

**INSTRUMENTALIZAREA SURSELOR ISTORICE PÂNĂ ÎN ANUL 1989.
CAZUL DOCUMENTELOR PRIVIND ÎNTEMEIEREA
BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA**

**L'INSTRUMENTATION DES SOURCES HISTORIQUES AVANT L'AN 1989.
LE CAS DES DOCUMENTS CONCERNANT LA FONDATION
DE L'ÉGLISE ROUMAINE UNIAE**

RÉSUMÉ

La ci-présente investigation se propose de mettre en évidence, par l'intermédiaire de l'étude de cas, la manière dans laquelle, sous la pression de divers intérêts, certains historiens ont dénaturé à travers leurs analyses les phénomènes étudiés. Nous avons envisagé l'évolution du débat historiographique concernant les documents fondamentaux de la fondation de l'Église Roumaine Uniate, tout en mettant l'accent sur les thèses qui ont contesté, d'une manière malveillante et compte tenu de certaines démonstrations artificielles, l'appui historique et celui juridique de l'apparition du gréco-catholicisme roumain en Transylvanie. Un tel passage en revue des erreurs de notre historiographie confessionnelle pourrait être utile dans le contexte actuel, qui vise le ralliement de la littérature roumaine de spécialité aux normes de l'écriture historique européenne, effort qui suppose, en tant que première étape à parcourir, le fait de s'assumer les défauts méthodologiques du passé et la correction de ceux-ci.

Este bine cunoscut faptul că întemeierea Bisericii Greco-Catolice Române a stârnit de la bun început diverse sensibilități în cadrul societății noastre. Încă din primul secol al existenței ei, Bisericii Unite i s-a adus acuza gravă de a fi divizat lumea românească în planul credinței și de a fi permis, astfel, diversilor factori de putere străini de interesele noastre naționale să manipuleze cu ușurință populația majoritară din Transilvania. Înviniuirile au devenit din ce în ce mai răspicte în veacul al XIX-lea, când liderii generației pașoptiste și succesorii lor, mereu temători în fața oricăror factori care puteau periclita solidaritatea națională, au alimentat suspiciunile, insinuând în mentalul public convingerea că greco-catolicii întruchipează o componentă artificial implantată în corpul etnic. Reticențele au sporit, degenerând în diverse dispute teoretice, iar tensiunile au atins punctul culminant în anul 1948, care a marcat momentul tragic al desființării Bisericii Unite. După cum se știe, nici reparațiile de după anul 1989 nu au reușit, din păcate, să detensioneze situația, tradiția confruntărilor dintre cele două confesiuni românești reluându-se, pe alocuri, cu și mai multă patimă.

Cursul sinuos al raporturilor dintre greco-catolici și ortodocși s-a reflectat, desigur, și în planul istoriografiei. Apărându-și cu înverșunare credința și interesele, cele două tabere confesionale au beneficiat în permanență de asistența istoricilor. S-a derulat astfel un joc periculos cu istoria și cu documentele istorice, un joc în care argumentațiile viclene, falsurile, omisiunile și exagerările au pigmentat penibil controversile spirituale. Cercetările s-au focalizat, bineînțeles, asupra momentului întemeierii Bisericii Unite. Perioada anilor 1697-1701 a fost investigată, deseori, cu o fervoare demnă de o cauză mai bună. Spre această epocă și-au concentrat specialiștii ortodocși atenția, încercând să demonstreze că noua alcătuire ecleziastică a fost rezultatul nefericit al unor proiecte străine și al unor ambiții personale ale elitelor clericale românești, și tot această epocă i-a atras și pe istoricii și teologii greco-catolici, care s-au străduit să răspundă acuzelor, definind Unirea religioasă ca pe un act de credință pură și de reînțoarcere a românilor la spiritualitatea latină. După 1948, cu excepția câtorva condeie aflate în exil, asupra subiectului și-au impus monopolul istoricii frontului ideologic totalitar, a căror misiune era aceea de a justifica prin apelul lor la trecut aberanta decizie de desființare a Bisericii Greco-Catolice.

Ținând cont de conjunctura succint schițată mai sus, studiul de față își propune să evidențieze modul în care documentele legate de nașterea greco-catholicismului românesc au fost interpretate pe parcursul disputelor dintre istoricii și teologii ortodocși și cei greco-catolici. S-a luat în calcul, desigur în linii mari, datorită spațiului limitat, numai atitudinea scrisului negativist asupra problematicei, deoarece această orientare exprimă cel mai sugestiv ușurința cu care evaluarea surselor istorice poate fi pusă în slujba unor cauze cu totul străine onestității profesionale.

E de la sine înțeles că, într-o pondere covârșitoare, contestările actelor legate de întemeierea Bisericii Unite au fost elaborate de istoricii și teologii ortodocși. Într-o primă fază, atacurile

istoriografice au avut un caracter teoretic general, fără argumentații clădite neapărat pe critica documentelor. Lucrări precum cele ale lui Andrei Șaguna¹, Nicolae Tincu-Velea² și Nicolae Popea³ nu făceau altceva decât să perpetueze, măcar în parte, mai vechea și binecunoscuta aversiune a lui Radu Tempea⁴ față de tot ceea ce a însemnat transferul confesional din perioada 1697-1701. Narațiunile făceau trimiteri la diverse documente și cronici, dar, de regulă, s-a uzat de strategia apelului la sursele calvine, în dezacord, după cum se știe, cu proiectele de catolicizare a românilor ardeleni. Nu sosise încă vremea demolării actelor fundamentale ale Unirii religioase, preferându-se, deocamdată, tactica naivă a omisiunii intenționate, adică a excluderii din discurs a acelor documente care puteau evidenția aspectele benefice ale fenomenului. Un atare mod de a proceda anunța însă cele ce în curând aveau să vină.

Într-adevăr, în scurtă vreme, Ioan Crișianu, într-un scurt studiu dedicat manifestului de unire al sinodului din octombrie 1698, se străduia să spulbere autenticitatea respectivului înscris, printr-un artificiu demonstrativ menit a conduce înspre concluzia că doar 7 din cei 38 de protopopi care își exprimaseră acordul față de transferul confesional au semnat cu adevărat declarația de aderare la Biserica Romei⁵.

Cu toate că nici nu apucase Biserica Unită să se dezmeticească în urma loviturii primite, a urmat alta și mai puternică, deoarece în disputele momentului s-a aruncat cu maximă vehemență și greco-catolicul Nicolae Densușianu. Noul combatant, în pofida faptului că era fiu de preot unit și absolvise școlile blăjene, preluase tezele radical anti-catolice în urma strânselor sale legături cu mediile ortodoxe din Transilvania și din Muntenia. De altfel, în speranța unei cariere mai bune, el a trecut relativ repede în România, implicându-se imediat în viața cultural-științifică a țării. Aici, suspiciunile sale față de Biserica Unită au crescut, pentru că la București stârniseră mare vâlvă sinoadele arhiepiscopale din 1869, 1882 și 1889 și, mai cu seamă sinoadele provinciale din 1872 și 1882, organizate în Ardeal de mitropolitul Vancea. Deși ele au avut rolul de a consolida organizatoric Biserica Greco-Catolică și de a oferi acestei instituții o structură mai organică și mai compactă, imprimându-i un ritm propriu de viață⁶, în regat, perspectiva asupra evenimentelor a fost distorsionată. În consecință, asupra mitropolitului unit s-a aruncat de-a dreptul acuza că încearcă, prin mijloace pur iezuite, să-și catolicizeze cu totul credincioșii, în loc să-i mențină doar formal sub tutelă papală. Se pare că situația extrem de tensionată l-a influențat și pe Densușianu, care, finanțat de Academia Română în călătoriile sale de cercetare, s-a simțit dator, asemeni altora, să ia poziție⁷. Au mai existat, apoi, și alte motivații ale atitudinii sale anti-catolice. În primul rând, *Gazeta Transilvaniei*, care contribuise din plin la popularizarea cunoscutului său studiu *Revoluțiunea lui Horea în Transilvania și Ungaria*, se afla într-o acerbă polemică politică și confesională cu teologii Blajului, iar în al doilea rând, erau de notorietate raporturile sale de prietenie și colaborare cu directorul *Gazetei*, dr. Aurel Mureșianu⁸.

În contextul expus mai sus, a apărut lucrarea sa *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba Iulia*, un volumaș eterogen, alcătuit de fapt din mai multe articole publicate anterior în *Gazeta Transilvaniei*. Cartea avea un conținut redus, dar dens și răspicat, și a zguduit din temelii citadela spirituală a Blajului, provocând panică și reacții de protest mai mult sau mai puțin controlate în rândurile teologilor de acolo. În 44 de pagini cu text așezat în coloane duble, autorul a valorificat documentul original de importanță covârșitoare al declarației de unire a clerului superior ortodox din Transilvania cu Biserica Romei din 7 octombrie 1698, un act pe care el însuși l-a descoperit în fondul Hevenesi, aflat la Biblioteca Universității din Budapesta. Concluziile demonstrației lui au fost și au rămas și pentru cititorii zilelor noastre de-a dreptul șocante. În optica sa, varianta română a actului Unirii religioase a consemnat doar o simplă alianță bisericească, nicidecum o integrare sau o dizolvare

¹ *Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche in Oesterreich*, Hermannstadt, 1862.

² *Istoria bisericească politico-națională a românilor preste totu*, Sabinu, 1865.

³ *Vechia Metropolie Ortodoxă a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, Sabinu, 1870.

⁴ *Istoria Sfintei Besereci a Șcheilor Brașovului* (ediție îngrijită, studiu introductiv, indice de nume, glosar, note de Octavian Șchiau și Livia Bot), București, 1969.

⁵ *Auda la istoria uniației bisericești a românilor în Transilvania sub Leopold I*, în *Programa Institutului Pedagogic și Teologic*, Sibiu, 1886-1887, p. 14-16. Pentru modul în care s-a raportat la tematica Unirii religioase, vezi și lucrarea sa *Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I*, Hermannstadt, 1883.

⁶ ****Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie* (coordonator Aloisiu L. Tăutu), Madrid, 1952, p. 144.

⁷ Vezi prefața semnată de dr. C.I. Istrati la cartea lui Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, București, 1913, p. 1-119.

⁸ Alexandru Lapedatu, *Activitatea istorică a lui Nicolae Densușianu (1846-1911)*, București, 1912, p. 51-53.

în Biserica Romei. Termenii contractului s-au modificat însă în traducerea latină a manifestului, aflată pe verso, care dădea de înțeles cu totul altceva, încorporând pasaje întregi de neregăsit în textul românesc și omițând a relua condițiile stricte ale transferului confesional, așa cum au fost ele gândite de clerul superior ortodox. De asemenea, în traducerea latină a manifestului, privilegiile de care ar fi trebuit să beneficieze cei de sub păstoria lui Atanasie Anghel, clar menționate în rândurile românești, nu s-au trecut în revistă decât extrem de sumar. Pe baza acestor considerente concluzia trasă (subiectivă și intenționat condusă înspre ceea ce investigatorul și-a propus să demonstreze) nu putea fi decât una: documentul latin din 7 octombrie 1698 a reprezentat un fals asemănător cu diploma leopoldină a Unirii religioase din 19 martie 1701 (o altă apreciere eronată), plastografierea ambelor acte fundamentale pentru istoria greco-catolicismului confirmând încă o dată, dacă mai era nevoie - susținea Denușianu -, eficiența gândirii diabolice a iezuiților⁹. În plus, ținând cont de realitatea că nici manifestul de mărturisire a credinței pregătit în sinodul ulterior din septembrie 1700 nu a fost semnat de nimeni, de faptul că nici conținutul jurământului depus de Atanasie Anghel la Viena, în 7 aprilie 1701, nu certifica angajamentul de acceptare a Unirii în forma propusă de iezuiți și de constatarea că în nici unul din soboarele mai târzii nu s-a mai elaborat vreun alt act al Unirii cu biserica Romei, era clar - afirma autorul - că schimbarea confesiunii românilor din Ardeal nu se putea nicidecum susține în plan juridic și istoric. Evident că demonstrația pune în evidență admirabilele calități de jurist ale autorului și incontestabila-i abilitate în depistarea, interpretarea și fructificarea materialului arhivistic, dar aceste însușiri nu mascau relativa viclenie a analizei, subiectivitatea și tendențiozitatea lucrării. De la primele reacții ale lui Augustin Bunea, propunerile lui Denușianu au primit multe riposte, unele chiar de aleasă argumentație și înaltă ținută științifică. Totuși, ipotezele sale, de curând reeditate, nu au fost niciodată neutralizate pe deplin, rămânând ca punct de referință de actualitate, cu deosebire pentru istoriografia ortodoxă¹⁰.

Ecourile travaliului lui Denușianu nu au provocat schimbări bruște în derularea scrisului istoric anti-catolic. Demolarea documentelor fundamentale ale Bisericii Unite nu era o întreprindere oarecare și puțini își puteau asuma prin pregătirea lor asemenea inițiative. De aceea, s-a mai continuat o vreme să se meargă pe linia criticilor tradiționale, fără reevaluări spectaculoase ale materialelor arhivistice. Mai mult sau mai puțini vehemenți, nu au renunțat la această orientare nici Ilarion Pușcariu¹¹, nici Teodor V. Păcățian¹², nici Vasile Mangra¹³ și nici Nicolae Borzea¹⁴. Alți autori ortodocși precum Nicolae Dobrescu¹⁵ sau Gruia (Ștefan Pop)¹⁶ au preferat, cu bună intenție, să aducă mici completări documentare perioadei 1697-1701, fără a se avânta într-o publicistică acuzatoare. A revenit cu vehemență asupra actelor de întemeiere a Bisericii Greco-Catolice doar George Popoviciu¹⁷, care a reluat, în fapt, argumentația lui Denușianu, trăgând desigur aceleași concluzii: manifestul de unire din octombrie 1698 a reprezentat un fals iezuit în partea sa latină, au valoare numai rândurile consemnate în limba română, iar clerul, prin catolicizare nu și-a urmărit decât propriul interes material. Oricum, susținea autorul, textul românesc nu făcea referire decât la recunoașterea autorității papale, în nici un caz la o unire bisericească în deplinul înțeles al termenului¹⁸. Furat de elanul său contestatar, Popoviciu nega apoi autenticitatea documentului adoptat de sinodul din septembrie 1700, pe care îl evalua, pe căi oarecum întortocheate, ca pe o simplă retraducere românească a variantei latine a manifestului din 7 octombrie 1698, nelăsându-se nicidecum impresionat de numărul mare de clerici (54 de protopopi și 1513 preoți) semnatari ai actului. A fost mai simplu pentru autor, spre a-și susține demonstrația, să considere că toate iscăliturile reprezentau falsuri puse în slujba perfidelor scenarii iezuite¹⁹.

⁹ Nicolae Denușianu, *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba Iulia*, Brașov, 1893, p. 27 și urm.

¹⁰ Remus Câmpeanu, *Biserica Română Unită între istorie și istoriografie*, Cluj-Napoca, 2003, p. 129.

¹¹ *Mitropolia Românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1910.

¹² *Cartea de Aur sau luptele politice-naționale ale Românilor de sub Coroana Ungară*, vol. I, Sibiu, 1904.

¹³ *Ierarhia și Mitropolia Bisericii Române din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1908.

¹⁴ *Câteva constatări dure și încă ceva cu prilegiul aniversării de 200 de ani de la moartea lui Constantin Brâncoveanu*, Făgăraș, 1914.

¹⁵ *Un memoriu al mitropolitului Atanasie*, în *Convorbiri Literare*, LX/1906 (număr jubiliar), p. 3-5.

¹⁶ *Trei episcopi vechi ai Orăzii Mari*, în *Revista Teologică*, IX/1915, nr. 9-12.

¹⁷ *Uniunea Românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopod I*, Lugoj, 1901.

¹⁸ *Ibidem*, p. 95-96.

¹⁹ *Ibidem*, p. 145.

Calea aleasă de Popoviciu pentru a compromite două secole de greco-catolicism nu era întotdeauna viabilă. Nici măcar un istoric ortodox de anvergura lui Nicolae Iorga, care, la un an după ce Popoviciu și-a tipărit lucrarea, făcuse deja dovada admirabilei sale capacități de a sonda în profunzime trecutul religios al românilor ardeleni²⁰, nu considerase că sursele legate de întemeierea Bisericii Unite s-ar cuveni puse în discuție. De altfel, marele istoric nu a recurs la o astfel de abordare a problematicii nici în lucrările sale majore de mai târziu focalizate pe tematici bisericești sau transilvane²¹, ba mai mult, s-a străduit, pe cât i-a fost cu putință, să întregească tabloul documentar al perioadei episcopului întemeietor, Atanasie Anghel²².

Eleganța metodologică și stilistică a lui Nicolae Iorga nu l-a impresionat însă pe un alt acuzator al Unirii religioase, și anume Ștefan Meteș. Acest autor nu s-a putut abține în a afirma sentențios, fără a derula vreo argumentație viabilă care să-i susțină convingerea, că actele primului sobor care consimțise aderarea la Biserica Romei, cel din februarie 1697, din timpul episcopului Teofil, împreună cu toate subscrierile ulterioare ale protopopilor nu au constituit altceva decât niște „falsuri ordinare ale iezuiților”²³. El a continuat să-și exprime reticența față de transferul confesional, publicând masiv actele anchetelor ordonate de Dietă în satele românești spre a demonstra Curții imperiale că populația ortodoxă nu a dorit trecerea la catolicism²⁴. Evidențind declarațiile de respingere a Unirii religioase, făcute pe parcursul respectivelor anchete dietale de unii preoți și protopopi care semnaseră anterior actele sinodului de primire a catolicismului, Meteș a concluzionat cu fermitate că și manifestul Unirii din vremea păstoririi lui Atanasie Anghel a reprezentat tot o făcătură iezuită. Desigur, autorul a evitat să țină cont de ipoteza că și actele investigațiilor dietale s-ar fi putut cu ușurință modifica în interesul Stărilor ardeleni, care se opuneau cu vehemență extinderii credinței „latine” în principat. Interesat numai de materialele arhivistice defavorabile opțiunii românești pentru Biserica Romei, Meteș a conturat un cadru documentar sumbru al Unirii religioase, dând curs unor tendințe agresive și negativiste vizavi de subiect, ușor de altfel de depistat și în alte lucrări ale sale²⁵.

Revigorarea ofensivei istoriografice împotriva Bisericii Unite după anul 1918, front în care s-a înscris cu mult elan și Ștefan Meteș, a fost cu atât mai devastatoare pentru greco-catolici, cu cât în fruntea valului acuzator s-au situat de-acum specialiști de mare competență și reputație. Raportarea lor la documentele fundamentale ale transferului confesional a fost nuanțată. Spre exemplu, Ioan Lupaș, deși un critic înverșunat al catolicizării, a evitat să se situeze față de actele Unirii religioase pe aceeași poziție tranșantă ca și Meteș.

Lupaș a fost un foarte bun cunoscător al specificităților istoriografiei confesionale din Transilvania, asupra cărora s-a pronunțat militant, dar cu inspirație și măiestrie²⁶. A pus un accent deosebit în cercetările sale pe imensele eforturi făcute de ortodocșii ardeleni pentru a rezista presiunilor calvine, iar mai apoi catolice²⁷. În ceea ce privește însă aprecierea actelor care stau la temelia Bisericii Unite, a făcut dovada unei admirabile moderații, prezente în toate lucrările sale mai importante.

²⁰ Cartea lui Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, a apărut la București, în anul 1902.

²¹ Vezi, spre exemplu, lucrările lui Iorga: *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, Vălenii de Munte, 1909, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, 1915, și *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ediția a II-a revăzută și adăugită, vol. II, București, 1932.

²² Idem, *Două scrisori ale lui Atanasie Anghel*, în *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, tom XIII, 1932-1933, p. 131-134.

²³ Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal și Ungaria*, vol. I, *Până la 1700*, Arad, 1918, p. 266.

²⁴ Vezi articolele lui Ștefan Meteș: *Câteva contribuții la istoria unirii românilor cu Roma*, în *Revista Arhivelor*, București, III/1939, partea a II-a, nr. 8, p. 359-365; *Atitudinea preoților români din ținutul Hațegului față de unirea cu Roma (1699-1700)*, în *Renașterea*, XXV/1947, nr. 20-21, p. 2-3, nr. 22-23, p. 2-3; *Românii din județul Cojocna (Cluj) față de unirea cu Roma*, în *Renașterea*, XXVI/1948, nr. 29-30, p. 2-3; *Atitudinea românilor din scaunul Mureșului față de unirea cu Roma (1699)*, în *Renașterea*, XXVI/1948, nr. 35-36, p. 2-3, nr. 37-40, p. 2-3; *Românii din Țara Bârsei, a Făgărașului și din Trei Scaune – secuime și unirea cu Roma*, în *Mitropolia Ardealului*, VIII/1963, nr. 1-3, p. 112.

²⁵ Vezi, spre exemplu, și considerațiile anti-catolice din lucrarea sa *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, passim.

²⁶ Ion Lupaș, *Șovinismul confesional în istoriografia românească ardeleană*, Sibiu, 1903, passim.

²⁷ Idem, *Ortodoxie luptătoare*, în *Universul*, 51/1934, nr. 288, p. 6; Idem, *Situația elementului ortodox din Oradea-Mare în secolul XVIII*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, LII/1934, p. 584-587; Idem, *Istoria Bisericii Române*, ediția a VII-a, Craiova, 1941.

În opinia sa, manifestul de unire din 1698, de atâtea ori contestat de ortodocși, a reprezentat totuși un document care trebuia recunoscut, pentru că a fost asumat de Atanasie Anghel și protopopii săi. Chiar dacă, pe alocuri, imixtiunile iezuite din textul latin păreau vizibile, ținuta documentului, coroborată cu informațiile oferite de alte surse contemporane despre acceptarea catolicismului de către clerul superior constituiau repere care-i susțineau, măcar parțial, autenticitatea²⁸. Partea românească a manifestului, scria Lupaș, evidențiază „zbuciumul sufletesc prin care au trecut bieții oameni înainte de a-și pune iscălitura”. Autorul nu a formulat direct acuza vreunui fals, dar a sugerat fin această posibilitate, specificând că textul a fost înaintat în mod iscusit de către iezuiți Curții vieneze²⁹.

Oricum, evaluările sale se delimitau de tonul aspru al lui Meteș, iar faptul că a publicat integral, printre alte documente utile pentru investigarea anilor 1697-1701, manifestul unirii din 7 octombrie 1698 și diploma leopoldină a Unirii religioase din 16 februarie 1699, fără a le atașa comentarii legate de autenticitatea lor, era relevant pentru relativul echilibru al trimerelor arhivistice pe care le-a făcut³⁰. Desigur, rămâne de discutat în ce măsură insistența dovedită în a defini catolicizarea ca factor cu precădere de dezbinare națională a dăunat sau nu meritelor operei sale, dar un atare obiectiv nu constituie subiectul analizei de față.

Mult mai interesant este, fără îndoială, modul în care un alt reputat istoric ortodox, Silviu Dragomir, a instrumentalizat în argumentația sa înscrisurile legate de întemeierea Bisericii Greco-Catolice. Într-o primă fază, evaluările sale documentare se situau pe o poziție similară cu cea a lui Lupaș, evidențind aceeași îndoială, exprimată în termeni moderați, cu privire la autenticitatea manifestului de unire din 7 octombrie 1698. Autorul susținea că lipsa semnăturii lui Atanasie Anghel, care, în mod firesc, ar fi trebuit să se afle pe act, alături de subscrierile celor 38 de protopopi, ar fi putut conduce înspre concluzia că documentul a constituit rodul unei înscenări a iezuiților³¹.

Peste câteva decenii însă, opinia sa, inițial moderat dubitativă, a trecut printr-o asemenea metamorfoză, încât ea nu se putea explica decât prin faptul că, probabil, istoricul a căzut victimă excesivei ideologizării promovate de regimul totalitar. Într-o lucrare redactată într-o epocă în care de multă vreme Biserica Unită fusese constrânsă să-și înceteze activitatea și istoriografia greco-catolică nu mai avea cum să riposteze, Dragomir, parcă supunându-se comandamentelor politice, și-a propus să sfârșească orice îndreptățire istorică a transferului confesional din anii 1697-1701.

Prima lovitură și-a focalizat-o asupra actelor soborului unirii din 1697, prezidat de vlădica Teofil. Importanța evenimentului ca punct de pornire a demersurilor de apropiere față de Biserica Romei, de pe urma căruia au rămas câteva acte, a fost anulată de autor, pe motiv că protocoalele ședințelor s-au prezervat doar în versiunea lor latină, iar rezoluția de unire, trimisă arhiepiscopului de Strigoni, cardinalul Kollonich, s-a completat cu semnăturile episcopului și protopopilor săi doar după încheierea sinodului. Apreciind că vlădica și cei din jurul său nu cunoșteau limba latină și că paginile conservate purtau amprenta elaboratelor iezuite, lăsând loc eventualelor adăugiri viclene, istoricul deducea că subscrierile clericilor români au fost contrafăcute și că s-au operat în acte completări ulterioare soborului. Ca urmare, scria Dragomir, nu se putea dovedi că episcopul Teofil s-a implicat în negocierea catolicizării, nici chiar din testamentul său nereieșind vreo preocupare pentru Unirea religioasă³².

S-a forțat apoi dincolo de limite și argumentația care demolează valoarea manifestului de unire din octombrie 1698. În acest caz, Dragomir a dilatat mai vechea demonstrație a lui Densușianu, speculând aceleași puncte vulnerabile ale documentului: relativa dezordine a paragrafelor, diferența de conținut dintre textul românesc și traducerea sa latină, absența semnăturii episcopului Atanasie Anghel din lista ierarhilor care consimțiseră transferul confesional și prezența oarecum nefirească, în finalul actului, a unui codicil intercalat de vlădică și a unui post-scriptum românesc. Viciile de redactare menționate i-au permis autorului să concluzioneze că manifestul a fost completat și prelucrat de iezuiți, pierzându-și astfel originalitatea. Bineînțeles că istoricul a trecut toate celelalte surse

²⁸ Idem, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 110.

²⁹ Idem, *Desbinarea bisericească a românilor ardeleni în lumina documentelor din întâia jumătate a veacului al XVIII-lea*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, XL/1922, nr. 9 (495), p. 644.

³⁰ Idem, *Documente istorice transilvane*, vol. I, 1599-1699, Cluj, 1940, p. 465-466, 471.

³¹ Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920, subcapitolul *Unirea protopopilor români*.

³² Idem, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, București, 1963, p. 18.

arhivistice care confirmau deciziile sinodului de unire din 1698 (rezoluții, diverse scrisori, corespondența lui Atanasie Anghel etc.) în categoria falsurilor iezuite, ajungând pe calea negativismului extrem să formuleze aberanta ipoteză că soborul din 1698 de fapt nici nu s-a întrunit și că manifestul Unirii religioase s-a plăsmuit cândva după emiterea diplomei leopoldine a unirii din februarie 1699 sau poate chiar după anul 1701, când cancelaria episcopală se afla deja la discreția teologului iezuit³³.

Ciudatul apetit destructiv al autorului, departe de nivelul saturației, a vizat și actul unirii din 5 septembrie 1700, aproape identic cu textul latin al manifestului din octombrie 1698. Exploatând faptul că Atanasie Anghel a subscrib documentul ca arhiepiscop, că nu s-a aplicat sigiliul mănăstirii eparhiale și că celor 54 de protopopi înscriși le lipseau semnăturile, Dragomir a conchis că actul constituia cu certitudine un fals, lista protopopilor aderenți fiind copiată dintr-un alt protocol, și că soborul s-a ținut la câteva zile după datarea documentului³⁴.

Printre puținele sinoade ale căror mărturii scrise cercetătorul nu le pune la îndoială se numără cel din ianuarie 1701, întrunit înainte de plecarea episcopului unit la Viena, o simplă solidarizare a protopopilor cu poziția lui Atanasie Anghel, fără vreo nouă declarație solemnă de aderare la credința latină³⁵. Incontestabilă i se pare, de asemenea, din motive lesne de sesizat, și sinceritatea consemnărilor anchetelor dietale care evidențiau – nu-i așa? – reticența populației ortodoxe față de intențiile de catolicizare.

În forma în care a interpretat documentele Unirii, istoricul a schițat un cadru coercitiv excesiv, eliminând cu totul componenta românească din derularea evenimentelor. Nici măcar alți actori importanți ai anilor 1697-1701 (Curtea imperială, Stările etc.) nu au beneficiat în analizele sale de vreo atenție deosebită. Doar iezuiții păreau a domina amplul scenariu al catolicizării „toleraților”. Aceasta pentru că, scria Dragomir, majoritatea documentelor s-au păstrat numai în dosarele întocmite de iezuiți, care și-au dat silința să prezinte convertirea drept un rod al apostolatului lor. Nu a existat, continua el, nici o mărturie autentică românească din care să se poată deduce existența în sânul poporului nostru a vreunei tendințe de catolicizare, iar Unirea s-a încheiat prin forță, teroare, înșelăciuni și minciuni³⁶.

Cercetările actuale de istorie confesională fac inutil demersul nostru de a sublinia cât de unilaterale, subiective și forțate au fost asemenea considerații³⁷. De altfel, ele s-au formulat într-o epocă în care constrângerile spirituale impuse prin proletcultism asupra intelectualității atinseseră cote dramatice. Numai așa se poate explica teza lui Dragomir potrivit căreia prin Unire preoții au trecut în rândul exploataților, desprinzându-se de masele populare. Ea ar fi de-a dreptul hazlie, dacă nu am avea în vedere teroarea ideologică atotstăpânitoare a acelor ani³⁸.

Istoriografia confesională, și nu numai ea, a mai consemnat multe alte contestări ale documentelor legate de întemeierea Bisericii Unite. Din noianul de ipoteze negativiste, vom selecta doar câteva, posibil reprezentative. Fără a se ridica la nivelul demonstrațiilor atractive ale lui Densușianu și Dragomir, ar fi de menționat totuși punctul de vedere al lui Alexandru Pop, care se delimita de opiniile radicale, susținând că nu poate plana nici un dubiu asupra desfășurării sinodului de unire din 1697, dar că manifestul de aderare la Biserica Romei din octombrie 1698 a suferit modificări prin intervenția iezuiților în text. Nesigură este, menționa autorul, și declarația de transfer confesional din septembrie 1700, deoarece în urma sinodului de atunci nu s-au prezervat acte originale. Absența surselor istorice i-a permis lui Pop să definească Unirea religioasă ca acțiune pur politică, manipulată și alimentată de diverse îndemnuri materialiste³⁹.

Nici Gheorghe Ciuhandu nu a pus în discuție sinodul de unire din 1697 și valabilitatea deciziilor luate aici, evitând, totodată, să se pronunțe critic și ferm asupra soborului sau manifestului de aderare la Biserica Romei din octombrie 1698. În schimb, și-a exprimat îndoiala în legătură cu reala

³³ *Ibidem*, p. 54.

³⁴ *Ibidem*, p. 55 și urm.

³⁵ *Ibidem*, p. 79 și urm.

³⁶ *Ibidem*, p. 4-5.

³⁷ Mai pe larg despre opera sa la Greta Monica Miron, *Silviu Dragomir, istoric al Unirii religioase*, în *Revista Istorică*, III/1992, p. 589-604.

³⁸ *Ibidem*, p. 5.

³⁹ Alexandru Pop, *Desbinarea în Biserica Românilor din Ardeal și Ungaria 1697-1701*, București, 1921, p. 72.

desfășurare a soborului din septembrie 1700, acordul scris al preoților români la catolicism, formulat cu această ocazie, considerându-l un fals îndrăzneț al iezuiților⁴⁰.

Treptat, convingși de justetea perspectivelor lor critice asupra documentelor Unirii religioase și încurajați de intențiile statului totalitar de a lichida orice urmă a greco-catolicismului românesc, cercetătorii ortodocși și-au transferat concluziile în lucrări didactice, așa încât nu e de mirare că un manual editat în anul 1957 afirma răspicat că manifestul de unire din octombrie 1698 ar fi fost redactat de-a dreptul de teologul iezuit Baranyi, sfătuitorul apropiat al lui Atanasie Anghel, care, chipurile, și-ar fi permis să substituie, măcar parțial, materialele autentice ale soborului și să plastografieze semnăturile protopopilor⁴¹.

Deși devenise de-acum aproape o dogmă în scrisul istoric ortodox, ideea că manifestul de unire din octombrie 1698 a fost falsificat de latini a continuat să bântuie diversele studii de specialitate mai mult sau mai puțin profunde, un exemplu elocvent în acest sens constituindu-l investigația lui Mihail Dan, care, pe lângă documentul în discuție, a negat și autenticitatea unei bune părți a corespondenței episcopului Atanasie Anghel⁴².

Pasul următor era bineînțeles acela de a înscrie contestările în tratate, spre a le transforma în teze de nezdruncinat, și el a fost făcut într-adevăr, destul de curând, de Mircea Păcurariu, care, într-una din cele mai cunoscute sinteze ale sale, a evaluat același manifest de unire din octombrie 1698 nu ca pe o decizie a sinodului, ci ca pe un fals, iezuiții culegând individual semnăturile protopopilor, cândva ulterior eventualei desfășurări a ședințelor pretinsului sobor. În optica sa, faptul că Atanasie Anghel și-a scris completările în finalul textelor și subscrierilor sugera că vlădica știa că actul fusese întocmit de latini. Nici declarația de transfer confesional din septembrie 1700 nu a beneficiat de un tratament mai bun din partea autorului, așa încât, datorită faptului că s-a prezervat doar o copie latină a ei, fără semnături, este catalogată drept fals iezuit, negându-se desfășurarea sinodului care ar fi adoptat-o⁴³. Erau puncte de vedere pe care Păcurariu și le-a menținut și dezvoltat în multe alte lucrări ale sale.

Se cuvine să menționăm, în acest punct, și atitudinea unuia dintre cei mai vehemenți contestatari ai documentelor Unirii religioase, Ștefan Lupșa. Consacrat prin studiile sale de istorie confesională locală și provincială⁴⁴, el s-a angrenat și în dezbaterile privind evenimentele anilor 1697-1701. Perspectiva sa asupra problematicii nu s-a delimitat în esență de optica specialiștilor radicali, adică s-a arătat de acord cu opiniile lui Crișianu și Densușianu, apreciind că sinodul Unirii din octombrie 1798 a fost fraudat de iezuiți, a semnalat iritat că printre semnăturile de pe manifestul de aderare la Biserica Romei s-au strecurat și câteva falsuri, a schițat ipoteza că până și prima diplomă leopoldină a Unirii religioase, cea din februarie 1699, putea să constituie opera exclusivă a cardinalului Kollonich, împlinită prin agenții săi iezuiți, a contrazis autenticitatea unor scrisori importante ale lui Atanasie Anghel, a evaluat soborul unirii din septembrie 1700 ca acțiune nesemnificativă, a cărui importanță a dilatat-o iezuitul Baranyi, principalul autor al declarației de transfer confesional de la acea dată, cu alte cuvinte, a demolat tendențios și cu migală temeiul juridic și istoric al greco-catolicismului, fără a contesta, de regulă, nici o sursă care punea într-o lumină nefavorabilă noua confesiune românească apărută în Ardeal, practicând astfel o analiză subiectivă și preferențială⁴⁵.

Din fericire, cu toate imboldurile date de specialiștii radicali, mulți autori ortodocși au continuat să evite implicarea în ofensiva asupra izvoarelor istorice legate de nașterea Bisericii Unite, menținând dezbaterile în limitele argumentațiilor tradiționale, comune, chiar dacă, deseori, ele se

⁴⁰ Gheorghe Ciuhandu, *Din trecutul catolicismului în Ardealul românesc. Metamorfoza Bisericii Greco-Catolice ardeleni sub raportul dogmatic-moral*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, XLII/1924, nr. 2 (515), p. 75.

⁴¹ ****Istoria Bisericii Române. Manual pentru Institutele Teologice*, vol. II, București, 1957, p. 146.

⁴² *In jurul unirii cu Roma – cu deosebire privire asupra rolului iezuitului Carol Neurautter*, în *Mitropolia Banatului*, VIII/1958, nr. 7-9, p. 298-327.

⁴³ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, București, 1981, p. 307.

⁴⁴ Vezi, ca repere ale activității sale, lucrările: *Fost-a Efreș Banianin episcop al Orășii?*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, LIII/1935, nr. 5-6; *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, vol. I, *Până la 1829*, Oradea, 1935; *Efreș Banianin, episcop titular al Orășii*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, LIV/1936, nr. 11-12; *Cum a ajuns Meletie Kovacs episcop*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, LV/1937, nr. 3-4; *Uniți ortodocși și ortodocși uniți în 1783-1784*, în *Mitropolia Ardealului*, III/1958, nr. 7-8 etc.

⁴⁵ Idem, *Biserica ardeleană și "unirea" în anii 1697-1701*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, LXVI/1948, p. 472-558.

puteau manifesta și în forme mai mult sau mai puțin agresive⁴⁶. Alții au preferat de-a dreptul calea mai înțeleaptă a îmbogățirii informațiilor despre epoca lui Teofil și Atanasie Anghel, publicând material documentar inedit și neavântându-se în artificii argumentative cu intenția de a demola valoarea puținelor izvoare scoase cu greu la lumină⁴⁷. Și, în sfârșit, se cuvin a fi menționați și cercetătorii ortodocși care, depășind bariera atașamentului confesional, au recunoscut îndreptățirea istorică a nașterii Bisericii Unite, în interesul onestității științifice⁴⁸. Chiar și în timpul regimului totalitar, când tematica Unirii religioase nu putea fi atinsă decât tangențial, pe căi sinuoase, numeroși reprezentanți ai istoriografiei laice, dintre care i-am aminti doar pe David Prodan, I. Dumitriu-Snagov și Pompiliu Teodor au găsit mijloacele de a valorifica sursele catolice, multe iezuite, în interesul cercetărilor de istorie națională, demonstrând că această direcție și nu cea a neapăratei contestări este cu adevărat de perspectivă.

Care ar fi metodologiile de abordare și valorificare a izvoarelor de istorie confesională în etapa actuală este o chestiune ce depășește intențiile studiului de față. În prezentele pagini am urmărit să oferim doar o succintă imagine asupra a ceea ce se poate face cu documentul atunci când specialistul se apropie de el sub povara diverselor prejudecăți, pentru că, în fond, semnalarea și asumarea greșelilor metodologice reprezintă, poate, primul pas înspre un nou mod de a scrie istoria.

ANCA CÂMPIAN

⁴⁶ Vezi, în acest sens, lucrările: D. Furtună, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și materială*, Vălenii de Munte, 1915; *Schisma românească sau „unirea” cu Roma*, Sibiu, 1921; I. Mateiu, *Vacanțele Mitropoliei Ortodoxe din Ardeal în veacul al XVIII-lea*, Cluj, 1922; Onisifor Ghibu, *Ultima etapă a unirii românilor. Unirea religioasă*, în *Beiușul*, III/1923, nr. 29, p. 1; Idem, *Catolicismul unghuresc în Transilvania și politica religioasă a statului român*, Cluj, 1924; D. Turcu, *Românismul în legătură cu ortodoxismul, catolicismul și sectarismul*, București, 1928; Matei Voileanu, *Să se facă lumină. Biserica românilor din Ardeal în veacul al XVIII-lea*, Sibiu, 1926; Idem, *Contribuții la istoria bisericească din Ardeal*, Sibiu, 1928; G. Bogdan-Duică, *Părerii despre uniație*, în *Telegraful Român*, LXXI/1933, nr. 71, p. 1-2; N.V. Pantea, *Legea strămoșească văzută și descrisă de istoricii români cei mai de seamă și de profesorii de la facultățile de teologie ortodoxă*, București, 1934; Nestor Vornicescu, *Relații bisericești-culturale între mănăstirea Neamț și Transilvania din cele mai vechi timpuri până în preajma anului 1918*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLIV/1968, nr. 11-12; Ioan Godea, *Din istoria Bisericii Ortodoxe Române în Bihor*, în *Mitropolia Ardealului*, XXIII/1978, nr. 4-6 etc.

⁴⁷ Astfel au procedat Plăieșul Ungro-Vlahiei, *Secretarul anonim (1701-1702) al mitropolitului Atanasie Anghel din Bălgrad*, în *Revista Teologică*, XII/1922, nr. 10-11; I. Minea, *Ceva despre mitropolitul unit Atanasie*, în *Revista Arhivelor*, I/1925, nr. 2; G. Bogdan-Duică, *Bisericești istorice. Întâiul greco-catolic: George Pop din Daia*, în *Națunea*, II/1928, nr. 279; Roman Ciorogariu, *Aradul de odinioară (1705-1929)*, în *Legea Românească*, IX/1929, nr. 20 și mulți alții.

⁴⁸ Vezi Nicolae Dănilă, *Noi considerații privind sinodul din octombrie 1698*, în vol. *Spiritualitate transilvană și istorie europeană* (editori Iacob Mârza și Ana Dumitran), Alba Iulia, 1999, p. 284-293, o demonstrație ce probează autenticitatea manifestului de unire al sinodului din octombrie 1698, prin descoperirea unei mărturii contemporane consemnate în *Annales Missionis Daciae* care descrie documentul, *apud* Greta Miron, *Unirea religioasă și românii din Transilvania. Evoluția instituțională, religioasă și culturală. 1697-1780* (teză de doctorat în manuscris), p. 32.