste o civilizație pestriță ce aducea alături elemente notabile de spiritualitate latină și italiană, bizantină și arabă, germană și franceză, întruchipând acea propensiune a culturilor cețoasă de la miazănoapte spre clasicitatea calmă și limpede a celor de la miazăzi, acea atracție meridională constantă și nostalgică a lumii germanice („Sehnsucht nach Süden”), acolo unde Frederic al II-lea a fost un pionier urmat – pe culmile spiritualității nordice – de Goethe și de Thomas Mann.

Atunci când murea, la Fiorenzuola, la 13 decembrie 1250, el lăsa în urmă un lung conflict cu cinci papi romani – dintre care unul, Grigore al IX-lea, l-a excomunicat ca eretic, iar un altul, Inocențiu al IV-lea, l-a depus din scaun –, ca și o succesiune dramatică în care familia Hohenstaufenilor se stinge, deschizând o mare criză politică de două decenii, din 1254 până la venirea pe tronul imperial a lui Rudolf de Habsburg în 1273, cunoscută în istoria germană sub numele de „marele interregnum”.

Enigma medievală care a fost Frederic al II-lea – așa ne apare neobișnuitul împărat din monografia ce i-a închinat-o, cu decenii în urmă, E. Kantorowicz – este personajul derutant ce a făcut din capitala sa palermitană un oraș cosmopolit, comparabil doar cu orașul fatimid Cairo, marcat de toleranță și exotism, cu un palat unde se construiseră băi – amintirea Romei și vecinătatea Islamului își spuneau aici cuvântul –, unde se țineau animale sălbatice după moda orientală, unde își scria originalul tratat despre vânătoarea cu șoimii („De arte venandi cum avibus”), ba chiar – o spuneau nu puținii săi dușmani – unde acest „sultan botezat” întreținea un harem păzit de eunuci...

Astăzi istoricii culturii, cei ai artei îndeobște, vorbesc tot mai mult despre un moment distinct marcat de acest imperial personaj. Conceptul de „protorenaștere fredericiană” și-a făcut deja loc în disciplina umanistă care urmărește evoluția morfologiilor artistice, explicându-se formele de o puritate clasică impresionantă create de artiștii suveranului în Italia de sud prin marcanta înclinare, sistematic dirijată în sens „propagandistic” întru strălucirea unui nou „imperator”, către antichitatea greco-romană ce începea să devină „epoca de aur”, curând hiperbolizată de Renaștere. În acest fel au putut să apară acei „augustales”, monedele sud-italiene de secol al XIII-lea imitând „aureii” romani de secol I (după ce, tot aici, regele normand Wilhelm al II-lea al Siciliei bătuse monedă cu imagini de palmier și mască de leu imitând – într-un fel anticar, unic pentru acele timpuri – monede antice din coloniile Magnei Grecia, mai vechi cu o mie șapte sute de ani!); aidoma s-au putut ivi sculpturile arcului de triumf de la Castello dei Torri din Capua – cu o efigie a lui Jupiter –, bustul împăratului Frederic, cu hlamidă și fibulă, de la Barletta sau sarcofagul cu coloane antice al aceluiși monarh de la Palermo, ilustrând cu asupra de măsură un autentic „clasicism meridional” de după 1200 și prefațând momentul prerenascentist al unui Nicola Pisano.

Scrutând faptele culturii dintr-un unghi mai larg voi spune că, poate nu întâmplător, din această Italie meridională – de unde, peste veacuri, vor pleca spre închisori și spre ruguri dominicanii care au fost Tommaso Campanella utopistul și Giordano Bruno gânditorul despre lumile infinite – și din imediata vecinătate a lui Frederic al II-lea, cu care se înrudea familia sa de conți, avea să porceadă un alt dominican celebru născut într-un climat de toleranță și de cosmopolitism cultural frederician. Este vorba, s-a înțeles probabil, de Toma de Aquino, „doctor angelicus et universalis”, cel care a ilustrat mai întâi Universitatea din Neapole – întemeiată de împărat în 1224 –, mai apoi pe aceea din Paris. În ambele locuri de reflecție spirituală el a elaborat, între 1266 și 1272, „Summa Theologica”, acea culme a gândirii evului de mijloc – din secolul trecut, de altminteri, tomismul a devenit doctrina oficială a bisericii catolice – unde, pe urmele dascălului său, Albert cel Mare din Köln, Toma îl integra pe Aristotel în scolastica creștină. El dădea, totodată, drept de cetate tezei „dublului adevăr” a arabilui din Cordoba secolului al XII-lea, Averroes, a cărui premisă fundamentală, întemeietoare de raționalism medieval, era separarea adevărului rațiunii, pe care se întemeia cel al filosofiei, de adevărul credinței pe care se înălța cel al teologiei.

Fără un Frederic al II-lea, suveranul medieval care în timpul celei de a șasea cruciade a avut înțelepciunea să trateze cu „necredincioșii” știuți de acasă, în cazul de față cu sultanul egiptean de la care primea, prin tratatul de la Jaffa (februarie 1229) Bethleemul, Nazaretul și Ierusalimul, locuri sfinte ale creștinătății pentru că erau tot atâtea scene sacre ale vieții Mântuitorului; fără acest împărat care de-a lungul a trei decenii nu a cedat ingerințelor unei papalități aflate la zenit, chiar cu prețul unor privilegii exorbitante acordate în 1220 și 1232 seniorilor bisericești și laici („Confederatio cum principibus ecclesiasticis” și „Statutum in favorem principum”) pot să afirm

cu tărie că spiritul cel nou ce avea să străbată Europa mediteraneană spre sfârșit de Ducento, cel care i-a făcut posibili pe Dante și Giotto, ar fi fost, probabil, de neconceput.

În veacul unor monarhi pioși, al unor „regi-sfinți” precum capețianul Ludovic al IX-lea, continuatorul său întru cruciade, „sultanul botezat”, enigma și „uimirea lumii” care s-a numit Frederic de Hohenstaufen rămâne un unic înainte-mergător.

În opera romanescă a lui Maurice Druon – academician, ministru, combatant în Rezistența franceză și autor de mondială celebritate – ciclul „Regilor blestemați”, scris în urmă cu mai multe decenii, pare a fi cu mult cel mai cunoscut publicului larg, reînnoind, în cheie modernă, gustul unei istorii romanțate de tip Dumas.

În centrul dramei narrative se află un moment crucial din trecutul Franței și din epoca de sfârșit a cavalerismului feudal: cel al domniei, între 1285 și 1314, a lui Filip al IV-lea cel Frumos și al cârmuirilor succesorilor săi nevolnici, conducând la sfârșitul unei dinastii și la începutul alteia. Trei sute patru zeci și unu de ani după încheierea stăpânilor carolingiene și după încoronarea „ducelui” Hugo Capet, în 987, ca rege al unei Franțe ce ținea doar de la Paris la Orléans se încheia, în 1328, prin Carol al IV-lea, marea dinastie capețiană care crease cel mai puternic regat al creștinătății și care dăduse suverani așezători de țară precum Filip al II-lea August și Ludovic al IX-lea cel Sfânt. Nepot de fiu al acestuia din urmă, al patrulea dintre Filipii Franței a fost suveranul european care la cumpănă de secole a prefigurat în modul cel mai limpede modernitatea ce avea să vină. „Regele de fier” – este chiar titlul unuia dintre volumele lui Druon – a fost monarhul care a convocat pentru întâia oară, în 1302, „Statele Generale”, acea adunare reprezentativă ce strângea laolaltă pe reprezentanții celor trei „ordine” sociale ale Vechiului Regim, anume clerul, nobilimea și „starea a treia”, adică burghezia; ele aveau să fie consultate din timp în timp, în momentele de mare nevoie, ultima oară în 1789, când „Statele”

aveau să se proclame ele însele Adunare Națională Constituantă, câteva zile înainte de luarea cu asalt a Bastiliei medievale, eveniment care a inaugurat, o știm, Revoluția Franceză.

Întărind ca nimeni altul autoritatea regală ce întruchipa statul – iarăși într-o manieră aproape modernă –, Filip al IV-lea s-a înconjurat, ca altădată împărații germani ai secolelor XI și XII, de oameni cultivați, cunoscători adânci ai dreptului roman conservat în legislația bizantină justinianee, așa-numiții „legiști” care au fost Pierre Flotte, Enguerrand de Marigny și Guillaume de Nogaret. Aceștia au fost uneltele inteligente și docile ale marelui rege în confruntarea sa cu papalitatea, întruchipată eclatant de Bonifaciu al VIII, autorul bulelor „Ausculata filii” (1301) și „Unam sanctam” (1302) justificând ideea medievală a supremației universale a papilor, împotriva ideii moderne a libertății regelui „național” față de Roma. Bonifaciu s-a întâmplat a fi primul și ultimul papă pălmuit de trimiși ai unui suveran – aceștia au fost Nogaret și Sciarra Colonna – în vestitul episod din 7 septembrie 1303 de la Agnani, soldat cu arestarea urmașului Sfântului Petru, mort curând și înlocuit cu omul regelui de la Paris, francezul Bertrand de Got, arhiepiscop de Bordeaux, devenit Clement al V-lea, cel cu care s-a inaugurat așa-numita – de fapt, total impropriu – „captivitate babilonică” a papilor, la Avignon, din 1309 până în 1377, sub ochiul vigilent al stăpânilor Franței.

Cu ajutorul noului cap al bisericii de el impus – deschizător al unei serii de șase papi francezi rezidând în noua cetate pontificală de pe Rhône –, Filip cel Frumos, aflat mereu în nevoie de bani pentru administrarea și apărarea statului, regele care poruncise chiar falsificări de monedă, într-un secol unde aceasta începuse să modeleze o nouă economie de schimb, și care extorcasse sume uriașe de la bancherii evrei și lombarzi activi între hotarele cârmuirii sale, avea să pună capăt vieții bogatului și venerabilului Ordin al Templierilor. Condamnați într-un proces plin de acuzații teribile, unele plătuite pentru

nevoile cauzei, încheiat cu executarea marelui maestru Jacques de Molay, cu confiscarea averilor comunitare, aceștia aveau să asiste neputincioși și la distrugerea centrului lor spiritual parizian de pe malul drept al Senei din care se mai păstrează astăzi doar amintirea în numele unor străzi – „rue de Temple” și „rue des Blancs-Manteaux” – din vechiul cartier Marais.

De faimosul „blestem” al ultimului conducător legiuit al cavalerilor templieri – în a căror directă descendență este plasată, adesea, mișcarea inițiativă a francmasoneriei –, legenda a voit să lege drama finală și postumă a domniei atât de rodnică a lui Filip al IV-lea: criza dinastiei și stingerea definitivă a acesteia din urmă. Pentru a înțelege evenimentele într-un context istoric și într-o perspectivă comparativă mai largă trebuie amintit că ne aflăm, la începutul secolului al XIV-lea, într-un moment când sfârșeau și alte dinastii medievale, înlocuite cu altele, mai ales în Europa centrală: era cazul Arpadienilor din Ungaria dispăruți în 1301 și urmați, în 1308, de Angevinii de neam francez; cel al Piaștilor polonezi în 1306, ai căror succesori au fost, peste decenii, Iagelonii; cei al Premyslizilor ceho-boemi în 1310, continuați de o altă dinastie franceză, cea de Luxemburg.

Europa catolică devenea tot mai mult, pe atunci, un spațiu al monarhiilor teritoriale, adunând pe cei de o limbă, acolo unde universalismul papilor și tendințele de control monarhic ale acestora – atât de vădite în primele trei secole ale mileniului nostru – erau de-acum desuete și contrare progresului politic. Suntem, să nu uităm, în epoca triumfului limbilor vernaculare în biserică, noii credincioși putând să asculte Biblia citită în propriul lor grai, fie în traducerea engleză al lui John Wycliffe de la Oxford, fie în cea a lui Jan Huss de la Praga. Nu mai puțin, este vremea în care și conciliile bisericii apusene proclamau nevoia votului pe „națiuni” – așa a fost la Konstanz în 1414-1417 –, în care universitățile întemeiate prin voință monarhică, unind deci „regnum” cu „studium”, confereau o greutate decisivă

organizării acestora pe principii „naționale”, precum iarăși în Praga lui Carol al IV-lea de Luxemburg, unde studenții de origine slavă coexistau cu cei de stirpe germanică, într-un mod care nu reflecta deloc „concordia” mult dorită de imperialul ctitor.

La acest început al unui veac în care par a se fi conturat limpede identitățile etnice europene ce au condus la ivirea alterităților, mai întâi cu caracter teritorial, apoi de-a dreptul național – care au fost și izvorul atitudinilor xenofobe – se plasează domniile succesive ale fiilor lui Filip al IV-lea, palidele siluete istorice care au fost, pe mult râvnitul tron al Franței. Ludovic al X-lea cel Artăgos (1314-1316), Filip al V-lea cel Lung (1316-1322) și Carol al IV-lea cel Frumos (1322-1328).

Scandalurile provocate în familia regală de proastele moravuri ale prințeselor cu care acești ultimi prinți capețieni direcți se însoțiseră – Margareta de Burgundia, Jeanne de Poitiers și Blanche de Burgundia –, ca și moartea, în 1316, după o „domnie” de numai câteva zile, a pruncului Ioan I – tocmai de aceea denumit Postumul – au împiedicat recunoașterea unor alte odrasle născute în familiile descendenților lui Filip al IV-lea, iar tradiția medievală impunea, la stingerea ultimului dintre aceștia, în 1328, găsirea unui moștenitor foarte apropiat, genea-logic, de marele rege dispărut cu patrusprezece ani înainte. Or, acesta nu putea fi ales decât dintre doi candidați. Cel dintâi și cel mai apropiat descendent masculin era Eduard, fiul lui Eduard al II-lea al Angliei și al Isabelei, fiica lui Filip al IV-lea și sora ultimilor trei regi capețieni, devenit el însuși suveran englez în 1327, la abdicarea tatălui său. Celălalt era Filip de Valois, fiul contelui Carol, încă nominal „împărat latin de Constantinopol”, prin căsătoria-i cu o prințesă din neamul Courtenay, care se întâmpla să fie însuși fratele lui Filip cel Frumos.

Neîndoios, cutuma trebuia să dea câștig de cauză primului pretendent, ca nepot de fiică al regelui Filip. Numai că baronii Franței, aflați la ceasul cel nou al unei noi atitudini pe care o voi numi deja „națională”, au impus venirea pe tron a celui alt

candidat – numai nepot de frate al aceluiași Filip –, pentru singurul, dar întemeiatul motiv care putea fi invocat într-un ev al monarhiilor teritoriale: Filip de Valois era prinț francez, în timp ce Eduard era rege englez...

Urcarea pe tron a celui devenit Filip al VI-lea, întemeietor al casei de Valois – care avea să domnească până la venirea Bourbonilor în 1589 –, în dauna nepotului său de vară primară, Eduard al III-lea regele Angliei, însemna, pentru întâia oară într-o succesiune europeană, triumful principiului legăturii directe cu țara, așadar unul teritorial și „național”, ce avea să stea la temeiul monarhiilor moderne (chiar dacă, trebuie amintit, alegerea din 1328 avea să fie cauza imediată a lungului și încă feudalului război „de o sută de ani” dintre cele două regate ale Apusului, început în 1337 și încheiat în mult încercatul an 1453).

Sfârșitul Capetienilor era, în cea mai importantă monarhie a creștinătății, semnul unei prefaceri fundamentale în mentalitatea evului mediu final. Una pe care, firește, nu cronicile timpului ne lasă să o știm în resorturile sale adânci, ci tocmai gândirea istorică modernă, deopotrivă asociativă și reflexivă.

Nu demult, agențiile de presă informau opinia publică internațională despre o ipoteză care, dincolo de senzaționalul jurnalistic facil, nu le spunea celor mai mulți absolut nimic. Se făcea referire acolo la epidemia de ciumă bubonică din secolul al XIV-lea venită din străfundurile Asiei și declanșată de o bacterie („*Yersinia pestis*”) care, pasămite, a creat o rezistență la infecția cu teribilul virus HIV – cel ce provoacă SIDA –, supraviețuind flagelului cei ce au avut o mutație produsă într-o genă aflată la suprafața unor celule ale sistemului imunitar. Mai mult – și cu o relevanță ce nu poate trece neobservată – această mutație lipsește cu totul la est-asiatici, africani și indienii americani, este prezentă la populațiile din centrul Asiei într-o proporție de 2-4,5%, iar la sudezi chiar de 14%.

La începutul veacului XX, Karl Sudhof elabora teoria potrivit căreia fiecare epocă și-a avut câte o „maladie structurală”, de la lepra din antichitate, la sifilisul din Renaștere, de la tuberculoza epocii romantice, la cancerul din secolul ce s-a încheiat. Cât despre ciumă, ea este atributul patologic prin excelență al evului mediu – cu prelungiri moderne, până după 1700 în sudul Franței, la Marsilia, ba chiar până după 1800 în Europa orientală, când și unde a intrat în limbajul comun al românilor sintagma, „ciuma lui Caragea” –, iar cea mai trist celebră dintre aceste epidemii a fost chiar aceea la care fac referire informațiile medicale de ultimă oră pe care abia le-am evocat.

Este vorba, de fapt, despre ceea ce istoria continentului a înregistrat sub numele de „ciuma neagră”, cea care, între 1347 și 1350, a secerat viețile a milioane de europeni, 60% din numărul locuitorilor Lumii Vechi. Adusă la Messina din Caffa Crimeii de o corabie genoveză, epidemia ajunge în câteva luni până în Anglia și în Scandinavia, devine terifianta pedeapsă divină pentru o întreagă generație – până către 1400 –, cu ecouri stăruitoare din vechile documente ale unor biserici de țară, până la capodopere ale literaturii timpului și până în picturile decorând casele și lăcașurile sfinte ridicate de prinți și patricieni.

Ivită într-un timp brăzdat de grele încercări pentru tot Occidentul, „ciuma neagră” era contemporană cu războaiele pustiitoare precum cel zis „de o sută de ani”, purtat între 1337 și 1453 împotriva abia înscăunatei dinastii franceze de Valois de către Plantagenetii angevini și Lancasterii Angliei, victorioși la Crécy în 1346, la Poitiers un deceniu mai târziu, la Azincourt după mai bine de o jumătate de veac, dar și cu alte conflicte sângeroase din peninsulele iberică și scandinavă sau din spațiul polono-teuton și din italian. Făcea ravagii, această epidemie și ea pustiitoare, într-o epocă de scădere dramatică a mediei de viață, de vreme ce îndată după izbucnirea molimei, în 1348, această medie era de 17 ani în insulele britanice, iar Eduard al III-lea, mort la 65 de ani în 1377, era deja un personaj

matusalemic; de foamete endemică determinată, se pare, și de unele capricii climatice, ca în 1314-1315 când ploile fără sfârșit au distrus recoltele în Europa și când, susțin istoricii și folcloriștii, își face loc treptat ideea unui ținut miraculos prin îndeustulare, unde – vorba profetului din Biblie – „curge lapte și miere” (Ieremia 11,5), așa-numitul, în franceză, „pays de Cocagne”; în fine, de felurite alte molime pornite dintr-o elementară lipsă de igienă, măcar și numai dacă ne amintim că imediat după ciuma din 1347 a fost interzisă hălăduirea porcilor pe ulițele podite cu lemn ale Parisului ...

Pentru ceea ce a fost acest îndepărtat și teribile eveniment când, spre pildă, cea mai avansată regiune europeană care era bogata Toscană și-a pierdut trei sferturi din populația rurală – cu urmări nu puține asupra civilizației timpului – avem, deopotrivă, mărturia unui registru parohial din Burgundia, de la Givry, dar și „Decameronul” lui Giovanni Boccaccio – scris între 1348 și 1353 – care se deschide tocmai cu descrierea epidemiei din 1347, 1348 și 1349. Cele șapte tinere și cei trei tineri ce s-au întâlnit la biserica Santa Maria Novella și au părăsit orașul decimat de ciumă – retrăgându-se în afara-i și povestind timp de zece zile o sută de nuvele ce inaugurează acest gen literar în cultura europeană – istorisesc, cu libertatea totală pe care o dă îngemănarea disperată și pasională a lui Eros cu Thanatos, întâmplări adevărate și închipuite, licențioase și pline de umor, din acele timpuri de deznădejde. Erau lunile acelea apocaliptice când în învecinata Siena flagelul silea pe orășeni să închidă șantierul unei catedrale rămase neterminate și ducea în mormânt pe un pictor de faimă al cetății, Ambrogio Lorenzetti, cel ce zugrăvise în Palazzo Pubblico o ades evocată alegorie al Păcii.

În aceeași sferă a artelor vizuale, acolo unde un papă francez precum Clement al VI-lea (1342-1352), fostul arhiepiscop de Rouen, Pierre Roger, exersa în capitala sa provenșală de la Avignon un mecenat artistic-cultural ce anunța Renașterea – el a fost pontiful ce a cumpărat pentru Biserică orașul papal de

la Ioana, regina Siciliei – „ciuma neagră” nu a rămas, pe cât se pare, fără o durabilă pecete. Acum se va dezvolta – alături de cel, esențial, al Fecioarei salvatoare – un cult particular al Sf. Sebastian cel bănuțat a apăra pe oameni de săgețile pestei și tot acum, potrivit unei mult controversate ipoteze a lui Frederik Antal („Florentine Painting and its Social Background”, Londra, 1947-1948) – combătută cu strășnicie de Millard Meiss („Painting in Florence and Siena after the Black Death”, Princeton, 1951) –, prin diminuarea populației urbane și repopularea principalului oraș toscan cu elemente din zonele rurale circumvicine, un gust mai conservator, tradiționalist, îndatorat schemelor bizantine din Duecento, a făcut ca tot ce reprezentase, prin Giotto, o magnifică inovație picturală să regreseze, într-a doua jumătate de Trecento, către formele inițial depășite ale goticului, în așteptarea unui nou moment novator care s-a numit, la început de Quattrocento, fenomenul Masaccio.

Traumă incomparabilă a lumii medievale – „le premier mal est pestillence”, scria un poet al timpului –, „moartea neagră” care a fost ciuma izbucnită acum șase sute cincizeci de ani pe un areal ce pare a fi fost imens – din care noi știm, întemeiați pe mărturii sigure, doar spațiul dintre Atlantic și Carpați (unde izvoarele menționează „mare și groaznică moarte”, pierderi imense în „Tartaria” sau localități transilvane „deșarte și lipsite de locuitori” – rămâne un reper de istorie a mentalităților. Chiar dacă nici o lucrare savantă nu va putea spune niciodată îndeajuns durerea colectivă a Europei la mijlocul celui de-al XIV-lea veac.

RENAȘTEREA ȘI REFORMA (SECOLELE XV-XVI)

S-a spus – și nu s-a greșit – că fără cartea tipărită Renașterea și Reforma nu ar fi avut loc. Fără tipar, s-a spus de asemenea, manuscrisele unor texte ale lui Erasmus din

Rotterdam ar fi avut soarta celor din unele vârste medievale, cum au fost aceea carolingiană sau aceea a „școlii de la Chartres” din marile momente prereformate ale unor Wycliffe și Huss. Adică nu ar fi ajuns niciodată sub ochii unor numeroși cititori.

Nu întâmplător, ivirea cărții tipărite s-a produs în puncte de maximă densitate ale Occidentului – în zona Rinului înainte de toate –, acolo unde morile de hârtie produsă din resturi textile (atât de generoase în această vreme a modei goticului final) au avut o particulară înflorire o dată cu secolul al XIII-lea.

Această hârtie, care avea să fie o emblemă culturală a mediului urban, a burgheziei, a umanismului născând și a exegezei filologice, suport material al cărui secret tehnologic a fost dezvăluit europenilor de către arabi, acestora din urmă venindu-le pe filieră chineză și coreeană – mi-a fost dat să văd în Muzeul Național din Seul o carte tipărită pe hârtie, cu litere mobile de lemn, în 1446 – avea să înlocuiască pergamentul, apanaj al Universității scolastice, ce înlocuise la rândul-i, în veacul al VII-lea, papirusul antic.

Progresele tehnice tipografice au fost extrem de rapide în prima jumătate a secolului al XV-lea, de la caracterele mobile ce apar sub influența gravurii în lemn, la caracterele de plumb din teascul ce imprima recto și verso sau la experimentul, de pe la 1415, al călugărului Conrad Forster din Nürnberg care tipărea cărți de cult cuprinzând, deopotrivă, gravuri și miniaturi, pentru a culmina în opera lui Johannes Gensfleisch. Acesta, intrat în istoria culturii sub numele de Gutenberg, își începuse opera la Strasbourg către 1434, desăvârșind-o, pe la 1454-1455, prin tipărirea „Bibliei” de la Mainz, cu 42 de rânduri pe pagină, celebrul „in-folio” denumit și „Biblia Mazarină”, cu un tiraj de 130 de exemplare.

Scăderea spectaculoasă – de zece ori! – a prețului cărții față de cel al manuscrisului a condus la o la fel de spectaculoasă înflorire a târgurilor de carte din Apus – de la cel mai mare și mai longeviv, la Frankfurt am Main, la cele de la Lyon, Veneția

sau Medina del Campo –, de unde și o ascuțire a vigilenței autorităților spirituale care se vor grăbi să instituie, în 1501, prin energicul Alexandru al VI-lea Borgia, acel control papal asupra tipăriturilor ce se va transpune în așa-numitul „imprimatur”.

Specialiștii în istoria cărții au făcut observații interesante asupra conținutului primelor tipărituri datate între 1450 și 1500 – așa-numitele „încunabule” (de la „încunabula”, adică „leagăn”) –, cifrate foarte aproximativ la o producție europeană de 15-20 milioane de exemplare. Peste 70% din acestea erau scrise încă în latinește, iar religia avea o pondere cu puțin sub 50%: să ne amintim că în chiar acei ani se pregătea climatul pentru lectura exclusivă a „Bibliei” – potrivit faimoasei deizive a reformaților: „Sola Scriptura” –, evident citită în felurite limbi vernaculare, de unde șuvoiul de asemenea tipărituri, în italiană (1471), neerlandeză (1477), franceză (1487), spaniolă (1495), în chiar deceniile ce sunt socotite de istorici drept cele ale „exploziei lecturii” (și, în subsidiar, cele ale răspândirii ... ochelarilor).

Tot mai îngrijite – în 1464 apăsarea cunoscuta „littera antiqua” –, tot mai elaborat decorate cu gravuri – în 1499 se ivea capodopera tiparului Renașterii care rămâne „Visul lui Polyphiles” de Francesco Colonna, cu planșe datorate lui Giovanni Bellini și, poate, lui Mantegna –, aceste tipărituri vor fi, după 1500 mai ales, arma redutabilă și victorioasă a umanismului, răspândindu-i valorile într-un veac în care producția vest-europeană de carte crește de zece ori față de a doua parte a secolului precedent. Mai mult, acest capitol de civilizație care este cartea tipărită se deschide și altor orizonturi culturale esențiale, precum cel orientala-creștin, postbizantin, în expresie elină. Mă gândesc la Veneția și la momentul Aldo Manuzio. Aflat în relații cu autorul „Elogiului Nebuniei” – pe care l-a adăpostit în cetatea lagunelor prin 1507-1508 – și întreținând cu succes grecofonia prin așa-numita „Academie Aldină” sau „Neakademia”, Manuzio – care învățase limba lui

Homer la Ferrara și colaborase cu cretanul Marco Musuro, profesor de greacă la Padova și cel mai important filolog al elenismului modern – editează între 1493 și 1515 texte din Hesiod, Teocrit, Aristotel, Tucidide și Euripide. Erau cărți mai ieftine, tipărite pe hârtie produsă în morile de la Fabriano, cu formatul foarte practic „in-octavo”, aici descoperit – străbunul actualului „livre de poche” – cu literele cursive care vor fi numite așa până astăzi, „italicele”, cu o bicromie și o decorație geometrică regăsite în tiparnițele Sud-Estului european la începutul de secol XVI, la Cetinje și la Dealu, elemente de cultură palpabilă care se vor integra organic în mișcarea de idei, de bunuri și de oameni din Renaștere.

Acolo unde, însă, tiparul a reușit să fie modelator de conștiințe, păstrător de tradiții imemorabile, dar și pregătitor de noutate a fost în sfera sentimentului religios popular care a purtat subiacent spiritul Europei occidentale către, deopotrivă, umanism și pietatea modernă.

Încă din secolul al XIV-lea, cu osebire în spațiul flamand, german și francez, tipul de trăire religioasă numit „devotio moderna” reclama reproducerea xilografică a imaginilor pioase, acelea ale unei imagerii populare care se întâmpla, aici, să tălmăcească folclor religios (ca în cazul aceluși cântec bisericesc olandez ce proslăvea pe Dumnezeu, cel ce a adunat toate bogățiile lumii într-o grămadă de fân, imagine pe care, la finele veacului al XV-lea, un om al aceluiași spațiu, Hieronymus Bosch, avea să o immortalizeze în „Carul cu fân” de la Prado). Sfânta Scriptură ilustrată pentru cei mulți cu puțină carte – cum era „Biblia pauperum”, cu imagini și scurte texte (în 1461, la Bamberg, Pfister publica primele gravuri de carte) –, scrieri despre Antihrist și despre vrăjitorii – acest infrareligios cuprinzător de superstiții și practici magice, găsite între altele, la 1487, în „Malleus maleficarum”, „ciocanul vrăjitoarelor” –, scrieri cu tematici macabre unde, la finele evului mediu, moartea este coșmarul suprem, abia umanismul Renașterii convertind-o într-o

eternă odihnă – și aici voi aminti, pentru secolele XV-XVI, numeroasele „Artes moriendi”, manuale sui-generis ale trăirii și morții creștine, preschimbate în secolul al XVII-lea în scene de „vanitas” cu clepsidre, ceasuri și cranii –, toate acestea au devenit, grație tiparului, un bun public intelectual de largă circulație. Era, în pragul Reformei, răspunsul la o nevoie populară de Biblie, de texte moralizatoare repede asimilate de orășeni și de lumea satelor, de micul cler nu mai puțin așa cum o sugerase, încă din 1929, într-un studiu fundamental, istoricul mentalităților și al inconștientului colectiv care a fost Lucien Febvre.

Prin cuvântul tipărit și prin imaginea care îl însoțea, înțelepciunea lumii vechi și experiențele cele noi deveneau suportul intelectual major al Renașterii. Vizibilă și inteligibilă, schimbarea la față a Europei era, în secolul lui Gutenberg și al lui Leonardo, unul dintre fenomenele decisive ale istoriei umanității.

Cuvintele latinești prin care orașul de pe Arno era proclamat, acum mai bine de cinci veacuri, drept suveran între așezările urbane ale peninsulei de la sud de Alpi – „quasi regina Italiae” – sunt scoase dintr-o „Laudă cetății florentine” („Laudatio florentinae urbis”) și aparțin cancelarului, așadar celui mai mare dregător al republicii orășenești de la începutul unui faimos secol de aur, al XV-lea, „il Quattrocento”. Se numea Leonardo Bruni din Arezzo, era discipolul unui alt cancelar florentin de la răscrucea veacurilor, Coluccio Salutati (mort în 1406) și scrisese, după model roman, vrând să-i imite pe Titus Livius, dar și pe Cicero, „Istoriile poporului florentin” („Historiarum florentini populi”), cândva după 1416. Și Bruni și Salutati înaintea sa reprezentaseră așa-numitul „umanism civic” al primei Renașteri italiene, expresie a civismului firesc al unui om liber într-o cetate liberă, completând dimensiunile cărturărești sau religioase ale celui dintâi fenomen umanist european, cuprinzând „umanismul filologic” și „umanismul

pios” ilustrate de nume răsunătoare, de la Petrarca la Erasmus din Rotterdam.

De unde venea însă această componentă „civică” a umanismului florentin? Era un demers, intelectual și politic totodată, ce făcea ca prin educație („humanitas”), prin dobândirea temeinică a cunoștințelor retorice, dialectice, politice, filozofice („studia humanitatis”) de către cetățenii liberi și tineri ai Florenței, prin studiul profitabil al operelor autorilor antici greco-romani ajunse până în acel moment („litterae humaniores”), să fie plămădit un „homo humanus”, opus lui „homo barbarus”, așa cum erau ei evocați de Martin Heidegger, a doua zi după încheierea ultimului război mondial, în celebra-i „Scrisoare despre umanism” din 1946.

A existat însă o împrejurare particulară care a dat trup și suflet „umanismului civic” mărturisit de doi dintre cancelarii florentini de la finele veacului al XIV-lea și începutul celui următor: era conflictul politic și militar dintre conservatorul, feudalul ducat al Milanului ce avea în frunte pe suveranii ereditari Gian Galeazzo și Filip Maria Visconti – dinastie stinsă în 1447 și urmată curând de aceea a neamului Sforza – și „moderna” republică liberă, orășenească a Florenței, amenințată în propășirea sa meșteșugărească și neguțătorească în perimetrul Toscanei și dincolo de hotarele acestei esențiale provincii italiene. Războiul a durat între 1397 și 1427, el fiind – așa cum a demonstrat-o strălucit, cu decenii în urmă, Hans Baron într-o carte publicată la Princeton și dedicată crizei Renașterii italiene timpurii („The Crisis of the Early Italian Renaissance”, I-II, 1955) – adevărata sursă a umanismului civic florentin.

Conflictul acesta a opus, pentru întâia oară pe pământul euro-pean, o lume liberă de cetățeni egali, o cetate – deloc ocolită de tumultul istoriei sociale, de luptele între săraci și bogați – unde familii vestite de negustori și bancheri ce au practicat un mecenat extraordinar – Bardi, Peruzzi, Strozzi, Pazzi și, mai ales, Medici din Mugello, autentici întemeietori ai

capitalismului comercial – făcuseră averi imense, asumându-și chiar tristul risc al primelor falimente din istoria economică a continentului și un ducat feudal din nordul Italiei, legat de lumea imperială germană transalpină, păstrătoare de tradiții gotice, încă foarte medieval (ca și regatul napolitan din sudul Italiei). Punea de fapt, față în față, un asemenea conflict, ideea modernă a „republicii” și aceea medievală a „monarhiei”, ceea ce i-a făcut pe fruntașii politici ai primei generații de umaniști florentini din Quattrocento să descopere, cu admirație, o realitate foarte îndepărtată, dar stimulative: aceea a virtuților republicane din Roma antică – conceptul florentin de „virtù” primea acum speciale conotații istorice și creștine –, admirația mergând spre modelul prozei latine, care se întâmpla a fi și modelul luptei împotriva tiraniei, întru apărarea tradiționalelor instituții ținând de „res publica”, la sfârșitul istoriei romane republicane. Este vorba de Marcus Tullius Cicero.

Atracția ciceroniană a umaniștilor va fi fost cea care a dat un anumit impuls sculptorilor florentini să imagineze tocmai acum primele statui de for, insuflând locuitorilor Florenței luptătoare idei eroice și civice, acesta fiind chiar mesajul posibil al unor eroi mitologici păgâni și creștini, precum David sau Sfântul Gheorghe concepuți în tot Quattrocento-ul toscan, de la Donatello la Michelangelo; după cum aceeași atracție va fi condus pe un Coluccio Salutati să-și redacteze „De tyranno”, în vreme ce „Invectiva” aceluiași – violent îndreptată împotriva Milanului feudal și monarhic – făcea parte din atmosfera politică a veacului în care florentinii și venețienii se uneau, în 1425, împotriva Visconților milanezi. Unire care va conduce, trei decenii mai târziu, în 1454, la acea „santissima lega” știută în istorie ca „Liga de la Lodi”, început al echilibrului politic între forțele peninsulare și preambul al „echilibrului european” care a definit diplomația primei epoci moderne.

În această întâlnire dintre ideile antice și realitățile Renașterii dintâi, în această lume a artisticului, a ideologicului, a

politicului și a umanismului, orașul lui Dante și cel al lui Giotto devenise, incontestabil, simbolul unei prefaceri fundamentale.

Au trecut câteva decenii bune de când conceptul de „modernitate” – cu rezonanțe diferite în sfera istoriografiei și în cea a criticii literare sau de artă – a fost cercetat îndeaproape și, în parte cel puțin, lămurit pentru istorici. După conferințele sale londoneze din 1929 la King’s College, istoricul francez Henri Hauser publica la Paris, în anul imediat următor, cunoscuta-i carte „La modernité du XVI-e siècle”. Acolo, veacul scurs între 1500 și 1600 apărea, în mod limpede, ca o „prefigurare a timpului nostru” – idee pe care Fernand Braudel avea să o reia după două decenii –, arătând că apariția statelor moderne, a sentimentelor naționale, triumful limbilor „vulgare” asupra latinei – mai ales prin traducerea în „vernaculară” a Bibliei, din Anglia și Cehia până în Franța și Germania – fiind acele elemente de politică și spiritualitate care omologhează depășirea evului mediu.

Această concepție asupra nașterii evului modern cu o jumătate de mileniu în urmă a fost regăsită, mai aproape de noi, la Robert Mandrou, într-a sa „Introduction à la France moderne” (1500-1640). „Essai de psychologie historique” (Paris, 1961) și la Henry Kamen în volumul despre Secolul de Fier („The Iron Century. Social Change in Europe, 1550-1660”, Londra, 1971), pentru ca, foarte repede, bine știutul savant de descendență braudeliană Pierre Chaunu, autorul „Sevillei și Atlanticului” și „Timpului Reformelor”, într-un manual de istorie modernă dedicat studenților francezi (1974) să afirme peremptoriu și provocator: „Modernitatea nu înseamnă secolul al XVI-lea, ci al XIV-lea. Secolul al XVI-lea poate fi socotit cel al stabilizării modernității”!

Fără a duce atât de departe înapoi zorii modernității europene, voi spune că, tot mai mult, se impune ideea că mijlocul veacului al XVI-lea, ceea ce, absolut orientativ, eu numesc „momentul 1550”, pare a fi cel al despărțirii apelor, între ceea ce a fost medieval și ceea ce va fi modern.

Ca repere ale istoriei spirituale, ale celei religioase îndeosebi care, cum tot mai bine știm, modelează mentalitățile și pecetluiește istoria evenimentială, vreau să ne amintim faptul că în 1545 a debutat cel mai lung conciliu al bisericii și, implicit, al lumii occidentale, cel de la Trento, marcând începutul Contra-Reformei și separarea în două spații distincte a civilizației apusene – unul catolic, altul reformat –, ca și împrejurarea că după numai un deceniu, în octombrie 1555, se semna „pacea confesională de la Augsburg”, recunoaștere oficială a segregării culturale a Germaniei (cu introducerea sinistrului principiu politico-religios, cel dintâi, după știința mea, al unei „purificări” spirituale pe continent, „cujus regio ejus religio”). După ceva mai puțin de un secol, păcile westfalice de la Osnabrück și Münster (1648), încheind „războiul de treizeci de ani”, aveau să extrapoleze această diviziune la scara întregului Apus, împărțit, până astăzi, într-un „corpus catholicorum” și un „corpus evangelicorum”, cu consecințe materiale pe care le voi comenta undeva mai jos, dar și cu admirabile reușite de antantă cordială, pe care europenii de acum trei sute de ani nici nu le-ar fi visat.

Epoca aceasta de geneze moderne va fi cea a apariției unor noi sentimente colective, între care acela, triumfător, care este „sentimentul național”, o dată cu corelativul său care este xenofobia – o dove-desc cu prisosință mării rivali ai timpului, anume imperiul habsburgic hiperbolizat indirect prin elogiul „ideii germane” făcut de profesorul din Danzig Filip Clavier, într-a sa „Germania Magna” (1629) și monarhia franceză care se vedea o continuatoare a „ideii capetiene”, într-o publicație precum „Théâtre des Gaules” (1642) –, după cum va fi și vremea apariției unor noi dinastii – Vasa în Polonia (1587), Bourbonii în Franța (1589), Stuartii în Anglia (1603), Romanovii în Rusia (1613) –, a ivirii unor noi concepții despre stăpânirea mărilor aducătoare de atâtea averi.

Într-un moment în care Țările de Jos și Anglia preluau de la iberici întâietatea oceanică, în 1609, olandezul Hugo Grotius

afirma dreptul deplin al națiunilor asupra acestei bogății a globului în „Mare liberum”, op cărui concurenții englezi îi răspund, în 1635, prin John Selden cu al său „Mare clausum”; de altminteri, nu trebuie uitat că suntem exact în deceniile când Atlanticul devenea mai bine știut prin descoperirile nordice ale lui Henry Hudson și în care primii coloniști englezi se stabilesc pe coasta răsăriteană a Americii, în acum întemeiatul (1607) Jamestown din Virginia, înainte de celebrul exod al puritanilor reformați britanici, navigând spre țărmul american la bordul navei „Mayflower” (1620).

Pentru a completa, parcă, imaginea acestor deschideri geografice ale unei Europe devenite moderne, voi mai spune că și spre Răsărit continentul era în expansiune. Ivirea treptată și impunerea cu tot mai multă autoritate, în destinele europene, a marelui cnezat și apoi a țaratului moscovit – mai ales o dată cu domnia lui Ivan cel Groaznic –, aflat în relații cu imperiul german și cu Anglia, dar și asumarea definitivă a moștenirii bizantine, vor avea drept corolar, după 1550, adică după înfrângerea tătarilor din Kazan și Astrahan, extinderea rusească, pas cu pas, spre Siberia, prin negustori ca Stroganovii, prin cazaci, precum cei ai lui Iermak Timofeev, în 1587 fiind creată prima așezare vest-siberiană, Tobolsk. Drumul spre Pacific era astfel deschis, iar oștile țarilor nu vor întârzia să ajungă, în prima jumătate a veacului al XVII-lea, la țărmurile Oceanului și la hotarele Chinei. O Chină pe care aveau să o cerceteze tot mai des și apusenii, în primul rând iezuiții italieni, ce vor aduce din uriașul imperiu jaduri și porțelanuri, motive artistice și paradigme morale, între care și ideea despre un „regat filozofic” de tip platonice, unul al înțelepților din Orient, dați drept model Occidentului până târziu, în vremea lui Montesquieu și a lui Voltaire.

În fine, modernitatea europeană era perfect congruentă și cu o altă deschidere spre Răsărit: cea care ducea către Islamul constituit în două formule imperiale – aceea turcească otomană

și aceea persană sefevidă – , cu o civilizație rafinată și fastuoasă care nu i-a lăsat indiferenți nici pe străbunii noștri și din care s-au împărțășit, fără prejudecăți, tot mai multe civilizații creștine, fie ele ortodoxe sau catolice (nu trebuie uitat că în 1536 Franța lui Francisc I inaugura lunga epocă a alianței cu Sublima Poartă, așa-numita „alianță a Crinului cu Semiluna”, îndreptată împotriva Habsburgilor, răsturnare spectaculară, modernă și fără prejudecăți medievale, a unui peisaj spiritual tradițional). Este acesta, de altminteri, și timpul unor atracții individuale foarte puternice către Islam – pe care trebuie să le judecăm în parametrii acelor vremuri și nu după etica zilelor noastre ușor naționaliste și fundamentaliste –, este epoca de apogeu a unor lepădări de credință creștină, din Albania și Serbia, până în Italia și Spania, acești aventurieri ai spiritului modern incipient care sunt renegații ajungând la cele mai înalte poziții în chiar împărăția sultanilor de la Stambul: pilduitor este faptul – și mă opresc numai la acest exemplu – că în domnia lui Selim al II-lea (1566-1574) din zece mari viziri, opt erau renegați de răsunet. Limpede este că, pentru toată lumea creștină, evul mediu rămăsese undeva în urmă.

Trecuseră doar șazeci și cinci de ani de când regele englez supranumit „Barbă Albastră” părăsise această lume și el devenea deja, în 1612, personajul central al ultimei drame istorice atribuite lui Shakespeare.

Tot ce se petrecuse în insula britanică după 1547, când se încheiase domnia, începută în 1509, a lui Henric al VIII-lea, stătuse covârșitor sub semnul faptelor sale și sub cel al făpturilor regale cărora le fusese părinte, fiecare dintre cei trei urmași ai săi – dăruți de o altă soție (dintre cele șase!) – întruchipând în alt fel dihoniiile religioase și politice de el stârnite, dar și înnoirile adânci de el gândite: de la Eduard al VI-lea (1547-1553), fiul Janei Seymour, până la Maria Catolica – sângeroasa Maria („the bloody Mary”), fiică a spaniolei Caterina de Aragon, domnind între 1553 și 1558 – și până la vestita

Elizabeth, fiică a decapitatei Anna Boleyn, cea care a dus Anglia, între 1558 și 1603, la o glorie neatinsă până în vremea victoriană, semn că domniile feminine sunt prielnice Albionului. Cu epoca elizabethană se încheia și dinastia Tudorilor, cea care își începuse istoria la 22 august 1485 pe câmpul de luptă de la Bosworth, acolo unde întemeietorul acestui neam regal, Henric de Richmond – devenit Henric al VII-lea – l-a înfrânt pe genialul schilod Richard al III-lea, alt erou de dramă shakespeareană. Acest „Ludovic al XI-lea englez” – cum a fost supranumit, sugerându-se astfel pornirile sale absolutiste, dar și cumpănirea, ca și marile merite întru pacificarea unui regat mult încercat, între 1455 și 1485, în războiul civil feudal „al celor două roze”, cea roșie a Casei de Lancaster și cea albă a Casei de York – a pregătit nemijlocit absolutismul monarhic al marelui său fiu și urmaș, crudul, inteligentul, libertinul, fastuosul, cultivatul și harismaticul Henric al VIII-lea.

Venit pe tronul pe care l-a ocupat timp de aproape patru decenii, într-un moment de teribilă cumpănă pentru Biserica – încă unitară – a Apusului, al optulea dintre Henricii Angliei s-a înconjurat de teologi umaniști cultivați, trecuți prin experiența Renașterii, precum latinistul John Colet, ajuns predicator al curții regale, și discipolul acestuia, faimosul autor al „Utopiei” și prieten al lui Erasmus, Thomas Morus, devenit cancelar al regatului și, mai apoi, cea mai ilustră victimă a monarhului reformator, decapitat fiind la 7 iulie 1535.

Conflictul lui Henric al VIII-lea cu biserica Romei și cu clericii englezi rămași fideli acesteia a fost declanșat în 1527 de refuzul curiei pontificale de a accepta divorțul suveranului de Caterina de Aragon; separare determinată de legitima dorință dinastică a lui Henric de a avea un succesor masculin pe care nu i-l putuse da această ultracatolică regină, ce se întâmpla să fie chiar mătușa atotputernicului împărat german, rege spaniol și „monarh universal” Carol Quintul, protectorul papei.

Anglia era, nu trebuie uitat, una dintre sursele cele mai mănoase ale Romei papale: doar aici se mai plătea, în veacul al XVI-lea, așa-numitul „obol al Sf. Petru”, biserica catolică engleză stăpâna a treia parte din pământurile insulei britanice, iar călugării cistercieni controlau în întregime profitabilul negoț cu lână care se făcea cu postăvăriile continentului, în primul rând cu cele din învecinata Flandră.

Erau acestea motive indiscutabile pentru a spori antipatia nordicilor englezi pentru meridionali pontifi din Italia care, precum papii mediceeni Leon al X-lea și Clement al VII-lea, preschimbau uriașele venituri astfel primite în basilici și vile somptuoase.

Pentru monarhii englezi ai căror supuși începuseră să aplece urechea, încă din veacul al XIV-lea, către tezele prereformate dezvoltate la Oxford de un John Wycliffe și care citea „Scriptura” în versiunea englezească datorată acestuia, ca și pentru nobilimea de țară („gentry”) care susținea regalitatea Plantagenetilor și apoi pe aceea a Tudorilor, Roma devenea tot mai mult un străin și un rival – cam așa se petrecuseră lucrurile în alt spațiu septentrional, cel al Germaniei –, ceea ce a făcut ca măsurile lui Henric al VIII-lea, în pofida brutalității lor, să cunoască un larg sprijin care ar putea fi deja numit „național”. Refuzând să mai dea papei veniturile tradiționale și sfidându-i autoritatea prin recăsătorirea sa cu Anna Boleyn, Henric al VIII-lea se va vedea excomunicat în 1533 de papa Clement al VII-lea, ceea ce avea să conducă în noiembrie 1534 la așa-numitul „Act de supremație” prin care regele – asistat îndeaproape de noul cancelar Thomas Cromwell – devenea „protector” și căpetenie supremă a bisericii engleze, numind episcopii după propria sa voință, potrivit principiului „placet regio”. Se născuse astfel o biserică nouă, care purta numele țării ce o adăpostea și al cărei spirit îl reprezenta: biserica anglicană. Era o instituție ecleziastică totalmente liberă de Roma – spre deosebire de ipostaza „galicană” a bisericii franceze, care obținuse în 1516, prin

concordatul încheiat între Francisc I și Leon al X-lea, privilegiile similare, fără însă ca legăturile cu „caput mundi” să fie rupte –, despărțirea fiind de natură politică și nu doctrinară. Hotărându-se măsuri împotriva bisericii și a celui ce era denumit în documentele engleze doar „episcopul de la Roma”, desființându-se mănăstirile și secularizându-se averile acestora împărțite de rege seniorilor prin anii 1536-1539 – acesta a fost izvorul ruinelor medie-vale întâlnite de-a lungul și de-a latul Angliei, la rându-le sursă a așa-numitului „Gothic revival”, după opinia istoricului de artă Kenneth Clark – s-a petrecut astfel ceea ce un istoric francez al Angliei a numit inspirat „separarea între un stat insular și o biserică universală”.

Devenea oare, prin aceasta, Anglia lui Henric al VIII-lea, fostul bastion catolic, o monarhie protestantă? Cu siguranță nu, de vreme ce antipatiile regelui pentru luteranism erau notabile – prin 1521 scrisese chiar împotriva reformatorului de la Wittenberg –, iar nu puțini protestanți își găseau acum moarte de martiri, alături de fideli ai Romei.

Abia în timpul reginei Elizabeth I care proclamă în 1563 „cele 39 de articole”, mărturii ale unui protestantism moderat ce câștiga treptat Anglia, și apoi în vremea urmașilor acesteia, începând cu scoțianul rege Iacob I și terminând cu Wilhelm al III-lea de Orania care dădea în 1701 așa-numitul „Act of Settlement” ce prevedea că nici un suveran englez nu poate fi catolic, protestantismul calvin avea să cucerească, în veacurile XVII-XVIII, o poziție dominantă în spațiul euro-atlantic, cu consecințe pe care le-am comentat în altă parte. El devenea confesiunea negustorilor și a corăbierilor care străbăteau oceanele către alte continente, acolo și atunci când s-a născut sloganul multiseclar „trade follows the flag”.

În acest fel, modelul anglican, elaborat acum peste patru secole și jumătate de către un rege absolutist, devenea un model de viață spirituală al cărui cel mai potrivit nume este temperanța.

Consultând orice cronologie a istoriei europene vom afla că în anul 1543 nu s-a petrecut absolut nimic notabil în planul politicii – singurul care, de atunci și până târziu, i-a interesat pe cronicari –, dacă exceptăm cumva ostilitățile dintr-unul din multele războaie pe care Franța și Habsburgii le duceau pentru asigurarea hegemoniei occidentale.

Cu toate acestea, îndrăznesc să cred că 1543 a fost un an crucial al spiritului modern, cel în care – printr-o coincidență ale cărei fire duc departe – omul s-a definit în raport cu Universul și cu propria sa făptură, într-un mod care a rămas până astăzi, mai mult sau mai puțin, același. Eroii Europei au fost atunci un astronom și un medic, un polonez și un flamand cărora le datorăm descoperirea unor noi orizonturi ale cunoașterii, pe măsura veacului în care s-au făcut marile descoperiri geografice transoceanice. Ei s-au numit Nikolaus sau Mikolaj Copernic și André Vésale sau Vesalius.

Cel dintâi, studiind la Cracovia, Bologna, Padova și Ferrara înainte de a reveni, în 1506, în orașul său natal, Torun, și-a definitivat curând un manuscris care ducea mai departe astronomia vremii întemeiată de un Regiomontanus (germanul Johann Müller din Königsberg) cu ale sale „Efemeride”. Scrierea savantului polonez conținea deja, integral schițată, ideea mișcării corpurilor cerești și ea avea să fie tipărită după decenii, la Nürnberg, în același an 1543 care s-a întâmplat să fie și cel al morții lui Copernic. „De revolutionibus orbium coelestium” – așadar cartea despre mișcarea lumii celeste – a fost, din prudență extremă, dedicată papei Paul al III-lea, acel Alessandro Farnese care a inaugurat lungul conciliu contra-reformat de la Trento, care a veștejit pretutindeni „erezia” și care a confirmat, tocmai din aceste rațiuni, vestita „Societate a lui Iisus” întemeiată de Ignațiu de Loyola, nucleul genetic al ordinului iezuit.

De ce amintita prudență? Pentru că, pornind de la ideea cu mult mai veche a sfericității Pământului – confirmată de călătoria tragică a lui Magellan din 1520-1521 –, Copernic a

demonstrat, ca matematician și astronom, împotriva învățaturii tradiționale a Bisericii, cele două realități din lumea astrale: rotirea diurnă a Pământului în jurul propriei sale axe și revoluția anuală a planetelor în jurul unei stele fixe ce nu este alta decât Soarele. Se naștea astfel sistemul „heliocentric”, marea, esențiala descoperire copernicană – intuită în antichitate, se pare, de Aristarh din Samos –, care năruia definitiv teoria „geocentrică” ce așeza Pământul nemișcat în centrul unei bănuite uriașe rotații a Soarelui și a celorlalte planete în juru-i; o teorie pe care clericii o adoptaseră de la începuturile creștinismului – de vreme ce pe acest Pământ, presupus centru al Universului, se petrecuseră toate evenimentele biblice – și care fusese creată cu patrusprezece veacuri înainte de acel moment al Renașterii de către Ptolemeu din Alexandria, într-a sa „Mare compunere”, „Megalé syntaxis” pentru greci, „Almagestele” pentru lumea arabo-latină a evului mediu.

Continuată de germanul Johannes Kepler și de danezul Tycho Brahé, de italianii Giordano Bruno și Galileo Galiei, într-un timp al preocupărilor astronomice care au condus chiar, în 1582, la apariția noului calendar patronat de papa Grigore al XIII-lea, pusă în 1616 în faimosul „Index librorum prohibitorum” – lista cărților interzise –, opera lui Copernic a rămas mult timp simpla avansare a unei ipoteze. A rămas așa până în 1851, când rotația Pământului a fost întru totul confirmată prin demonstrația făcută în Panteonul parizian de către fizicianul Léon Foucault cu vestitul său pendul.

Cel de-al doilea erou european la care făceam aluzie a fost medicul lui Carol Quintul. În 1543, anul cărții copernicane, Vesalius publica la Basel lucrarea care inaugura anatomia modernă: „De humanis corporis fabrica libri septem”, cu gravuri în lemn ale lui Jan Stevensz van Calcar, un elev flamand al lui Tizian (tot în 1543 și tot la Basel apărea un rezumat, „Epitomé”, al cărții aceluiași autor).

Medicul imperial combătea aici teoriile lui Galenus – printr-o potrivire, un alt greco-roman din secolul al II-lea, contemporan cu Ptolemeu –, desăvârșea preocupările empiric-anatomice ale padovanilor ce au practicat primele disecții în Europa și împlinea superior alte preocupări medicale ale veacului, ilustrate de francezul Ambroise Paré și de spaniolul Michel Servet, cel ars pe rug în Geneva calvină.

Ca un detaliu care are legătură cu istoria și cultura spațiului românesc voi mai adăuga ceva: dacă în biserica Sf. Ioan din Torun, astronomul Copernic își are epitaf comun cu regele Ioan Albert, învinsul din 1497 al lui Ștefan cel Mare de la Codrîi Cosminului, cartea medicului Vesalius conține, între altele, gravura „Moartea în meditație” – temă curentă în timpul când Shakespeare îl punea pe Hamlet să filozofeze cu craniul lui Yorick în mână –, scenă pe care o vom regăsi, curând, cizelată în medalii ale unui alt medic umanist, Adolph Occo din Augsburg, în 1552, înainte de a o reîntâlni în Transilvania, într-o xilogravură din volumașul „Imagines mortis”, tipărit în 1557 la Brașov de umanistul sas Valentin Wagner.

Pătruns în tainele stelelor, dar și în cele ale trupului, intelectualul european făcea, prin Copernic și prin Vesalius, un pas uriaș înainte, poate cel mai important până în secolul lui Einstein.

Am fost fascinat din copilărie de convenția colorată a hărții asupra căreia mă aplecam ore în șir încercând să-mi imaginez, cu ochii minții, cursuri de apă, țărături de ocean, creste de munți, călătorind în gând cât n-am făcut-o mai târziu, într-o viață. Din adolescență mi-a rămas pasiunea pentru așezarea fiecărui fapt istoric într-un context al geografiei, pentru înțelegerea felului în care un râu, un fluviu, un lac, un golf, o stepă, o anume configurare a reliefului sunt hotărâtoare, uneori, într-un destin național, ca și în „durata lungă” teoretizată de Fernand Braudel.

Dacă, secole de-a rândul, au existat două Franțe – la sud și la nord de Loire –, trei țări române – de o parte și de alta a

Carpaților –, o Germanie și o Italie mult fărâmițate, o Irlandă izolată de lume, o Norvegie clamându-și privilegiul distanței dintre Cercul Polar și restul continentului, sigur este că geografia explică, în primul rând, aceste situații notorii.

Iar dacă, o dată cu veacul al XVI-lea, se poate vorbi despre o mondializare a istoriei europene, nu mai puțin esențială a fost aici extinderea spectaculoasă a hotarelor lumii cunoscute de omul antic și de cel medieval. La mii de kilometri distanță de porturile occidentale de unde se pleca în călătoriile trans-oceanice și la mai bine de două sute de ani de la cea mai vestită dintre acestea, un boier muntean cu frica lui Dumnezeu, cu privire sigură și vorbă ascutită, marele vornic Radu Popescu, scriind despre domnia lui Neagoe Basarab – contemporanul navigatorilor iberici –, nota în cronica sa, undeva între menționarea unei icoane aduse de la Țarigrad la Argeș și amintirea unei invazii a tătarilor în Țara Leșească, aceste vorbe pline de miez: „America, Lumea cea Noao o au aflat Criștov Columbul, călugăr frâncesc, cu cheltuiala Spaniolului; care au fost neștiută de noi, și lumea noastră de ei neștiută”.

Istoria descoperirilor geografice, istoria cartografiei sunt părți organice ale istoriei civilizației, prin demersul tehnologic și ideatic al celui care, umanist, constructor de caravele, navigator, conchistador, creator de hărți avea îndărătul său o întregă tradiție culturală ce se cere bine cunoscută. Pentru a înțelege, de pildă, demersul portughez din prima parte a veacului al XV-lea – care a inaugurat marea eră a călătoriilor din Renaștere – va trebui menționat că încă din secolul al XIII-lea – când erau concepute acele „mappae mundi” și „portulane” ce înregistrau, convențional, contururi ale țărurilor de-a lungul cărora, în Mediterana și în Pontul Euxin, corăbierii Genovei și Veneției făceau faimosul lor cabotaj pe grelele galere moștenite din timpurile romane –, Lisabona era deja un centru al negoțului genovez spre Atlantic, prin care un Malocello ajungea, cândva între 1310 și 1330, în insulele Canare. A urmat marele moment

lusitan al lui Henric Navigatorul, infantele din casa de Aviz care nu a navigat vreodată, dar care, în prima parte a secolului al XV-lea, a pregătit, ca nimeni altul, expansiunea pe mări a micului regat portughez aliat doar cu Oceanul și cu insulele engleze, acolo unde mereu și-a găsit un sprijin țara din extinderea apuseană a peninsulei iberice, din veacul al XIV-lea încă – cel al alianței perpetue de la Windsor (1386) –, până în secolul nostru.

Nevoia de spațiu a fâșiei de coastă atlantică numită Portugalia s-a tradus în descoperirea, vizitarea și cucerirea treptată a insulelor de la sud de Coloanele lui Hercule și a zonelor cotiere ale continentului african a cărui circumnavigare avea să fie tocmai opera supușilor monarhului de la Lisabona, căutând drumul spre India. Și aceasta – trebuie adăugat, spre a se spulbera o prejudecată intrată în multe manuale de școală – fără vreo legătură, de la cauză la efect, cu prăbușirea Bizanțului și cu preluarea drumului est-mediteranean de către turci ...

Activi sub infantele Henric – acest clarvăzător despre al cărui frate, cruciatul dom Pedro, duce de Coimbra, călător la Carpați și aliat al principelui muntean Dan al II-lea, am scris câte ceva în altă parte –, portughezii inaugurară după 1400 un capitol major al civilizației europene, cel în care cultura hârtiei a fost decisivă. O făceau exact în vremea în care – și coincidența este tulburătoare la scara istoriei universale a descoperirilor geografice – navigatorii chinezi, porniți de la Răsărit călătoreau spre Asia de sud-est și chiar spre țărmurile Africii orientale, pe când lustianii, porniți dinspre Apus, cercetau coastele occidentale ale aceleiași Africi, ca și insulele din vecinătatea atlantică, începând în 1415 cu Ceuta, la Gibraltar și continuând către 1420 cu Madeira – în largul Marocului de astăzi –, în 1427 cu Azorele, în 1444 cu insulele Capului Verde, pentru ca în 1463 și 1471 ei să se afle instalați la Casablanca și la Tanger pe continentul sudic.

Genezele acestui „drum răsăritean” pe ape, către India se găsesc în chiar tradiția medievală misionară a unor rute

continentale, ducând dinspre Europa catolică de după cruciade, către peninsula hindusă și subcontinentul chinez. Sunt drumurile terestre pe care merseseră, înainte și după 1300, franciscanul flamand Guillaume de Rubrouk, „messer Milione”, celebrul venețian Marco Polo sau alți franciscani, de data aceasta un italian din Umbria, Giovanni del Plano Carpini, și un altul din Friuli, Odorico da Pordenone.

Pe de altă parte, aceste călătorii portugheze de la Vest spre Est nu pot fi separate de o altă tradiție cu caracter scolastic și cărturăresc: aceea a cartografiei mediteraneene care, întemeiată pe concepția antică și medievală a geocentrismului ptolemeic, a elaborat, mai ales prin catalani și prin genovezi, amintitele portulane ce descriau coastele, notând cu inscripții în vechiul grai italian sau din Catalonia cele mai importante locuri (între ele poate fi amintit cel al lui Petrus Vesconte înainte de 1311, cel al lui Angelino Dulcerto din 1339, „Atlasul Medicis” din 1351 sau „Atlasul Catalan” din 1375 unde apare chiar și acel spațiu african care din pricina „golului” pe care îl înfățișează a purtat, în arabă, numele de „sah’ra”, devenit pentru europeni Sahara). Aceste portulane ale evului mediu final înlocuiau, de fapt, harta rotundă de tip antic cu axe variate, după locurile sacre ale lumii vechi pe care le traversau, Delfi sau Roma sau Ierusalimul.

Legăturile interafricane din secolele XIV-XV, cele ale Maghrebului cu spațiile ecuatoriale, implicând și amintirea ținutului legendar al „preotului Ioan” – ecou al străvechii regalități creștine din Etiopia, cea a „negusului” – erau determinate, parțial, și de foamea de aur, de monedă prețioasă, de mărfuri rare, exotice, arătată după 1200 de piața economică a unei burghezii italiene incipiente: de aici, interesul genovez pentru cel mai scump dintre metalele de atunci, găsit în Sudanul pentru a cărui atingere, în 1314, traversa deșertul un Giovanni di Carignano sau cel pentru sclavi proveniți din Africa neagră (în 1470 ajungea la Tombouctou florentinul Benedetto Dei),

vânduți în porturile pontice și mediteraneene unde robia era încă știută, din Crimeea până în Egipt.

Dincolo de rațiunea economică, acest efort eroic de a depăși granițele Lumii Vechi, cu care se încheia evul mediu occidental, de a descoperi noi orizonturi aparținea și unui demers intelectual al scolasticii târzii care, în timpurile de triumf ale unei „scientia experimentalis”, voia să verifice existența presupusei „terra incognita australis” ce echilibra lumea știută și rotundă a lui Ptolemeu din Alexandria, un pământ nelocuit – Dante scrisese chiar despre o „terra senza gente” – ce trebuia descoperit.

Atunci când, în secolul al XVI-lea, datorită descoperirilor Portugaliei, cartografii săi vor putea să deseneze înfățișarea convențională a globului terestru din insulele Atlanticului până în China, umaniștii geografiei – născânde ca știință – recoltau, de fapt, roadele operei cartografice de secol XV de la Sagres, din sud-vestul extrem al peninsulei iberice, patronat de Henric – supranumit chiar „infante do Sagres” –, acolo unde, pentru întâia oară sistematic și dintr-o bogată experiență empirică, au putut fi eliminate din hărți locuri, țărături și insule imaginare și unde s-a pregătit, de fapt, primatul portughez al marilor descoperiri, unul care avea să dureze până către 1500, când Pedro Alvarez Cabral ajungea – întâmplător sau nu (controversa științifică este aici interminabilă!) – pe acel pământ austral care va primi numele, cu sorginte veche franceză, de „Brazilia”.

În acest moment însă – și de câțiva ani deja – vecinii mai puternici și rivalii mai norocoși ai portughezilor săvârșiseră principalul act al erei descoperirilor geografice, prin călătoriile, sub flamura Spaniei, ale lui Cristobal Colón, mai bine știut în istoria civilizației drept Cristofor Columb. Cu el, în chip eclatant, debutau destinele drumului spre „Indii”, cel de la Est la Vest, știut și ca „drumul apusean” sau „drumul spaniol”. Acesta își avea și el premisa în cartografia mediteraneană, mai ales în aceea a catalanilor și a evreilor din insulele Baleare, dar și în

experiența generațiilor de basci pescuitori de balene și morun în apele Atlanticului, ba chiar și în vaga tradiție a călătoriilor unor temerari dincolo de Gibraltar, pierduți în Ocean, precum frații Ugolino și Vadino Vivaldi menționați de Alighieri.

Pe acest drum – propus de altminteri de Columb, pe când era cartograf la Lisabona, regelui Ioan al II-lea, refuzat de acesta tocmai pentru că Portugalia își avea propriul său drum, cel răsăritean – Spania avea să-și inaugureze, în anii '90 ai secolului al XV-lea, momentul de hegemonie oceanică, mai ales prin descoperirea unui nou continent, unde ajunseseră cu veacuri înainte vikingii (dacă judecăm după izvoarele medievale germane vorbind de un „Vinland” localizat pe pământul american, sau după mult discutatele rezultate ale cercetării arheologice și epigrafice de felul celor de la Kensington în Minnesota).

Că descoperirea aceasta, cea mai importantă făcută de om în ordinea geografiei, era grevată de întreaga imprecizie pe care evul mediu o transmite Renașterii prin locurile comune și scoriile scolasticii universitare o arată, cu asupra de măsură, obstinția „indiană” a căutărilor lui Cristofor Columb de-a lungul celor patru călătorii ale sale, începute la Palos în august 1492, la exact șapte luni de la căderea Granadei maure în mâinile celor ce deveneau, tocmai de aceea, „regii catolici” cei mai apropiați de Roma papală, și încheiate în noiembrie 1504.

Prefacerea radicală a imaginii tradiționale a lumii așa cum avea ea să se răsfrângă în conștiința oamenilor o dată cu al XVI-lea veac – măcar și numai dacă ne gândim că după călătoriile lui Columb și Magelan s-a știut că două treimi din globul terestru este constituit din ape –, preschimbarea Oceanului Atlantic dintr-un spațiu cvasinecunoscut într-o axă comercială a planetei și, ca o consecință secundară, apariția în Europa a unor hegemonii maritime locale care înlocuiau libertatea medievală a mărilor – de la cea a Veneției în Marea Adriatică, la cea a Danemarcei în Marea Baltică – s-au impus covârșitor sferei politicii. Aici, pentru cel puțin un secol, cele două monarhii

iberice au controlat noile lor descoperiri, prin delimitării succesive realizate sub autoritatea moderatoare a șefilor spirituali ai catolicismului: la 4 mai 1493 – la mai puțin de două luni de la încheierea primei expediții a lui Columb – papa Alexandru al VI-lea Borgia dădea bula „Inter Caetera” prin care se hotăra că toate teritoriile aflate la vest de insulele Azore aparțineau Spaniei, împărțire pe care o va nuanța tratatul acesteia cu Portugalia, încheiat la 7 iunie 1494 la Tordesillas, unde se stabilea, între posesiunile extraeuropene ale celor două regate, o linie de demarcație în Atlantic, la o anumită distanță către vest de insulele Capului Verde.

Calea constituirii celor două imperii coloniale, primele din istoria modernă a umanității, era astfel deschisă și din nou imperativele hărții se puteau desluși în acest demers politic și economic – unde ibericilor le-au succedat anglo-olandezii și francezii într-o primă etapă, germanii, italienii și belgienii mai târziu – ce a înrâurit considerabil evoluția lumii până la ultimul război mondial.

Trebuie spus că între structura colonizării portugheze și a celei spaniole, implicit între nașterea imperiului colonial lusitan și a celui hispanic, istoricii înregistrează deosebiri esențiale care s-au datorat, hotărâtor, tradițiilor metropolitane nu puțin înrâurite de geografie, ele însele.

Veniți dintr-o mică țară ce nu era altceva decât un litoral extins, o fâșie verticală care încheia Europa către apus, în valurile Atlanticului, portughezii – primii mari călători, cei ce au eliminat dominația arabă din negoțul Oceanului Indian și cei care au atins Japonia (1542) – vor adopta politica unei colonizări exclusiv în zona de țarm, cu factorii întărite, fără pătrunderi în adâncimea continentului. Așa s-au petrecut lucrurile la Goa, „orașul de aur” de pe coasta Malabarului în India, cucerit de Afonso de Albuquerque în 1510, la Macao, în China, sau în Brazilia, la Bahia, oraș întemeiat în 1532 și la Rio de Janeiro, creat în 1567.

Dimpotrivă, spaniolii, veniți dintr-o patrie cu mult mai vastă, continentală, cu întinse latifundii și cu tradițiile feudale ale Castiliei – unde fusese regină Isabela, protectoarea cea luminată a lui Cristofor Columb – au purces la o colonizare profundă a interiorului noilor ținuturi dobândite, cu metode militare pe care le experimentaseră veacuri de-a rândul în luptele cu Islamul, în Reconquista ce se încheia în chiar anul debutului hispanic în marea competiție a expedițiilor oceanice.

Ajungând să controleze, către 1540, părți întinse din cele două emisfere, conchistadorii din stirpea unor Cortez și Pizarro, a succesorilor lor din fruntea viceregatului Noii Spanii – cuprinzând Mexicul și America centrală – și din cel al Noii Granade – cu părți ale Americii de Sud –, create ambele în anii '30 ai secolului al XVI-lea, vor trece și aici la împărțirea de latifundii, așa-numitele „enco-miendas”, lucrate cu sclavi ce încep să fie aduși de pe continentul african; în 1501 are loc primul transport de negri în Haiti și curând va începe destinul sângeros al aceluși „ostrov al sclavilor” care este insula senegaleză Gorée din largul Dakarului, punct de pornire al celui mai rușinos capitol din istoria civilizației apusene. Capitol completat, lamentabil, prin persecuțiile la care au fost supuși, în America spaniolă, aborigenii „indios”, prin distrugerea urmelor civilizației precolumbiene condamnate pentru „păgânismul” său și despre care ne oferă mărturii un Bartolomeo de Las Casas și un Bernardino de Sahagun. Vexațiuni ce vor atrage luarea aminte a însuși papilor care vor vesteji sclavajul în documente ale căror copii au fost pur și simplu confiscate – spre a le face dispărute – de către atotputernicul Carol Quintul, creatorul imperiului habsburgic unde soarele nu apunea niciodată ...

Cu ani în urmă, la celebrarea jumătății de mileniu de la prima călătorie a lui Columb, am avut prilejul să vizitez Expoziția Universală de la Sevilla – orașul care în 1503 primea privilegiul comerțului cu Americile – și mi-a fost dat să văd nu puține documente ce arătau, pe de o parte, ecoul imediat al

contactului Lumii Vechi cu Lumea Nouă – de la cutare motiv al operei lui Dürer până la exoticele măști cu capete de negri din decorația unor burguri ale Europei centrale –, iar pe de alta, o neașteptată și rapidă sinteză culturală euro-americană în sfera credințelor și a imaginilor (mă gândesc la cultul, foarte răspândit în Mexicul precolumbian și spaniol, al demonilor și al inimii sau la faimosul cult al „Fecioarei din Guadalupe”, unele greu tolerate, dar imposibil de deșradăcinat chiar și de Inchiziția ce era introdusă la 1569 în coloniile hispanice din America).

Veacul al XVII-lea înceta să fie cel al hegemoniilor iberice, Anglia și Olanda disputându-și întâietatea nu doar pe oceane, dar și în ideologia privitoare la libertatea navigației, între „Mare liberum”, pledoaria din 1609 a neerlandezului Hugo Grotius și răspunsul englez, dat în 1635, de către John Selden prin „Mare clausum”. Lor, navigatorilor Nordului protestant, li se va datora complectarea continuă a hărții planetare: au făcut-o călătoriile englezului Henry Hudson care în 1610 descoperă golful și strâmtoarea septentrională ce îi poartă numele, după cum au făcut-o și așezările stabile ale supușilor Stuarților în America de nord – prima era, la 1607, cea de la Jamestown din Virginia, continuată cu acelea create de celebrul exod al puritanilor de pe „Mayflower”, ajunși în 1620 în Noua Anglie – sau cele, tot de aici, ale olandezilor care prin „Compania Indiilor occidentale” cumpăraseră în 1626 de la tribul irokezilor, cu doar 24 de dolari, stâncoasa insulă Manhattan pe care se clădește Noul Amsterdam, devenit după patru decenii numai, sub stăpânire engleză, New York.

Aceluiași veac i-a fost menit să întrețină, fie și firave, legăturile cu îndepărtata și izolata Japonie – gravuri, exotice prin subiect, ne arată primirea de către papă, în 1625, a unor soli de la Soare Răsare, iar la amintita Expo '92 de la Sevilla am putut să admir un somptuos act din 1615 care conferea nobilitate romană unui anume Hasekura Tsunenaga –, după cum tot atunci apare tot mai tenace, pe scena descoperirilor geografice, imensul

țarat rusesc stăpânind, sub Alexei Romanov, de la Pskov până la Pacific, prin cucerirea progresivă a Siberiei de către cazacii lui Iermak Timofeev și de către neamul de negustori al Stroganovilor, în 1689 tratatul de la Nercinsk așezând hotarele Rusiei cu împărăția chineză.

Pentru aceeași Rusie, pentru cel dintâi al său împărat, Petru cel Mare, danezul Vitus Bering identifica, în 1728, strâmtoarea dintre Siberia și Alaska ce-i poartă numele – recent, o senzațională descoperire arheologică i-a identificat mormântul în peninsula Kamceatka – și tot în secolul al XVIII-lea, călătoriile engleze și franceze, cele, memorabile, ale lui James Cook, cea a lui Louis Antoine conte de Bougainville și cea a unui alt conte, de la Pérouse, aduc pe hartă lumea cea neștiută, cu mii de insule și de arhipelaguri, a Pacificului. La mai bine de două sute de ani după ce Magellan avusese neșansa de a porni – de la strâmtoarea ce-i perpetuează amintirea în extremitatea meridională a Americii de sud, până în Filipine – pe singurul drum deșert de insule din Oceanul căruia tocmai el îi spusese „Pacific” și cu o sută de ani înainte ca Paul Gauguin să o introducă pe poarta cea mare a istoriei culturii universale, Polinezia intra, alături de Melanezia, de Micronezia și de Australia – ele formează astăzi al cincilea continent al planetei – ca o ultimă mare descoperire, în acel superb mozaic de uscat și de ape care este harta Pământului nostru.

Între timp, pornind din același crucial al XVI-lea veac, tradiția cartografică nordică, cea din Alsacia și Lorena, cea de la Nürnberg și Viena, pusese temeiurile teoretice – paralele celor empiric-experimentale din cartografia mediteraneană – ale geografiei ca știință de sine stătătoare, propunând, între altele, un model de reprezentare a globului în plan (așa-numitul „planiglob” pe care în cercetăm din clasele primare încă): era drumul de la „Cosmographia universală” a germanului Sebastian Münster, întemeietorul geografiei descriptive, în prima parte a secolului, la flamandul Gerhard Kremer, mai bine știut ca

Gerhardus Mercator, creatorul – într-a doua parte a aceluiași secol – al geografiei matematice moderne, descoperitorul „proiecției” după el denumite și care îngăduie reprezentarea pe hartă, prin pătrate, a suprafețelor curbe ale globului terestru.

Navigatori și astronomi, oameni simpli și mari seniori sunt cei ce au dobândit, timp de trei veacuri, lumea pe care o cunoaștem noi, infinit mai vastă și mai bogată decât aceea moștenită din evul de mijloc. Probabil tocmai de aceea, în civilizația timpurilor de emergență a Europei moderne nu există o cultură mai dinamică și mai complexă decât cea care stă sub semnul hărții.

În prologul tragediei istorice „Henric al V-lea”, pe care „Gulielmus, filius Johannes Shakespeare” îl scria după 1599, autorul, adresându-se aievea spectatorilor săi, mărturisea că ...’n ăst 0 de lemn” („This wooden 0”) – care nu era altceva decât circularul teatru londonez „The Globe” înălțat tocmai atunci, în penultimul an al veacului al XVI-lea –, aducând în scenă „întinsurile Franței” cu câmpul de luptă de la Azincourt, așadar un crâmpel din secularul război al Plantagenetilor și Lancasterilor cu neamul Valois, „închipuirea vrem să v-o stârnim”. Decenii de învolburare ale unei asemenea „închipuiri” debordante, ale fanteziei policrome și ale imaginației biruitoare până la hotarele fabulosului, finalul de secol pe care italienii îi numesc Cinquecento și debutul celui următor – sau, pentru a vorbi în termenii biografiei shakespeareiene, vremea elizabethană și cea a domniei primului Stuart – sunt, în Europa catolică și în aceea a Reformei acum triumfătoare, timpurile manierismului numit, uneori, „Renașterea secundă” sau „Antirenașterea”. Miezul său se așează îndeobște între 1580 și 1610, iar într-un sens geografic și cronologic mai larg, sub numele de „manierism internațional nordic”, el este grănițuit între 1550 și 1620. Sunt, cum vedem, tocmai deceniile de viață ale dramaturgului care aparține, ca și Filip al II-lea sau Tasso, ca și El Greco sau Tițian, ca și Bruegel sau Caravaggio, ca și Montaigne sau Cervantes,

unei tipologii renașcentiste târzii și manieriste. Sau, pentru a relua cuvintele unui istoric al mentalităților, el ar putea aparține unei galerii a „oamenilor triști de după 1560”, cei care – adăuga Braudel - „ne seamănă ca frații” în măsura, desigur, în care angoasa manierismului a putut fi întrucâtva identificată cu aceea a existențialismului sau a „noii avangărzi” de după ultimul război mondial.

Grațios peste măsură și elegant până la prețiozități insuportabile, aristocratic și elitist, erudit și artificial, dar înnoitor măcar și numai epidermic, în mediul aulic de la Florența și München, de la Mantova și Praga, sfârșitul de secol XVI occidental, amestecând realismul acut – ce va triumfa curând în baroc – cu abstracțiunea morfologică a liniei, cultivând combinația insolită, dar sesizantă, de „amor et horror vacui” rămâne, oricum, cel al unei vizualități hipertrofiate. Era o zodie aflată, mai mult ca oricând în cultura europeană, sub semnul văzului. Cel despre care avea să scrie curând, dincoace, în Europa orientală, în buna tradiție aristotelică și a școlilor iezuite, un cronicar și logofăt moldav mort de secure, ca atâți eroi shakespearieni: „Mai adevărat de toate simțiri iaste vederea ... vederea singură din toate așază înadevăr gândul nostru și ce să vede cu ochii nu încape să hie îndoială în cunoștință”.

La capătul extrem răsăritean al acestui manierism pe care îl închipuie fațadele Dragomirnei lui Crimeea, încheiată câțiva ani înaintea morții lui Shakespeare, Miron Costin rezuma astfel o întreagă epocă de primă modernitate unde scenografiile, metaforele plastice, stilizările, încifrările, emblemele, siluetele, contrastele frapante de culori complementare conduceau la o domnie cvasiabsolută a ochiului (și, în paranteză fie spus, se poate constata cât de bine se potrivesc toate aceste abia enumerate elemente de cultură plastică europeană din Renașterea târzie, cu acelea care erau reinventate, într-un spirit contemporan, în același orizont al vizualității atotstăpânitoare, într-un moment crucial al istoriei punerilor în scenă

shakespeareiene din România, cel pe care unii l-au socotit, pe meridianul nostru, un început al „noii teatralități” și care s-a consumat, dacă memoria nu mă înșală, la sfârșitul lui iunie 1961, atunci când avea loc premiera unui spectacol în regia și decorurile lui Liviu Ciulei pe fundalul pădurii din Ardeni, neuitatul „Cum vă place” al Teatrului Municipal).

Compensată prin strălucirile factice descoperite de văz la tot pasul, această epocă de nevroză colectivă ce a urmat Renașterii și marii fracturi care a fost Reforma luteran-calviană – o nevroză pe care nimic nu o tălmăcește, poate, mai bine decât cuvintele prințului Danemarcei: „The time is out of joint” („Vremea a ieșit din tâțâni”) – este, tocmai de aceea, și timpul unui irarționalism pentru care stau mărturie portretele aceluia străbun al suprarealiștilor numit Arcimboldo sau mereu bizarul „sacro bosco” din Bomarzo, și cel al astrologiei și al alchimiei proliferând la curtea lui Rudolf al II-lea, al ermetismului, orfismului, onirismului, Cabalei, ocultismului, al magiei atât de bine stăpânite, în asprimea-i, de către Prospero („this rough magic” ... „my so potent art”); după cum era și timpul unor marginalități infrareligioase din speța superstiției vrăjitoarești, acel „maleficium” pe care îl descria minuțios un text contemporan cu Shakespeare, cel din 1584 al lui Reginald Scott („Discoverie of Witchcraft”), lumea demonică a vrăjitoarelor populând, în exact aceiași ani, și începutul tragediei Macbeth scrisă în 1605 și pânza lui Frans Francken din 1607, „Adunarea vrăjitoarelor”, aflată la Muzeul vienez de Istoria Artei.

Cultura vizuală a timpului lui Shakespeare era, în primul rând, una a citatului. Acesta putea fi un citat renascentist – de unde se iscă arhitectura palladiană, ca și mult repetatul „far di manera”, mai ales în direcția imitației michelangiolesti –, după cum putea fi chiar un citat medieval. Revenirea la o orientare spiritualistă cum este aceea a universului serpentinat pictat încă de un Pontormo, a misticii senzuale a unei Tereza de Avila, a cultului Sfintei Triade instituit de conciliul tridentin reîntors la

sursele patristice și la cele tomiste ale evului mediu, ca și recursul morfologic al artificiilor și complicațiilor goticului târziu – în chiar Anglia Tudorilor și a lui Shakespeare, unde din nou o asprime, aceea neitaliană a arhitecturilor, este recunoscută de Pevsner în mult celebrul său eseu „The Englishness of English Art” – definesc și ele o operă. Una care asocia din plin, pe de altă parte, imaginea plastică cu textul literar, într-o interacțiune devenită, nu o dată, livrescă și, iarăși, hiper-culturală.

Dacă „a reprezenta” și „a scrie” puteau fi, semantic, verbe sinonime încă din evul mediu târziu – atât în Occidentul francez, cât și în Orientul slav („est escrit” și „napisati” sunt cuvintele în cauză) –, temeiurile, acum puse, ale aborescentei și eruditei vizualități baroc erau noua specie a tratatelor iconografice ale Contra-Reformei, precum cel din 1570 al flamandului Vermeulen din Louvain despre imaginile sacre pictate sau „Iconologia” din 1593 a italianului Cesare Ripa, inventariind alegoriile, până la „iecones symbolicae” ale lui Cristoforo Giarda din 1626.

Preluând din Renașterea clasică elogiul individului creator, al făuritorilor de cultură și istorie, veacul lui Shakespeare a adus statura morală și fizică a omului până la exacerbările biografice ale unor artiști ca Vasari sau Cellini, la gustul literar și plastic pentru gigantesc întâlnit în decorul mural al Capelei Sixtine sau în descrierea principalilor eroi ai prozei lui Rabelais. Așijderea, prelucrând gustul renascentist pentru istoria mai veche – parțial recuperată din rațiuni ideologice –, manierismul avea să prizeze la superlativ chipurile pictate din „galeria cu strămoși” a reședinței nobiliare (ceea ce în Spania avea chiar să se numească, curând, „salón de linages”), găsită din somptosul sarmatism polonez până în portretistica princiară de glacială finețe a lui François Clouet; era acesta, în fond, un istorism „avant la lettre” pentru care lumea anglicană a urmașilor regelui „Barbă Albastră”, Henric al VIII-lea, avea să-și dovedească

atașamentul tocmai prin cea dintâi perioadă, istorizantă, a dramaturgiei shakespeareiene, cuprinsă între 1590 și 1601, inspirată în cu mult cea mai mare parte a sa din cronicistica contemporană (1578) a lui Raphael Holinshed atingătoare de trecutul Scoției, Irlandei și Angliei.

Sondarea istoriei implicând și dilatarea geografiei, o dată cu frecventarea occidentală tot mai sistematică a Răsăritului islamic și cu noile călătorii și descoperiri transoceanice vom asista la colorarea treptată a vizualității europene cu exotisme din Levant și din Americi. Acordarea către Anglia reginei Elizabeth I a așa-numitelor „capitulații” de către Sublima Poartă (1580) sau crearea „Companiei engleze a Indiilor orientale” (1600) ne pot explica, întrucâtva, și coincidența cronologică a scrierii piesei lui Christophor Marlowe „Tamerlain the Great” (1587-1588) – nu de mult jucată pe scena Naționalului bucureștean –, ca și, fără a cădea în derizoriu, apariția printre complicatele argintării de masă ale nobililor europeni – autentice și miniaturale scenografii – a acelor vase cu forme ciudate de nautili, rinoceri sau elefanți – ajunse până în patrimoniul Movileștilor Moldo-vei – sau așezarea unor diademe din pene colorate, precum aceea a ultimului suveran aztec Montezuma, în și mai ciudatele „Wunderkammern” (adică în „cabinetele de curiozități”) ale Habsburgilor de felul celor de la Ambras, Praga sau Salzburg, alcătuirii artistice specifice manierismului, colecții de extravagante „meraviglie” ale vizualității, alături de picturi, automate mecanice, roci și bizarerii din Lumea Nouă pe care avea să le cerceteze cândva o știință ce se va numi etnologia.

Ele țin, desigur, și de o aplecare a epocii către fantastic. Un fantastic spre care evadează, din criza spirituală a vremii, acele elite europene ce constituiau utopia, de la cea a lui Thomas Morus, precursorul umanist al generației umaniste a lui Shakespeare, până la contemporanii dramaturgului care au fost, deopotrivă, Tommaso Campanella, Johann Valentin Andreae, Francis Bacon, baron Verulam, a cărui „New Atlantis” readucea

în discuție motivul de sorginte platonice al „insulei Utopia”. Erau, nu trebuie uitat, chiar anii în care se scria ultima piesă shakespeariană recunoscută ca atare, „Furtuna” (1609-1612), desfășurată în spațiul unei insule imaginare, acolo unde sfteticul Gonzalo propunea o organizare utopică „to excel the golden age” („ce întrece epoca de aur”) și unde adierile noii geografii se pot recunoaște atât în salutul Mirandei către o „brave new world”, cât și în anagrama „canibalului” care a dat numele lui Caliban, principiul corporal – și, desigur, fiu de vrăjitoare – din acest testament poetic al dramaturgului.

Prețioasele argintării și arhitecturi, bijuterii și sculpturi ale epocii 1600, prin care Anthony Blunt recunoștea simptomele „primului baroc” – unde fuziunea meșteșugurilor artistice și profuziunea materialelor puse în operă indică nașterea unui stil – și care sunt semne ale unui „carpe diem” compensator și fastuos ce urmează mai vechiului „memento mori” și mai vechii „vanitas”, cu o întreagă recuzită de clepsidre, orologii, flori uscate ca în naturile moarte olandeze sau cranii precum cel al bufonului Yorick, sunt corespondentele unei alte prețiozități a timpului, poate mai definitorie pentru elitismul manierist, pentru că aparține sferei cotidiene a limbajului. Gongorismul spaniol, marinismul italian, strădania franceză a lui Voiture și, bineînțeles, euphuismul englez parodiat, deopotrivă, în „Troilus și Cresida” și în personajul Polonius, cu antinomiile, repetițiile, perifrizele, aliterațiile, comparațiile lor, cu jocurile lor de cuvinte și cu abundența lor de metafore nu sunt altceva decât ecoul spiritual al prețiozității exotice din sfera vizualului. Și dacă tot aici, în universul vorbelor alese, Shakespeare a putut să asocieze suveran cuvintele abstracte cu acelea concrete, să cizeleze adevărate „cuvinte-tablouri” care au spus atât de mult regizorilor moderni – și am în minte acum finalul filmului „Richard al III-lea”, unde cuvântul desemnând obiectul jinduirii supreme, „coroana”, era hiperbolizat prin imaginea stăruitoare care urmărea insistent rostogolirea simbolului regal în tufșurile

prăfoase ale câmpului de bătălie de la Bosworth, așa cum și-a imaginat scena cu câteva decenii în urmă, Laurence Olivier –, împrejurarea s-a datorat, fără doar și poate, locului excepțional deținut de vizualitate în civilizația occidentală de acum patru secole. Într-un mod, adaug de îndată, pe care ochiul modern îl poate înțelege foarte bine tocmai din pricina inextricabilei țesături de imagini care îi flutură dinainte în fiecare clipă.

Iar dacă voi mai aminti că după numai trei decenii de la petrecerea din viață, la Stratford-on-Avon, a enigmei care s-a numit Shakespeare – în aceeași zi din calendar în care se născuse cu 52 de ani în urmă (altă enigmă a destinului!) – avea să apară, în învecinatul York, o „Fraternity of Freemasons”, din care s-a zămislit treptat cea mai vastă mișcare spiritualistă și inițiativă a lumii moderne, și că un veac pe care „divinul Brit” – cum l-a numit Eminescu – l-a întruchipat admirabil, cel al măștii răspândite prin carnaval, al misterului și al bizarului a pregătit altele din care s-a ivit secolul XX, vom înțelege mai bine, poate, de ce nu va fi niciodată impropriu proclamarea contemporaneității noastre cu unul dintre cei mai adânci creatori de lumi din toată istoria lumii.

Obișnuim să deplângem diferitele și succesivele rupturi europene dintre Est și Vest, de la schisma din 1054, la căderea Bizanțului în 1453 sau la satelizarea sovietică din 1945, făurind cumva imaginea factice a unui Occident unitar, solidar și monolitic, opus varietății „barbare” din Orient. Este suficient a evoca – cu mult înaintea diferențelor sensibile de natură economică, mentală, socială pe care Uniunea Europeană le implică între țările membre – momentul Reformei protestante din secolul al XVI-lea, pentru a înțelege că varietatea este cuvântul de ordine al civilizației apusene.

Momentul care a marcat punctul central al sciziunii Occidentului a fost conciliul de la Trento, cel mai lung și cel mai „politic” din istoria bisericii occidentale și ultimul înaintea celor din epoca modernă (Vatican I, 1869-1870; Vatican II, 1962-1965).

Această obișnuită, potrivit tradiției, adunare a întregii ierarhii spirituale a catolicismului, întrunită în „conciliu” spre a lua decizii de importanță capitală pentru destinele creștinătății, s-a voit cu totul altceva decât a fost în cele din urmă. Dorind să readucă pacea religioasă, conciliul de acum patru secole a însemnat, la finalul său, încercarea eșuată de a reface unitatea creștinătății apusene după provocarea de la Wittenberg, din toamna anului 1517, când Martin Luther și-a făcut cunoscute tezele care au zguduit din temelii catolicismul (la numai șapte luni după ce se încheiase un alt conciliu, așa-numitul Lateran V, 1512-1517).

Ideea unui conciliu al creștinătății catolice, care să reunească și pe „oile rătăcite” protestante ce părăsiseră trupul Ecclesiei, apăruse încă în mintea pontifului mediceean Clement al VII-lea (1523-1534), dar drastică lovitură dată Romei prin schisma anglicană a regelui Henric al VIII-lea a făcut derizoriu, între timp, orice proiect în acest sens. Când numitul papă, nepot al lui Lorenzo Magnificul, pleca dintre cei vii, în septembrie 1534, două treimi din Europa apuseană nu mai erau catolice. Succesorul său, Paul al III-lea (1534-1549), fostul cardinal Alessandro Farnesc, dorește și el convocarea unui conciliu, ceea ce la reformați voia și Melanchton, al doilea personaj al noii confesiuni luterane.

În cele din urmă, în nordul Italiei, la Trento (anticul Tridentum) se deschide, la 31 mai 1545, această adunare a „prinților Bisericii” chemați a dezbate, în spiritul timpului, ceea ce se prefigura ca o nouă ordine spirituală și, implicit, politică vest-europeană. Este drept că, de la bun început, protestanții au lipsit, participanții catolici – cu o predominare netă a episcopatului italo-spaniol, așadar a „nucleului dur” al bisericii romane – decidând a discuta despre consecințele noii doctrine a celor ce nu veniseră la întâlnirea conciliară, „în spirit de bunăvoință răbdătoare și paternă” („benigne, patienter, paterne”).

Esențial, sub aspectul ideologic, este faptul că, fiind confundat cu ideea protestantă de a orienta totul, în materie de cult și de comportament, după experiența bisericii primitive, din timpurile evanghelice și apostolice ale secolelor I și II, conciliul de la Trento refuză eliminarea din ecuația creștină a marelui moment patristic din secolele IV și V, cele care au încorporat creștinismului abia triumfător tradiția gândirii păgâne greco-romane a lui Platon și a lui Aristotel. Biserica rămânea – pentru părinții din conciliul tridentin – un fapt de comunitate: ea nu s-a înșelat vreodată, de la Hristos și discipolii săi până la Augustin, Ieronim, Ambrozie și până la celebrii capadocieni ai Răsăritului. Ceea ce se accepta, însă, era doctrina venită din umanismul pios al Renașterii, cea a „liberului arbitru”, așa cum o conturase – împotriva lui Luther și a tradiției augustiniene – Erasmus din Rotterdam: era acea perspectivă luminoasă care făcea pe om părtaș la dumnezeire și potrivit căreia natura umană, cândva întinată de „păcatul original”, este capabilă să-și dobândească propria salvare.

În rest, episcopii catolici, învățând prea puțin din acuzele ce se aduceau privind averile, beneficiile și moravurile întregului cler – cu atâtea ecouri, ne amintim, până în literatura veacului al XVI-lea, dacă ar fi să ne gândim numai la Rabelais – discutau, adesea complet steril și încrâncenat, până când o epidemie stârnită în orașul conciliar a dus la evacuarea episcopilor la Bologna și la suspendarea venerabilei adunări la 13 septembrie 1549.

Timp de un an numai, de la 1 mai 1551 la 28 aprilie 1552, fostul cardinal del Monte, care prezidase conciliul și devenise apoi papa Iuliu al III-lea (1550-1555), a redeschis lucrările acestuia, repede închise din nou. Abia după un deceniu – trecând peste domnia de numai douăzeci de zile a intransigentului papă Marcellus, nemurit printr-o missă a lui Palestrina, peste cea a sprijinitorului Inchiziției de inspirație spaniolă care a fost cardinalul Caraffa, devenit Paul al IV-lea (1555-1559), peste

începutul pontificatului lui Pius al IV-lea (1559-1565), cel înțelept sfătuit de tânărul său nepot, vestitul Carlo Borromeo –, la 18 aprilie 1562, conciliul a fost reluat, pentru a se încheia definitiv un an și ceva mai târziu, la 3-4 decembrie 1563. Într-un răstimp atât de lung – trecuseră, totuși, optsprezece ani – se petrecuseră schimbări esențiale și în tabăra celor ce fuseseră marii absenți ai conciliului tridentin: protestanții. Centrul de greutate al acestora, constituiți într-o Biserică a noii confesiuni, trecuse din Germania – relativ calmată prin pacea confesională de la Augsburg (1555) –, în Franța și în Elveția, acolo unde se ilustrase Calvin.

Reînnodând cu marele moment conciliar din prima jumătate a veacului al XV-lea, când conciliile de la Konstanz și Basel afirmaseră superioritatea lor asupra papei, reluând discuția teologică privitoare la originea puterii episcopale – este ea de origine divină, așadar poate să țină un episcop direct de Dumnezeu, fără intermedierea pontifului roman? –, acest congres bisericesc, cu plenipotențe politice în cele din urmă, care voise să refacă unitatea creștină a Europei apusene, dar care, în cele din urmă, i-a omologat diviziunea, a avut încheieri culturale cu urmări capitale pentru destinele civilizației de după Renaștere, aceea a Contra-Reforme și a Barocului pe care spiritul tridentin a inaugurat-o.

Autoritatea unei Rome papale ce-și văzuse amenințată supremația de către reformații pentru care centrul lumii catolice devenise Sodoma, Gomora și „prostituata babilonică” din Apocalipsă era acum, solemn, reconfirmată. „Roma triumphans”, Roma triumfătoare, cu cele trei „fice” ale sale – Franța, Spania și Italia (curând avea să se adauge inima politică a imperiului habsburgic, cu a sa „pietas austriacă”) – era din nou punctul focal al catolicismului, cel care decidea, pe plan spiritual, destinele unei împărății universale. Era „Arca lui Noe”, străvechi motiv iconografic al paleocreștinilor, redevenit simbol

preferat al Bisericii învingătoare în afara căreia nu există salvare („nulla salus extra”).

Decisă a învăța din lecția unei mari înfrângerii care a fost – pentru sine – Reforma, papalitatea romană hotărăște cum să-și organizeze, potrivit Țelurilor expansiunii sale și a recuperării pierderilor teritoriale și ideologice care nu fuseseră puține, o autentică propagandă prin instrucție, printr-o învățătură teologică – și nu numai – care a pus o parte din temeiurile Europei moderne. Așa s-au născut, în spiritul ofensiv al Contra-Reformei și pentru pregătirea celor ce trebuiau să acționeze în numele Romei întru convertirea „schismaticilor” – fie ei protestanții din Europa apuseană și centrală, fie ei ortodocșii din Răsărit –, instituții școlare al căror centru era Roma și a căror difuziune a mers până în Anglia și în Lituania, în țările române și în arhipelagul grecesc: Seminarul german în 1552, Seminarul englez în 1556, Colegiul Sf. Atanasie pentru grecofoni în 1577, Congregația „De Propaganda Fide” – așadar pentru propagarea credinței romano-catolice – în 1622.

Consecvent unei idei majore din conciliul de la Trento potrivit căreia evul mediu, cu splendida-i creație teologică, era parte din istoria și din triumfurile Bisericii – exact ceea ce negaseră din plin protestanții –, catholicismul posttridentin va relua nu puține elemente de civilizație medievală, ceea ce va da și o notă distinctă manierismului, ca stil al civilizației europene la finele secolului al XVI-lea. Proclamarea, în 1567, a lui Toma de Aquino drept „doctor al Bisericii”, publicarea textului definitiv al traducerii latine a Bibliei – a „Vulgatei” așadar – în 1592, reluarea întocmai a tezelor bizantine de la al VII-lea conciliu ecumenic de la Niceea (787) în ceea ce privește venerarea – nu adorarea – imaginilor sfinte erau tot atâtea semne care indicau legătura voită a lumii de după Trento cu evul de mijloc. În ceea ce privește acest ultim capitol evocat, cel al reprezentărilor vizuale sacre, trebuie adăugat că părinții de la Trento au decis excluderea acelor care puteau aduce confuzie

în ochii și mintea credincioșilor: este, spre pildă, cazul Sf. Treimi închipuită ca o idolatră ființă tricefală (așa cum apare, la 1567, într-o gravură de carte antitrinitariană de la Alba Iulia), după cum este cazul scenelor păgâne, ceea ce a condus la trist-celebrul episod al lui Daniele de Volterra, căruia i s-a cerut să pună văluri, în Capela Sixtină, nudurilor michelangiolesti din „Judecata de Apoi” sau la chemarea lui Veronese înaintea tribunalului Inchiziției.

Pentru mai multă siguranță – în chiar epoca în care își fac apariția listele cu cărți interzise („Index librorum prohibitorum”, în 1559) impuse de gustul filospagnol al papei Paul al IV-lea –, în sfera imaginii, un Andrea Gilio da Fabriano publica, la numai un an distanță de momentul încheierii conciliului de la Trento, dialogul său despre greșelile pictorilor („Dialogo degli errori della pittura”), pentru ca în 1570, într-o altă lume catolică, cea flamandă, Jean Vermeulen din Louvain să-și tipărească tratatul iconografic despre imaginile sfinte („De picturis et imaginibus sacris”).

Chemată a sensibiliza masele de fideli și a impresiona retina celor ce se prosternau înaintea altarelor, arta Contra-Reforme va balansa, în manierism și în „primul baroc”, între fastul interioarelor ecleziale din Italia, Spania sau Austria, între bogăția sonoră a unei muzici de cult ce a condus la oratoriul din care se va ivi curând opera lirică profană a spațiului mediteranean sau germanic și austeritatea consunând cu ascetismul misticii iberice, ce și-a avut ecouri în arhitecturile lui Herrera sau în pânzele lui Zurbaran.

Bisericile clădite în spirit tridentin – circulare, cruciforme și, mai ales, mononave potrivite predici din amvon (după modelul sanctuarului de referință care este, la Roma, în 1574, Gesù, dar și după cel al Santei Maria Maggiore din Trento, acolo unde se ținuseră unele adunări conciliare) – adăposteau din nou relicvele respinse cândva de Luther ca „oase vechi”, vizitate în pelerinaje pline de ostentație, dezvoltându-se, după 1580 – și în

legătură cu ele – un adevărat gust european pentru macabru, similar celui gotic al veacului al XIV-lea, celui preromantic de la finele secolului al XVIII-lea, celui simbolist de la 1900.

Cultul Fecioarei, cultul sfinților vechi și noi – dintre aceștia, mai ales, cel al lui François-Xavier și cel al lui Ludovic de Gonzague –, cultul „Sfintei Triade” (Isus, Maria și, până acum nebăgatul în seamă, Iosif) primeau un tribut emoțional plin de consecințe artistice, iar extazul sau suferința personajelor sacre devin motive de inspirație artistică predilectă pentru sculptori, pictori sau orfăurari.

Conștientă de nevoia de a-și justifica noua menire într-o lume tot mai secularizată, străbătută de toate câștigurile intelectuale ale umanismului Renașterii și de toate relativizările induse prin spiritul critic al Reformei, biserica catolică și-a remodelat acțiunea misionară în sferile laice, de la cele mai umile la cele mai înalte, prin ordine monahale extrem de active, dinamice, pătrunse chiar de o anume permisivitate, de o „mondenitate” tot mai necesară.

Așa au fost capucinii, prezenți mai ales în lumea mărunță a satelor și a orașenilor cu puțină școală și multă credință, ridicând așa-numitele „calvarii” – reprezentări monumentale ale scenelor Patimilor Domnului, înălțate în spații publice rurale și urbane –, așa au fost oratorienii lui Filippo Neri, așa au fost, în fine, la nivelul elitelor, iezuiții, care au ajuns să întruchipeze cel mai profund idealurile tridentine ale Contra-Reformei. Acest ordin, pentru care secolele XVII-XVIII au însemnat momentul de apogeu, s-a născut din voința de fier a unui nobil basc, Ignațiu de Loyola, marcat de războaiele timpului și care, în 1526, își exprima în ale sale „Exerciții spirituale” – gândite mai curând ca un regulament militar, ce amintea de profesiunea armelor pe care o avusese autorul până în 1521 – dorința de a crea o miliție creștină unde fiecare credincios era un cavaler al aceluși Iisus care se găsește pretutindeni. Metoda specială a rugăciunii, regula examenului lăuntric făcut de două ori pe zi, propuse de Loyola,

atrag discipoli care, în august 1532, au creat așa-numita „Societatea a lui Iisus”, aprobată de papă în 1540. Difuziunea programului iezuit s-a făcut treptat, dar temeinic, prin colegii unde studiile umaniste durau ani de zile – primul s-a înființat la Roma chiar, în 1551 – și a căror iradiere, fericită sub aspectul cultural, a ajuns până la marginile catolicismului, în școli ale ordinului din Polonia, de pildă; aici s-au pregătit, în spiritul umanismului catolic baroc, nobili și cărturari din țările române, îndeosebi din Moldova, numele cel mai sonor fiind, desigur, cel al cronicarului Miron Costin, elev la colegiul iezuit de la Bar, din Podolia, creat în 1636.

De altminteri, nu puține pagini ale umanismului ortodox românesc – de la Ureche la Udriște Năsturel, cel care tălmăcise în slavonă o carte de la sfârșitul evului mediu occidental, devenită lectură predilectă a oamenilor barocului italian, „Imitatio Christi” a lui Toma a Kempis –, ca și câteva fațade de biserici românești ale veacului al XVII-lea, de la Golia la Cașin, pot fi înțelese doar prin contactele, știute sau neștiute, cu iezuiții. Așadar, sub semnul spiritului tridentin al Contra-Reformeii.

EPOCA MODERNĂ (SECOLELE XVII-XX)

La începutul secolului trecut o carte făcea senzație în rândurile sociologilor și ale economiștilor, ale istoricilor și ale teologilor: era „Etica protestantă și spiritul capitalismului”, scrisă de Max Weber, fondatorul recunoscut al sociologiei religiilor, socotit de mulți – și prohibit mult timp, tocmai de aceea, într-o anumită parte a lumii – drept unul dintre principalii potrivnici ai doctrinei marxiste. Cartea aceasta celebră, apărută nu de mult și în versiune românească, era consecința unor studii sociologice adâncite pe care Weber (1864-1920) le-a publicat în urma unor mai vechi anchete din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, realizate în regiunea germană a Baden-ului, și ale căror

concluzii erau de-a dreptul surprinzătoare pentru lumea savantă: protestanții erau mai bogați decât catolicii!

Mai mult, alte cercetări completau asemenea încheieri arătând, de pildă, că patronatul și muncitorimea de înaltă calificare în Germania lui Bismarck erau predominant protestante, concluzie care se putea corela cu alta potrivit căreia, tot acolo și tot atunci, școlile tehnice și industriale erau absolvite mai puțin de catolici și mai mult de protestanți... În acest fel învățații timpului începeau să realizeze concret – căutând temeiuri teoretice în acest sens – că diferite orientări, mentalități și predispoziții cultural-confesionale, ivite mai întâi în spațiul german, mai apoi în întreaga Europă centrală, apuseană și nordică, după momentele Martin Luther și Jean Calvin, așadar după Reforma din anii '20 -'30 ai secolului al XVI-lea, erau stimulii direcți ai unor activități economice laborioase care începeau să configureze capitalismul.

Mai ales ascetismul calvin, puritanismul – atât de răspândit din Transilvania până în coloniile engleze din America – s-au dovedit a fi, în secolele XVI-XVII, creatoare de etos burghez, surse spirituale ale unei evoluții economice care avea în centrul său demersul individual, de vreme ce, potrivit doctrinei protestante, datoria omului este, înaintea divinității, de a făptui bine tot ceea ce făptuiește – aceasta era misiunea dumnezeiască a omului, ceea ce protestanții germani sau englezi numesc „der Beruf” sau „the calling” –, de unde închierarea firească potrivit căreia belșugul și profitul vin de la Dumnezeu, în slujba căruia trebuie ostenit tot timpul printr-o muncă productivă, în timp ce sărăcia este o pedeapsă dată pentru păcatele oamenilor. Austeritatea moravurilor, munca obstinată ca o pavăză împotriva tentațiilor, a plăcerilor vieții, caracterizează rânduiala etică protestantă (înrudind-o cu austeritatea și severitatea iudaică a Vechiului Testament, cel ce atrăgea și atrage încă pe reformați prin legătura între bogăția pământească și elecția divină!), reprezentând, în cele din urmă, motorul principal al dezvoltării

burgheze europene. Aceasta este explicația faptului că la nici un secol distanță de momentul destrămării unității catolice și a triumfului definitiv al Reformei, 9/10 din burghezia Europei era de confesiune protestantă, iar în țările care la 1640 se aflau în vârful prosperității economice și a stăpânirii mărilor – Anglia Stuartilor și a lui Cromwell, Olanda „stathouder”-ilor din dinastia de Orania –, 2/3 din populație era câștigată pentru protestantism.

De altminteri, pentru a face un salt în timp și pentru a înțelege de ce fenomenul economico-religios apărut în secolul al XVI-lea stă cumva la temelul lumii de astăzi, voi aminti doar împrejurarea că, după statisticile Organizației Națiunilor Unite, primele 6 țări din lume cu cel mai înalt venit „per capita” sunt protestante, iar din cele 22 de țări cu venit de peste 600 de dolari pe an 7 sunt protestante; pentru a completa acest aspect al vieții social-economice și religioase de pe planetă la acest început de secol, voi adăuga că, potrivit aceluiași date oficiale, dintre țările cu venit anual al locuitorilor între 200 și 600 de dolari majoritatea sunt catolice, pentru a nu coborî în zonele acestui spectru mondial unde ortodocși, musulmani, hinduși, budiști își împart limita de jos, care este una a sărăciei.

Căci – mai trebuie spus – pornind de la teza de tradiție weberiană a predominării economice europene – și, prin extensie, mondiale – a protestantismului, a calvinismului mai ales, față de catolicism, se poate adăuga oportun că există de trei sute de ani, cel puțin, un serios ascendent economic al celor două confesiuni asupra ortodoxiei. Și fără să absolutizez și să pun totul, abuziv, pe seama mentalității confesionale, nu mă pot împiedica să nu remarc că în chiar Uniunea Europeană, cu doar câțiva ani în urmă, Produsul Național Brut pe cap de locuitor era în Danemarca protestantă de 26 700 de dolari, iar în Grecia ortodoxă de numai 7 390 de dolari.

Chiar dacă, în epoca interbelică, teza lui Max Weber a fost combătută, convingător pe alocuri, prin identificarea unui

„capitalism catolic” în aceleași secole de Renaștere și Reformă, așa cum era el reprezentat de bancherii neamului Fugger din Augsburg sau de neguțătorii Venetiei, vedem cum realitățile complexe ale timpurilor de astăzi confirmă prezența, în zonele superioare ale prosperității internaționale, a țărilor și regiunilor de structură mentală protestantă, de la aceleași Anglie și Olandă de acum câteva secole, până la Scandinavia, la Nordul american sau la nordul Germaniei.

Și acum o remarcă ultimă care ne arată câte nuanțe poate căpăta o interpretare de istorie a culturii în câmpul sociologiei religiilor și al istoriei generale: chiar în sânul protestantismului, ce deține primatul economic capitalist al timpurilor moderne, se impun unele distincții. Ele ne indică, de pildă, că, față de luterani, calvinii au o etică accentuat utilitaristă, fapt care se explică prin aceea că, la Geneva, Calvin justifica din punct de vedere canonic împrumutul cu dobândă, în timp ce Luther la Wittenberg și la Wartburg, mai medieval și mai scolastic, socotea că banii nu sunt productivi. Hotărând, după o deliberare filologică subtilă, că „usura” – așa era denumită dobânda în traducerea latină a „Bibliei” – nu este coordonată de scrierile sfinte. Calvin făcea loc, în lumea europeană a burgheziei născându-se, acelei părți a plusvalorii care ne reglează adesea, la bine și la rău, existența. Consecința a fost că până astăzi, între bogații protestanți ai lumii, calvinii sunt mai prosperi decât luteranii, apoi luteranii mai avuți decât catolicii, iar catolicii decât ortodocșii. Aceasta este, de sute de ani, structura economică a Europei creștine – în linii mari, evident – și fără Max Weber înțelegerea ei ar fi fost, cu certitudine, întârziată.

Adeseori, în discuțiile politice și culturale aprinse, adversari și partizani ai monarhiei evocă – dar nu explică nicicum într-un chip coerent și logic – prezența monarhiei constituționale în părțile de nord ale Europei. Este vorba de cele trei țări scandinave – Norvegia, Suedia și Danemarca –, de Olanda și de Anglia (cazul belgian și cel spaniol – care închid

„cercul regal” european – avându-și explicații punctuale și conjuncturale ce interesează mai puțin aici).

State protestante, bogate economic și stabile social, în al căror mediu politico-intelectual a apărut totuși, să nu uităm, prima republică europeană modernă – Republica Provinciilor Unite proclamată împotriva Habsburgilor, în 1581, în părțile septentrionale ale Țărilor de Jos pătrunse de propaganda Genevei republicane a lui Calvin –, ele sunt, incontestabil, modelul sistemului monarhic constituțional așa cum s-a răspândit el și în Europa catolică mediteraneană, și în aceea ortodoxă balcanodunăreană, în cursul veacurilor al XIX-lea și al XX-lea (de altminteri, cum lesne se poate observa, mai ales după ultimul război, prefacerile știute au lăsat Italia, Iugoslavia, Bulgaria, Albania, România și Grecia fără regii lor, amintitul „cerc regal” – lărgit în veacul trecut de la Marea Nordului la Marea Neagră – redevenind, așa cum fusese inițial, un club nordic).

De unde această perenitate monarhică până astăzi, când cu mult cea mai mare parte a planetei trăiește potrivit normelor republicane, în sisteme statale atât de diferite, din Franța, Germania și Statele Unite până în India, China și Brazilia?

Explicația stă numai și numai în istoria și mentalitățile unei anumite părți din lumea protestantă, îndeosebi din aceea engleză, care a fost cumva „modelul modelului” acum trei sute de ani.

După episodul revoluționar al „Commonwealth”-ului (1649-1660) condus de „lordul protector” Oliver Cromwell – care a succedat, la rându-i, primei execuții legale și regale moderne din Europa, cea a lui Carol I Stuart în ianuarie 1649 – avea să urmeze în Anglia, între 1660 și 1685, domnia absolutistă a fiului decapitatului de la Whitehall, Carol al II-lea Stuart, procatolic și profrancez ca nepot de fiică a întemeietorului dinastiei Bourbonilor, Henric al IV-lea. În această vreme, rezistența la absolutism a lumii protestante de negustori și de nobili îmbogățiți prin comerțul tot mai prosper al insulelor britanice devenite, alături de Olanda, centrul economic și politic

al spațiului atlantic la sfârșitul secolului al XVII-lea, a condus la câteva gesturi și momente memorabile, între care obținerea în 1679 a faimosului „Habeas Corpus Act”, interzicând arestările abuzive ce deveniseră o practică regală și constituind, în istoria drepturilor omului, o pagină de referință.

Politica absurdă a celui alt fiu al lui Carol I, Iacob al II-lea Stuart (1685-1688) avea să ducă la o coalizare a forțelor protestante și a partidului „whig”, partizan al autorității Parlamentului asupra coroanei, împotriva susținătorilor regelui care erau „tories”, strămoșii conservatorilor. Rezultatul avea să fie, în 1688, aducerea pe tronul englez a Mariei II Stuart, fiică a lui Iacob al II-lea, și a soțului acesteia Wilhelm – pentru englezi regele Wilhelm al III-lea –, nimeni altul decât conducătorul („stathouder”) Olandei din familia de Orania-Nassau, patronul european al protestanților. Acest episod al istoriei, cunoscut sub numele de „Revoluția Glorioasă” („Glorious Revolution”), începând o domnie de peste un deceniu a cuplului regal (1688-1702), avea să introducă pentru întâia oară în doctrina monarhică și constituțională modernă ideea „contractului”. Potrivit acesteia, poporul, singurul autentic suveran prin voința divină, încredințează suveranitatea sa, printr-un contract, monarhului care primește pentru prestația sa – în numele și cu acordul poporului – un venit de la Parlament, iar în momentul în care, eventual, calcă clauzele contractului, poate fi alungat de pe tron. Această clauză a „monarhiei contractuale” era direct legată de geneza ideii de „drept natural” așa cum apare ea, în 1689, la filozoful John Locke, dar care fusese prefațată integral de alt gânditor, Thomas Hobbes.

Autor al „Leviathan-ului” (1651) și al celebrei teze potrivit căreia oamenii sunt animale nonpolitice (spre deosebire de vietăți politice ce se adună laolaltă, de felul albinelor!), de unde și „războiul tuturor împotriva tuturor” („bellum omnium contra omnes”), Hobbes socotea că dacă în stare naturală („status naturalis”) oamenii sunt egali întru egoism, prin crearea statului

umanitatea va renunța la dreptul natural și va apărea monarhia, prin contractul cu suveranul, trecându-se la un „status civilis”, creator de „societas civilis”, adică de acea „societate civilă” despre care, de câțiva ani, mai toată lumea vorbește la noi, în sens invers proporțional cu buna cunoaștere a conceptului.

Găsim, astfel, cristalizată în Anglia dinainte de 1700, teoria potrivit căreia statul este un „contract” prin care dreptul tuturor este păstrat într-o comunitate de oameni egali și liberi.

Locke, la rândul-i, aflat la originile senzualismului englez de secol XVIII, apropiat de oamenii politici care au condus la obținerea lui „Habeas Corpus Act” – precum contele de Shaftesbury – avea să justifice, la numai un an după „Revoluția Glorioasă”, prin două tratate despre guvernarea civilă, compromisul politic atunci realizat.

Pe urmele acestuia avea să fie adoptată, în 1701, legea, până astăzi valabilă, potrivit căreia suveranul care, din 1707 începând, se va numi „britanic” – prin crearea atunci a Marii Britanii, ieșită din unirea Scoției cu Anglia –, nu putea fi un fidel al cultului catolic („Act of Settlement”), prefațând întronarea, în 1714, a dinastiei de Hanovra înrudită cu Stuartii, devenită după 1917 – din motive de orgoliu englezesc și de germanofobie – dinastia de Windsor.

Era o vreme în care civilizația aceluia loc stătea încă sub povara spiritualității puritane, așadar a acelei tradiții religioase inaugurate în deceniul al șaptelea al secolului al XVI-lea, specifică micii nobilimi – așa-numita „gentry” – și burgheziei, ținând la purificarea bisericii anglicane de resturile catolice, tradusă într-o sobrietate, chiar austeritate a moravurilor, a lecturilor – precumpănitor biblice –, cu predilecția pentru veșmintele de culoare închisă, pentru simplitatea spartană a existenței, pentru numele veterotestamentare cu iz de rigoare ebraică, cu o viziune dramatică asupra vieții așa cum a exprimat-o dogma creștină a căderii omului în păcat, superb tălmăcită în

„Paradisul pierdut” al lui John Milton, marele și tragicul contemporan al acestei epoci.

Pe un plan mai larg de istorie europeană, legăturile politice, religioase și dinastice ale Angliei cu lumea germană – Marea Britanie și Electoratul de Hanovra s-au aflat într-o „uniune personală” până în 1837 – au făcut ca elementele gândirii politice protestante de secol XVII privitoare la „contractul” prin care s-a născut statul, la obligațiile reciproce ale suveranilor și ale supușilor, să se exprime din plin în Prusia secolelor XVIII și XIX, de la „regele Luminilor” Frederic al II-lea, la „cancelarul de fier” Otto von Bismarck. „Monarhia contractuală” își continua astfel destinul european, prin exportarea câtorva dinastii germane ale veacului trecut spre Răsărit, la Atena, la București și la Sofia.

Sunt câteva decenii de când sociologul Norbert Elias a dedicat o carte luminoasă societății de curte sau „curiale”, termen descins din latinescul „curia” care vrea să însemne tocmai sediul puterii aulice.

Analiza lui Elias a purtat asupra Franței vremii de domnie a lui Ludovic al XIV-lea (1643-1715), devenită modelul prin excelență al Vechiului Regim ce și-a avut centrul, în același timp simbolic și monumental, la Versailles.

Absolutismul – ca formă de conducere politică – și fastul, ca expresie stilistică a unei regalități la apogeu, au transformat a doua jumătate a secolului al XVII-lea și primii ani ai celui de-al XVIII-lea – la al cărui celălalt capăt va sta Revoluția Franceză – într-un timp al propagandei vizuale, literare, filozofice, unde totul se supunea unor rigori ale gândirii și ale simțirii impuse de voința monarhului, care era unic și incomparabil, după cum suna însăși deviza sa: „Nec pluribus impar”.

Franța absolutistă a „Regelui Soare”, pregătită de domniile primilor doi Bourboni, Henric al IV-lea și Ludovic al XIII-lea, de o regență exercitată – culmea ironiei, în contextul bisecularului conflict franco-habsburgic – de Ana de Austria,

infantă din neamul Habsburgilor spanioli, în fine, de ministeriatul autoritar și detestat de francezi al cardinalului italian Giulio Mazarini, recăpăta în 1659, prin „pacea Pirineilor”, hegemonia europeană pe care o avusese în tot evul mediu. Avea să o păstreze, de altminteri, de-a lungul întregii domnii a lui Ludovic cel Mare – așa îl proclama oficial orașul Paris în 1680 – până în 1713-1714 când debuta o altă hegemonie, austro-engleză, ce avea să dureze până la imperiul lui Napoleon I.

Această epocă intrată în istoria culturii europene sub numele „clasicismului” (fiind, de fapt, stilistic, mai curând un „baroc clasic”) a fost, judecată prin zidirile, grădinile și eticheta de la Versailles, una a dezindividualizării, a dominației strașnice a gândului ordonator asupra naturii, ea însăși aliniată disciplinat clarităților arhitecturii aulice, marilor oglinzi de apă ale bazinelor cu statui (de unde s-a născut și riguroasa, geometrica arhitectură peisajeră franceză), ca și a ceremoniilor curente pentru care avem atâtea mărturii ale contemporanilor. Era, în fond, o epocă retorică, de triumf al universalului în spirit cartezian, într-o societate strict ierarhizată, de „ordine”, al cărei epicentru era curtea regală.

Această „curia”, arată Elias, era chiar ea o structură socială, ultima cu caracter neburghez în Occident, influențând și modelând orașul ale cărui bunuri le consuma, dar păstrând un program seniorial rural de tip domenial. Aici era ridicat „palatul”, pe care nu îl putea avea decât suveranul – interesant de notat, în treacăt, în 1702, când cuvântul „palat” apare pentru prima oară într-o inscripție românească, desemnând edificiul de la Mogoșoaia, el exprima o realitate monarhică și monumentală europeană căreia Constantin Brâncoveanu i se integra –, aici se găseau așa-numitele „les appartements de société” unde se desfășura viața de familie a cărmuitorilor, ca și „les appartements de parade” cu rol ceremonial, pentru că, toată lumea o știe, ceremoniile și eticheta vremii lui Ludovic al XIV-lea au

devenit puncte de referință ale istoriei timpului. După cum esențial rămânea aici cultul monarhului, a cărui guvernare era directă și personală, a cărui poziție semnifica, mai curând, o echidistanță, ca o garanție a echilibrului social. Acest rege, pe care contemporanii nu ezitau să-l compare encomiastic cu primul împărat creștin Constantin cel Mare sau cu Carol cel Mare, acest suveran, pe care Leibniz îl vedea ca un posibil arbitru al unei iluzorii „fедераții europene” a statelor creștine, acest monarh, care prin miniștrii și prin strategii săi – Colbert, Louvois, Vauban, Turenne, Condé – a modelat politic și cultural întreaga Europă, controla riguros, din sediul său „curial” de la Versailles, toată suflarea franceză. Prin intendenți, prin birocrați, prin poliție, prin faimoasele „lettres de cachet” care trimiteau pe orice indezirabil direct la Bastilia, prin politica de înnobilare, contra bani, a marii burghezii – în 1696, de pildă, s-au vândut 2040 de patente de noblețe, dintre acelea care erau o „noblesse de robe”, lăsându-i deoparte pe cei „sans noblesse” (adică pe „snobi”!) –, Ludovic al XIV-lea, personaj mediocru, în sensul că detesta tot ce depășea obișnuitului (este opinia unui contemporan de marcă, Louis de Rouvroy, duce de Saint-Simon) avea să instituie o propagandă monarhică fără precedent. În slujba acesteia erau, de pildă, Academiile – de la compania privilegiată ce fusese anterior creată, Academia Franceză (1634-1635), la cea de Sculptură și Pictură (1663), la cea de Arhitectură (1671) și la cea de Muzică (1672) – ale căror producții în marmură, în culoare și în sunete glorificau pe stăpânul unic și omnipotent al Franței. La rândul său, Biserica, reprezentată de un Bossuet, deși profund catolică, se proclama adânc națională, cu „o credință, o lege, un rege” („une foi, une loi, un roi”). Aceasta era biserica „galicană” – printr-o subtilă apropiere semantică, „gallus”, cocoșul lui Petru din Noul Testament, devenea un simbol al „Galliei”, așa cum a rămas până astăzi –, chiar dacă rigorismul confesional intolerant avea să-l conducă pe Ludovic al XIV-lea la o acțiune nesăbuită:

revocarea, prin edictul de la Fontainebleau (18 octombrie 1685), a celui alt edict, de la Nantes (1598), ce dăduse cândva toate drepturile protestanților din regat, faimoșii „hughenoți”. Zece zile mai târziu, la 29 octombrie, marele elector al Prusiei, Frederic Wilhelm, semna edictul de la Potsdam, prin care supușii protestanți ai lui Ludovic cel Mare – între ei se găseau meșteșugari cu faimă, negustori, militari, cărturari – erau invitați în statul din Răsăritul german care, cu pași mari, mergea către locul de frunte ce avea să-i revină curând, în veacul al XVIII-lea. Un veac unde modelul civilizației „curiale” de dincolo de Rin devenise decisiv pentru noul regat prusac, așa cum o dovedește, cu asupra de măsură, domnia ilustră a lui Frederic al II-lea cel Mare, suveranul care hotărâ, în 1773, că textele Academiei de la Berlin nu puteau fi redactate decât în limba prietenului său Voltaire ...

În cea de-a treia „Carte a Regilor” din Vechiul Testament sunt menționate două personaje cu același nume, trăitoare în același ținut oriental al Feniciei și în același secol al X-lea înainte de Hristos. Primul este Hiram, regele Tyrului, apropiat al lui David și al lui Solomon, cărmuitorii din Ierusalim, acolo unde a trimis, pentru edificarea vestitului templu, lemn de cedru și de chiparos din părțile Libanului (5,1-18). Cel de-al doilea este Hiram, meșter din Tyr, fiu al unei văduve și lucrător în aramă, făuritor, între altele, al celor doi stâlpi de la pridvorul templului ierosolimitan, cel din dreapta numit Iachin, cel din stânga, Boaz, (7,13-45).

Hiram, Iachin, Boaz ... Sunt, toate trei, nume-cheie în ritualurile francmasoneriei, această vastă mișcare spirituală care cuprinde astăzi, în lume, după estimări felurite, între șapte și zece milioane de aderenți al căror țel declarat este apropierea tuturor membrilor comunității umane pentru care templul solomonic din Ierusalim este un prototip.

Aflându-și originile îndepărtate în practica cioplitorilor în piatră ai goticului din secolul al XIV-lea – de unde simbolistica

francmasonică, cuprinzând echerul care e pământul, compasul indicând cerul, mistria care unește punând mortarul – adunați în bresle, păstrătoare strașnice ale tainelor meseriei, din care a ieșit în secolul al XVI-lea tovărășia meșteșugărească ce purta în Franța numele de „compag-nonnage” – prin care vor veni, în ierarhia francmasonică, gradele de „ucenici” și „companioni” –, această mișcare internațională a timpurilor moderne își trage denumirea din cuvântul englezesc „free mason”, înregistrat pentru întâia oară, pare-se, în 1376; termenul desemna fie, potrivit unei ipoteze, pe cioplitorul de piatră om liber („free”), fie, potrivit alteia, pe sculptorul de pe șantierul unei catedrale care își punea dalta și ciocanul – alte însemne francmasonice actuale – pe o piatră moale, un calcar denumit în Anglia „freestone”. În orice caz, „lojile” evului mediu târziu, aflate la poalele construcțiilor sacre și profane, unde se adăpostesc pentru muncă cioplitorii care lucrau piatra pusă în operă („opus”) erau cele ce au născut așa-numita „masonerie operativă”, ce a existat atât timp cât s-au întreprins marile campanii colective de înălțare de lăcașuri sfinte occidentale până la Reformă.

După 1600, „lojile” acestea devin precumpănitor locuri de dezbateri spirituale care vor duce la începutul secolului al XVIII-lea, în mediile anglo-saxone, la o nouă vârstă, cea a „masoneriei speculative”, continuată până în vremea noastră.

Cercetătorii francmasoneriei – în ultimii ani s-a ilustrat aici Luc Nefontaine, profesor la Universitatea Liberă din Bruxelles – s-au oprit asupra diferitelor surse ale acestei mari mișcări inițiatice, căutându-i originile creștine (fie ele, uneori, anticatolice sau net eretice), evocând momente nebuloase cum ar fi cel al „rozicrucienilor” germani, proclamând o „fraternitate a crucii” printr-un manifest de la începutul veacului al XVII-lea, „Fama fraternitatis”; cea care păstra tradiția întemeierii, în 1459, a unui ordin legat de „roză”, simbolul luteran al alchimiei, mai apoi al filantropiei, al prieteniei între oameni și, ca o consecință firească, în veacul nostru, simbol al solidarității, al grijii pentru

cei mulți, într-un cuvânt – cu o imagine bine știută și la noi, cea a „trandafirului” – simbol al social-democrației ...

Respingând intoleranța – care ducea la războaie religioase în veacul al XVI-lea occidental și care va naște fundamentalismele moderne –, proclamând atât de prețuita – în mediile protestante nordice – „religie naturală”, ideea de dreptate, cea de temperanță, credința cea veche în nemurirea sufletului, gustul pentru libertatea gândirii, respectul pentru om și legi, concepția propășirii armonioase a ființei omenești purtătoare de esență divină – o moștenire mirabilă a umanismului renesantist –, lucrând pentru o forță divină supremă care este „Marele Arhitect al Universului” – așa cum altădată Hiram a lucrat pentru templul ierosolimitan, oglindă a lumii –, un Arhitect care semăna cu ceea ce Newton își imaginase a fi chiar Dumnezeu, mediul intelectual al unei Anglii libere, prospere și protestante, răsculată împotriva Stuartilor catolici și creatoare a Republicii, „Commonwealth”-ul „Lordului-Protector” Oliver Cromwell a făcut să se constituie mișcarea francmasonică a vremurilor moderne care și-a creat, treptat, din toate aceste principii, „Constituțiile” sale definitive. Este vorba de ceea ce va fi după 1646, în York, așa-numita „Fraternity of Freemasons” întemeiată pe ideile alchimistului Elias Ashmole (nu întâmplător joacă un rol aici ocultismul postrenesantist, speculând pe marginea teoriei generale a virtuților oculte, ascunse, ale lucrurilor).

Din ea va porni acea tendință de asociere liberă și de întruchipare a fraternității care a condus, la 24 iunie 1717, într-o abia născută Mare Britanie a începutului dinastiei de Hanovra, la cea dintâi structură sau „obediință” francmasonică modernă: „Marea Lojă” care – în atmosfera medievalizantă a Angliei de secol XVIII, unde se inventau „falsurile ossianice” ale lui Macpherson și se ivea „romanul gotic negru” al lui Horace Walpole – era imaginată a se afla într-o prestigioasă tradiție, legată de Ordinul de Malta, păstrător al tradiției cavalerilor

ospitalieri din Rodos și chiar al Ordinului Templierilor. În 1723 se redactau aici primele amintite „Constituții” masonice conținând principiile deja enunțate, elemente de ritual, referiri la trepte și grade, și tot acum începea să se contureze, în spirit esoteric, legenda lui Hiram – devenit arhitect în tradiția masonică –, cel ucis de trei tovarăși ai săi cărora le-a refuzat dezvăluirea unor secrete ale meșteșugului.

Trecută pe continent către 1730, francmasoneria va evolua în Franța, în cadrul lojei „Marelui Orient” – echivalând Răsăritul cu lumina, într-un veac al exotismelor orientale turcești sau chinezești, al înțelepților persani sau babilonieni preschimbați în model de un Montesquieu și un Voltaire (ambii inițiați în francmasonerie) –, mai apoi, în 1773, în așa-numitul „Grand Orient de France” având în frunte pe un prinț regal, Ludovic Filip de Orléans, viitorul Philippe-Egalité, cel ghilotinat în 1793 după ce abia votase decapitarea rudei sale Ludovic al XVI-lea. Cu doar un an înainte, în 1792, această lojă intrase definitiv în manualele de istorie dând Revoluției franceze propria sa deviză, „Libertate, Egalitate, Fraternitate”, citită de atunci înainte pe toate clădirile succesivelor republici din Hexagon.

Voga settecentescă a francmasoneriei a făcut din veacul „Luminilor” un autentic triumf al acesteia, determinând împotrivirea înverșunată a Inchiziției, excomunicările papale din 1738 și 1751, dar, mai ales, aderarea la această fraternitate inițiatică a celor mai celebre nume ale civilizației europene și americane de la Goethe și Lessing la Herder, Alfieri și Pușkin, de la Walter Scott la Washington, Franklin și, mai ales, Mozart, care făcea în 1791, prin opera sa cea mai cunoscută, „Flautul fermecat”, dovada unei inspirații masonice excepționale.

Tot acum, influența lojilor apusene se face simțită în Europa răsăriteană și, în primul rând, în imensa Rusie, o dată cu occidentalizarea curții țărilor sub Petru cel Mare. Pe filieră rusească, îndeosebi pe aceea militară (foarte activă, se înțelege, în timpul numeroaselor ocupații ale principatelor române de-a lungul

unui veac cu atâtea conflicte ruso-turce), francmasoneria va pătrunde în Moldova unde, în 1772, existau medalii menționând o „nuova loggia militare di Marte” din Iași, datorată ofițerilor Ecaterinei a II-a aflați în campania contra Porții, încheiată curând prin pacea de la Kuciuk-Kainargi. Și tot în Moldova secolului al XVIII-lea existau, aflăm, clerici și boieri „farmazoni”, precum episcopul Gherasim al Romanului, cândva tălmăcitor de lucrări esoterice „de pe limba franțuzească” pentru cunoscutul boier francmason Iordache Darie Dărmănescu, care plătise anume traducerea „Tainei francmasonilor” a abatelui de Prau.

Din spațiul austro-german venea direct, pe la 1750, inspirația pentru lojile sașilor sibieni, având știri, tot pentru provincia transalpină, despre inițierea unor intelectuali români precum medicul Ioan Piuaru Molnar, Petru Maior și Gheorghe Șincai, pentru ca în secolul următor, în întreaga vâltoare revoluționară dinainte și de după anul crucial 1848, francmasonii să devină un factor notabil în civilizația românească. Știm astăzi mai bine – grație, mai ales, cercetărilor lui Dan Berindei, cunosător eminent al acestei epoci de istorie românească –, cât și cum erau îndatorate „Eteria” lui Alexandru Ipsilanti și a lui Iordache Olimpiotul, mișcarea „cărbunariilor” a lui Ioniță Tăutu din Moldova sau „Societatea literară” și „Societatea Filarmonică” ale unor Dinicu Golescu, Ioan Câmpineanu și Ioan Eliade Rădulescu în Muntenia, mai apoi cunoscuta „Frăție” din 1843 creată de Nicolae Bălcescu, Christian Tell și Ion Ghica, tipului masonic de societăți secrete din vremea romantismului politic al Europei occidentale; după cum aceleași evaluări recente – spulberând uneori legende, cum ar fi aceea a apartenenței colonelului Alexandru Ioan Cuza la o inexistentă lojă gălățeană numită „Steaua dunăreană” – confirmă ipoteza rolului jucat, în momentul abdicării domnului Unirii, de către francmasoni de tradiție pașoptistă precum C.A. Rosetti, de către ofițeri din loja „Înțelepții din Heliopolis”, în timp ce prin legăturile lui Anastase Panu, în loja sa pariziană, cu membri ai

familiei de Saxa-Coburg s-a încercat să se explice ideea acelei propuneri de domn străin, din februarie 1866, care purta numele lui Filip, contele de Flandra, fiul regelui Belgiei. Pare limpede că în geneza României moderne „paradigma Hiram” și-a avut locul excepțional și, probabil, irepetabil.

Cunoașterea istoriei francmasoneriei în țările est-europene, unde generații întregi au fost intoxicate, de mai bine de o jumătate de secol, cu ideile perverse, deopotrivă fasciste și comuniste, despre „complotul iudeo-masonic”, se află abia la începuturile sale. Într-o societate care tinde spre armonie – cel puțin în declarațiile sale politice –, scrutarea temeiurilor moderne ale idealului de pace și de justiție purtat de ultima succesoare a vechiului cavalerism luptător pentru credință, libertate și adevăr rămâne imperativă. Cu condiția, firește, de a ține dreapta măsură cărturărească între detractarea calomnioasă și supralicitarea encomiastică.

După „secolul rațiunii” și al noului clasicism înghețat în canoane, care se încheia prin triumful unei Revoluții și al unui Erou – căderea Bastiliei în 1789 și încoronarea imperială a corsicanului Bonaparte în 1804 nu erau altceva decât gesturi aurorale, colective sau individuale, ale marii răsturnări romantice cu atâtea rădăcini în cel de-al XVIII-lea veac –, „secolul afectului”, al trăirii exaltate, al geniului, al imaginației febrile, dacă nu bolnave, a însemnat, de fapt, doar răstimpul câtorva decenii. Cele care au cuprins epopoea revoluționară, Restaurația și Sfânta Alianță, conducând la mișcările idealiste și liberale de la 1830 și 1848, cu prelungiri târzii către Germania lui Wagner și a imperiului prusac. A fost, cum se întrevede lesne, un răstimp al crizei fertile din care s-a născut Europa impresionismului și a simbolismului, a teoriei relativității și a două războaie mondiale, lumea din care ieșim noi înșine, deveniți astfel moștenitori îndepărtați ai romantismului.

Acesta, dincolo de semnificația unei epoci stilistice din istoria civilizației, a fost – cu mult mai mult – o explozie a

ființei creatoare, prea încorsetată de reguli și prejudecăți. A fost o nevoie irepresibilă de evadare din precunoscutul cotidian, dintr-o lume prea strâmtă către un altceva nemaivăzut, neobișnuit, urieșesc. Trei au fost, după părerea mea, țintele acestei evadări romantice și toate trei au rodit în cultura europeană a veacului trecut până la palierul cel înalt al capodoperei: natura, exotical și fantasticul.

De la o privire intelectualist-abstractă asupra realității, hrănite, pe la 1800, de ideea kantiană a caracterului problematic al cunoașterii lumii – de unde și gustul pentru recile alegorii ale vizualității neoclasice sau judecata lui Hegel despre „artele supreme”, muzica și poezia care, ele singure, nu au contactul cu materia –, până la formularea de către Hackel, șaiszeci de ani mai târziu, a legii biogenetice fundamentale potrivit căreia ontogeneza repetă filogeneza (care la rândul-i repetă cosmogeneza!), abordarea naturii celei fără de care insul poate fi corupt și nefericit, după cum scrisese cândva Jean-Jacques Rousseau, a fost una din năzuințele majore ale omului modern în criză spirituală. Putea fi, aceasta, o natură dramatică, una a tumultului, a înfinitului parcă, aceea a picturii lui Caspar David Friedrich sau a lui Turner, sau a naturii calme din pânzele lui Corot, a locurilor odihnitoare și proteguate – colina sau lacul – din poezia lui Lamartine (se adaugă aici poemul didactic de tip Wordsworth făcând elogiul vieții patriarhale, țărănești, versurile acelor „lake-poets” care contrapun natura curată a Nordului englez orașului dominat de mașinismul creator de proletariat). Putea fi, cuceritoare de sensibilități, natura năvalnică sau blândă a celei de a VI-a simfonii beethoveniene, „Pastorală”, a ciclului de lieduri schubertiene „Winterreise”, natura, artificială chiar, a grădinilor care vor prilejui una dintre primele afirmări ale cuvântului „romantic” – de pildă, la 1788, acel „bois romantique” din Iași despre care scria prințul valon, atât de cosmopolit, Charles Joseph de Ligne – și care vor crea o autentică „jardinomanie”, cu moda englezească a peisajelor artificial-sălbatice,

unde găseai roci, cascade sau mici insule, răspândită de gustul aulic din Trianonul Mariei-Antoinette până în reședința bucureșteană a boierilor Dudescu, subtil și gratuit ironizată de o călătoare ca lady Elizabeth Craven la 1786.

Pășim astfel spre al doilea teritoriu al evadării romantice, cel exotic, îndeoște oriental, mai ales după redescoperirea mirajului Răsăritului prin expediția napoleoniană din Egipt, începută în 1798, apoi prin solidaritatea europeană cu răscoala antiotomană a grecilor din 1821-1829. Motivele turcești, ba chiar și cele mai îndepărtate, din Persia și din China – de unde veniseră altădată modelele de înțelepciune pe care le propuneau, fie și numai ca metafore, Montesquieu și Voltaire – aparțineau, oricum, unui univers straniu și străin, îndepărtat, cu parfumuri barbare, dar îmbietoare. Când, la 1780, castelul Schwetzingen primea, în grădina-i englezească, un pavilion chinezesc și o moschee turcească, în aceeași lume germanică Mozart compunea – la 1781-1782 – „Răpirea din Serai”, ca și „Sonata nr. 33 în La major” cu finalul inspirat din muzica de la Stambul. După cum unele poeme cu subiect exotic-oriental ale filoelenului Byron – „The Giaour” și „The Bride of Abydos” (1813), „Hebrew melodies” (1815), „The Siege of Corinth” (1816) –, inspirația din lumea Crimeii tătărăști și a Caucazului musulman în scrisul lui Pușkin, ecourile poeziei lui Hafiz în opera de maturitate poetică a lui Goethe care era, în 1819, „West-östlicher Divan” sau operele franceze evocând Levantul, de la Hugo („Les orientales”, 1829) și Lamartine („Voyages en Orient”, 1835), până la Gérard de Nerval (1851) pecetluiesc, și ele, o pagină de cultură occidentală pentru care Răsăritul ortodox și islamic era un loc al călătoriei presărate de curiozități, descoperiri ale minții și izbăviri ale sufletului.

Cât despre fantastic, și altădată refugiu ultim al imaginației artistice în timpuri de criză spirituală acută – mă gândesc, cu două sute de ani înaintea romantismului, la momentul manierist –, el hrănește nevoia de călătorie întru fabulos a artistului

singuratic și neînțeles, cufundat în vis, în halucinație, la un pas chiar de moarte. Căci oniricul, halucinantul, macabru joacă acum un rol privilegiat, ele devin partea obscură a inspirației artistice, așa cum – se proclamă în epocă – viața nu este altceva decât un vis al spiritului infinit al naturii. Și de la „Simfonia fantastică” a lui Berlioz, la basmele fantastice ale lui E.T.A. Hoffmann, de la imaginarul bizar al oniricului Edgar Poe, la „Dicționarul infernal” din 1845 al lui Collin de Plancy, vârsta târzie a romantismului este adesea străbătută de această nevoie a omului de a călători spre tărâmurile care există aievea doar în subconștientul său, devenit realitate numai pentru el – solitarul, protestatarul, damnatul. Aici se găsește, poate, moștenirea cea mai durabilă a romantismului, transmisă avangardei suprarealiste care se va ivi, din alte crize, după mai puțin de un veac.

Printre semnele exterioare cel mai des invocate ale modernizării Sud-Estului european sunt citate dinastiile străine, venite dinspre Nordul germanic protestant și catolic în lumea meridională ortodoxă ieșită din ceea ce obsesiv – și, nu o dată, exagerat și fără nuanțe – este socotită a fi fost „noaptea otomană”.

Fără a zăbovi asupra cazului – mai bine știut, firește, pe meridianul nostru – al Hohenzollernilor din ramura svabă de la Sigmaringen veniți în 1866 pe pământ românesc și care se află, de altminteri, în frapante paralelisme cu ceea ce se petrecea la sud de Dunăre, să aruncăm o privire spre Balcani. Acolo unde trei monarhii – două întemeiate la câteva decenii după 1800, o alta inaugurată atunci când românii își obțineau independența pe câmpiile bulgare de la Plevna – înregistrau și geneza unor înnoiri instituționale esențiale ale unora dintre cele mai vechi popoare din Europa.

Geneză ce are însă, prin dinastiile ce întruchipează o parte din aceste modernizări, diferențe care îmi par esențiale și care nu se pot explica altfel decât printr-o anumită tradiție – chiar foarte veche – pe care o ignorăm adesea.

În cazul celui mai prestigios pământ balcanic – prin aura sa de civilizație –, cel elenic, vedem cum după războiul pentru independența Greciei, care a adus în prim-plan figuri de oameni politici precum Alexandru Mavrocordat Missolonghi – descendent, la a patra gene-rație, din primul principe fanariot al țărilor române – sau Ioannis Capodistria, fostul ministru al țării rus, era chemat pe tronul regal, spre a stăvili luptele fratricide autohtone, prințul Otto de Bavaria, în timpul căruia gustul neoclasic al Münchenului avea să se întrupeze în primele opere de arhitectură ale noii Atene (ironie supremă, la chiar poalele Acropolei, cea care a izvodit amintitul gust septentrional!). După treizeci de ani de domnie, acesta se va exila în patria-i germană, locul său fiind luat de nepotul regelui Danemarcei, George I, din dinastia de Glücksburg, începător al unei descendențe regale încă existente – din nou în exil –, cu o istorie punctată de instabilități gu-vernamentale, de proiecte ale unor mari politicieni ca Venizelos, de lovituri de stat și dictaturi militare, de efemere sau durabile epoci republicane.

Nu mai puțin, în vecina Bulgaria, ajunsă principat autonom în 1878, avându-l drept cneaz până în 1886 pe principele german și ofițerul prusac – dar, culmea, sprijinit de Rusia – Alexandru de Battenberg, din 1887 venea pe tron un alt mare aristocrat de neam german, Ferdinand de Saxa-Coburg. Ofițer austriac ce-l avea drept bunic matern pe însuși vestitul Ludovic Filip, „regele-cetățean” al francezilor, el trecea în 1896 la confesiunea ortodoxă sub numele, plin de glorie medievală, de Boris și era proclamat „țar” în 1908. Înnoirile instituționale și legislative – de pildă, introducerea codului francez și a celui italian de către guvernele de la Sofia (în vreme ce Bucureștiul încercase să adapteze constituția belgiană) – alternau cu puseuri războinice, cu frustrări teritoriale, cu alianțe politice – aidoma României – spre țările Axei, cu dictaturi regale – regăsite mai târziu și la nord de Dunăre –, precum aceea începută în 1934 de Boris al III-lea, cel care l-a avut prim-ministru pe ilustrul arheolog Bogdan Filov, așa

cum contemporanul său român Carol al II-lea îl făcuse cel dintâi al său sfetnic pe marele său dascăl Nicolae Iorga.

Alta, cu totul alta, ne apare situația din Serbia. Aici monarhia modernă a fost una națională – singura din Balcani cu acest caracter –, căci dinastiile au fost ale locului: Karagheorghievicii – cei care au condus răscoala antiotomană începută în 1804 –, alternând cu Obrenovicicii care s-au aflat în fruntea mișcării de independență de la 1815, când această din urmă familie – cu multe legături românești – l-a dat pe Miloș, principe ereditar în vasalitate turcească, apoi pe Mihai, cârmuind între 1839-1842 și, iarăși, în 1860-1868; adică înainte și după Alexandru Karagheorghević, în vremea căruia omul de stat care a fost Ilja Garașanin a elaborat (1844) proiectul „Marii Serbii” știut sub numele de „Nacertanje”, ținând la refacerea vechiului imperiu sârbesc din secolul al XIV-lea. Căci, trebuie spus apăsător, întregul demers politic al sârbilor moderni a ținut seama de acest model medieval, mai ales după proclamarea regatului (1882), sub Milan al IV-lea și Alexandru din aceeași dinastie a Obrenovicicilor. Ideologia sârbă nu s-a schimbat nici sub dinastia Karagheorghevicilor reveniți la tron în 1903 – într-un spațiu balcanic al loviturilor de stat și al asasinatelor regale fără pereche în epocă –, prin Petru I, apoi prin Alexandru I – cel care a inițiat dictatura din 1929 –, în fine, prin Petru al II-lea, ultimul suveran dinaintea de republica lui Iosip Broz Tito.

Mistica națională de sorginte medievală – mai puternică la acești sud-slavi decât chiar gândul multiseclar al grecilor cuprins în „Marea Idee” elenică a refacerii Bizanțului –, desfășurată după 1918 în năzuințele a ceea ce s-a numit „regatul sârbilor, croaților și slovenilor”, evidentă de la politică la artă – să nu uităm că acest gând a stat la temeiul proiectului, niciodată terminat, al sculptorului Ivan Mestrovic, cel al „templului Vidovdanului”, menit a-i nemuri pe eroii de la Kosovo din 1389 secerăți de Semilună – își are rădăcinile într-o realitate prea puțin știută: Serbia medievală, cea a secolelor XII-XV, a fost

singurul spațiu sud-est european unde cultul regilor, hiperbolizarea suveranilor a determinat atașamentul față de dinastiile sârbești, față de marii jupani, țari și despoți – de la Ștefan Nemanja, Ștefan Uroș și Ștefan Dușan, la cei din neamurile Lazarević și Branković – reprezentați sute de ani în fresce, în gravuri, în pagini de cronici și în folclor, chiar și după căderea cetății Smederevo (1459) sub turci, adică după sfârșitul independenței.

Pentru cine vrea să mediteze la ce a însemnat și înseamnă rezistența politică și culturală în Serbia războiului ultim și în cea de astăzi, la particularitățile acestui spațiu slav al Europei – atât de incendiar încă –, nota dinastică națională este un semn. De permanență și, într-un fel, de destin.

Descinse din monarhia „contractuală” a Nordului protestant – acolo unde dăinuie până astăzi regalitățile constituționale din țările scandinave, din Olanda și din Anglia –, monarhiile moderne din arealul ortodox, cele „de import” de la Atena, Sofia și București, cele „naționale” de la Belgrad au marcat, oricum, un capitol important de sincronizare benefică și novatoare cu Occidentul. Încheierea lor bruscă, la sfârșitul ultimului război mondial sau nu mult după aceea, a fost prefațată, nu trebuie uitat, de eșecul limpede al acestor monarhii ajunse, în anii antebelici, la dictaturi ce negau democrația, în Iugoslavia la 1929, în Bulgaria la 1934, în Grecia la 1936, în România la 1938.

Asemenea maurului, monarhii moderni ai Balcanilor își făcuseră, până atunci, datoria.

O știre de presă de acum câțiva ani ne lăsa să aflăm că la Strasbourg Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei a luat o decizie lămuritoare pentru politicieni și nu numai: limitele răsăritene ultime ale extinderii europene sunt, de acum înainte, Georgia, Armenia și Azerbaidjanul.

Nu știu cum vor fi decurs discuțiile în selectul for. Dar cum, îndeobște, rata intelectualității nu pare a fi deloc catastrofală printre parlamentarii europeni, pot să-mi închipui că

prin formula vagă a „legăturilor culturale cu Europa” menținute de aceste trei spații caucaziene, gândurile unora dintre aleșii continentului vor fi zburat tocmai la timpurile legendare ale grecilor argonauți, căutători ai Lânii de Aur în fabuloasa Colchidă ...

Oricum, decizia din capitala alsaciană a Europei va pune în dificultate reală diplomația americană de vreme ce, după cum am aflat iarăși nu foarte de mult, Departamentul de Stat a decis ritos următoarele: „Europa de est” a devenit un concept depășit care se cere degrabă înlocuit prin cel de „Europa centrală”!

Trecând peste candoarea, deloc nouă, a specialiștilor americani întru geopolitică europeană, ca și peste împrejurarea că o anume idiosincrazie a fostelor țări comuniste pentru „eticheta est-europeană” – cu eventuale conotații asiatice – i-a făcut pe unii lideri ai Europei orientale să-și arate preferința pentru arondarea central-europeană – omologată, iată, și de Statele Unite – voi spune doar că ne aflăm astfel într-un deplin impas și într-o totală confuzie.

Ni se părea, până nu demult, că istoricii, politologii și oamenii politici de ei sfătuiți ajunseseră la unele încheieri privind apartenența uneia sau alteia dintre regiunile continentului nostru la spații de civilizație cu vechi și consacrate denumiri. Indiferent de modul în care a fost „citită” harta europeană, Estul și-a avut mereu un loc anume. Un loc ce nu are multe lucruri în comun cu relativ recente timpuri ale vasalității moscovite.

Fie că s-a avut în vedere diviziunea Europei într-o zonă atlantică, într-una mediteraneană și într-una orientală (Immanuel Wallerstein în faimoasa-i carte „The Modern World System”); fie că s-au distins în chiar Comunitatea Europeană zone evolute – ca Franța și Germania –, altele mai puțin dezvoltate – ca Spania, Grecia și Portugalia –, lor adăugându-li-se spațiile central- și est-continentale (Leonardo Casini), zona Europei orientale nu a fost de nimeni, niciodată, eludată. În fața unei

Europe atlantice, protestante și catolice, care a reprezentat fațada oceanică spre Lumea Nouă, s-a aflat mereu o Europă orientală, ortodoxă și parțial musulmană, clădită pe tradițiile a ceea ce profesorul de la Oxford Dimitri Obolensky a numit atât de plastic „Commonwealth-ul bizantin”, urmat și imitat de cel otoman.

Europa orientală aflată secole de-a rândul în sfera Rusocrației și a Turcocrației, lume a tradițiilor economice agrare, a celor eclesiastice marcate de cezaropapsim, a celor politice impregnate de absolutism – de unde, poate, și nevoia actuală de republici prezidențiale, acolo unde parlamentarismul modern are încă tradiții minore (mai ales în mediul slav) – este, în chip vădit, altceva decât Europa centrală. Aceasta din urmă – parte periferic activă și creatoare a Europei apusene, dominată confesional tot de protestantism și de catolicism –, cu priorități democratice spirituale pe plan continental în vechea Pragă încă, este lumea ce coboară din așa-zisul „imperiu iagellonic” și din Austrocrația ce și-a lăsat amprenta decisivă asupra Ungariei și Cehiei, Slovaciei și Poloniei, Croației și Sloveniei, pendulând între Orient și Occident. Nu demult, profesorul francez Georges Castellan a publicat la Fayard o foarte utilă istorie a popoarelor Europei centrale urmărind tocmai oscilările lor între lumea germană și aceea rusească; și adaug din parte-mi că nu trebuie uitate nici înclinațiile orientale ale acestei „Mitteleuropa”, cum ar fi cele ale Moraviei chirilo-metodiene sau ale Ungariei arpadiene spre Constantinopol, cele ale Austriei spre Balcani, cele ale Poloniei spre Rusia țaristă, pentru a nu mai vorbi de raportările recente ale acestui spațiu la colosul sovietic.

Revenind la Europa orientală, criteriile ce o stabilesc sunt, deopotrivă, geografice și culturale, etnice și confesionale, determinând hotarele sale atât de flexibile. Ele au putut cuprinde în unele momente fie Asia Mică – în preistorie, în evul mediu, în contemporaneitate (prin intermediul NATO) –, fie Ungaria, Polonia sau Finlanda supuse la un moment dat sultanilor sau țarilor.

La rându-i, această Europă orientală este obiectiv scindată în două subzone: cea a Sud-Estului european, adunând alături spațiul balcanic și cel carpato-dunărean, cu tendința tot mai vădită de extindere către spațiul pontic, dezvoltând astăzi relații variate cu nou creată Comunitate a Mării Negre, cu mediul caucazian – pe care Consiliul Europei îi vede deja ca limită a jurisdicției sale ideale – și cu mediul ucraineano-rusesc; acesta din urmă constituie, de fapt, cea de a doua subzonă a spațiului european oriental, stabilind în cuprinsu-i un dialog – merit, poate, unui oarecare viitor – între lumea ortodoxă și aceea a Islamului, estompând eventual, aici, exaltările fundamentaliste vădite dincolo, pe pământul fostei Iugoslavii.

Spațiu al tradițiilor imperiale, vehiculând ideologii supra-naționale, de la aceea țaristă a „celeii de a treia Rome” sau de la cea a panslavismului, până la stătalitatea asiatică de tip stalinist și la „internaționalismul proletar”, acest rezervor uriaș al Europei de est – de fapt al Europei întregi și al întregii planete – trăiește timpul unor nostalgii, al unor exacerbări naționaliste și ortodoxe (repolitizarea ortodoxiei este o realitate actuală), nu mai puțin al unor proiecte de integrare cu celelalte două Europe, aceea centrală și aceea occidentală.

Continental nostru, a cărui unitate rezidă într-un singur punct care îi este și liantul – anume creștinătatea sa tradițională – își are zonele sale bine definite, ba chiar, cum știm, și faimoasele „euroregiuni” sau „regiuni transfrontaliere”: unele durabile, atunci când se află în lăuntru aceleiași zone de civilizație (așa este „euroregiunea Mediteranei occidentale” sau „arcul latin” Catalonia – Franța mediterană – Lombardia, așa este „euroregiunea Rinului superior” sau „regio basiliensis” cu teritorii franceze, germane și elvețiene), altele artificiale, atunci când sunt împărțite între două asemenea zone culturale (așa este mult discutată și neviabila „euroregiune carpatică”, amestecând ținuturi ale Ungariei și Poloniei ținând de Europa centrală, cu cele ale României și Ucrainei aparținând Europei orientale).

Care este oare, aici, locul și soarta românității? O afirmație cred că se impune de câțiva ani buni. Suntem și rămânem est-europeni, asumându-ne – fără complexe de superioritate sau inferioritate, dacă se poate – destinul furtunos al acestor părți de lume. Suntem, în plus, „latinii Răsăritului”, aducând puțin din rigoarea relaxată a Romei în acest spațiu al tranzacțiilor politice perpetue, al zăbovei prelungite dar fecunde, al gestului totalitar și dominator, al strălucirilor crepusculare, al jertfelor inutile sau superbe, al misterului și al extazului ortodoxiei.

În goana după Europa să ne amintim, din când în când, că Europa s-a născut în apropiere, la poalele Acropolei ateniene, în inima Orientului balcanic, ceea ce nu ne conferă, evident, nici avantaje, nici merite. În nestăvilita dorință de a se vedea că suntem ai Europei se cuvine să știm exact în care parte ne este locul. Și să o spunem, cu toate nuanțele, însă răspicat.

Cele câteva fragmente de continent ce au avut o existență distinctă, chiar dacă între frontiere mișcătoare, stau alături, cu adversități și cooperări intermitente, și merg alături pe fâgașuri de mult trasate de istorie. Esențial este ca fiecare popor, cu mentalitatea fasonată de secole și secole de experiență, să-și cunoască acest loc, chiar dacă năzuințele îl poartă, uneori, spre alte orizonturi. Românii, privind de atâtea ori, în trecut și în prezent, spre Europa occidentală cea prosperă și pragmatică, nu trebuie să uite că aparțin Europei orientale. După cum, învecinându-se Europei centrale – spre care ținuturile noastre transilvane pătrund geografic și cultural –, ei trebuie să învețe a prețui locul distinct pe care îl au între răsăritenii continentului.

Altminteri, unele fantasma politice ne-ar putea conduce spre utopie. Ceea ce, să nu uităm, într-o bună limbă străveche înseamnă „locul de nicăieri”.

CIVILIZAȚIA EUROPEI ORIENTALE*

EVUL MEDIU (SECOLELE VIII-XV)

Printr-un consens unanim, anii din jurul lui 400 sunt socotiți pretutindeni în Europa drept începutul epocii finale a antichității, conducând spre primul ev mediu configurat deja treptat după 600 și în cele două veacuri ce au urmat acestui moment. Evenimentele ultimei treimi a secolului al IV-lea – în primul rând invazia hunică, spulberarea dominației germanice la nordul Mării Negre și pătrunderea goților în ținuturile balcanice ale Imperiului roman –, deschizând o nouă epocă în istoria continentului, puneau în legătură, o dată mai mult, cele două subzone ale Europei răsăritene cărora drumurile migratorilor și cele ale înrâuririi Bizanțului timpuriu aveau să le confere, cu deosebiri de la arie la arie și de la moment la moment, o anume unitate de cultură în secolele V-VIII. În amintitele veacuri, părțile orientale ale Europei au cunoscut direct efemere sau mai durabile hegemonii gepidice, avarice și slave – contemporane, chiar dacă pe alte baze instituționale, cu „regalitățile” barbare germanice din Occident – asupra unor populații autohtone și alogene purtătoare ale unor noi structuri sociale și mentale, ale unor tradiții romane provinciale ce au menținut o stăruitoare

* Textul reprezintă contribuția autorului din: Em. Condurachi, R. Theodorescu, *Europa de Est, arie de convergență a civilizațiilor*, în „Revista de istorie”, 1, 1981, p.5-35; 2, 1981, p.183-219.

„seducție clasică” asupra barbarilor, creatoare ale unei civilizații fruste dar bogate, primitive dar pline de culoare. În acest context tocmai amintirea momentelor de apogeu ale civilizației romane târzii din epoca unor Dioclețian și Constantin cel Mare, ca și exemplul viu al noii civilizații a Bizanțului din timpul unor Teodosie al II-lea, Anastasius și mai ales Justinian aveau să constituie un factor decisiv, un stimul și o sursă de inspirație cu consecințe în câmpul artei, al ideologiei Europei răsăritene unde aveau să coexiste și, pe alocuri, să se confrunte „frontul bizantin” – cu componenta sa romană finală și orientală (fie ea de stepă, fie de sorginte microasiatică sau alexandrină) – și „frontul pontic” sau, în alți termeni, civilizația de vechi tradiții mediteraneene, a monumentului de arhitectură, a imaginii omenesci cioplite și creația legată de spiritul nomad, de stepă, reprezentată prin „artele minore” de fastuoasă alcătuire în metal și pietre prețioase, mult apreciate de noile neamuri ce coborau dinspre Volga sau veneau de mai departe, din acea „vagina gentium” care erau Siberia și Asia Centrală.

Elementele „clasice” ale cetăților, bazilicilor, capitelor, balustradelor, inscripțiilor funerare, amforelor și opaițelor cu simboluri creștine din secolele V, VI și VII, descoperite pretutindeni pe pământul sud-est european de veche stăpânire romană – ca și în Asia Mică sau în Chersonesul Crimeii –, din Egeea până în Macedonia (Filipi, Salonic), până în Scythia Minor – actuala Dobrogea –, la Tropaeum Traiani și Histria, la Mangalia și Constanța, până în centrul și vestul Balcanilor, pe pământurile vastei dioceze a arhiepiscopiei de Justiniana Prima, la Veliki Gradac și Boljetin sau, dincolo de Dunăre, la Sucidava, fac parte acum din același peisaj sincretic de civilizație în care intrau – ca niște componente de seamă, în absența altor mărturii – și tezaururile „barbare” ale sfârșitului de secol IV, ale secolelor V – VI, în care, adesea, ecourile torenticiei greco-romane se fac încă simțite din plin în tehnică și în iconografie (procesioni de divinități, scene bahice, amazonomahii), în Muntenia (Pietroasa),

Transilvania (Apahida), Moldova (Concești), Ucraina (Malaia Perescepina); acestea erau caracterizate și prin motive, tehnici și decoruri „neclasice” – de fapt „antclasice – venite din Orient prin stepele nord-pontice, reprezentate de bijuteriile și vasele lucrate „à cloisonnée”, cu inserții de pietre colorate prețioase și semiprețioase, de colane și de fibule în forme de păsări și de lei, de cupe cu torți animaliere amintitoare de Persia, de garnituri pentru centură, aplici și rozete pentru harnașament, găsite toate, îndeobște, alături de argintăria de tradiție romană sau de inspirație bizantină timpurie lucrată la Constantinopol sau într-unul din centrele provinciale din Balcani, din Crimeea sau de la Dunăre, la Salonic, la Panticapaeum sau la Sirmium.

Interesul acestei coexistențe stilistice este cu atât mai mare cu cât, de la nivelul „aulic” al vaselor și al bijuteriilor unor șefi barbari, germanici îndeobște, și de la acela, încă urban, al unor așezări balcanice și dunărene înfloritoare în epoca așa-numitei „sinteze justiniane” – sinteză între tradiția romană și Orient, între clasic și barbar –, elemente ale celor două sfere culturale evocate vor fi regăsite la nivelul „folcloric”, al populațiilor balcanice și carpato-dunărene rămase încă în Imperiul roman sau aflate „extra fines Imperii”, ilustrate de cutare tehnică a ornării prin striuri sau prin lustruire a ceramicii secolelor IV – VII, de cutare tip de podoabă simplă și ieftină din bronz, cercei, inele, amulete ale unor romanici, garnituri de centură specifice călăreților avari din secolele VI, VII și VIII sau fibule „digitate” atribuite de obicei slavilor din secolele VI – VII. Dintre toate elementele artizanatului est-european de la începutul celei de-a doua jumătăți a primului mileniu, evoluția acestei din urmă podoabe este simptomatică. Preluată undeva, în regiunea balcano-dunăreană, dintr-o moștenire ce merge până în epocă romană, fibula cu placa superioară decorată cu butoni – numită de aceea și „digitată” – pare a fi ajuns în secolele VI-VII în mediul slav din zona Niprului, ca și în regiunea de difuziune a slavilor în epoca ruperii de către ei a limes-ului dunărean și a

colonizării, după 602, a ținuturilor balcanice. Unele asemenea fibule, împodobite cu mască umană și cu capete de păsări stilizate, sunt prezente într-un număr semnificativ în ținuturile carpato-dunărene ce par a fi deținut un rol precis tocmai în nașterea unor asemenea piese de podoabă mult răspândite în epoca migrației slavilor. S-a întrevăzut chiar posibilitatea ca prin intermediul germanicilor din Transilvania și Ungaria, prin grupuri de populații neslave din Imperiul bizantin, unele elemente stilistice ale acestor podoabe cu pronunțat caracter utilitar în costumele premedieval al Europei de est să fi fost preluate și prelucrate în sensul unei stilizări și simplificări, de către slavi, nu numai în părțile lor de baștină de la Nipru, prin intermediul artei goților târzii din Crimeea, ci să se fi exercitat și o influență artizanală în sens invers, dinspre sud spre nord, de către elementele germanice rămase încă în regiunile carpato-dunărene, balcanice și panonice în secolele VI-VII și de către unele, încă active, ateliere bizantine din Balcani și din Dobrogea (această din urmă influență evidentă mai ales în cazul măștii umane, gravată pe unele podoabe romane târzii și bizantine timpurii).

Ofensiva susținută împotriva Bizanțului a unora dintre nomazii orientali ce se aflau la hotarele imperiului (arabi, avari și bulgari), ca și cucerirea de către ei, în cursul secolului al VII-lea, a unor teritorii africane, asiatice și balcanice stăpânite de bazileii din Constantinopol, ca și pătrunderea masivă a slavilor la sud de Dunăre imediat după 600, ca și criza iconoclastă și dispariția treptată, pentru un timp, a monedei bizantine, predominarea unei economii relativ închise corespunzând și unei efemere crize a puterii centrale în statul bizantin, au marcat toate ceea ce a fost numit de către istorici, pentru epoca dintre mijlocul secolului al VII-lea și mijlocul secolului al IX-lea, „la grande brèche” a civilizației tradiționale, antice, în fapt începutul epocii medievale.

Ceea ce caracterizează răsăritul continentului în noua epocă istorică este, pe de o parte, încheierea etnogenezelor est-europene,

formarea popoarelor de aici, ca și a limbilor ce defineau aceste popoare, iar pe de altă parte – cu excepția, firește, a Bizanțului – nașterea unor state sau a unor formațiuni statale de tip feudal.

În secolele VII – VIII apariția dialectelor neogrecești confirmă, după opiniile recente ale unor specialiști, începutul existenței unei greșități medievale deosebite de aceea elenistică, din Grecia propriu-zisă până în Italia meridională, în Pont și în Capadocia; în secolul al VIII-lea se socotește încheiată formarea poporului român pe baza definitivării sintezei daco-romane și romanice din care nu au lipsit unele elemente alogene migratoare de felul celor slave (primele mențiuni despre „vlahii” sud-est europeni fiind – ca și cele despre albanezi, urmași ai ilirilor – din secolul al X-lea); la sfârșitul secolului al IX –lea și în secolul al X-lea își făcea apariția poporul bulgar prin încheierea procesului de asimilare de către slavii sud-dunăreni, așezați în aceste ținuturi balcanice de străveche traco-romanitate, a nomazilor protobulgari coborâți cu puțin timp înainte de la Volga și din Cuban (tot acum avem primele știri despre sârbi, sud-slavii din părțile centrale și de apus ale Peninsulei balcanice, organizați în nuclee teritoriale răspândite la est de spațiul adriatic); în fine, în secolele X – XI se socotește îndeobște încheiată formarea poporului ungar și a celui rus din cunoscutele sinteze etnice în care s-au topit călăreți răsăriteni – aflați în jurul nucleului maghiar arpadian –, ca și unele elemente etnice scandinave asimilate în masa, cu mult majoritară, a slavilor răsăriteni. Pe de altă parte, cum spuneam, specifică acestei epoci de geneze etnice în Europa răsăriteană este și aceea a nașterii, din conglomerarea unor uniuni de triburi și obști teritoriale, a unor formațiuni politice care stau la temeiul unor viitoare formațiuni statale – la bulgari, la ruși, la moravi, la croați, la polonezi, la maghiari, la sârbi și la români, în secolele IX – X –, într-un fenomen politic diametral opus celui petrecut în Occidentul

europăean al aceleiași epoci, unde dezmembrările și pulverizările statale sunt trăsătura definitivă a vremii carolingiene târzii.

Incontestabil, pentru toate aceste formațiuni statale și state dinainte și deîndată după anul 1000 – ca și, de altfel, pentru Apusul dinaintea primelor cruciade și din epoca acestora – „modelul cultural” prin excelență rămâne acela dat de Imperiul bizantin chiar și atunci când orientări ale politicii vor îndrepta, în secolele IX, X și XI, după unele oscilații politico-culturale, pe unii conducători militari și feudali din Europa centrală și est-centrală (Moravia, Polonia, Ungaria) către structurile occidentale.

Imperiul bizantin se înfățișează istoricului de azi – și cu atât mai mult generațiilor succesive ce au fost martore, dinlăuntru sau dinafară, la evoluția sa – ca un moștenitor îndreptățit al statului și al ecumenismului roman. În planul civilizației faptul s-a exprimat prin ceea ce Paul Lemerle numea „le hellénisme d'Empire” ce nu era altceva decât tradiția greco-romană regăsită, din secolele IV – VI până în secolele IX – XI, atunci când un Fotios, un Constantin Porfiro-genetul și un Psellos patronau și erau contemporani ai unor „scriptoria” și ai unor școli în care erau copiate și citite manuscrise romano-bizantine, tratate elenistice și romane, texte ale tragicilor greci, scrieri și ilustrații îmbibate de referiri mitologice întâlnite în tot enciclopediașul livresc al bizantinilor, sau ai unor șantiere de arhitectură și de artă a mozaicului care prelungeau și ele moștenirea greco-romano orientală, amestecând „clasicul” și „neclasicul”, elemente ale viziunii neoplatonice de tip plotinian, ale iluzionismului elenistic, cu hieratismul, frontalismul și simbolismul cromatic, cu gustul arhitecturii pentru spații centrale, venite din repertoriul și din ideologia microasiatică sau iraniană.

Această lume bizantină avea să păstreze în sud-estul Europei – ca și, de altfel, în alte forme, pe spații mult mai largi, de la Veneția la Novgorod –, dincolo de primul mileniu, până târziu către sfârșitul ei definitiv, o anume preeminență de natură

ideologică asupra tuturor statelor din această parte a continentului – fenomen pe care rigidul sistem de vasalități și de suveranități medievale vest-europene nu-l cunoștea –, „cesaropapismul” bizantin, unirea permanentă, la nivel doctrinar, a lui „regnum” cu „sacerdotium” – din nou absentă, practic, în Apusul cu mult mai angrenat în luptele politice, seculare – oferind temeiurile unității de acțiune politică și culturală a Imperiului și a bisericii din Constantinopol în ceea ce, inspirat, Dimitri Obolenski a numit „Commonwealth-ul bizantin”.

Credința că „imperium romanum” Ρωμαϊκή βασιλεία este o imagine răsfrântă a „imperiumului ceresc” – de fapt o ilustrare a teoriei „monarhiei divine” elenistice regăsite în vremea lui Constantin cel Mare, la Eusebiu din Cezareea, ca și mai târziu, în epoca mediobizantină – a justificat propensiunea spre „universalism” a Bizanțului – evidentă mai cu seamă în vremea lui Justinian, dar nu numai atunci – și a îndemnat statul bizantin a-și asigura la toate frontierele, inclusiv la cele est-europene, aliați legați de Constantinopol prin forme politice ce derivau din vechea „foederatio” romană. Și chiar atunci când, după începutul secolului al XIII-lea și victoria celei de a patra cruciade, noua realitate a unei pluralități de imperii și de patriarhate în Răsăritul european va înlocui vechea οἰκουμένη stăpânită singură, teoretic măcar, de împăratul și de patriarhul de la Constantinopol, credința bizantinilor în misiunea universală a imperiului lor va constitui o realitate ideologică semnificativă.

Într-o asemenea perspectivă trebuie situat și înțeles fenomenul de vaste dimensiuni și adânci consecințe al misionarismului bizantin din secolele IX – X în Europa est-centrală și răsăriteană, traducere ideologică și culturală a tendințelor de expansiune politică ale Imperiului a doua zi după încheierea definitivă a crizei iconoclaste. Speculând slăbiciunea deja amintită a Occidentului carolingian din secolele IX și X (abia o dată cu secolul al XI-lea revirimentul occidental ducând la cunoscutele succese politice și misionare ale papalității și ale

Imperiului german în Polonia, în Ungaria sau la Veneția), Imperiul bizantin a inițiat, îndeosebi în timpul puternicului patriarh Fotios, o acțiune fermă de propagare a doctrinei și autorității sale în acele ținuturi europene mai apropiate sau mai îndepărtate către care conduceau interesele politice ale statului bizantin și unde structurile sociale, economice și culturale locale reclamau trecerea la o nouă etapă a vieții istorice, pe baze creștine, sedentare și unitare. Cu excepția teritoriului carpatodunărean, cel locuit de românii de veche credință creștină – moștenitori direcți ai creștinismului latin provincial de epocă romană, pe care migrațiile de după secolul al IV-lea nu l-au putut nici altera, nici înlătura –, zonele sud-est europene, ca și cele rusești au cunoscut acum acțiunea misionară a Bizanțului. Era o acțiune întovărășită de răspândirea unor modele artistice și ideologice pline de fast și de pompă, reluate în fiecare arie misionară, în chiar anii convertirii, în câte un monument de excepție, un „monumentum princeps” cum l-am denumit mai demult, durat la vaste dimensiuni și în materiale nobile (bazilica „regală” de la Pliska, biserica „rotundă” de la Preslav, cea a Sf. Sofia din Kiev, cea a mănăstirii Studenica), devenit necropolă a primei dinastii a țării, loc de încoronare, prototip stilistic pentru posteritate, evocat în scrierile și cronicile timpului; toate aceste monumente, trebuie adăugat, erau incomparabil mai strălucitoare decât cele ale misionarismului occidental contemporan din Panonia și Moravia, din Polonia și Boemia. Acestor acțiuni misionare răsăritene li se alătură cunoscutul caz al ținuturilor morave unde, curând după mijlocul secolului al IX-lea, ajungea misiunea bizantină a fraților Constantin-Chiril și Metodi din Salonic, misiune care, desfășurată într-o zonă ce nu intră direct în aria geografică la care avem a ne referi, nu ne va reține atenția. Va fi suficient a spune că – precedat de unele acțiuni misionare, fără consecințe durabile, atât ale Constantinopolului cât și ale Romei, în zonele nord-pontice, la „goți” și la cazari, ca și în Panonia –, momentul misionar bizantin dintr-a doua

jumătate a secolului al IX-lea înregistra capitolul său de început în Moravia cneazului Rastislav, apoi succesiv, în același secol al IX-lea ca și în cel de-al X-lea, cu consecințe diferite, în mediile bulgar și sârbesc, maghiar și rusesc.

Într-o concurență permanentă cu misionarismul occidental – când acesta din urmă, prin franci, creștina în secolul al IX-lea pe slavii dintre Marea Baltică și Marea Adriatică (obodriți, carantanieni, sorabi), Bizanțul creștina pe sârbi, iar atunci când, în același veac, Roma papală încerca atragerea Bulgariei în sfera sa de influență, Constantinopolul va interveni decisiv! –, misionarismul bizantin va reuși, cu unele rezultate politice, creștinarea izolată a unor membri ai păturii conducătoare rusești și maghiare în secolele IX și X, după ce, tot într-a doua jumătate a secolului al IX-lea, reușise aducerea definitivă în aria civilizației bizantine a ținuturilor balcanice unde se crea, pentru supușii hanului Boris, un arhiepiscopat autocefal bulgar ce trebuia să prelungească tradiția romano-bizantinei Justiniana Prima și pe cele ale culturii romano-bizantine și locale în capitalele de la Pliska și Preslav. În acest fel, amintitul misionarism își pregătea momentul de culme al istoriei sale, cu consecințe de multiplă natură, anume convertirea în masă spre sfârșitul secolului al X-lea, prin vechiul centru de cultură grecească de la Chersones, a rușilor, convertire continuată, sub Vladimir Sviatoslavici și sub Iaroslav Vladimirovici, de o „bizantinizare” puternică la nivel aulic – paralelă cu unele influențe scandinave la nivel folcloric –, tradusă în înălțarea unor monumente de tip cruciform, bogat împodobite în manieră constantinopolitană sau greacă provincială, dar și cu unele „corecții” aparținând spiritului slav local, la Kiev, la Cernigov și în alte părți ale Rusiei secolului al XI-lea.

Prelungind acest moment misionar, al secolelor al IX-lea – al X-lea, misionarismul est-european medieval va juca un rol de prim ordin în vehicularea unor valori și prototipuri culturale – de la planuri arhitectonice specifice (este cazul triconcului atât de

răspândit în evul mediu sud-est european), până la stiluri ale picturii murale, la anume norme iconografice și la manuscrise – dinspre Bizanț spre Balcani, spre țările române și spre Rusia în prima jumătate a mileniului trecut.

În sensul convergenței culturale a unor arii diferite – din cea bizantină dar și din cea, îndepărtată în timp și spațiu, a „tebaidelor” Orientului egipto-palestinian – trebuie înțelese, fiecare cu momentul său definitoriu, cu unele trăsături particulare (tip de viață, de așezare, de lectură), diferitele etape ale monahismului est-european: cel marcat de Clement și de Naum la sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea în părțile macedonene ale Ohridei și în Bulgaria; cel cu caracter ascetic pronunțat, din secolul al X-lea, al lui Ioan de la Rila, în regiunea Struma-Vardar; cel din „republica monahală” de la Athos – centru internațional ce prelua tradiția cenobitică constantino-politană a prestigiosului focar de cultură de la Studios – care, prin bulgarii de la mănăstirea Zograf în secolul al XI-lea, prin rușii de la mănăstirea Sf. Pantelimon și prin sârbii de la mănăstirea Hilandar în secolul XII, prin românii de la mănăstirea Cutlumuz în secolul XIV, va contribui hotărâtor la răspândirea unor norme de viață și de artă monastică în întreaga Europă de răsărit; în sfârșit, cel din Bulgaria primei jumătăți a secolului al XIV-lea – cu un Grigore Sinaitul la Paroreea și un Teodosie din Târnovo la Kilifarevo –, cel din Serbia și din Țara Românească a secolului al XIV-lea reprezentat de Isaia de la Hilandar și de Nicodim de la Vodița și Tismana, cel de la sfârșitul secolului al XIV-lea și din secolul al XV-lea din Rusia moscovită ilustrat de Serghei din Radonej de la mănăstirea Sf. Treime din Zagorsk, de Ștefan din Perm – misionar cu însemnate rezultate culturale în ținuturile finice păgâne dinspre nord –, de Nil Sorski, doctrinar al ascetismului micilor schituri răspândite până dincolo de Volga și spre Marea Albă.

Și iarăși din perspectiva înfruntării celor două misionarisme – cel bizantin și cel occidental – vom aprecia la justa ei

valoare realista – chiar dacă ambigua, până la un punct – politică de opțiune între Est și Vest a noilor state și biserici născute la cumpăna celor două milenii. Dacă înclinarea spre Bizanț va fi în cele din urmă hotărâtoare, pe planul civilizației, în cu mult cea mai mare parte a creației medievale din aceste părți ale continentului – dacă, în materie spirituală, de pildă, prin recunoaștere bizantină, Bulgaria își va avea în secolul al X-lea un patriarhat autocefal, Rusia kieviană și Țara Românească în secolul al XI-lea și, respectiv, în cel de-al XIV-lea, un mitropolit grec, iar Serbia și Moldova, în secolul al XIII-lea și în cel de-al XV-lea, câte un ierarh local în fruntea bisericilor –, celelalte tendințe politico-culturale – efemere, e drept –, spre Occident, nu trebuie neglijate. Sunt bine cunoscute corespondența și legăturile lui Boris cu papa Nicolae I și cu clerul latin prezent în Bulgaria secolului IX, după cum știute sunt și legăturile Kievului, în secolele X și XI, cu orașele, cu clerul și cu marii feudali ai Germaniei, de unde veneau în arta Rusiei de vest notabile ecouri preromanice, după cum avem în minte puternicele prezențe occidentale – filtrate prin Italia și prin Dalmația mai ales, dar și pe drumul cruciadelor în secolele XII – XIII –, în Serbia, la nivelul arhitecturii, sculpturii, artelor aplicate, al literaturii ce înregistra aici romanele cavaleriești ale lui „Tristan” și „Lancelot”, al obiceiurilor curtene din care nu lipseau jocurile cavaleriești, ba chiar și la cel al titulaturii regale, termenul de „kral” descinzând (ca și maghiarul „király”) din apuseanul „Karolus”, trimițând la cel mai prestigios suveran al Occidentului (în sfârșit, în șirul aceluiași temporare opțiuni occidentale, de coloratură politico-ideologică, trebuie așezate succesivele „recunoașteri regale”, datorate papilor din secolul XIII, în cazul „vlahului” Ioniță Asan al Bulgariei – ce apare în corespondența cu Inocențiu al III-lea drept „rex” și „imperator ... Bulgarorum et Blachorum” – în 1204, al lui Ștefan Nemanja din Serbia în 1217, al lui Danil Romanovici al Haliciului în 1253).

În cele din urmă victoria „modelului bizantin” – nu numai în abia evocatul domeniu ecleziastic, ci în toate compartimentele civilizației, ale istoriei politice – avea să fie definitivă, prestigiul Constantinopolului fiind imens pentru întreaga Europă răsăriteană, pentru popoarele slave ce-l socoteau, prin excelență, „orașul împărătesc” („Țarigrad”), pentru români nu mai puțin. Semnificativ, găsim urmele acestei victorii în titulatura și în simbolica puterii unor conducători din această parte a continentului. Dacă în secolul al IX-lea încă păgânul șef bulgar – „qan” – este echivalent cu ἀρχων, la începutul secolului X creștinul și mult bizantinizat, ca educație, Simeon se proclamă βασιλεύς, „al bulgarilor și al romeilor”; în secolul XI regii maghiari arpadieni – Andrei I și Geza I – primeau simbolic de la Constantinopol diademe cu imagini în smalț ale unor suverani bizantini, iar cneazul Iaroslav era amintit ca „țar” într-un grafit din acea Sf. Sofia kieviană ce prelua, iarăși simbolic, dându-i replica, hramul celui mai important și mai venerabil monument al Bizanțului; în fine, în secolul al XIII-lea, Nemanizii sârbi, considerându-se egali cu împărații bizantini, se proclamă ca și aceștia „autocrați”, la mijlocul secolului al XIV-lea Ștefan Dușan este „țar al sârbilor și al grecilor” – stăpânind, ca și ceilalți „bazilei naționali” care au fost Asenizii bulgari, importante teritorii bizantine –, la finele secolului al XIV-lea domnul Țării Românești Mircea cel Bătrân – și el, ca și mulți alți voievozi români, „domn singur stăpânitor” – își va lua singur, abandonându-l iarăși singur, titlul bizantin de „despot”, în timp ce la începutul secolului al XV-lea, în Moldova, Alexandru cel Bun se va intitula și el „autocrator”, într-unul din ultimele „momente bizantine” autentice din civilizația medievală a Europei răsăritene.

„Modelul bizantin” va fi o bine știută realitate în poezia imnică și în muzica liturgică, în hagiografie, în literatura polemică și omiletică din Europa orientală; prestigiul uncialei grecești se va răsfrânge asupra scrierii slave chirilice,

portretistica aulică și în general acel „simbol al ortodoxiei” care a fost tot timpul aici pictura murală – fie ea la Studenica sârbă în secolul XIII, fie la Ivanovo în Bulgaria sau la Curtea de Argeș în Țara Românească în secolul al XIV-lea – au fost replici ale artei de nivel imperial din Bizanț; dreptul bizantin, întemeiat pe codificarea justinianee a dreptului roman, va fi receptat, mai ales în versiunea sa canonică, în întreaga Europă de est unde a fost foarte răspândită acea compilație a lui Matei Blastares din Salonic („Syntagma” din 1335) ce sintetiza tradiția nomocanonică și dreptul civil bizantin și pe care, de pildă, românii o vor cunoaște în traduceri slavone copiate în Moldova într-a doua parte a secolului al XV-lea, lor datorându-li-se și răspândirea ei în secolul al XVI-lea în Rusia lui Ivan al IV-lea.

Dar vigoarea și specificul noilor culturi apărute în Europa de răsărit – ținând adesea de moșteniri străvechi în sfera instituțională sau estetică – aveau să se constituie în replici locale pline de interes în fața înrâuririi prestigioase a Bizanțului, alcătuind unul dintre capitolele de istorie a civilizației, a aculturației, pe care istoricul trebuie să le sublinieze.

Suprastructurile de lemn ale palatelor de piatră de la Pliska, ca și preferința arătată aici – cu motivații ideologice, se presupune – pentru vechiul plan arhitectonic bazilical din Bizanț devenit anacronic în epocă (împrejurare ce amintește, la alt nivel cultural, răspândirea în Europa estică, până în secolul al XV-lea, a „Eclogiei” isauriene din secolul al VIII-lea, culegere de drept civil bizantin condamnată în însuși Bizanțul posticonoclast!), sunt exemple de asemenea replici. Le regăsim în Rusia, în tendința piramidală, deloc bizantină, a numeroaselor cupole de la Sf. Sofia din Kiev, în așa-numitul „bizantinism nordic” al Novgorodului cu logica sa severă sau, dimpotrivă, în decorativismul exuberant al sculpturii parietale în „méplat” orientalizant de pe lăcașurile Vladimir-Suzdalului, în fildeșurile mai rudimentare, lucrate în materiale mai ieftine, după model bizantin, în ruso-grecesul Chersones sau în caracterul

nebizantin al codului kievian „Russkaia pravda”, într-o epocă de rezistență a cutumei în fața pravilei grecești (ecouri ale aceleiași cutume vor fi sesizate, pentru secolul al XIV-lea, într-un alt cod juridic al Europei răsăritene, de data aceasta foarte tributar Bizanțului, „Zakonik”-ul sârbesc din 1349).

Politica „națională” în materie ecleziastică, vădită în lupta pentru obținerea autocefaliei arhiepiscopatului sârbesc în 1219, a patriarhatului de la Târnovo din 1235, în conflictul dintr-a a doua jumătate a secolului al XIV-lea a patriarhatului ecumenic din Constantinopol cu cel de la Peć instituit de Ștefan Dușan și cu mitropolia din Suceava sub primii Mușatini ai Moldovei constituie, nu mai puțin, o altă fațetă a acestei replici est-europene date modelului oferit de Bizanț, în spiritul unor realități locale pe care se vor întemeia culturile medievale din aceste părți de lume.

De la replica dată unui model cultural bizantin – mai mult sau mai puțin, totuși, în limitele ariei de acțiune a acestuia din urmă – nu era decât un pas până la dezvoltarea unor aspecte cu totul particulare civilizației est-europene, net deosebite, ca spirit, de Bizanț. Între acestea un caz merită relevat – unul de natură ideologică, cu implicații literare și artistice însă –, cel al „cultului suveranului”, întâlnit și în Europa centrală slavă, și în Scandinavia sau în Rusia, dar neatingând nicăieri proporțiile de excepție pe care le înregistra în Serbia. Avându-și unele rădăcini precreeștine și fiind strâns legat de personalitatea unor „creștinători”, a unor întemeietori de stat și de biserică – mai ales în Serbia –, a unor „apărători ai credinței” în înfruntarea cu păgânii, ca un ecou tocmai al momentului de convertiri din Europa de est sau de înfruntare cu ultimii migratori răsăriteni, „cultul suveranului” avea să cunoască rezistența bisericii oficiale bizantine prin reprezentanții săi în Rusia secolului al XI-lea, de pildă (cazul cultului cnejilor Boris și Gleb), dar și o popularitate foarte mare în rândul maselor (în Rusia cultul cneaghinei Olga, creștinată la Bizanț în secolul X, cel al cnejilor Valdimir

Sviatoslavici, Alexandru Nevski și Mihail de Cernigov, în Boemia cel al ducelui Václav, iar în părțile adriatice cel al regelui Ioan Vladimir din Diocleea).

Cât despre amintitul caz sârbesc, cu excepționala dezvoltare a cultului lui Ștefan-Simion Nemanja, întemeietorul statului, și al lui Sava Nemanja, primul arhiepiscop al Serbiei, el este ilustrat atât pe plan literar, în hagiografie și biografiile regale datorate arhiepiscopului Danilo al II-lea, cât și în cicluri iconografice pictate la Studenica, Mileševa, Sopoćani și Gradac sau în inovații iconografice de tipul „arborelui genealogic al Nemanizilor” întâlnit la Gračanica, Peć și Dečani; la sfârșitul istoriei Serbiei medievale, un nou cult, cel al „neomartirului” cneaz Lazăr Hrebelianović, căzut pentru apărarea independenței statului împotriva atacurilor otomane de la sfârșitul secolului al XIV-lea – și ale cărui legături cu Nemanizii anteriori sunt subliniate în texte de epocă – ilustrează propensiunea sârbească către eroizarea cârmuitorilor, ecouri ale acestui din urmă interes pentru personalitatea cneazului Lazăr fiind regăsite în Țara Românească a începutului de secol XVI, unde ele se explică atât prin legăturile voievozilor de la Argeș și Târgoviște cu ultimii diniaști sârbi, cât și prin climatul de cruciadă antiotomană ce domnea la nord de Dunăre în acel timp.

Gustul popular pentru acest cult, explicabil prin mentalitatea medievală, prin covârșitoarea influență ideologică pe care o avea și aici biserica, ne impune a semna și o altă trăsătură foarte pronunțată a Europei răsăritene, atât a celei slave cât și a celei greco-bizantine în evul mediu. Este vorba de nivelul general „folcloric” – în limitele, se înțelege, ale unei creații cu caracter cultural efectiv – al unei bune părți din civilizația de aici, nivel încă prea puțin investigat într-o viziune de ansamblu de istorie culturală. Dacă în Bizanț, o dată cu criza secolelor VIII și IX, un asemenea nivel devine evident – îl întâlnim, de pildă, în lumea monahală iconodulă din Capadocia, opusă iconoclastiei aulice, apoi în așezările monastice rupestre

din Crimeea și din Caucaz, din Dobrogea și din Italia de sud, cu o artă uneori arhaică, dar plină de pitoresc –, pentru restul lumii est-europene o atare perspectivă a istoricului este justificată din nou de unele surse protoistorice și premedievale ale civilizației de aici.

Tradițiile folclorice slave precreștine – cu idoli de lemn sau de piatră înfățișând divinități ale panteonului slav (Perun, Volos, Svarog), cu cultul soarelui sau al calului, cu preferința pentru o anume cromatică regăsită, de pildă, până în arta populară rusă sau bulgară – s-au întâlnit, în secolele IX-XI, cu înflorirea unei literaturi liturgice, în limbă vernaculară, în speță în vechea slavă încă nediferențiată până către secolul al XII-lea în Moravia și în Boemia, în Croația, în Bulgaria, în Rusia, ceea ce a facilitat înflorirea unei culturi la nivel popular pe care Occidentul latin nu o cunoștea încă. Acest proces în care au fost prezente și toleranța – foarte realistă din punct de vedere politic și cultural, dar și foarte relativă în plan teoretic – a misionarismului bizantin față de limbile vernaculare, neaderarea Bizanțului secolului al IX-lea la așa-numita „erezie trilingvă” (conform căreia doar ebraica, greaca și latina puteau avea calitatea de limbi liturgice) și înflorirea unei literaturi slave chirilo-metodiene de mare prospețime și valoare literară (secolele IX-X) întemeiate pe dialectul slav din părțile orașului balcanic bilingv ce era Salonicul sau apariția celor două alfabete slave având la bază minuscula și unciala greacă – mai complexa scriere glagolică și mai simpla, dar foarte răspândita, scriere chirilică – a dus, dincolo de teoria medievală a caracterului „revelat”, superior, al literaturii slave, la o realitate culturală de mare însemnătate; o realitate exprimată în crearea unor legături, a unor drumuri de difuziune a manuscriselor slave din secolele IX, X și XI, între Europa centrală și est-centrală pe de o parte și Peninsula Balcanică (Croația) pe de alta, între aceasta din urmă și Rusia (între Kiev și Bulgaria), în înflorirea celor două școli „literare” slave mai importante: cea dintâi, în prima jumătate a secolului al

X-lea, la Preslav, constând în adaptări slave după operele bizantine (cazul „Șestodnev”-ului lui Ioan Exarhul) sau în apologii ale literelor slave (Constantin din Preslav sau anonimul călugăr supranumit Hrabr), cea de a doua, în secolele XI și XII la Kiev, cu opere ce împloteau limba vorbită cu aceea de cultură și în centrul cărora stă conștiința însemnătății creștinării rușilor (panegiricul mitropolitului Ilarion pentru cneazul Vladimir, „Cronica veche rusă” cu feluritele sale redacții) sau cu așa-numitele „bâline” celebrând eroi ai apărării Rusiei împotriva năvălitorilor păgâni (Ilia Muromet, Dobrinea Nikitici, Alioșa Popovici).

Același nivel folcloric, cu întrepătrunderi în sfera culturii feudale, în artă, în viața spirituală, în literatură, va fi regăsit în lumea slavă ca și în aceea bizantină, ilustrat de mult discutații „stecci” din Bosnia secolelor XIII-XV – exemplare de sculptură funerară cu simboluri și reprezentări geometrice și animaliere, cosmogonice, heraldice, cinegetice, coregrafice –, de gustul pentru cărțile populare („Varlaam și Ioasaf”, romanul lui Alexandru după Pseudo-Callistheues, „Fiziologul”, „Digenis Akritas”), pentru scrierile apocrife cu conținut apocaliptic, eschatologie, mult citite în medii eretice pauliciene și bogomile, în Bulgaria secolelor X-XI, ajunse în Rusia secolului XII („Cartea lui Enoch”, „Apocalipsul lui Baruh”, „Viziunea lui Isaia”, cu analogii în Occidentul european unde asemenea scrieri erau mult prețuite în secolele dinaintea lui Dante încă) – sau pentru încercările de istorie universală de la facerea lumii, așa-numitele cronografe, cu prototipuri grecești traduse în slavă în Bulgaria și în Rusia secolelor X-XII, precum cele datorate bizantinilor Ioan Malalas și Georgios Hamartolos, apreciate încă, la nivel „folcloric” – dar în sfera creației culte, se înțelege – în Sud-Estul european al epocii premoderne (în țările române, de pildă).

Cu toate elementele specifice fiecăreia dintre cele două subzone ale Europei răsăritene și fiecăreia dintre regiunile ce le compuneau la începutul evului mediu, se poate afirma că Imperiul bizantin a conferit până către sfârșitul secolului al XII-lea – mai

exact spus în timpul maximei extensiuni teritoriale a Bizanțului sub bazileii din dinastiile macedoneană și comnenă – o certă unitate acestei jumătăți a continentului. Expansiunea culturală bizantină prin centrul de difuziune care era Constanti-nopolul se făcuse până în cele mai îndepărtate provincii și dincolo de frontierele imperiale ajungând, în sfera artei sau în aceea ecleziastică, până în Gotland și în Rusia septentrională, până în Ungaria de sud și în Transilvania, până în Caucaz, în Italia și în Franța meridională. Către 1200 însă, multiplii factori sociali, politici și economici asupra cărora nu este locul a insista aici și a căror rezultată avea să fie, în primii ani ai secolului al XIII-lea, temporara dezmembrare a imperiului, au dus la o anume solidaritate provincială a forțelor centrifuge față de Constantinopol, la conturarea unor școli regionale în materie de artă (cazul Macedoniei la sfârșitul secolului al XII-lea), ca un preludiviu imediat al nașterii acelor „școli naționale” – evident, cu evaluarea nuanțată a termenului în parametrii medievali – care în secolul XIII vor caracteriza peisajul civilizației est-europene, lipsite acum de un punct central și unificator precum capitala Bizanțului.

Deosebite întrucâtva sub aspect doctrinar și religios încă din secolele IV-V, mult diferite în acest din urmă domeniu în secolul al IX-lea, dar tolerante reciproc până la „marea schismă” și la începutul cruciadelor în secolul XI, Occidentul latin și Orientul bizantin aveau să ajungă la înfruntarea decisivă de la începutul secolului XIII, secol care, pe plan politic, a însemnat începutul unei ofensive catolice împotriva ortodoxiei la cele două margini, de miază-noapte și de miază-zi, ale Europei răsăritene, în ținuturile baltice și la Bosfor – iar între ele, la Dunărea de Jos, în Rusia haliciană și în Balcani –, ca și apariția de noi state aici, imperiul latin de Constantinopol, imperiul bizantin de la Niceea, suveranitățile bizantine și slave din Sud-Estul european (Epir, Bulgaria, Serbia); ca un reflex, pe planul culturii aceasta a dus nu numai la știuta conturare a „școlilor

naționale” bulgară, sârbească sau rusească, ci și la o netă separare, „stilistică” între cele două părți ale Europei, unde triumful stilului gotic și cel al stilului paleolog nu mai lăsa prea mult loc unor aspecte comune Apusului și Răsăritului, aspecte întâlnite în epoca anterioară (este vorba de certele apropieri între arta carolingiană sau preromanică și arta bizantină în secolele IX-XI sau între stilizarea și elansarea comnenă și elemente stilistice ale romanicului și goticului timpuriu).

La această separare între Orient și Occident, în același crucial secol XIII, aveau să contribuie și cuceririle mongole de la mijlocul veacului – prelungite ca efect și stăpânire, în unele zone ale Balcanilor, la Dunărea de Jos și în Rusia până dincolo de 1300 –, care, în ciuda asigurării unor contacte susținute, comerciale și chiar profesionale, între Europa și Asia, a circulației unor meșteri occidentali până în Karakorum și a unor monede indiene până în Moldova secolului al XIV-lea, a constituit o stavilă însemnată în calea dezvoltării politice și culturale a Europei răsăritene. Rămasă însă în contacte strânse cu Occidentul catolic la toate hotarele sale cu acesta – în Dalmația, unde plastica italiană romanică și-a pus o amprentă decisivă asupra monumentelor din Trogir, Kotor, Split și Dubrovnik până în secolul al XIV-lea, în zona pontică, în aceea egeeană și a Mediteranei orientale, unde îndeosebi neguțătorii, seniorii și clericii venețieni și genovezi au întreținut, o dată cu secolul al XIII-lea, din Crimeea până în Dobrogea și până în arhipieleagul grecesc, un climat de cultură sincretică, occidental-bizantină, în Transilvania ctitoriilor cneziale românești și în părțile polono-baltice în secolele XIII-XIV sau la Novgorod în secolele XIV-XV –, Europa răsăriteană va cunoaște acum, la nivelul politicii și al ideologiei, la cel al creației literar-artisitice din secolele XIII și XIV, o suită de „autonomizări” și „independențe” traduse în câteva creații statale proprii: al doilea „țarat” bulgar, cel al Asenizilor, statul sârbesc, cnezatul Moscovei – toate acestea trei prevalându-se și de o

„descendență” locală, în spiritul unei autentice „translatio” mediavale, din primul stat bulgar, din regatul Diocleei sau din cnezatele Kievului și Vladimirului –, iar în spațiul românesc voevodatul autonom al Transilvaniei și cele două țări românești extracarpătice, Moldova și Muntenia, ce profitau fie de criza traversată de Bizanț la începutul secolului al XIII-lea, fie de aceea a regatului arpadian al Ungariei și a Hoardei de Aur către sfârșitul aceluiași veac. De asemenea, secolul al XIII-lea este cel în care criza ce a provocat dezmembrarea Bizanțului și pierderea temporară a capitalei imperiului în favoarea „latinilor” a constituit începutul unui autentic patriotism grec ortodox care stă la baza „marii idei” etnice („Mégali Idéa”) a iluminismului modern; încă din prima jumătate a secolului al XIII-lea, în epoca imperiului din „Noua Romă” care era Niceea, termenii de *Ελλάς*, *Ελλην* și *Γραικός* sunt tot mai frecvenți, se dezvoltă gustul pentru antichitatea greacă și romană – evocate, între altele, de împăratul Theodor II Lascaris pe ruinele Pergamului sau de mitropolitul Atenei, Mihail Choniates în fața Parthenonului –, ecurile acestei atmosfere de emulație antichizantă, cu rațiuni politice precise ce opuneau marea tradiție greco-romană a Bizanțului „barbariei” occidentale, regăsindu-se și în pictura murală și de manuscrise din secolul XIII, acestea din urmă inspirate, indirect, din cele romano-bizantine.

Avea să fie dat ultimelor două secole de istorie bizantină, al XIV-lea și al XV-lea – atunci când „elenismul” bizantin, a cărui renaștere avea premise în epoca anterioară, înregistra culmea afirmării sale ca o echivalență a unei epoci de „renaștere”, de *ἀναβίωσις*, dar și de contradicții, de iminentă prăbușire a imperiului și a culturii sale simbolizate acum de un Gemisthos Plethon, umanistul de la Mistra – să reprezinte și epoca unei anume certe uniformizări culturale la nivelul său superior. Ne aflăm de fapt înaintea unei „maniere” culturale, a unei „standardizări” în iconografie și în literatură, realizările cele mai notabile ale timpului, deopotrivă cu cele de serie, stând

la temeiul creației culturale postbizantine ce prelua principalele câștiguri ale epocii paleologe.

După sporirea de genuri literare și de teme iconografice din secolul XIII, cultura bizantină paleologă va atinge punctul cel mai de sus al evoluției sale către primele decenii ale secolului al XIV-lea, prin istorici ca Pachymeres, prin personalități politico-culturale ca Metochites, prin pictura și mozaicurile unor ctitorii din cele două mai însemnate centre culturale ale imperiului, precum biserica mănăstirii Chora din Constantinopol (azi Kahrié Djami) și cea a Sf. Apostoli din Salonic. Eleganța căutată, rafinamentul coloristic, narația cuprinsă în limitele unor frize dominate de dinamismul formelor, gustul pentru apocrif ca și neliniștea eschatologică, enciclopedismul ca și melancolia unui sfârșit de „ciclu cultural” sunt specifice acum stilului constantinopolitan a cărui înrâurire covârșitoare avea să atingă, într-a doua jumătate a secolului al XIV-lea și la începutul celui de-al XV-lea, Argeșul voievozilor munteni și Moscova marilor cneji; în același timp, arhitectura bizantină finală va avea drept trăsături comune pitorescul, gustul pentru asimetrie, pentru mișcarea și pentru policromia paramentelor, ilustrate de monumente din Constantinopol și din Bulgaria pontică (Mesembria), din Macedonia și de pe valea Moravei, ultima dintre trăsăturile amintite având aproape un caracter „internațional” în epocă, regăsind-o până în arta islamică și în aceea a goticului „de cărămidă” din spațiul polono-baltic.

Am folosit termenul de „internațional” tocmai pentru a sublinia, dincolo de fireștile trăsături „naționale” de care s-a vorbit undeva mai sus, ideea unei largi unități culturale a secolelor XIV-XV în aria bizantină, în întreaga Europă orientală, unitate pe care cucerirea otomană, prin determinarea unor statute politice și culturale diferite, la sud și la nord de Dunăre, o va spulbera. Este vorba de „internaționalismul” medieval târziu al Europei răsăritene – comparabil ca fenomen și perfect contemporan ca epocă cu ceea ce era în Occidentul european „goticul

internațional” aristocratic și aulic –, manifest, de altminteri, în cele două subzone, cea sud-est europeană și cea rusească, la nivelul unei elite culturale bizantine și slave, într-o epocă de criză și de „manieră” a civilizației de aici. S-a vorbit, în această perspectivă, de un „internaționalism monahal”, de un „ascetism internațional”, de o „Internațională isihastă” chiar (Alexandru Elian), al căror spirit e regăsit, deopotrivă, în literatură, în plastică, în speculația teologică.

Prăbușirea unor state balcanice la sfârșitul secolului al XIV-lea – cel mai notabil fiind cazul Bulgariei – avea să determine și pe plan cultural fenomenul emigrației sud-dunărene în țările române și în Rusia, purtând aici scriitori, oameni ai bisericii, manuscrise, stiluri artistice și tradiții politico-culturale ale ținuturilor ocupate de turcii otomani. Ne aflăm în epoca în care, de pildă, psaltiri bulgare din secolul XIV – copiate după modele bizantine din secolul al XI-lea – ajung în Rusia influențând texte similare de aici, în care înrâuriri ale picturii sârbești de pe valea Moravei se resimt la Kovalevo, în Nordul rusesc, către sfârșitul secolului al XIV-lea, în care pictori din Constantinopol lucrează la Novgorod și la Moscova înainte și după 1400, iar influențe artistice bizantino-balcanice ajung până în sudul Poloniei și în Lituania, în toate aceste cazuri legătura ariei sud-slave cu aceea slavă de răsărit sau de apus făcându-se și prin mijlocirea ținuturilor românești ce au participat, cu accente proprii, la „internaționalismul” Europei răsăritene.

Un spor incontestabil în acest caracter unitar și internațional al culturii Europei de răsărit în secolele XIV-XV l-a adus isihasmul, doctrină cu origini în mistica bizantină a secolelor X-XI, teoretizată mai apoi de un Grigore Palamas, traducând în concepte tradițiile monahismului bizantin; într-un moment de multiplă criză politică și spirituală a Bizanțului – amenințat de turci, de războaie civile și răscoale –, isihasmul palamit devenea doctrină oficială a ortodoxiei, opunându-se elenismului profan al cărturarilor și al unor oameni politici din

imperiul bizantin, apropiindu-se de sensibilitatea, de nivelul de receptare intelectuală al unei lumi străbătute de erezii, marcată de flageluri și amenințări de tot felul (trebuie menționat, în acest context, că speculațiile isihaste pe marginea „luminii necreate”, interesul pentru psihologia individuală, au avut notabile ecouri în arta est-europeană a timpului).

Difuziunea culturală isihastă la nivel balcanic – prin călătorii și prin învățatură doctrinară –, în Bulgaria, la Athos și Constantinopol, în secolul al XIV-lea, de către un Grigore Sinaitul, un Teodosie din Târnovo și, mai ales, de un Eftimie din Târnovo – acesta din urmă o figură de prim plan, patriarh bulgar și reformator cultural prin campania sa de revizuire a traducerilor slave după originale grecești și de paseistă revenire la gramatica și ortografia epocii chirilometodiene, prin opera sa hagiografică, prin corespondența sa particulară (între altele, cu întemeietorul monahismului românesc, balcanicul Nicodim) – constituie o primă etapă a acestui internaționalism cultural, cantonat deocamdată la subzona sud-est europeană. Curând însă, secolul al XV-lea – prin cunoscute evenimente ce au dus la prăbușirea ultimului despotat sârbesc, a statelor bizantine din Balcani și a Bizanțului însuși – avea să adauge și subzona rusească în acest circuit, drumul unor cărturari balcanici ducând frecvent spre această parte a Europei orientale. Vom înregistra acum, în noul peisaj intelectual sud-est european, colaborarea unor oameni de cultură și ai bisericii, de origini diferite, în regiuni diferite, la o aceeași operă de salvagardare a tezaurului cultural bizantino-balcanic al epocii anterioare: bulgarul Constantin din Kostenec era activ în Serbia scriind, între altele, biografia unui despot de aici, bizantinul sârbizat Dimitrie Cantacuzino scria viața celui mai important sfânt bulgar, iar sârbul Pahomie pe aceea a unor sfinți ruși, în timp ce balcanicul Grigore Țamblac, cel ce a adus manuscrise sud-slave în Rusia și a fost cel mai fidel păstrător al tradiției culturale eftimiene, reprezenta prin întreaga-i carieră – stareț la Dečani în Serbia,

reprezentant al patriarhiei constantinopolitane în Moldova, mitropolit de Kiev și de Moscova, participant la conciliul de la Konstanz – o figură într-adevăr internațională a Europei de răsărit, comparabilă, prin călătorii și prin cultură, acelor cosmopoliți reprezentanți ai civilizației occidentale pe care Huizinga i-a evocat într-o carte până azi memorabilă. Și pentru a spori cosmopolitismul acestui univers est-european trebuie amintit și caracterul aulic, aristocratic, al picturii secolelor XIV-XV așa cum este știut în părțile sud-est europene în cele trei arii de ultimă înflorire politică independentă – țaratul de Târnovo, Serbia nord-estică și despotatul Peloponezului –, o artă ilustrată la Ivanovo, la Manasija și Kalenić, la Mistra (Pantanassa, Peribleptos), printr-un spirit antichizant de tradiție elenistică, prin savant conținut teologic, prin grație, strălucire și eleganță curteană, toate aceste trăsături trimițând, în cealaltă subzonă a Europei orientale, în Rusia, la opera plină de esențializări, de umanitate și mare finețe, de suavitate melodică, a pictorului și iconarului Andrei Rubliov, autor al unei „Troițe” din cel de-al treilea deceniu al secolului al XV-lea, operă considerată printre cele de vârf ale artei europene de la sfârșitul evului mediu.

UMANISMUL, BAROCUL ȘI ILUMINISMUL (SECOLELE XVI-XVIII)

Cucerirea turcească a Peninsulei balcanice în cursul secolului al XV-lea ducând, spre deosebire de cazul peninsulei anatoliene, la o islamizare religioasă și la o turcizare lingvistică cu caracter periferic doar, neesențiale în ansamblul Sud-Estului european (cu enclave în Tracia, Macedonia, Tesalia, Bulgaria, Creta și, mai ales, în Albania și Bosnia) a determinat pe multiple căi și preluarea unei foarte importante părți a moștenirii bizantine de către noul Imperiu otoman (cel mai vizibil, poate, este această împrejurare în arta turcă, unde primul stil otoman

propriu-zis, cel așa-numit „de Brusa”, se afla în plină tradiție bizantină, cele dintâi moschei din Constantinopolul devenit Stambulul turcesc fiind ridicate, până la începutul secolului al XVI-lea, tocmai în acest stil).

Trebuie adăugat faptul că începând cu mijlocul veacului al XV-lea – și pentru aproape patru secole – înlocuirea bazileilor din Constantinopol prin sultanii din Stambul, a imperiului creștin ortodox prin acela, multinațional, musulman al otomanilor – socotit de unii contemporani drept succesori legitimi ai celui dintâi – a însemnat pentru o parte a Europei răsăritene (ne referim la ținuturile balcanice, cu iradierii dincolo de acestea) conturarea unei noi unități culturale purtând o puternică pecete orientalizantă, cu toate minusurile pe care le-a implicat constant autoritatea unei feudalități militare și conservatoare precum aceea ce a dominat imperiul turcesc, în sfera structurilor politice, economice și sociale: o asemenea, relativă, unitate de civilizație este recognoscibilă în Balcani, la nivel urban mai ales, din sfera obiceiurilor până în aceea a artizanatului, ea neexcluzând de fapt și un anumit spirit de toleranță pe plan confesional, ceea ce explică parțial posibilitatea unor manifestări cultural-religioase ale popoarelor supuse de-a lungul lungii epoci a Turcocrăției (cazul cel mai notabil fiind cel al grecilor din capitala imperiului).

Din punctul de vedere al civilizației Europei orientale la sfârșitul evului mediu și la începutul epocii moderne, împrejurarea fundamentală că țările române nu au fost atinse de ocupația otomană, dezvoltându-se în limitele unei autonomii politice și a unei independențe culturale ce s-a manifestat în tot decursul epocii așa-numite „postbizantine” (secolele XVI-XVIII), că s-a menținut situația de independență pe care au avut-o față de Sublima Poartă unele insule grecești posesiuni ale Veneției și, mai ales, marele cnezat al Moscovei – devenit Rusia țarilor din secolele XVI-XVII, mai apoi Rusia imperială a secolului al XVIII-lea – a fost aceea care a determinat în chip

hotărâtor întregul curs al dezvoltării literare, artistice și ideologice în ceea ce Nicolae Iorga a numit, cu o expresie antologică, „Bizanțul după Bizanț”, în preluarea tradițiilor patronajului cultural bizantin, sârb și bulgar al epocii medievale de către voievozii români de la București și Iași, de către negustorii greci din diaspora, de la Veneția, și nu în ultimul rând, chiar dacă mai târziu, de către țarii moscoviți.

După dramaticul moment al cuceririi turcești a Constantinopolului în 1453, sigur cel mai însemnat eveniment al sfârșitului de ev mediu, cu ecouri în conștiința publică a Occidentului și, mai ales, în Estul continentului (unde au circulat pe această temă versiuni balcanice ale unei scrieri rusești din secolele XV-XVI „Povest o Țarigrade” atribuită lui Nestor Iskander, ca și „Memoriile unui ienicer” ale lui Constantin din Ostrovica); după multiplele planuri de cruciadă concepute de umaniști apuseni, dar și după unele izolate și utopice proiecte de unire a Islamului cu creștinismul de felul celui datorat lui Gheorghe din Trapezunt la mijlocul secolului al XV-lea; după ficțiunile cavalerești occidentale cu caracter cruciat privind călătorii „en Honguerie et en Turquie”, singurele acțiuni antiturcești efective s-au datorat, în secolul căderii Constantinopolului, unor conducători români: este vorba de voievodul Transilvaniei devenit regent al Ungariei, românul Iancu de Hunedoara, de voievodul Țării Românești Vlad Țepeș – din care literatura medievală și modernă apuseană a voit a face un celebru personaj, Dracula –, în sfârșit, de voievodul Moldovei Ștefan cel Mare, cel care, ca un simbolic continuator ideologic al operei bizantine a bazileilor, punea să fie înfățișat, într-o frescă de la biserica din Pătrăuți, în 1487, un episod semnificativ din legenda primului împărat creștin Constantin cel Mare – patron de cruciadă pretutindeni în Europa medievală – și punea să fie copiat în zbornice de la Putna „Panegiricul” aceluiași Constantin cel Mare, scris cu un veac înainte, la sud de Dunăre, de către Eftimie din Târnovo.

Rezistența antiotomană avea să fie pe planul civilizației, ca și pe cel al politicii, un leit-motiv al secolelor XVI și XVII atât în țările române, cât și în unele regiuni balcanice cu un statut asemănător – este vorba de sfera adriatică și în primul rând de Raguza –, în cultura medievală finală din Moldova și Țara Românească, ca și în aceea a Renașterii dalmatine. Reprezentarea dușmanilor islamici – turci și tătari (alături și de alți neortodocși, armeni, evrei, „latini”, cărora în Rusia și Ucraina aveau să li se adauge alte categorii confesionale și etnice) – în scena „Judecății de apoi”, în pictura exterioară a Moldovei epocii lui Petru Rareș și a urmașilor săi imediați – la Voroneț, în 1547 – sau aceea, cu câțiva ani mai devreme, pe lespeda sa funerară de la Curtea de Argeș, a însuși voievodului muntean Radu de la Afumați, în luptă împotriva „agareenilor”; ecourile capaniilor antiotomane, cu răsunet balcanic și european, ale primului realizator al unității politice românești, Mihai Viteazul, la sfârșitul extrem al secolului al XVI-lea, în diferite cronici, cea a românului Teodosie Rudeanu, cea a silezianului Balthasar Walter, cea a grecului Stavrinou; scrierile unor eminente reprezentanți ai literelor din Croația și Dalmația – „Rugăciunea” împotriva turcilor și epopeea antiotomană „Judita” a lui Marko Marulić din Split în secolul al XVI-lea sau poemul epic „Osman” al poetului raguzan Ivan Gundulić la începutul secolului al XVII-lea – sunt doar câteva exemple ale culturii militante, în haină plastică sau literară, încă medievală sau deja renascentistă, ale unui interes constant pentru lupta de câștigare a independenței, pentru istorie și pentru patrie al contemporanilor cei mai luminați, aceste năzuințe devenind o componentă de civilizație modernă, îndeosebi în Sud-Estul european, în condițiile permanentei înfruntări, fățișe sau indirecte, cu dușmanul politic de alt neam, de altă credință, de altă tradiție culturală.

Alături de afirmarea unei independențe politice și culturale sud-est europene înaintea ofensivei Islamului, un alt fenomen

specific epocii va fi cel al preluării moștenirii imperiului bizantin de către suveranii singurelor state nesubjugate de Semilună în Răsăritul european: domniii români și marii cneji, mai apoi țarii ruși. În ceea ce îi privește pe aceștia din urmă – promotori ai centralizării statale în jurul Moscovei, principalul centru politic al Rusiei de nord-est, o dată cu Ivan al III-lea, Vasile al III-lea și Ivan al IV-lea –, trebuie spus că sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui de-al XVI-lea este momentul istoric în care prinde contur definitiv cunoscuta teză ideologică ce echivala Moscova cu cea de „a treia Romă”. Având un caracter ecleziastic accentuat, cu rădăcini mai vechi în ruptura dintre biserica rusească și cea din Constantinopol, în epoca conciliului de la Florența-Ferrara, în prima parte a secolului al XV-lea, această idee cu adânci nuanțe teocratice și „mesianice” apare limpede exprimată, între altele, în 1492 când pentru mitropolitul rus Zosima, marele cneaz Ivan al III-lea – suveran ce se socotea egal cu monarhii europeni cu care intrase în legătură, prin Germania și prin Italia mai ales, ca și prin căsătoria-i cu o descendentă a Paleologilor, crescută în preajma Sf. Scaun – era un „nou Constantin”; două decenii mai târziu, în 1511, o celebră scrisoare a călugărului Filotei de la mănăstirea Eleazar din Pskov afirmă răspicat că „a treia Romă” de pe râul Moscova este moștenitoarea definitivă a celorlalte două, de pe Tibru și de pe Bosfor, doctrină ce explică unele împrejurări ale evului mediu final rusesc. Ea ajută să se înțeleagă mai bine atât sensul proclamării ca „țar” – așadar, „caesar” –, în 1547, a lui Ivan al IV-lea – în contextul unei politici absolutiste binecunoscute al cărei doctrinar a fost un Ivan Peresvetov, ce oferea drept model stăpânului său pe voievodul Moldovei Petru Rareș –, cât și apelul rusesc la tradițiile culturale bizantine – vădit, între altele, în aducerea în Rusia a lui Maxim Aghioritul, traducător de cărți grecești și campion al ideii de cruciadă împotriva turcilor – sau la formele exterioare ale „suveranității” din Bizanț (avem în minte însemnele puterii cărmuitorilor ruși

din secolele XV-XVII, anume „sphaira” bizantină echivalentă cu „globus”-ul occidental). Încununarea acestei politici de continuare a tradițiilor Bizanțului defunct avea să fie crearea, în 1589, a patriarhatului Moscovei – al cincilea și ultimul în succesiunea medievală a patriarhatelor Orientului –, cu un rol decisiv pe plan cultural și politic în tot cursul secolului al XVII-lea.

Treptata deschidere a Rusiei către Apus în secolele XVI-XVII – navigatori englezi, călători germani și danezi, suedezi și olandezi ajung la țărmurile septentrionale ale Rusiei, îi străbat întinderile mergând către „Tartaria” (Siberia), descriu pe larg aceste ținuturi, obiceiurile, oamenii și monumentele lor (Sigismund von Herbestein și Adam Oelschläger zis Olearius sunt cei mai cunoscuți dintr-un lung șir de asemenea autori) –, apariția unor colonii străine la Moscova, ca și începutul propriu-zis al occidentalizării culturale sub primii Romanovi aveau loc în condițiile unor înfruntări politice și militare cu unii vecini apuseni și, mai ales, ale unor ciocniri confesionale dintre ortodoxia rusească și catolicismul polon, biserica determinând în fapt, mai mult chiar decât în alte părți ale Europei răsăritene, întreaga dezvoltare intelectuală a Rusiei de după 1600. Faptul a fost deosebit de evident în prima jumătate a secolului al XVII-lea, atunci când patriarh moscovit era Filaret, tatăl țarului Mihail Feodorovici, și când mitropolit de Kiev era vlăstarul unei familii voievodale românești, Petru Movilă, creator al unei academii teologice, după model occidental, cu care a avut contacte generația celor ce vor fi elemente de bază în vasta reformă politică, socială și intelectuală a Rusiei din timpul lui Petru cel Mare. Nu mai puțin, rolul fundamental al instituției ecleziastice în Rusia secolului al XVII-lea a fost limpede vădit atunci când, în timpul patriarhului Nikon, inițiativa de revizuire a textelor slave de cult după originale grecești a dus la vestita mișcare a „Raskol”-ului, începută în anii ’60 ai amintitului veac, sub conducerea protopopului Avakum, expresie a unei reacții autohtone cu rădăcini în ascetismul medieval rusesc al secolelor

anterioare (consunând, de asemenea, cu unele forme de angoasă ale crizei intelectuale europene contemporane din Occident, de felul jansenis-mului francez și al pietismului german), la nivelul unui cler țărănesc puțin instruit și opus inovațiilor culturale, cu motivații ideologice și istorice reluate, pe alocuri, de slavofilismul secolului trecut.

Sfârșitul veacului al XV-lea și începutul celui de-al XVI-lea au însemnat pentru întreaga Europă răsăriteană momentul unor legături susținute cu Occidentul german al goticului final și cu acela al Renașterii italiene. Aceste legături au contribuit substanțial la conturarea unui „umanism aulic” est-european, superficial dar strălucitor, echivalent al unor forme plastice renașcentiste înnoitoare și exuberante, dar cantonate strict la sfera morfologicului și a decorativului, fără aderențe la nivelul structurilor din câmpul artelor vizuale.

Găsindu-și premisele într-un anume umanism latin al secolelor XIV-XV, cu caracter internațional, din Europa central-răsăriteană, cu ecouri în Balcani (Polonia, Ungaria, Croația, Dalmația), această nouă realitate culturală est-europeană, întreținută de contacte cu principalele centre umaniste și renașcentiste ale Occidentului, s-a manifestat diferit și în funcție de structurile sociale pe care le angrena: lumea urbană a Poloniei, de pildă, s-a orientat precumpănitor către orașele Germaniei și ale Țărilor de Jos, de la disciplinele universitare până la arhitectură și sculptură (în acest context, de pildă, poate fi înțeleasă atenția acordată, în universitatea cracoviană, nominalismului filosofic, astronomiei și matematicii, sau poate fi înțeleasă, tot pentru Cracovia, creația plastică a unui Veit Stoss), în timp ce lumea seniorială și cea a curților regale sau episcopale din Ungaria și Polonia, mai departe chiar, din Balcani și din Rusia, s-a îndreptat vădit către sursele italiene. Din Italia vor veni în regatul ungar, în secolul al XV-lea, înalți ierarhi protectori ai culturii, la Veszprém, Kalocsa și Oradea (Branda Castiglione, Giovanni da Buondelmonte, Andrea Scolari); tot de

aici vor veni, în vremea mecenatului cultural remarcabil al lui Matei Corvin și al Beatricei de Aragon, cronicari precum Antonio Bonfini sau artiști ce-au lucrat la Buda și Visegrad, la Esztergom și Pécs, iar în Polonia Jagellonilor, la sfârșitul secolului al XV-lea și în prima parte a celui următor, umaniști ca Filippo Buonaccorsi, sculptori și arhitecți ca Franciscus Fiorentinus și Bartolomeo Berecci. Pe de altă parte, sub influența precumpănitoare a Italiei, vor fi construite în primele decenii de după 1500 monumentele reprezentative ale noii epoci care au fost capelele Bakócz din Esztergom, Lázó din Alba Iulia și cea a regelui Sigismund I din Cracovia; în legături strânse cu Italia, cu universitățile și cu literatura acesteia vor sta – chiar dacă exprimând de fiecare dată nivelul cultural înalt, doctrine și idealuri ale Europei de răsărit – oameni de știință precum Copernic, poeți ca Jan Kochanowski, oameni de stat ca Jan Zamoyski – cel care a conceput unul dintre puținele „orașe-ideale” ale continentului, de puternică amprentă plastică și ideologică renașcentistă, la Zamość (Polonia meridională) –, cronicari ca János Thuróczy sau teoreticieni ai statului, ai toleranței confesionale și ai egalității oamenilor ca Andrzej Frycz-Modrzewski (Modrevius), aceștia doi din urmă reprezentând în grade diferite o anume vârstă a înfloririi culturii și mentalității nobiliare din Europa central-răsăriteană la sfârșitul evului mediu și la începutul epocii moderne.

Trebuie adăugate acestei atmosfere de Renaștere apuseană transpusă în răsăritul Europei realitățile secolelor XV-XVI din extrema sudică a vastei regiuni pe care o discutăm, anume din Creta, unde sunt înregistrate în artele plastice, dar mai ales în literatură, forme și conținuturi de Renaștere italiană, firesc ajunse aici prin intermediul Veneției (exemplare sunt scrierile lui Marinos Falieros, Giorgios Kortatzis și ale lui Kornaros cu al său „Erotocritos” menit unei lungi cariere sud-est europene), ca și din Dalmația, unde orașe ca Trogir sau Dubrovnik erau autentice nuclee de cultură umanistă și de unde porneau către

Italia nu puțini creatori rămași în istoria artei peninsulare cu indicarea calității lor etnice sud-slave (Francesco Laurana „il Schiavone”, Juraj Culinović sau Giorgio „Schiavone”, Andreja Medulić sau Andrea „Schiavone”). Această din urmă împrejurare ne atrage atenția și asupra importantului contingent de umaniști și artiști de origine sud-est europeană activi în Renașterea Europei est-centrale și occidentale, îndeosebi în cadrul regatului ungar dinainte și de după dezastrul de la Mohács: un János Vitéz – croat din Sredna, întemeietor la Bratislava al unei „academii” la sfârșitul secolului al XV-lea –, un Iannus Pannonius – croatul Ivan Česmički, poet de nuanță ovidiană, legat de umaniștii italieni, ajuns episcop de Pécs –, un Giovanni Dalmata – de fapt sculptorul din Trogir Ivan Duknović –, în sfârșit, un Nicolaus Olahus, umanistul de origine română, corespondentul extrem de învățat al lui Erasmus din Rotterdam, ajuns arhiepiscop primat al Ungariei, ce a scris despre originea latină și despre unitatea neamului său de la Carpați și Dunăre.

Receptarea morfologic-decorativă a Renașterii italiene în Europa est-centrală și răsăriteană a secolelor XV-XVI constituie ea singură un capitol de cel mai mare interes în istoria culturii acestor părți de lume. Coexistența unor forme italiene toscane, foarte pure și „moderne” și a unor forme lombarde, mai decorative și mai tributare tradiției medievale, într-unul și același monument – este cazul amintitei capele transilvane de la Alba Iulia, la începutul secolului al XVI-lea –, ca și prelucrarea locală a unor forme și procedee italiene – cazul mormântului florentin cu nișă în Polonia sau cel al curții cu arcade în Moravia – stau mărturie pentru spiritul selectiv și creator al culturii din această zonă a continentului. În această perspectivă, cazul cel mai elocvent însă rămâne, cu siguranță, cel rusesc, unde formele nord-italiene, cele ale arhitecturii din Milano și Bologna îndeosebi, vor determina înainte și după 1500 ridicarea unui Kremlin moscovit „italico more”, adăpostind biserici și palate cu forme și detalii exterioare tributare repertoriului decorativ al

Renașterii, dar cu structuri specifice și tradiționale venind din evul mediu rusesc: așa sunt fortificațiile aceluiași Kremlin și „palatul cu fațete” datorate lui Pietro Antonio Solari și Marco Ruffo, biserica Arhanghelilor construită de Alevisio Novi – recent identificat cu Alvise Lamberti da Montagnana –, dar mai ales biserica Adormirii înălțată de Aristotele Fioravanti, copiind fidel la cererea expresă a marelui cneaz al Moscovei și din rațiuni politico-ideologice clare, monumentul cu același hram, anterior cu trei secole, din vechea capitală rusească de la Vladimir.

Într-o epocă de triumf a decorativului, de gust pentru culoare, pentru dinamica cromatică și arhitectonică a fațadelor – ca un semn de înnoire, poate, de „renaștere” în spirit local, pentru care ne par a sta mărturie și celebrele fațade integral pictate în prima jumătate a secolului al XVI-lea ale monumentelor de cult din nordul Moldovei (Humor, Moldovița, Arbore, Voroneț), ca un indiciu al esteticii timpului, al spiritului livresc, al exploziei narativului biblic și istoric, cu paralele în „literatura” istorică din aceeași Moldovă, datorată unor cronicari-călugări precum Macarie sau Azarie –, alături de componenta occidentală, renașcentist italiană, Europa de răsărit va cunoaște de-a lungul secolului al XVI-lea și prezența elementului artistic oriental islamic. Legăturile felurite și directe cu imperiul otoman aflat în culmea expansiunii sale sub Soliman Magnificul vor face ca detalii decorative cioplite în marmură sau pictate pe faianța parietală a unor moschei – precum cele din Edirne sau din Stambul – să fie regăsite în monumente muntene de la începutul aceluiași veac, datorate voievozilor patroni de cultură Radu cel Mare și Neagoe Basarab, înălțate la Dealu și la Curtea de Argeș. În același timp unele exotisme compoziționale, culorile tranșante, arcurile polilobate și acoperișurile în bulb ale unor monumente din școala moscovită a epocii lui Ivan al IV-lea (Kolomenskoe, biserica Vasili Blajenâi de lângă reședința țarului) trimit spre Orientul persan, către care tocmai acum se

deschideau drumurile Rusiei pe Volga, prin cuceririle hanatelor tătărești de la Kazan și Astrahan, evenimente pe care asemenea edificii le comemorau.

Un semn înnoitor pe planul culturii avea să fie, în secolele XV-XVI, triumful definitiv în Europa de est și est-centrală a limbilor vernaculare – acolo unde împrejurări ținând de sfera ecleziastică și de prestigiul unor limbi „sacre”, liturgice, impuseseră dominația medievală a latinei sau a slavei –, triumf mărturisit în doctrina autenticei „devotio moderna” din Cehia hussită, în poezia poloneză a unui Kochanowski, în cronicile și traducerile maghiare ale Bibliei (Gaspar Heltai, Gaspar Károlyi), în răspândirea unor texte cu caracter laic și bisericesc în limba română (primul asemenea text cunoscut, datând din 1521, și fiind o scrisoare privitoare la înaintarea turcească, trimisă de către un locuitor al Țării Românești unui conducător sas din Transilvania). De asemenea, un semn al noului l-a constituit în aceeași epocă în Sud-Estul Europei răspândirea tiparului, îndeobște prin intermediul Veneției unde era imprimată în 1476, pentru grecii din diaspora, prima carte grecească; tot prin intermediul Veneției – cu elemente grafice ale tiparului de aici – era tipărită în 1494, la Cetinje, prima carte sârbească (în prima jumătate a secolului al XVI-lea, iarăși al Veneția, avea să fie activ tipograful sârb Božidar Vuković) și, prin filieră veneto-balcanică, avea să ajungă și să lucreze în Țara Românească, la începutul secolului al XVI-lea, Macarie din Muntenegru, cel ce va realiza în anii 1508-1512 primele cărți tipărite în spațiul românesc, deschizând seria unei bogate producții de carte imprimată în limbile slavonă și română la Târgoviște, Sibiu și Brașov.

Și iarăși sub semnul înnoirilor culturale est-europene trebuie să așezăm contactele acestei părți a continentului cu Reforma apuseană și cu tot ce a însemnat aceasta – la nivelul ideologiei, al mentalității, al literaturii – de-a lungul secolului al XVI-lea, prin diferitele sale orientări, curente și confesiuni. Polonia, Ungaria și Transilvania în mod direct, cu mult mai

sporadic Ucraina, Lituania și Moldova (episodul domniei lui Iacob Heraclid Despotul) au înregistrat asemenea contacte cu acest vast fenomen de adânci prefaceri ale structurilor intelectuale europene, mergând de la triumful definitiv al limbilor „naționale” la accentuarea unui anume tip de individualism modern; fenomen ale cărui ecouri vor atinge în prima parte a secolului al XVII-lea încă, Marea Biserică constantinopolitană în vremea păstoririi lui Chiril Lucaris, provocând atât reacția bisericii ortodoxe, cât și activitatea de prozelitism catolic a iezuiților în întreaga Europă est-centrală și într-o parte a Europei răsăritene ortodoxe, mai ales după 1600, ducând la cele câteva cunoscute „uniri” cu Roma, în regatul polono-lituan, în Croația, în Transilvania.

Este știută destul de bine astăzi evoluția procesului atragerii la protestantism, în Europa est-centrală și orientală, a unor pături ale nobilimii – în Polonia, Ungaria și Transilvania – și a orășenimii bogate din marile centre urbane, de la Gdańsk, Cracovia și Lublin la Sibiu, Brașov și Cluj (elementul patrician săsesc fiind îndeobște atras de luteranism, cel nobiliar maghiar de calvinism al cărui celebru sprijinitor va fi, la începutul secolului al XVII-lea, însuși principele Transilvaniei Gabriel Bethlen, cel ce avea să plănuiască și crearea aici a unui „regat al Daciei” prin unirea țărilor locuite de români). Nu mai puțin, se știe că pentru întreaga Europă protestantă au devenit, într-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, un adevărat model de toleranță confesională atmosfera din Polonia în vremea „consensului de la Sandomir” (1570) și aceea din Transilvania celor patru „religii recepte”, după cum este cunoscută înflorirea în aceste două arii culturale a unor forme extreme – din punct de vedere social și doctrinar – ale protestantismului, precum anabaptismul sau precum antitrinitarismul așa-numiților „Frați Polonezi” și cel oficializat în timpul domniei principelui ardelean Ioan Sigismund, care stă la originile îndepărtate ale bisericilor unitariene anglo-saxone din epoca modernă.

În condițiile legăturilor tot mai frecvente cu Apusul, dar mai ales ale unei dezvoltări culturale independente, fără forme de cucerire și imixtiune otomană de felul celor de la sud de Dunăre, umanismul românesc al celor două secole ce aveau să vină a cultivat, sub învelișul unui autentic raționalism ortodox, al unui civism militant, pătruns deopotrivă de istorism, de enciclopedism și de spirit critic, cele două idei majore, a unității nemului și a originii sale latine, cartea tipărită și școlile contribuind tot mai mult la adâncirea prefacerii săvârșite aici la nivelul mentalității colective. Umanismul românesc al secolului al XVII-lea și al începutului celui de-al XVIII-lea, nedesprins complet încă de lumea medievală, avea să fie atent cu precădere – este o trăsătură definitorie a sa – la destinele colectivității, avea să fie deschis tuturor orizonturilor culturale, străbătut de principii morale regăsite în texte de epocă, străbătut nu mai puțin de sentimentul acut al istoriei – îl întâlnim în secolul al XVII-lea, în timpul domniilor unor Matei Basarab, Vasile Lupu, Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu, în opera lui Udriște Năsturel, a lui Miron Costin cu a sa „De neamul moldovenilor”, ce afirma limpede originea latină a românilor, a unui Constantin Cantacuzino stolnicul, cel ce studiasse la Padova, a unui Gheorghe Brancovici, preocupat de istoria popoarelor balcanice –, de interesul pentru dezbaterile doctrinare ce implicau teologi ortodocși, catolici și calvini din întreaga Europă (aici vom aminti pe mitropolitul moldovean Varlaam, pe Nicolae Milescu, călătorul în Extremul Orient – cu o contribuție de valoare, în epocă, la progresele științei, în sfera geografiei, a istoriei, a etnografiei Siberiei și Chinei –, din nou pe Udriște Năsturel, traducător al vestitei „Imitatio Christi”). Era o civilizație către care s-au îndreptat cu interes călători și cărturari ai Răsăritului patronat de voievozii români, mărturie stând în acest sens opera gruzinului Antim Ivireanu, cea a sirienilor Macarie Zaim și Paul din Alep, legați fiecare de realitățile culturale românești din secolul al XVII-lea și de la începutul

celui următor, epocă de maximă înflorire culturală românească pe care a exprimat-o cel mai bine personalitatea de europeană dimensiune a principelui cărturar Dimitrie Cantemir. Biografia și opera acestuia ilustrează în fapt întregul climat al umanismului târziu est-european din jurul lui 1700 pe care domnul Moldovei, devenit demnitar al țării Rusiei și membru al Academiei din Berlin – pentru care redacta, în spiritul preiluminist mult apreciat de școala germană de geografie, cunoscută-i „*Descriptio Moldaviae*” – l-a știut direct prin învățătura sa cu dascăli greci în Moldova și cu profesorii din Stambul; un umanism care s-a vădit, modern și divers, în scrierile sale despre muzica turcească și despre religia mahomedană, într-un roman „cu cheie” baroc, precum „*Istoria ieroglifică*”, în textul latin al celebrei sale istorii a imperiului otoman – tradusă și tipărită în principalele limbi europene moderne, știută și citată de Voltaire și de Gibbon – sau într-un text de importanța „*Hronicului vechimei a romano-moldo-vlahilor*”, cu o înrâurire notabilă asupra întregului iluminism românesc prin afirmarea ideilor fundamentale ale originii și stăruinței românești în spațiul carpato-dunărean.

Marcând debuturile propriu-zise ale epocii moderne în cultura românească, secolele XVII și XVIII au această funcție de început de modernitate – într-o corelație directă cu Occidentul european, chiar dacă într-un spirit autonom și specific – pentru întregul răsărit al continentului prin aceea că prefigurează sau realizează chiar tipul intelectualului modern, că înregistrează cea mai importantă și decisivă breșă în tradiția postbizantină la nivel literar și plastic, teologic și iconografic.

În întregul Sud-Est european, ca și în Rusia, ne aflăm acum în epoca plenerii afirmării a misiunii nobile și înnobilitate a culturii, a învățământului, a cărții tipărite, în cea a gustului sporit pentru literatura istorică ce confruntă critic prezentul cu trecutul, pentru literatura sapiențială și de delectare – sunt acum traduși și citați în tot sud-estul Europei Gessner și Florian, Marmontel și

Metastasio –, în vremea introducerii în pictura religioasă a unor teme noi izvorâte din cultura și din sensibilitatea italiană a Renașterii târzii, a manierismului și a barocului (în Grecia la Corfu, în Albania la Berat, în Țara Românească și în Rusia în numeroase monumente); semnele acestei totale înnoiri vor atinge chiar și foarte conservatoarea lume a imperiului otoman, unde școli coranice și unii cărturari de prim rang, precum Kocibey, în mediul islamic, sau interesul unor învățați ortodocși pentru limbile vernaculare orientale (în Siria, de pildă) indică anume deschideri culturale ce anunță epoca modernă.

Elementele de noutate pe planul civilizației vor fi receptate, de fapt, în Răsărit, și prin acele foarte însemnate entități socio-politice și culturale, ce prelungeau nemijlocit tradițiile ecumenice ale Bizanțului, care au fost centrele monastice cu caracter internațional – de la Athos în primul rând, de la Meteore și din Orient (Sinai, Ierusalim) –, dar mai ales patriarhatul din Constantinopol. Cele dintâi, iradiind până în Bulgaria, în țările române și în Rusia secolelor XVI-XVIII, au înregistrat în sfera artei, de pildă, inovațiile picturii de icoane cretane, ale școlii de la Candia, puternic influențată de arta catolică a Veneției – așadar, dintr-un mediu eclectic din care a pornit spre alte meridiane mult celebrul Domenicos Theotokopoulos –, adaptându-le însă la pictura murală (cazul cel mai cunoscut este cel al lui Teofan Cretanul, al cărui stil ascetic, ținând de o academizare a tradiției paleologe, și-a lăsat urmele la Meteore și la Athos în prima jumătate a secolului al XVI-lea) sau adaptând spiritului și viziunii post-bizantine gravuri germane ale lui Cranach înfățișând ciclul „Apocalipsului”, tot mai mult prețuit în Orientul ortodox al epocii, așa cum îl întâlnim pentru prima oară într-o ctitorie atonită a voievozilor moldoveni, după 1547, la Dionysiou; tot în legătură cu Athosul – printr-un Gavril Protul și un Manuil din Corint – au stat și momentele de înflorire a civilizației din Țara Românească în epoca lui Radu cel Mare, a lui Neagoe Basarab și a „Învățăturilor” acestuia către fiul său

redactate într-un stil de tradiție bizantină, adaptat însă realităților politice și culturale românești, după cum mai târziu, din lumea athonită a secolului al XVIII-lea – prin „Filocalia” lui Nicodim Aghioritul, publicată în 1782, ce însuma, într-o vastă compilație, experiența multiseculară a ortodoxiei sub forma unui neoisihism ce cunoștea acum un reviriment anacronic în pragul epocii moderne – ajung ecouri deloc neglijabile în spiritualitatea rusească și, întrucâtva, în aceea românească (cazul lui Paisie Velicicovski de la mănăstirea Neamț, la finele veacului al XVIII-lea).

Mai complexă a fost situația patriarhatului ecumenic din Stambul, „the Great Church in Captivity”, spre a relua titlul unei cunoscute monografii ce i-a dedicat-o Steven Runciman. Profund grecizată de-a lungul secolelor XVI-XVIII, instituția patriarhatului din capitala sultanilor a reprezentat un factor de permanență spirituală de o impresionantă longevitate, chiar dacă de o intensitate relativă, cunoscând în momentele sale de înflorire – la sfârșitul secolului al XVI-lea și în prima jumătate a celui de-al XVII-lea, în timpul păstoririi unor teologi și reformatori de talia lui Ieremia al II-lea și a lui Chiril Lucaris –, ca și în cele de criză și decădere, în secolul al XVIII-lea și la începutul veacului trecut, toate avaturile inerente istoriei unui „millet”, a unei comunități neislamice, de „second-class citizens”, spre a-l cita din nou pe Runciman, depinzând de toleranța sau de intransigența unor padișahi, de protecția unor cârmuitori români sau ruși, a unor ambasadori occidentali la Sublima Poartă. Ajungând a controla la un moment dat, în secolul al XVIII-lea, întregul Sud-Est european – ca niciodată în trecutul bizantin –, fiind ilustrat în secolele XVI și XVII de ierarhi, cărturari și „iatrophilosophoi” cu studii în Apus – un Meletios Pigas, din nou un Lucaris, marele teolog în contacte cu Occidentul calvin, călătorit de la Padova în țările române și de la Vilna la Cairo, un Teofil Corydaleu, învățatul comentator al lui Aristotel în spirit raționalist elenic, opus dogmatismului teologic

și scolasticii catolice, ajuns în fruntea „academiei patriarhale” din Stambul sau alte numeroase figuri de mare interes cultural prin deschiderea lor de orizont, prin contactele întreținute în medii diverse, de la Geneva la Oxford și la Roma –, patriarhatul ecumenic va sprijini din plin difuzarea unor forme de cultură greacă în Balcani și în țările române prin cărți și prin imagini (ilustrative sunt, în acest din urmă sens, picturile murale de secol XVII de la Hopovo și Arbanasi, de la Bačkovo și Hurezi). Nu mai puțin, el va întâlni rezistența unor forme de autonomie spirituală postbizantină în Peninsula balcanică, cea mai însemnată fiind aceea a patriarhatului de Peć întemeiat cu sprijin turcesc și durând două secole, din 1557 până în 1755, cu consecințe favorabile pentru dezvoltarea unei civilizații sârbești mai puțin dependente de accentuata grecizare a vieții culturale din Sud-Estul european în secolele XVI-XVIII.

Un însemnat rol în cadrul patriarhatului din Stambul și în amintitul fenomen de elenizare culturală l-au jucat, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea și în secolul al XVIII-lea, marii dragomani cu rosturi diplomatice pe lângă Poartă și fanarioții ajunși în scaunele domnești de la Iași și București, ilustrând din plin, pe plan politic și intelectual, „despotismul luminat” din sud-estul Europei. Între ei s-au aflat personalități culturale marcante, legate de civilizația occidentală: Alexandru Mavrocordat Exaporitul, autor la Padova al unei teze despre circulația sângelui după teoria lui Harvey, Nicolae Mavrocordat, autor de romane filozofice și posesor al unei biblioteci de excepție în ctitoria sa de lângă București, de la mănăstirea Văcărești, Nicolae Caragea, traducător în grecește al lui Voltaire, sau reformatori sociali cu inițiative de răsunet european precum Constantin Mavrocordat, sprijinitor, între altele – ca și fanarioții din neamurile Ipsilanti, Moruzi sau Hangerli – al învățământului românesc, balcanic și din întregul Orient ortodox unde ajungeau ajutoare românești, la Stambul și Therapia, în Patmos, în Chios și la Trapezunt, la Târnovo, la Athos și la Serres.

Aceste ajutoare românești – trebuie adăugat – nu făceau decât să continue până în pragul epocii moderne o vastă și tradițională acțiune de patronaj cultural românesc asupra Orientului ortodox, implicând în egală măsură ajutoare în bani și daruri substanțiale acordate comunităților creștine de aici, închinarea unor așezăminte, trimiterea de odoare liturgice și de cărți de cult. Amintitul patronaj, ale cărui începuturi coboară în timp până în plin ev mediu, la un Vladislav I al Țării Românești și un Ștefan cel Mare al Moldovei, aflați în legături bine știute cu mănăstirile athonite (Cutlumuz, Zograf, Vatopedi), a crescut considerabil în amploare și semnificații, prelungind de fapt patronajul medieval bizantin și balcanic, o dată cu epoca înstăpânirii otomane asupra aceluiași Orient ortodox; era epoca în care domnii români – Neagoe Basarab, Vasile Lupu sau Constantin Brâncoveanu, comparați pentru munificența lor, în spirit hiperbolic desigur, cu cei mai iluștri împărați ai creștinătății, Constantin cel Mare și Justinian, dar și Vlad Călugărul, Matei Basarab sau Movileștii, urmați de Mavrocordați și de alți membri ai „dinastiilor” fanariote din țările române – au fost principalii susținători ai așezămintelor de cult și de învățământ de la Sinai și Ierusalim, de la Athos și Meteore, de la Stambul și din îndepărtata Sirie unde soseau, de la București la Alep, cărți tipărite și chiar tiparnițe spre folosința creștinilor arabi din aceste părți de lume.

Neîndoios, între factorii de progres și de aculturație ce se întâlnesc, ca o trăsătură de unire, în istoria patriarhatului ortodox din Stambul – ca și în a celorlalte instituții similare din Orientul Apropiat (Antiohia, Alexandria, Ierusalim) –, în cea a umanismului românesc târziu, în cea a dragomanatului și a iluminismului fanariot, trebuie menționată, pe primul loc, difuzarea formelor de instrucție superioară a Răsăritului european. Aceasta s-a făcut, în cu mult cea mai mare măsură, prin Universitatea din Padova, faimosul „Athenaeum Patavinum” care din 1658 avea un colegiu anume pentru grecii din cuprinsul

imperiului otoman (se poate adăuga, în această privință, și rolul colegiului Sf. Atanasie din Roma, creat în 1577, iarăși mai ales pentru greci, în cadrul acțiunilor misionare catolice în Balcani din epoca Contrareforme, acțiuni prelungite prin filieră raguzană, croată și bulgară la nord de Dunăre, în țările române ale secolului al XVII-lea). Liberalismul venețian tradițional – ajuns chiar, în Universitatea din Padova, la conflict deschis cu iezuiții –, un cert raționalism și realism pragmatic propriu acestei zone de negoț înfloritor a Italiei și-au pus pecetea asupra gândirii celor câteva generații de intelectuali sud-est europeni ce au trecut pe la Padova – de la Chiril Lucaris la Corydaleu, elev, aici, al lui Cesare Cremonini, la toți „medicii-filozofi” greci ce au ajuns apoi la Stambul și la București, la Iași și la Moscova, la oameni politici de felul românului Constantin Cantacuzino; în același timp, pozitivismul padovan ce separa practic teologia de filozofie, care făcea să fie cultivate discipline ca astronomia și chiar elemente de economie politică, fidelitatea padovană față de învățătura aristotelică dusă până la un conservatorism apt a atrage pe ortodocși au creat o atmosferă comună, un climat de civilizație întrucâtva similar din care se împărtășea întreaga intelectualitate est-europeană, o autentică „confrerie padovană” a secolelor XVII-XVIII ce a contribuit chiar, pe plan teoretic, la cristalizarea unei anume doctrine a Răsăritului european față de Apusul catolic și protestant (nu întâmplător, tocmai acum se ivesc singurele „summae” efective ale ortodoxiei, datorate patriarhului Constantinopolului Chiril Lucaris – trecut prin Universitatea din Padova –, mitropolitului de origine română al Kievului Petru Movilă – și el mult influențat de cultura occidentală prin Polonia –, patriarhului Ierusalimului Dositei, opera acestuia din urmă fiind publicată postum la București de către Hrisant Notaras, alt fost elev al Universității padovane și corespondent al stolnicului Constantin Cantacuzino).

Acest „internaționalism padovan” și universitatea nord-italiană ce i-a stat la origini au fost indisolubili legate de

fenomenul apariției și răspândirii școlilor superioare în Europa orientală în secolele XVII și XVIII. Acest fenomen, la rândul său cu puternic caracter internațional, amintind prin circulația cărturarilor și a profesorilor – greci îndeosebi, dar și slavi sau români – de deja menționatul internaționalism cărțurăresc al secolelor XIV-XV, poate fi urmărit din prima jumătate a secolului al XVII-lea, de la „academia” kieviană a lui Petru Movilă creată după modelul școlilor iezuite din Polonia – și devenită model, la rândul său, pentru școala din Moscova a lui Sofronie Pociatki, mai apoi a grecilor Sofronios și Ioanikios Likudis, ca și pentru „academia” lui Vasile Lupu de la Iași unde va fi profesor același Pociatki, ca și cretanul Ieremia Kakavelas, dascălul lui Cantemir –, până într-a doua parte a secolului al XVII-lea, la „academia domnească” de la București, înfloritoare – ca un autentic centru de cultură sud-est europeană – sub patronajul lui Constantin Brâncoveanu și al stolnicului Constantin Cantacuzino; la aceasta din urmă au profesat foștii ucenici padovani Sevastos Kymenitul – traducător al unui tratat neoaristotelic –, Ioan Commen și Iacob Pylarinos, medicul ce a introdus pentru prima oară vaccinul antivariolic și a scris primul tratat din lume referitor la această chestiune științifică. Amintitelor școli din secolul al XVII-lea li se adaugă aceea din Ianina, întemeiată de negustorii greci din diaspora venețiană și la care în secolul următor va fi profesor Eugenios Voulgaris – studios al operei filozofice a unor Locke, Wolff și Leibniz, traducător al lui Voltaire –, același care va scandaliza cercurile monahale prin occidentalismul său atunci când va preda la vremelnica „Academie de la Athos”, întemeiată după mijlocul secolului al XVIII-lea de patriarhul Chiril al V-lea, și care va ajunge în Rusia la chemarea Ecaterinei a II-a.

„Modernitatea” Europei răsăritene în epoca dintre 1600 și 1800 a fost vădită și pe planul sensibilității plastice, al gustului și al creației în materie de arhitectură, pictură sau arte decorative, în ceea ce ar putea fi denumite consonanțele stilistice

tot mai precise și mai pronunțate ale acestei părți a continentului cu restul Europei, cu curente și stilurile artistice majore din epoca de după Renaștere, mai exact spus cu manierismul, barocul și neoclasicismul.

Măsura în care largul și prea vagul termen de „post-bizantin” sau cel de „postrenascentist” pot fi nuanțate sau chiar schimbate de la regiune la regiune și de la epocă la epocă, pentru estul Europei, cu concepte stilistice ceva mai clar conturate, este dată de rezultatele unor studii recente. Ele au permis să se vorbească pentru Boemia, Moravia, Polonia și zona baltică, la sfârșitul secolului al XVI-lea și la începutul celui de-al XVII-lea, despre un „manierism central-european” – legat în bună parte de capitala imperială care era Praga rudolfină – și despre un „manierism nordic” cu legături către manierismele italian și olandez, după cum au făcut posibilă descifrarea elementelor unui „manierism moldovenesc”, în primul deceniu al secolului al XVII-lea, în timpul voievozilor din familia Movilă. Tot asemenea studii conjugate au permis distingerea, în cuprinsul aceluiași factor de unitate culturală a secolelor XVII-XVIII care a fost barocul european, a rolului pe care l-a avut mentalitatea nobiliară din Europa răsăriteană în stimularea unor forme artistice și ideologice specifice precum „sarmatismul” și mai apoi barocul iubitor de fast și de ceremonial pus în slujba „szlachtei” din Republica nobiliară a Poloniei; a rolului patronajului clerical și burghez în unele aspecte locale balcanice ale barocului, legate direct sau indirect de Italia și de „barocul imperial habsburgic”, precum barocul din insulele grecești și din Peloponez, din Slovenia și din Raguza, sau mai ales barocul sârbesc ilustrat în Voivodina și în Bačka prin pictura murală a unor monumente de cult din secolul al XVIII-lea (Krušedol, Racovac, Bodjani), unde au activat artiști sud-dunăreni influențați de arta austriacă, dar și de tradițiile medievale locale (Hristofor Žefarović, Teodor Dimitriević Kračun, Teodor Ilja Češlar); a însemnătății unor ctitori voievodali în înflorirea

barocului românesc cu izvoare felurite – venețiene, polono-ucrainene, constantinopolitane –, dar și cu rădăcini locale (vizibile în ctitorii ale Iașului, ale Bucureștiului, ale Olteniei secolului al XVII-lea și a începutului celui următor, în epoca unor Vasile Lupu și Constantin Brâncoveanu) și a importanței legăturilor Transilvaniei secolului al XVIII-lea cu așa-numitul „al doilea baroc habsburgic”; a rolului unor pături sociale în ascensiune și a unor limezi deschideri spre Occident reflectate în diferitele variante ale barocului rusesc („barocul Mazepa” în Ucraina, „barocul Narâșkin” la Moscova, barocul de la Rostov și Iaroslavl, barocul imperial petersburghez al lui Petru I); a caracterului folcloric precumpănitor al unor forme de baroc artizanal în Bulgaria, evident în sculptura în lemn sau în arhitectura orășenească (Koprivștița, Plovdiv, Triavna, Samokov); în fine, a acelu pitoresc și încă puțin știut baroc turcesc de la începutul secolului al XVIII-lea, cu așa numitul stil „lalé” (al lălelei) din timpul lui Ahmed al III-lea, cu ecouri în sfera picturii ornamentale și a artelor decorative, din Anatolia până în țările române.

Mai mult decât simple, dar sugestive consonanțe, a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea vor aduce în Estul european și în Europa est-centrală înrâuriri directe și masive ale atât de cosmopolitului stil neoclasic din Occident, prin filieră franceză, italiană și austriacă, fie în așa-numitul „stil Stanislas August Poniatowski” din Polonia, fie în Rusia Ecaterinei a II-a și a lui Alexandru I – ilustrate de arhitectura din Moscova și Petersburg a unor Kazakov și Starov, de portretistica și de sculptura de aparat a unor Borovikovski și Șubin –, fie în arhitectura Bucureștilor și mai ales a Iașilor, fie în Serbia unde ele sunt vădite în arta portretului burghez cultivat în jurul bogaților negustori din Novi Sad și Vrșac sau în aceea a unor pictori legați de evenimentele istorice din timpul mișcării lui Karagheorghević (Ștefan Gavrilović, Uroš Knezević). O dată cu secolele XVII și XVIII, diversitatea socială a consumatorilor

de cultură din rândul maselor populare din estul Europei – de tipul lumii țărănești din unele părți ale Greciei, din Serbia, din Ungaria de sud, din Bulgaria, din Oltenia și Muntenia sau al celei din orașele prospere din Creta, din insulele ioniene sau din Rusia – a dus și la o diferențiere a producției culturale plastice, muzicale și literare la nivel folcloric, înregistrându-se acum și unele preferințe pentru o anume iconografie apropiată de spirtul și textul „cărților populare” sau pentru decorativismul abundent, pentru unele forme melodice și coregrafice legate de evenimente și obiceiuri ale locului („dansul de recrutare” în folclorul muzical maghiar, unele cântece culese de Anton Pann în zona carpato-dunăreană), pentru poezia epică ai cărei eroi erau luptători pentru dreptate și libertate („haiduci” și „klefți”, în țările române, în Bulgaria, în Grecia continentală sau apărători ai frontierelor, în Albania și în Bosnia), pentru balada istorică în Serbia, pentru balade ce aveau în centru tema construcției și a jertfei (aceea balcanică a „Zidirii Skadarului”, aceea românească, a „Meșterului Manole”), pentru povestiri despre mari conducători de oști din antichitate, precum Alexandru cel Mare în lumea elenică.

Dar dincolo de o asemenea diversitate folclorică, unificarea stilistică a civilizației est-europene în formele sale „culte”, în cele ale barocului, printr-un proces similar celui din Occident, o anume modernizare legislativă ce înlocuia vechea pravilă bizantină prin unele codificări din secolul al XVIII-lea și de la începutul celui de-al XIX-lea (codul Ecaterinei a II-a în Rusia, codurile Ipsilanti, Calimachi și Caragea, între 1780 și 1818, în țările române, de exemplu); rolul unificator al presei la nivelul opiniei publice ce începea să se manifeste acum – la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea apar, rând pe rând, ziare sârbești (1768) și grecești la Veneția și Viena, urmate de cele din Ungaria, Slovacia, Moldova și Țara Românească (1829) – avea să prefacă treptat partea răsăriteană a continentului într-o lume efectiv modernă, cu o civilizație care

trezea tot mai mult, politic, economic și ideologic, interesul Occidentului (exemplare sunt, din acest punct de vedere, atenția iluminiștilor francezi și germani, de la Paris până la Halle, față de Rusia lui Petru cel Mare și a Ecaterinei a II-a, cea a intelectualilor și a oamenilor de stat apuseni față de Grecia modernă, cea a diplomaților și a călătorilor de tot felul față de țările române).

Era o civilizație care pășea definitiv, către sfârșitul secolului al XVIII-lea, nu – așa cum credea un eminent istoric francez – din șirul unor „Europe periferice”, de fapt inexistente, în „Europa cea mare”, din totdeauna reală ci, alături de civilizația Europei occidentale, cu fireștile decalaje și elemente particulare, de la caz cultural la caz cultural, într-o etapă nouă a evoluției istorice.

A DOUA EPOCĂ MODERNĂ (SECOLELE XIX – XX)

Cele două veacuri, al XIX-lea și al XX-lea, asupra cărora trebuie să poarte partea finală a acestui text consacrat evoluției culturale de câteva ori milenare a jumătății răsăritene a Europei, convergențelor de civilizații din acest spațiu, constituie urmarea logică și concentrată a unei asemenea evoluții, de fapt mai ales a celei din secolele medievale și premoderne ce au configurat aici psihologii naționale, comportamente colective, estetici specifice, gusturi și opțiuni culturale, transmițând totodată, din cea mai îndepărtată istorie până astăzi, unele permanente ale civilizației, pe plan lingvistic, folcloric, etnografic, de cel mai mare interes pentru specialiști. Europa răsăriteană a fost de-a lungul ultimelor două veacuri – străbătute ca un fir roșu de ideologii și lupte puse în slujba eliberării naționale și a emancipării sociale – una dintre scenele cele mai însemnate din istoria planetei; de aici au pornit, cu deosebire în epoca noastră, modele politice, sociale și de civilizație care, în cele din urmă, prin victoria și apoi prăbușirea

socialismului într-o bună parte a acestui areal geografic, au conferit părții de continent pe care o cercetăm valoarea de loc exemplar unde s-au săvârșit înaintate experimente și realizări de mondială rezonanță.

Cele câteva pagini ce au menirea de a schița principalele direcții ale istoriei civilizației est-europene în secolele XIX-XX vor trebui să țină seamă de un triplu aspect al acesteia din urmă: acela al ștergerii unor deosebiri marcante – cu rădăcini în realități ale evului mediu final și ale epocii Turcocrăției – între cele două subzone ale răsăritului continentului, aceea sud-est europeană și aceea rusească; acela al integrării civilizației est-europene, ca niciodată în secolele și mileniile anterioare, într-un peisaj de civilizație mondială care, fără să șteargă specificul continental, național sau regional al unui ansamblu de culturi sau al unor culturi separate, le conferă acestora multiple trăsături comune, internaționale, supranaționale sau intercontinentale recognoscibile de la instituțiile politice și juridice până în literatură și arte, până, mai ales, în dezvoltarea tehnologică; în fine, acela al apariției aici a noutăților revoluționare care au dat un curs nou tocmai acestei civilizații mondiale, ca o consecință a înnoirilor și a revoluțiilor săvârșite pe tărâmul socialului și politicului.

Epoca luptelor de eliberare națională de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, corespunzând cronologic iluminismului cu variantele sale est-europene – cele ale iozefinismului austriac răspândit spre Balcani și Transilvania, „despotia luminată” rusească a Ecaterinei a II-a, corespondenta și protectoarea unor enciclopediști, iluminismul polonez cu propensiuni marcate spre sfera educației, patronat de acel „filozof încoronat” care a fost Stanislas August Poniatowski, iluminismul fanariot cultivat și reformator în țările române – a fost caracterizată, dincolo de contactele sale rodnice cu civilizația apuseană, cu aceea franceză a timpului lui Voltaire și Diderot, prin marea operă de

redescoperire a trecutului antic sau medieval autohton, prin valorificarea folclorului, a tot ce era tradiție și civilizație națională, a tot ceea ce se încadra într-o permanentă căutare de „specific național”. Aceasta a fost vremea când pe planul ce ne interesează acum în primul rând, cel al ideologiei, s-au afirmat aici unele idei-forță, chintesențe ale unor idealuri și aspirații naționale ce vor opera decenii de-a rândul, uneori până în epoca noastră, particularizând conștient și uneori chiar până la exces, pe toate planurile culturii, fiecare popor din această zonă geografică. Cazul cel mai bine cunoscut, poate, este cel al Greciei „Marii Idei” („Mégali Idéa”), cu rădăcini până în Bizanțul paleolog, afirmând destinul istoric al unui popor de străveche cultură supus vreme îndelungată opresiunii străine; o Grecie pe care în secolul al XVIII-lea și la începutul celui următor Occidentul neoclasic și romantic o descoperă cu pasiune, de la arheologi și scriitori la artiști, folcloriști și lingviști – ne aflăm în vremea abatelui Barthélemy cu al său călător „scit” Anacharsis, a albumului lui Dupré și a pânzelor lui Delacroix, a prelegerilor de limbă și literatură greacă la Viena și Geneva –, o Grecie pentru care se jertfeau eroi de talia lui Byron într-o luptă de eliberare antiotomană ce a atras admirația continentului, începută după 1814, când era creată cunoscuta „Hetaireia ton Philikon”, și încheiată prin obținerea efectivă a independenței elenice. Contactele cu Occidentul, îndeosebi cu Franța revoluționară, a celor mai proeminenți cărturari și militanți greci ai acestei perioade, un Iosipos Moisioudax – format încă la Padova, profesor la Iași și București –, un Adamantios Korais – creator al acelei limbi artificiale care este „katarevousa”, cu studii occidentale, stabilit la Paris, opus nu numai turcilor, ci și clerului ortodox și tradiției bizantine din patria sa –, un Rhigas din Velstino – executat de turci, autor de scrieri politice și al unui proiect de „constituție” sud-est europeană – au jucat un rol excepțional în istoria culturală a Greciei moderne, ele ducând chiar la unele forme lipsite de

conținut în deceniile dinspre mijlocul secolului trecut, până la un „clasicism” sterp și eclectic, greco-bavarez, vădit de pildă în arhitectura noii capitale a tânărului regat grec, Atena.

Aceleași contacte culturale apusene, cu civilizația revoluționară, progresistă sau reformatoare a Franței și Austriei, au jucat un rol catalizator în ideologia națională a unor alte popoare sud-est europene aflate acum în luptă mai mult sau mai puțin deschisă cu imperiul otoman, într-o măsură importantă la sârbi și la români, într-una mai mică la bulgari și la albanezi.

Serbia unor Karagheorghević și Obrenović, pe de o parte desco-perea acum gloria medievală nemanidă – „ideea nemanidă” a constituit de-a lungul întregului secol al XIX-lea un element central al civilizației sârbești –, iar pe de altă parte, printr-un istoric ca Iovan Rajić reda atenției europene trecutul sud-slav în ansamblul său, în vreme ce un reformator în spirit iozefinist de factura lui Dositei Obradović sau un învățat preocupat de clasificarea limbilor slave și de folclorul sud-slav ca Vuk Karadžić – în relații cu Ranke și știut de Goethe – dădeau măsura progreselor și a modernizării accelerate a părților apusene ale Peninsulei balcanice în această nouă etapă istorică.

Românii luptau tot acum pentru afirmarea politică a ființei lor naționale în spațiul Transilvaniei habsburgice, unde în 1791 era redactată petiția programatică știută sub numele de „Supplex Libellus Valachorum” și unde întregul program al așa-numitei „Școli ardelene”, opera istoriografică și literară a reprezentanților ei (Petru Maior, Gheorghe Șincai, Samuil Micu, Ioan Budai-Deleanu) erau puse în slujba afirmării continuității și a latinității românești, „ideea latină” fiind subliniată și de cărțurari de dincolo de Carpați (în Țara Românească, Chesarie de Râmnic, de exemplu); în Țara Românească și în Moldova, o luptă similară pentru independența politică față de Turcia, mișcărilor de emancipare socială – ilustrate de revoluția lui Tudor Vladimirescu din 1821 și în unele programe politice precum cel al „cărvarilor” lui Ionică Tăutu – erau sprijinite de o întregă

intelectualitate deschisă Apusului, ce făcea elogiul enciclopediștilor, în care erau cunoscute opere reprezentative ale culturii franceze (Voltaire și Condillac) prin efortul unor traducători ca Enăchiță Văcărescu sau Vasile Vârnav, în care realitățile occidentale erau comparate cu cele ale „patriei” a cărei propășire o doreau călători-cărturari, sprijinitori ai învățământului, precum Dinicu Golescu, sau alți contemporani și urmași, din prima parte a veacului trecut; am în minte pe citorii de școală, de presă, de istoriografie și de studii filologice în țările române, care au fost Gheorghe Lazăr, Ion Eliade Rădulescu, Gheorghe Asachi și Gheorghe Barițiu, Nicolae Bălcescu, A. Treboniu-Laurian și Mihail Kogălniceanu, sau generația „Daciei literare” (1840) cu Vasile Alecsandri, Costache Negruzzi și Grigore Alexandrescu, propovăduind, în spirit romantic, valorile folclorului și ale unei istorii naționale unitare, în fine, întreaga generație a revoluționarilor cărturari de la 1848 din rândul cărora nu trebuie uitați „roșul” C.A.Rosetti, „beitul de Samos” Ion Ghica sau frații Golescu.

În cazul Bulgariei, redescoperirea gloriei trecute, a istoriei naționale și a conceptului de „patrie” erau vădit afirmate în 1762 în cunoscuta „Istorie slavo-bulgară” a lui Paisie Hilendarski – operă ce marchează de fapt începutul culturii bulgare moderne –, popularizată prin acțiunea de luminare a poporului datorată lui Stoiko Vladislavov, devenit Sofronie din Vrața (funcția progresistă și culturalizatoare a clerului fiind aici foarte mare, ca și în Transilvania sau în Țara Românească, la începutul secolului al XIX-lea).

Într-o vreme de propășire a învățământului, a răspândirii în numeroase ediții a cărților tipărite cu conținut laic, didactic și științific chiar „academia” albaneză din Moscopole, având în frunte pe Teodor Kavalioti și opere precum dicționarul cvadri-lingv (greco-aromâno-bulgaro-albanez) al lui Dhanil Haxhiu, tipărit la Veneția în jurul lui 1800, constituiau aportul cultural al unui popor balcanic care începea acum o dezvoltare în sens

modern și de sine stătător (ce nu excludea și unele, pline de interes, temeuri islamice evidente, de exemplu, în poezia lirică).

Alături de și în legătură cu contextul cultural sud-est european, trebuie înregistrată în Rusia – devenită o mare putere politică europeană unde țarismul își preciza tot mai clar, de-a lungul secolelor XVIII-XIX, tendințele expansioniste către miazăzi, în slujba „ideii rusești” de moștenire a Bizanțului și de cucerire a Constantinopolului, vădite sub Ecaterina a II-a, în acțiunile lui Potemkin, ca și mai târziu – formarea treptată a unei „inteligența” opusă deopotrivă țarismului, militarismului și obscurantismului clerical, militând pentru libertate, dreptate („pravda”) și progres, în timpul lui Alexandru I și mai ales în vremea reacțiunii marcate de domnia unui Nicolae I și de ultraconservatorismul unui Arakceev.

Radicalul Radiscev, admirator al Revoluției franceze, care într-a sa „Călătorie de la Petersburg la Moscova” a lăsat o imagine critică a realităților rusești ale epocii, decembriștii Pestel și Rîleev opuși monarhiei țariste și servajului, poeți clasici și romantici de talia lui Pușkin și Lermontov sau istorici precum Karamzin – întruchipând, fiecare, atmosfera de emulație patriotică ce a urmat înfrângerii lui Napoleon în Rusia în 1812, eveniment celebrat prin opere literare și istoriografice proslăvind trecutul rusesc –, reprezentau cu toții o pagină luminoasă a culturii Rusiei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea; ea prefața de fapt scindarea acestei culturi în cele două direcții cunoscute din veacul trecut ce și-au pus amprenta asupra tuturor manifestărilor de civilizație rusească, aceea a „slavofilismului” și aceea a „occidentalismului” (a „zapadnicilor”). Dezbateră tot mai furtunoasă în sânul intelectualității din Rusia, începută prin anii '40 ai veacului, legată de „misiunea istorică” a poporului rus – discuție din care nu au lipsit nici unele influențe hegeliene de nuanță mesianică, posibile în climatul de influență romantică germană din cultura rusească a începutului secolului al XIX-lea –, de raportul Rusiei

cu restul Europei – văzut, nu o dată, într-o perspectivă ce eșua în naționalism – sau de rolul ortodoxiei în spiri-tualitatea rusă a fost punctată de momente dramatice și de autori foarte diferiți ca poziție inițială, de la Ceadav la Aksakov, de la Leontiev la Dostoievski – al cărui imens talent literar și a cărui adâncă cunoaștere psihologică ne-au restituit o frescă unică a intelectualității ruse și a marilor ei frământări de acum un veac – sau la Soloviev, acesta din urmă exprimând, prin contradicțiile sale, epoca de angoasă dinaintea de 1900 mărturisită pe plan literar de contemporanul său Lev Tolstoi.

Întâlnindu-se cu cealaltă doctrină înrudită, cea a „panslavismului” – cu precursori îndepărtați în mediul sud-slav balcanic al secolului al XVII-lea (Orbini și, mai ales Krejanić) și cu momente de vârf reprezentate de congresul panslav de la Moscova din 1867 sau de opera unui Nikolai Danilevski cu a sa idee a „fедераției slave” exprimată către 1870 într-o lucrare ce l-a transformat în „părintele panslavismului”, dar antrenând din motive politice pe unii intelectuali slavi din alte zone, din Ucraina (Șevcenko, Kostomarov) sau din Cehia, unde se puneau acum bazele științifice ale slavisticii (Pavel Josef Safarik, Konstantin Jireček) –, slavofilismul a cunoscut replica personalităților celor mai înaintate, politic și ideologic, în Rusia secolului trecut prin Belinski, Herzen și Cernâșevski, autori ai unor opere ce au fost fundamentale pentru o bună parte din socialismul și din mișcarea revoluționară rusă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și de la începutul veacului următor.

Modernizarea structurilor politice și economice, sociale și juridice în Europa răsăriteană prin abolirea servajului, crearea unor state unitare cu constituții adecvate și cu o viață parlamentară tot mai activă, obținerea independenței lor politice – de la modernizarea din Rusia începută cu Petru I și continuată treptat până în anii ce au premers Marii Revoluții din Octombrie, până la aceea din Serbia, cu o însemnată amprentă austro-ungară, din Principatele Române de după Unirea din

1859, în timpul lui Alexandru Ioan Cuza, chiar la aceea cu caracter imperial din Turcia lui Selim al III-lea și a Tanzimatului lui Abdul Megid – avea să aducă în chip firesc, pe planul culturii, crearea unor instituții moderne cu caracter național (universități, muzee, academii) în cadrul cărora vor fi protejate și propagate valorile de civilizație ale fiecărui popor, ca și crearea unor structuri culturale în care tradiția istorică și inovația modernă vor sta alături, configurând un peisaj cu multe analogii în Occidentul european, dar și cu multe particularități zonale și naționale.

Se poate spune cu certitudine că în secolul trecut afirmarea ființei naționale a popoarelor din sud-estul Europei și din Europa est-centrală a fost însoțită constant de ideologia istorismului, de sublinierea rolului activ și militant jucat de sentimentul istoric în lupta pentru independență a amintitelor popoare; sentiment ce a dat tonalitatea fundamentală a civilizației acestora, pe care s-au grefat și înrâuriri ale unor modele străine oferite statelor mai mici de culturile principalelor state și puteri ale Europei (de exemplu, pentru Sud-Estul european, cazul modelului rusesc pentru Bulgaria, a celor italian și german pentru Croația și Slovenia, a celui francez pentru România și Grecia). Strâns legat de mișcarea romantică din această parte a continentului – exaltând, aici mai mult ca oriunde, din pricini lesne de înțeles, valoarea trecutului național –, istorismul est-central și sud-est european, anexându-și, ca un argument firesc, folclorismul ce scotea la iveală perenitatea unor valori locale străvechi, s-a manifestat în egală măsură în istoriografie, în arte, în literatură, în momente cruciale ale înfruntărilor politice, ale mișcărilor revoluționare sau ale revoluțiilor (aceea din 1848 fiind, în cazul românesc și în acela maghiar, prilejul cel mai însemnat în acest sens). Acest istorism, corelat romantismului, rămâne așadar realitatea culturală principală a epocii consolidării și înfloririi culturilor moderne din Europa de răsărit, manifestându-se ca atare pretutindeni: din Ucraina, preocupată intens de folclor și de

etnografie locală la începutul secolului al XIX-lea până în Lituania, unde atenția acordată istoriei naționale este foarte mare spre mijlocul secolului, sau până în Finlanda, unde, de acum datează, în forma sa definitivă, epopeea națională a „Kalevali” adunată de Lönnrot din folclorul carelian; din Muntenegru, unde înaintea mijlocului secolului al XIX-lea apare epopeea gloriei locale datorată „vlădikăi” Negoș și din Albania unde într-a doua parte a veacului un Naim Frashëri evoca într-un vast poem personalitatea medievală eroică a lui Skanderberg, până în Bulgaria unde sentimentul romantic e ilustrat în plastică de un grafician ca Henric Dembitzki și de un pictor de scene istorice inspirate din primul ev mediu bulgar ca Nikolai Pavlovici; din Turcia, unde un romantism sui generis de nuanță islamică s-a manifestat prin interesul acordat monumentelor medievale otomane (mărturie stă albumul lui Montani din 1872) și până în Grecia, unde pe la 1850 romanticii se îndreaptă tot mai mult, ca sursă de inspirație, spre evul mediu bizantin neglijat total și chiar negat de clasicismul anterior (tot acum, în cadrul romantic, se așează și interesul occidental pentru Grecia medievală ilustrat de savanți ca Fallmereyer sau de cercetători iconografici ca Didron !), ajungându-se mai apoi la fertila idee a continuității elenice prin Bizanț la un istoric ca Paparrigopoulos; de la romantismul maghiar reprezentat de poetul revoluționar Sándor Petőfi sau de viziunea grandioasă asupra devenirii omului datorată unui scriitor ca Madách, la romantismul polonez adânc marcat de cele două insurecții din 1830 și 1863-1864, ilustrat, cu ecouri și notorietăți europene, de scriitori, istorici, muzicieni și pictori (Mickiewicz, Lelewel, Chopin, Matejko); în sfârșit, de la romantismul sârbesc știut mai ales prin opera unor pictori influențați de nazareenii germani, precum Dimitrie Avramović – primul care studiază arta medievală a Serbiei ce a constituit și izvor de inspirație pentru artist – sau precum Pavel Simić, de asemenea atras de trecutul nemanid, până la romantismul românesc în care istorici și oameni politici revoluționari ca

Bălcescu și Kogălniceanu editează cronici medievale, în care scriitorii ca Ion Eliade Rădulescu, Cârlova, Bolintineanu, Asachi sau pictorii ca Lecca evocă trecutul medieval și figuri de voievozi luptători pentru independența și unitatea neamului, în care scriitorii dublați de savanți ca Odobescu și Hasdeu se preocupă de cea mai îndepărtată istorie carpato-dunăreană, în timp ce poeți ca Alecsandri și mai apoi ca ultimul mare romantic al Europei, Mihai Eminescu – înnoitor neegalat și profund al expresiei poetice românești, gânditor și spirit superior, cărturar de impresionantă erudiție – se adresează deopotrivă istoriei și folclorului pentru afirmarea unei arte, mai mult, a unei spiritualități naționale.

În paralel uneori, alteleori în succesiunea mișcării romantice prelungite în estul Europei până către sfârșitul secolului trecut, realismul observației artistice, pus în slujba idealurilor naționale, cu mijloace poetice, în pictură și literatură deopotrivă (operele unor Grigorescu și Andreescu, cele ale unor Alecsandri și Eminescu în cultura românească în epoca obținerii independenței de la 1877-1878 și în deceniile următoare, sunt exemple), un realism ajuns până la o ascuțită critică socială a burgheziei în expansiune – pentru care stau mărturie dramaturgia lui Caragiale în România și, mai târziu, scrierile lui Nušić în Serbia – sau confruntări estetice cu nuanță doctrinar-politică de tipul celei din România, dintre un Titu Maiorescu atacând „formele fără fond” din contactul culturii naționale cu Occidentul și un Dobrogeanu-Gherea – teoretician materialist legat de mișcarea social-democrată și partizan al „artei cu tendință” –, înfruntările ideologico-artistice din Rusia despre care am vorbit, punctează etapele cele mai însemnate ale civilizației est-europene dintr-a doua parte a secolului al XIX-lea; pentru aceeași civilizație trebuie remarcat și interesantul, firescul fenomen al unor întrepătrunderi de culturi naționale, al unei solidarități culturale și al unor colaborări culturale, devenite chiar într-ajutorări politice cu caracter internațional, pentru care

stau dovadă fie cazurile unor artiști aparținând deopotrivă culturii sârbești și românești – precum pictorul Constantin Daniel –, fie cele de scriitori și publiciști militanți bulgari ca Botev și Karavelov, activi în egală măsură în țara lor, în România, în Serbia și în Rusia.

Ca o prelungire a sentimentului național din romantismul veacului al XIX-lea, începutul secolului XX – până la primul război mondial și chiar în anii ce au urmat imediat acestuia – a înregistrat în aproape întregul Est european, în căutarea teoretică și practică a unui „specific național” al popoarelor de aici, un nou recurs al oamenilor de cultură, al arhitecților și scriitorilor la izvoarele istorice. Lucrurile s-au petrecut în acest fel în „neobizantinismul” afirmat pentru Grecia, către 1913 de Ioan Dragoumis, demoticist ce propunea drept sursă de inspirație pentru arhitecți și muzicieni trecutul medieval elenic, sau pentru Rusia, prin opera pictorului Viktor Vaznețov, în „stilul Kalevala” din Finlanda, în „neoromânescul” pe care-l ilustrează – cu inspirație din plastica medievală, dar și din „art nouveau”-ul contemporan lor – arhitecți ca Ion Mincu și Petre Antonescu, sculptori ca Dimitrie Paciurea, în consens cu o întreagă atmosferă istorică și „națională” în anii premergători și următori creării definitive a statului național român (1918), atmosferă din care s-au împărtășit și pe care au reprezentat-o cu strălucire istorici de talia lui Nicolae Iorga, dramaturgi ca Barbu Delavrancea, ba chiar și reprezentanți ai celei mai tinere arte, recent apărută pe atunci, cinematografia. Se poate afirma, în acest sens, că amintitul „istorism”, de fapt orientarea precumpănitor tradiționalistă, a constituit în cultura românească a începuturilor de veac – cu prelungiri notabile spre zilele noastre – o componentă fundamentală ilustrată de poezia lui Goga, de proza lui Sadoveanu, de critica literară a lui Ibrăileanu, teoretician al „specificului național” –, o componentă opusă și complementară, în mod fericit, orientării moderniste reprezentate fie de promotorul simbolismului românesc,

Alexandru Macedonski, mai apoi, așijderea în poezie, de un Ion Barbu sau, în critica literară, de doctrinarul „sincronismului” care a fost Eugen Lovinescu.

Ceea ce devine evident pentru cercetătorul civilizației est-europene din veacul XX – văzută, desigur, în liniile ei cele mai generale ce-și subsumează un număr mare de fapte și evenimente culturale – este nu atât capacitatea de rapidă sincronizare, de opțiune plină de personalitate și de sinteză perpetuă în cultura autentică a popoarelor din această vastă arie, cât mai ales fenomenul cu totul particular al genezei tocmai aici, în Europa orientală, a unor direcții filozofice – precum aceea izvorâtă din analiza marxistă a istoriei capitalismului contemporan datorată lui Lenin – a unor experimente culturale și a unor realizări artistice de avangardă formală și teoretică, ce au dat impulsuri hotărâtoare dezvoltării civilizației mondiale în ansamblul ei. Această împrejurare însemnată, specifică locului ocupat de Estul european în ansamblul cultural al lumii veacului al XX-lea, s-a vădit în paralel și foarte adesea în strictă corelație cu preschimbările sociale și politice radicale desfășurate aici, în fruntea acestora stând, fără îndoială, Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, apariția statului sovietic și mai apoi, după cel de al doilea război mondial, extinderea socialismului în alte țări ale Europei de răsărit.

Tocmai în perspectiva acestui raport între politic și social, pe de o parte, între civilizație și aspectul său ideologic mai ales, pe de altă parte, între creația artistică și spiritul revoluționar în fine, poate fi amintită remarcabila dezvoltare a avangardei ruse din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea și din primele două decenii și jumătate ale veacului următor. De la sfera artelor plastice unde „suprematismul” lui Malevici, „constructivismul” lui Tatlin, opera lui Kandinsky și a lui Chagall au cunoscut – cu sprijinul lui Lunacearski și în perspectiva politicii culturale bolșevice a doua zi după triumful Revoluției – o rodnică integrare în eforturile propagandiste agitatorice ale culturii

revoluționare din noul stat sovietic, la aceea a coregrafiei unde faimoasele „balete rusești” ale lui Diaghilev și Nijinski au polarizat interesul unor artiști ruși și străini de prestigiu – plasticieni și muzicieni ca Bakst și Picasso, Stravinski și Ravel –, această artă de avangardă s-a afirmat în paralel cu o artă angajată pusă în slujba idealurilor politice ale proletariatului, precum aceea a scriitorului revoluționar Alexei Peșkov (Gorki) sau aceea, liric revoluționară, a lui Vladimir Maiakovski ce unea arta proletară cu arta de avangardă pe care o cunoscuse și o ilustrase chiar în varianta sa futuristă.

Dacă întreaga avangardă europeană datorează, mai mult decât oricare alt curent anterior, Europei răsăritene – de aici au venit în Occidentul începutului de veac și în acela interbelic însemnați artiști de origine rusă sau, din România, doctrinarul dadaismului Tristan Tzara și dramaturgul „absurdului” Eugen Ionescu, aceștia din urmă plecați dintr-o atmosferă de emulație avangardistă ilustrată și de unele reviste („Contemporanul”, „Unu”, „Integral”), precedate sau stimulate de creația unui întreg curent cu notabile priorități și rezonanțe europene reprezentat de opera literară a unor Urmuz și Ion Vinea, de opera plastică a unor Marcel Iancu și Victor Brauner – și dacă, în general, mișcarea de avangardă și tot ce era mai valoros în literatura militantă din această parte a lumii erau legate strâns de lupta antirăzboinică și antifascistă (Milev în Bulgaria, Bogza și Arghezi în România, Hikmet în Turcia), faptul se datorează și unei cu mult mai vechi tradiții militante, civice, a culturilor est-europene, unei atitudini politice net marcate din totdeauna în civilizația de aici.

Asemenea tradiții militante și politice, legătura artiștilor și a oamenilor de cultură cu folclorul și cu istoria patriei lor – prelungind prin aceasta o moștenire progresistă, o constantă a secolelor precedente – sunt evidente în toate formele de manifestare ale civilizației secolului XX în Europa de est. De la subtila interpretare a unor forme de plastică și de muzică

populară arhaică – în, cultura, de început, a unui Brâncuși („Cumințenia pământului”), în pictura lui Chagall, în muzica lui Stravinski („Sărbătoarea primăverii”) și a lui Bartók –, la clasicismul profund, rafinat și cultivat, împletit cu cea mai modernă viziune și morfologie – la istorici-gânditori, la muzicieni și poeți ca Vasile Pârvan, George Enescu, Seghei Prokofiev, Georgios Seferis, Lucian Blaga și Tudor Arghezi –, de aici la transfigurarea acelei dramatice permanente care a fost pentru Europa răsăriteană Istoria, în limbajul artei, în limbajul cinematografului la Serghei Eisenstein și în cel al frescei românești la Mihail Sadoveanu și la Ivo Andrić, în sfârșit, în cel al sculpturii cu vechi rădăcini protoistorice și clasice în această parte de Europă, la Ivan Meštrović – celebrând într-un proiectat „templu național”, cel al „Vidivdan”-ului, eroismul poporului său în evul mediu – și la Constantin Brâncuși, unul dintre înnoitorii recunoscuți ai expresiei plastice moderne în arta lumii – omagiind prin ansamblul monumental de la Târgu Jiu jertfa compatrioților săi în primul război mondial –, mesajul civilizației est-europene din veacul al XX-lea este cel al omenescului profund și al inserției în cea mai dinamică istorie.

Europa răsăriteană de astăzi, dincolo de apartenența popoarelor ei la sisteme politice și sociale diferite înainte de 1989, prin intrarea acestora în noi structuri internaționale, rămâne, prin civilizația sa, prin experiențele culturale, științifice și tehnologice ce se petrec în toate compartimentele vieții sale istorice, continuatoarea acestor tradiții ale trecutului apropiat, în perspectiva unei colaborări intereuropene și intercontinentale cu vechi rădăcini, în spiritul unei sinteze de civilizație în care Estul european vine cu particularitățile sale de neconfundat – oferind exemple de neclintită specificitate politică și culturală națională întregii lumi contemporane –, cu deschiderea sa milenară spre toate zărilor geografice, cu destinul său istoric de luptă și de speranță.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Burckhard, *Cultura Renașterii în Italia*, I-II, București, 1969
2. Grimal P., *Civilizația romană*, I-II, București, 1973
3. Hubert J., Porcher J., Volbach W.F., *L'Europe des invasions*, Paris, 1967
4. Huizinga J., *Amurgul evului mediu*, București, 1970
5. Iorga N., *Sinteza bizantină*, București, 1972
6. Iorga N., *Istoria vieții bizantine*, București, 1974
7. Le Goff J., *Civilizația occidentului medieval*, București, 1970
8. Mosse G.L., *The Culture of Western Europe, The nineteenth and twentieth centuries*, Chicago, 1961
9. Oțetea A., *Renașterea și Reforma*, București, 1968
10. Starobinski J., *L'invention de la liberté (1700-1789)*, Geneva, 1964
11. Theodorescu R., *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X-XIV)*, București, 1974
12. Theodorescu R., *Un mileniu de artă la Dunărea de Jos (400-1400)*, București, 1976
13. Theodorescu R., *Civilizația românilor între medieval și modern. Orizontul imaginii (1550-1800)*, I-II, București, 1987
14. Theodorescu R., *Roumains et Balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, București, 1999
15. Zimmerman H., *Veacul întunecat*, București, 1983

Redactor: Georgeta MITRAN
Tehnoredactor: Florentina STEMATE
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 11.11.2003; Coli tipar: 11
Format: 16/61 x 86

Editura și Tipografia Fundației *România de Mâine*
Splaiul Independenței, nr. 313, București, S. 6, O. P. 83
Tel.: 410 43 80; Fax. 410 43 80; www.spiruharet.ro