

UN LIDER AL ISTORIOGRAFIEI PAȘOPTISTE, GEORGE BARIȚ, DESPRE CAUZELE ȘI ÎNCEPUTURILE UNIRII RELIGIOASE A ROMÂNILOR TRANSILVĂNENI CU BISERICA ROMEI

EIN ANFÜHRER DER HISTORIOGRAPHIE VOM 1848, GEORGE BARIȚ, ÜBER DIE GRÜNDE UND ANFÄNGE DER RELIGIÖSEN UNION DER RUMÄNEN AUS SIEBENBÜRGEN MIT DER KIRCHE AUS ROM

ZUSAMMENFASSUNG

In seinen Studien über die konfessionelle Geschichte hat George Bariț jedwelche Form von Prozelitismus, dass sich im Laufe der unruhigen Vergangenheit der rumänischen Kirchen aus Siebenbürgen geäußert hat, bekämpft. Ohne seine eigene Konfession zu verteidigen hat der Verfasser die Effekte der von den kalvinistischen Prinzipien geführten Politik kritisiert und hat beweisen, dass ihr katastrophales Tutel die Rumänen in einer derartigen sozio-politische, wirtschaftliche und geistliche Situation gebracht haben, die nur durch ihre Katholisierung überwinden werden konnte. Er hat ebenfalls unterstrichen, dass das Beitreten der Rumänen an der Kirche aus Rom an der Interferenz des XVII-ten mit dem XVIII-ten Jh. auch wegen einiger Schwächen die der östliche Klerus aus dem Prinzipat gezeigt hat, weil es nicht imstande war eine wahre Opposition gegenüber der Missbräuche der Reformaten zu zeigen, geschehen ist. In einer Epoche, die von politischen Interesse und Antikonfessionalismus dominiert war, als sogar die Griechisch-Katholiken sich davor hüteten die Orthodoxe Kirche zu kritisieren, um den Mythos der nationalen Solidarität nicht zu beschädigen, hat Bariț versucht zu überzeugen, ohne aber ein apologetisches Licht über die religiöse Union zu projektieren, denn im Grunde gesagt, nicht nur die Orthodoxen sondern beide rumänischen Kirchen haben wichtige Beiträge zur Entwicklung der rumänischen Gesellschaft in Siebenbürgen gehabt und keine von ihnen konnte aber eine Vergangenheit ohne Schatten und Fehlern aufweisen. Eine der wichtigsten und ausgeglicheneren seiner Schlussfolgerungen, die als Folge der Veröffentlichung und Investigation mehreren Urkunde formuliert wurde, zeigt das alle historiographischen Auseinandersetzungen betreffend der religiösen Union nur einen historischen Wert haben konnte und sie mussten durch klare wissenschaftlichen Mitteln geführt werden, weil der Griechisch-Katholizismus, mit seinem guten und schlechten Seiten, seit langer Zeit in dem sozialen, nationalen und kulturellen Korpus assimiliert wurde, so dass jedwelche Bemerkung überflüssig war.

Fără îndoială că unul dintre cei mai rodnici investigatori de confesiune greco-catolică ai începuturilor Bisericii Unite care și-au desfășurat cercetările pe parcursul veacului al XIX-lea a fost George Bariț. Despre biografia acestei personalități de excepție s-au scris prea multe pentru ca să mai insistăm asupra ei. Să punctăm, din fructuoasa sa activitate de istoric, doar preocupările – nu puține, dar nici îndeajuns de cunoscute – care l-au apropiat treptat de problematica aderării „toleraților” la Biserica Romei și apoi l-au determinat să o aprofundeze. Dintr-o asemenea perspectivă, să menționăm că se poate detecta o creștere graduală a valorii și eficienței demersurilor sale.

Pornind de la considerații prea generale și mici semnalări de date și amănunte legate de trecutul confesional (consemnate în articolele *Istorie bisericească*, *Episcopatul românesc neunit în Ardeal*, *Întâmplările mănăstirii călugărilor din Blaj*, *Din zilele curuților*, *Din istoria ecleziastică generală* etc.), trecând prin relevarea activității iezuiților în Transilvania și, mai cu seamă, a raporturilor lor cu „valahii” (în *Note*, o tăioasă prezentare a amestecului călugărilor „latini” în conducerea Bisericii Unite, *La istoria societății iezuiților și a călugărilor greci*, un material în care reliefa influența negativă a reputatului ordin catolic, dar și a călugărilor „greci”, asupra spiritualității poporului român, luându-și angajamentul că, chiar dacă nu va scrie un studiu asupra lor, va contribui documentar la lămurirea tematicii, insistând, desigur, asupra iezuiților din Ardeal și lăsând celor de dincolo de Carpați sarcina de a se ocupa de monahii răsăriteni, *Scurtă istorie a societății iezuiților*, în conținutul căreia și-a respectat făgăduiala făcută în textul anterior, ș.a.), prin evidențierea daunelor provocate de fanarioți în principate (în travaliul *Momente din istoria fanarioților*, unde compara, în mod exagerat, pagubele provocate de ierarhii și mireni „greci”, sosiți în țările române la începutul veacului al XVIII-lea, cu pierderile generate de iezuiți în Transilvania, demonstrează că fanarioții au fost chiar mai periculoși decât iezuiții, deoarece erau mai legați de popor decât călugării „latini” și își

exprima speranța că poporul va elimina veninul inoculat de cele două forțe în organismul național), prin punerea în lumină a legăturilor dintre istoria politică și cea ecleziastică (în paginile reunite sub titlul *Ceva despre știința istoriei profane și bisericești*), prin stăruitoarele apeluri pentru scrierea unei mai bune sinteze de istorie a bisericii românești (înscrise frecvent în *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, în *Gazeta Transilvaniei*, în *Observatorul* sau în *Transilvania*), prin exploatarea inspirată a unor știri despre trecutul religios al „valahilor”, depistate în arhivele personale ale lui Kemény, Mocioni și Șuluțiu (publicate în *Transilvania*), prin câteva tentative monografice (vezi, spre exemplu, demersul intitulat *Monografia unor biserici românești din Transilvania*), prin utile sugestii bibliografice, care vizau inclusiv ultimele apariții în domeniul istoriografiei confesionale (în seria de scurte observații intitulată *Bibliografia*), Bariț a ajuns la indicarea și valorificarea excelentă a unor surse referitoare la calvinizarea și, ulterior, catolicizarea „toleraților” (în sondajele intitulate *Cruzimi barbare în Transilvania din secolul al XVII-lea, Din cronica lui Mihail Cserei*, cu multe informații despre presiunile protestante și „latine” asupra etniei majoritare, *Comitele Nicolae Bethlen, cancelar și cronicar*, cu interesante detalii despre Unirea religioasă, *Fragment istoric despre Unirea religioasă în Transilvania*, cu amănunte despre transferul confesional, extrase tot din cronica lui Nicolae Bethlen, *Fragmente din istoria lui Ioan Bethlen*, cu date despre falimentul moral al aristocrației și patriciatului ardelean în timpul lui Apafi, care s-a reflectat și în comportamentul lor față de „valahi”, *Despre documentele relative mai ales la istoria bisericească a românilor, Documente din Vatican și din alte părți ale Italiei pentru întregirea istoriei dacoromânilor*, cu menționarea unor izvoare inedite despre catolicizarea „grecilor” din Transilvania, *Documente istorice din zilele lui Mihail Apafi I*, cu argumente suplimentare ce susțineau cruzimea politicii reformaților față de ortodocși, *Un document ca multe altele relative la goanele Bisericii românești*, cu semnalări arhivistice menite a demonstra că, și după aderarea la Biserica Romei, „valahii” au rămas o simplă jucărie în mâinile celor puternici, fără a avea încă elitele lor cărturărești, *Alte documente istorice relative la istoria românilor*, cu trimiteri la acte definitorii pentru caracteristicile prozelitismului protestant, *Calvinirea românilor în comitatul Marmației, Sumariul câtorva rescripte și decrete religioase din Ungaria relative la goanele religioase din veacul al XVIII-lea, Din istoria Reformațiunii în Ungaria și în Transilvania cu respect la români, Biserica românească în luptă cu Reformațiunea, Colecția de documente a profesorului dr. Nicolae Nilles, Material pentru istoria bisericească, Colecție de documente pentru istoria bizantină, ecleziastică și politică și multe altele*)¹.

În studiile sale de istorie confesională, s-a arătat reticent față de orice formă de prozelitism care a pigmentat trecutul societății românești, dar, fără a-și apăra propria credință, a manifestat o aversiune deosebită față de presiunile calvine ce i-au împins pe „tolerați” într-o situație socio-politică, economică și spirituală greu de suportat. În acest sens, în materialul intitulat *Catehismul calvinesc impus clerului și poporului românesc sub domnia principilor Gheorghe Rákóczi I și Gheorghe Rákóczi al II-lea*, Bariț producea o cascadă de dovezi, pe care le aducea în sprijinul ideii potrivit căreia protestanții i-au persecutat mai rău pe ortodocși decât catolicii. Cu deosebită patimă, el exagera pierderile suferite de „tolerați” prin calvinizare și vehicula cifre exagerate în ceea ce privea procesul de maghiarizare a etniei majoritare, trecând, totodată, cu vederea aportul pozitiv al Reformei la evoluția culturii române și evitând să se refere la traducerea cărților bisericești ca la o inițiativă ce a pus piatra de temelie a limbii literare și a stimulată coeziunea culturală. Autorul explica, oarecum naiv, preluarea rapidă a Reformei de către Stările ardeleni prin apelul la trăsăturile etnice ale maghiarilor (un popor nordic, preciza el, cu predilecție pentru un ceremonial religios mai sobru și mai puțin costisitor), însă, cu toată critica adusă protestanților, nu ierta nici credința răsăriteană pentru incapacitatea ei de a bloca ofensiva calvină. În optica sa, ura dintre „greci” și „latini”, indolența Fanarului și mentalitatea nesănătoasă, indusă de stăpânirea otomană, argumentau excesiva toleranță, dezordinea și moliciunea ierarhiei ortodoxe².

Spre deosebire de Bărnuțiu, Maiorescu, Treboniu Laurian sau Papiu Ilarian, care au criticat excesiv Unirea religioasă, compătîmind soarta ortodocșilor ardeleni, Bariț, deși nu s-a erijat în avocat al catolicizării „valahilor”, a dat dovadă de mai multă exigență în a stabili locul religiei „grecești” în

¹ Pentru preocupările de istorie ecleziastică ale lui Bariț, a se vedea excelenta bibliografie a reputatului autor, publicată de George Em. Marica în ampla sa lucrare intitulată *Studii de istoria și sociologia culturii române ardeleni din secolul al XIX-lea*, vol. III. *George Barițiu – istoric*, Cluj-Napoca, 1980.

² *Ibidem*, p. 49.

istoria românilor și în a-i estima valențele naționale. În articolul *Confesiunile religioase în politică și în viața națională*, el sublinia că ar fi fost o fabulă să se creadă că biserica orientală, clerul ei și patriarhul Constantinopolului ar fi favorizat cândva întemeierea așa-numitelor biserici naționale. Din contră, „grecii”, ca și papii de-altfel, s-au străduit să împiedice, pe cât a stat în puterile lor, cristalizarea structurilor ecleziastice etnice și le împiedicau, în continuare, și atunci. Nu răsăritenii, specifica autorul, ci mai degrabă reformații au început să dea viață bisericilor naționale, în adevăratul înțeles al cuvântului. În ceea ce îi privea pe „tolerați”, ei, din nefericire, au căzut sub influența viței slave și, mai ales în teritoriile unde s-au aflat mai vârtos amestecați cu sârbii, au fost infectați de confesionalismul lor, hrănit de bizantini și prea adesea metamorfozat în „bigoterie” și în fanatism. Au fost așadar destui, constata Bariț cu amărăciune, care s-au îngrijit ca „valahii” să fie dominați pe parcursul secolelor de o întunecime aproape absolută³. Se poate sesiza că, deși emise de pe aceeași poziție anticconfesională caracteristică generației pașoptiste, judecățile sale justificau în bună măsură aderarea românilor la Biserica Romei și transferau unele dintre păcatele atribuite de numeroși autori ai epocii Bisericii Greco-Catolice pe seama Bisericii Ortodoxe, cu o detașare pe care alți uniți, legați prin carierele lor de mediul extracarpat, nu puteau să o manifeste.

Că românii nu aveau vreo altă șansă de a evita persecuțiile religioase decât catolicizarea, reiese și din excelentul său studiu *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*⁴. Coborându-și aici analiza până în epoca disputelor generate de infiltrarea protestantismului în Transilvania, autorul și-a construit expunerea pe contribuțiile documentare și investigațiile lui Vasile Pop, Treboniu Laurian, Andrei Șaguna, Micu-Moldovan și, cu deosebire, Timotei Cipariu, ale cărui informații masive, cumulate în *Acte și fragmente latine românești* și în *Arhiva pentru filologie și istorie*, le-a apreciat foarte mult și le-a exploatat din plin⁵. Pe lângă aceste surse, a fructificat date din *Cronica* lui Șincai, din manuscrisul lui Petru Bod, din consemnările lui Bethlen Farkas, din colecția de articole dietale ale lui Kemény József (copiate parțial de Ștefan Moldovan), din lucrarea lui Fiedler și din sinteza *Erdélyország története* a lui Szilágyi Sándor și a folosit textul *Approbatae*-lor.

Un capitol aparte al studiului, cel de-al doilea, l-a consacrat propagandei făcute de calvini printre români, în perioada cuprinsă între domniile lui Ioan Zápolya și Mihai Viteazul. Acest segment al cercetării pornea de la considerația potrivit căreia reformații și-au început asaltul asupra credinței etniei majoritare de-abia după ce au finalizat procesul de relativă vasalizare a „latinilor”. Mai întâi – așa după cum reieșea și din istoria scrisă de parohul calvin din Ighiu, Petru Bod, publicată parțial de Cipariu – ei și-au concentrat atenția asupra nobilimii române, pe care au convertit-o cam în 25 de ani de la consolidarea protestantismului în Ardeal, potrivit principiului „cujus est regio, illius est etiam religio”, ce permitea conducătorilor Transilvaniei să dispună după bunul lor plac de credința supușilor. Agresivitatea manifestată de ei față de „valahi” a fost susținută în plan politico-juridic, până la epoca lui Mihai Viteazul, de hotărârile următoarelor diete: Dieta de la Sibiu, din 1566 (a definit „legea” răsăriteană ca idolatrie, susținând exterminarea ei și exilarea credincioșilor „greci” nesupuși episcopului calvin George – măsuri ce l-au determinat pe Bariț să constate că reformații s-au dovedit, vizavi de „tolerați”, cel puțin la fel de fanatici ca și „latinii”), Dieta de la Turda, din 1568 (a reiterat decizia pedepsirii românilor contestatari ai autorității păstorului lor reformar), Dieta din 1577 (a confiscat averi ale mănăstirilor catolice și orientale și a acordat „valahilor” calvinizați, deja destul de numeroși la acea dată, libertatea de a-și desemna propriul lor episcop), Dieta de la Mediaș, din 1588 (i-a expulzat pe iezuiți, a reconfirmat dispozițiile luate anterior împotriva ortodocșilor și a interzis efectuarea vizitațiilor canonice de către vlădică fără aprobarea proprietarilor pe domeniile cărora se găseau parohiile), Dieta de la Alba Iulia, din 1591 (a adus aproape în pragul desființării credința romană și a continuat să adopte clauze restrictive legate de funcționarea bisericii „grecești”) și Dieta de la Alba Iulia, din 1593 (a restrâns pe mai departe dreptul episcopului ortodox de a-și organiza vizitațiile canonice și i-a oprit pe ierarhii sârbi din Banat să pătrundă în principat)⁶. Autorul preciza că deținătorii puterii au profitat, pe parcursul misiunii lor de a converti etnia majoritară, de faptul că „tolerații” nu își foloseau propria limbă în biserică și nu își cunoșteau prea bine dogmele.

³ George Bariț, *Scrieri social-politice. Studiu și antologie*, [editori Victor Chereșteșiu, Camil Mureșan și George Em. Marica], București, 1962, p. 222-234.

⁴ Apărut în „Transilvania”, Brașov, VIII/1875 și IX/1876, și luat în lucrarea *Gheorghe Barițiu. Studii și articole*, [editor Ioan Lupaș], Sibiu, 1912, p. 59-93.

⁵ *Ibidem*, p. 59-66.

⁶ *Ibidem*, p. 67-93.

Pretinzându-le să-și transforme limba în limbă de cult, protestanții le-au satisfăcut, în fapt, curiozitatea și fireasca dorință de informare. În fața ingerințelor calvine, ierarhii „greci” s-au apărat ineficient și negativ, numai prin mijloacele externe ale ritului, care, nefiind promovată în limba națională, a întruchipat o barieră lipsită de viață și ușor de înlăturat. Se putea încă o dată sesiza că, spre deosebire de alți autori contemporani lui, Bariț nu s-a mulțumit să deplângă situația jalnică în care a ajuns ortodoxia ardeleană, ci a atribuit „legii” răsăritene și tradițiilor ei o serioasă vină în prăbușirea bisericii românești din Transilvania.

Din narațiunea sa reieșea că, pe măsură ce imperiul habsburgic se apropia din nou de provincia intracarpatică, iar negocierile dintre Rudolf și Sigismund Báthory erau în toi, Dieta și-a mai moderat, desigur, atitudinea față de „latini” și chiar și față de „greci”, așa încât hotărârile adoptate de acest for politic în 1595, 1598 și 1599 nu mai exprimau cu vehemența anterioară intențiile prozelitiste. Mai mult decât atât, la intervenția fermă a lui Mihai Viteazul, Dieta de la Alba Iulia, din anul 1600, a ajuns să-i elibereze pe preoții ortodocși din servitute⁷. Deoarece, continua autorul, evenimentele confesionale s-au situat întotdeauna în umbra celor politice, moartea lui Mihai Viteazul a dat semnalul unor crunte represalii, care au afectat iarăși dieceza „valahă” din Ardeal. Dieta de la Lățieni, din același an 1600, institua pedeapsa cu moartea pentru orice legătură dintre preoții „greci” din Transilvania și cei din Muntenia și le atribuia călugărilor răsăriteni condiția de proscriși, iar Dieta de la Cluj, din 1601, decidea ca parohii români care au participat la mișcările generate de prezența lui Mihai Viteazul în principat să fie exemplar osândiți. După ce cumplitele represii ale lui Basta au încetat, intensă dorință de răzbunare a Stărilor s-a evidențiat în aberantele ședințe dietale care au adus în discuție, potrivit relatării unor cronicari, până și propunerea exterminării totale a etniei majoritare⁸.

Uneori, sublinia Bariț în capitolul al treilea al incursiunii sale în istoria confesională a „tolerațiilor”, din dorința de a proteja forța de muncă a proprietarilor domeniali, principii au inițiat măsuri mai lucide și mai cumpătate în raport cu „valahii”. Astfel, în 1608, diploma emisă din Beiuș de Sigismund Rákóczi conferea clerului român calvinizat aceleași privilegii de care beneficia și clerul protestant maghiar, recunoscându-le noilor convertiți inclusiv libertatea de a-și alege episcopii și protopopii, dar numai cu condiția de a se desprinde de jurisdicția păstorului ortodocșilor din Ardeal, în 1609, Gabriel Báthory le acorda preoților „greci” dreptul de liberă strămutare, reducându-le cuantumul prestațiilor țărănești și civile doar la „onorariul” seniorial, în 1614, Gabriel Bethlen reconfirma aceste privilegii, oferind românilor și posibilitatea de a frecventa școlile calvine și dispunând traducerea Bibliei în limba populației majoritare (obiectiv care s-a împlinit numai după domnia lui), iar în 1638, Gheorghe Rákóczi I întărea libertățile concesionate de înaintașii săi „valahilor” calvinizați⁹.

Se putea constata, adăuga Bariț, că actele de îngăduință ale autorităților vizau, din cinice considerente prozelitiste, cu precădere pe răsăritenii care acceptau să-și asume credința principilor, față de cei rămași ortodocși promovându-se în continuare mai vechea intoleranță. De pildă, vlădica Iorest, care încercase să apere tradițiile bisericii sale, a fost excomunicat și maltratat, iar sinodul s-a văzut nevoit să-l aleagă în fruntea diecezei pe Simion Ștefan, marioneta principelui și a superintendentului Gelej. El a acceptat, înainte de a fi confirmat de autorități, 15 condiții care anihilau autonomia ecleziastică a „valahilor”, precum: oficierea slujbelor în limba română, utilizarea catehismului calvinesc în biserică, folosirea apei fără untdelemn în ceremonia botezului, administrarea cuminecăturii numai adulților, folosirea Sfintei Cruci și a icoanelor doar ca elemente decorative în lăcașurile de cult, simplificarea ritualului de înmormântare, prin eliminarea așa-ziselor superstiții, instituirea obligativității rostirii jurământului de credință în cadrul cununiei, derularea procedurilor de divorț după normele reformatate, tolerarea cazurilor de trecere la calvinism, ratificarea hotărârilor sinoadelor anuale de către superintendent (care urma să revizuiască, totodată, cauzele mari de judecată ale mitropoliei „grecești” și să aprobe și sancțiunile sau destituirile propuse de ierarhii ortodocși), renunțarea la autoritatea jurisdicțională asupra a trei protopopiate din ținutul Făgărașului etc. În aceeași epocă a lui Gheorghe Rákóczi I, pentru o convertire cât mai amplă și profundă a „valahilor”, s-a luat și decizia întemeierii unei tipografii românești¹⁰.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

O politică prozelitistă asemănătoare a dus, scria Bariț, și Gheorghe Rákóczi al II-lea, care, în 1650, a reîntărit privilegiile clerului „grec” calvinizat. În timpul său, în 1656, a fost confirmat ca vlădică Sava Brancovici, noului păstor – ajuns în fruntea diecezei ortodoxe cu recomandarea episcopului maghiar – neimpunându-i-se, inițial, cele 15 condiții umiltoare, care l-au „încătușat” anterior pe Simion Ștefan, ci pretinzându-i-se doar să tipărească pe mai departe cărți bisericești în limba română. Se prefigura un benefic compromis religios între autorități și „valahi”, însă el a fost curmat prin căderea principelui, în urma aventurii sale polone.

Dacă în timpul scurtelor domnii ale lui Francisc Rhédei, Acațiu Barcsai și Ioan Kemény sau în primii ani ai stăpânirii lui Mihail Apafi I, Sava Brancovici nu avusese încă de îndurat presiuni deosebite (în 1659, Barcsai acorda clerului ortodox câteva imunități, iar în 1663, Apafi I le reîntărea), în scurt timp, situația s-a deteriorat și, în 1669, vlădica a fost constrâns nu numai să-și asume cele 15 clauze înjositoare mai vechi, ci să accepte și patru dispoziții suplimentare, și anume întemeierea unor școli românești la Alba Iulia, la Hunedoara, în Maramureș și în Chioar, refacerea tipografiei „valaho”-calvine de la Alba Iulia, destituirea preoților care oficiau pe mai departe slujbele în slavonă, și acceptarea controlului exercitat de superintendent (care își arogase în documente și titulatura de episcop ortodox) asupra deciziilor sinodului, asupra hirotonirilor, asupra numirilor de protopopi, asupra modului de sancționare a preoților, asupra soluționării cauzelor de judecată de la mitropolie și asupra organizării și desfășurării vizitațiilor canonice¹¹. Supravegherea protestantă devenise atât de strânsă, încât păstorul „grec” și cei din jurul său erau obligați, sub amenințarea unor pedepse grele, să se prezinte în sinodul maghiar, spre a raporta despre lucrările soborului ortodox. Drastica tutelă reformată a fost apoi iarăși pecetluită prin diploma lui Apafi din anul 1674, care reconfirma supremația superintendentului asupra bisericii răsăritene din Ardeal, recunoscându-i atribuțiunile de inspector pentru sinodul mitropolitan și supraveghetor al vizitațiilor canonice din dieceza „greacă”¹².

Pentru a reda cât mai expresiv forța strategiilor politico-religioase care au împins biserica românească din perioada regimului calvin în pragul dezmembrării, Bariț nu evita detaliile, trecând în revistă, alături de măsurile mai importante orientate de principii și de Stări împotriva „legii” răsăritene, și câteva dispoziții juridice de amănunt, nu toate neapărat confesionale, ci mai degrabă cu un caracter general antiromânesc. Era vorba de legile din 1620, 1622, 1632 și 1650 (nu se tolera purtarea armelor de către „valahi”), 1638 (nu se admitea nici măcar ca românii să se deplaseze călare), 1639 (se preciza statutul iobăgesc al fiilor de preoți, oprindu-se accesul lor în școli), 1643 (nu se permiteau hirotonirile din rândul țărănimii), 1651 (se sancționau divorțurile derulate după canoanele ortodoxe), 1678 (nu se îngăduia parohilor să dețină avere sau să-și câștige nobilitatea) etc¹³.

Prezentând pe larg acest cadru socio-politic, juridic și religios de-a dreptul catastrofic, autorul sublinia retoric că șansele lui Sava Brancovici de a restaura autonomia și demnitatea eparhiei sale erau minime. Cu toate acestea, continua Bariț, în mod surprinzător, vlădica a mai obținut de la Apafi I, în 1673, o diplomă care îi scutea pe preoții „greci” de dijmă, în 1675, un set de decizii menite a reduce din presiunile calvinizării, în 1676, un alt act ce solicita respectarea dispoziției emise cu trei ani înainte, în legătură cu suspendarea dijmei, iar în 1679, un nou document de reconfirmare a sa în scaunul mitropolitan. Erau reușite efemere, deoarece, în cele din urmă, conflictul inegal cu episcopul calvin, în care vlădica s-a angajat imediat după reîntoarcerea din Rusia (unde fusese plecat, împreună cu fratele său Gheorghe, spre a strânge ajutoare pentru reședința sa de la Alba Iulia, de două ori pustiită de campaniile turcești și tătărești), i-a atras pieirea. Dacă atunci când Sava Brancovici a revenit de la Moscova, strădaniile depuse de superintendent în absența sa pentru a mai calviniza câțiva protopopi „greci”, pentru a reduce din veniturile diecezei ortodoxe și pentru a-și menține controlul asupra hirotonirilor din jurisdicția ecleziastică „valahă” au putut fi neutralizate de păstorul ortodox, după câțiva ani, el nu a mai reușit să evite consecințele denunțurilor aberante – făcute de episcopul maghiar pe baza unor mărturii mincinoase – care au dus la destituirea lui. Nici fratele său Gheorghe, refugiat la turci, și nici măcar Șerban Cantacuzino, deși domnitorul promisese cruntă răzbunare, nu au fost în stare să-l scape de cele mai cumplite umilințe, care se pare că i-au provocat moartea¹⁴.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

Conform opiniei lui Bariț, care a redat – extrem de detaliat și fără interpretarea critică a surselor – episodul Sava Brancovici, căderea acestui mitropolit a coincis cu căderea deplină a bisericii românești sub autoritate calvină. Iosif Budai – desemnat vlădică într-un simulacru de sinod electoral, prin asumarea la instalare a celor 19 condiții umiltoare pentru biserica sa – și succesorii lui din fruntea diecezei ortodoxe a Transilvaniei de până la Teofil au fost doar fideli executanți ai dispozițiilor superintendentului, alungați în Muntenia, în cazul celor mai mici suspiciuni pe care le putea stârni activitatea lor, sau schimbați des, pentru a nu câștiga popularitate în rândul clerului și credincioșilor. Nimeni nu mai avea puterea de a se înscrie pe linia opoziției eroice a lui Sava Brancovici, personalitate promovată de suveranul Leopold I – în 1683, în semn de recunoaștere a curajului de care a dat dovadă – printre baronii imperiului¹⁵.

După cum constata autorul, numai noile împrejurări politice, care au schimbat radical sensurile, intensitatea și instrumentarul prozelitismului, au salvat ființa bisericii românești din Ardeal. Segmentul din analiza lui Bariț dedicat catolicizării românilor pune în lumină meritele lui Kollonich și ale iezuiților în împlinirea Unirii religioase, releva faptul că transferul confesional a fost acceptat de „valahi” în forma sa florentină, puncta momentele semnificative ale disputei dintre „latini” și reformați pentru câștigarea sufletelor „toleraților”, insista asupra atractivității promisiunilor Curții și ale Strigoniului și asupra strategiilor graduale de absorbție schițate de „latini” (se dorea întâi, în această idee, atragerea nobilimii convertite anterior de către principi și desființarea episcopiei româno-calvine de Făgăraș și, doar după aceea, ademenirea poporului), evidenția cerbicia opoziției calvine (exemplificată printr-un document de numire a unui protopop „grec”, semnat de superintendent, în 1697, în calitatea sa de „episcop reformat al maghiarilor și românilor din Transilvania”, ceea ce dădea de înțeles că protestanții nu renunțaseră încă la planurile de subjugare confesională a etniei majoritare) și prezenta decizia lui Teofil de a primi Unirea religioasă în formă florentină drept singura posibilitate de salvare a tradițiilor bisericii răsăritene, definind-o, totodată, ca pe un eveniment epocal, care a deschis un nou stadiu în evoluția națiunii¹⁶.

În concluzie, relua Bariț în studiul său o apreciere mai veche, calvinizarea a dus la maghiarizarea masivă a „valahilor” și, practic, la dispariția aristocrației lor. Catastrofa s-a datorat, în mare măsură, și bisericii orientale, care nu i-a ajutat pe „tolerați” să-și apere ființa națională, așa încât, ulterior, în fața avalanșei catolicizării, românii s-au regăsit mai mult protestanți decât ortodocși. Într-un asemenea stadiu jalnic i-a împins, cu deosebire, nepăsarea ierarhiei răsăritene față de reformați, ura ei seculară vizavi de „latini”, indolența ei specifică Fanarului și, nu în ultimul rând, stăpânirea turcească. În momentul declanșării prozelitismului catolic, era prea târziu pentru „valahi” să mai salveze ceva, ei neputând să-și depășească nicicum condiția seculară de victime ale disputelor dintre „latini” și „greci”, care au afectat mereu Carpații Daciei, alimentând, mai târziu, extinderea spectaculoasă a doctrinelor reformate¹⁷.

Analiza *Biserica românească în luptă cu reformațiunea* impresionează din mai multe motive. În primul rând, datorită bogăției și varietății surselor (e drept, multe edite), care situau, în general, demersurile lui Bariț în fruntea cercetărilor de istorie confesională din vremea sa. Apoi, pentru că – spre deosebire de Bărnăuțiu, Maiorescu, Treboniu Laurian, Papiu Ilarian și mulți alții – autorul extrăgea Unirea religioasă din „galantarul” argumentelor istorice menite a justifica pozițiile antimaghiare, adoptate în epocă de o parte consistentă a intelighenției române din Ardeal, desprinzând-o din ambientul discursului revoluționar pașoptist și plasând-o în locul ei firesc, adică printre acele problematice ale trecutului nostru de care investigatorii serioși ar fi trebuit să se apropie cu detașare și imparțialitate. Studiul depășea clișeele istoriografice raportate atunci tematicii transferului confesional și prin aceea că refuza să definească opțiunea „toleraților” de a se catoliciza ca variantă amăgitoare de evitare a persecuțiilor protestante, demonstrând că nu a fost vorba de o soluție nefericită, ci de unica soluție viabilă pentru „valahi”, în împrejurările politico-sociale de la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea. Mai mult decât atât, sublinia Bariț, credința romană nu s-a răspândit printre români numai datorită spaimei lor față abuzurile calvine, ci și din cauza slăbiciunilor regretabile ale Bisericii Ortodoxe, reflectate în incapacitatea ei de a se fi situat, pe parcursul evului mediu, în interesul și în apărarea neamului. Era o constatare reală, pe care, în genere, autorii pașoptiști de confesiune greco-

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

catolică – și, desigur, nu numai ei – au evitat să o exprime, pentru a nu tulbura, supărându-i pe ortodocși, solidaritatea națiunii și pentru că ea contrazicea imaginea atât de mobilizatoare din perspectivă revoluționară a Unirii religioase ca și creație a „ungurilor cei mișei”.

Nici în alte materiale ale sale consacrate raportului dintre „tolerați” și autoritățile calvine în principatul medieval al Transilvaniei, Bariț nu a pus starea critică a bisericii „grecești” doar pe seama persecuțiilor protestante. Spre exemplu, în studiul intitulat *Biserica românească din Transilvania și Biserica reformată*, deși acorda atenția cuvenită substanțialelor imixțiuni calvine în spiritualitatea etniei majoritare (pe care le trecea în revistă cu mîgală, atașându-le chiar o prezentare a Reformei încă de la data transformării ei în credință receptă), autorul adăuga că eforturile protestanților de a-i câștiga pe români de partea bisericii lor s-au soldat cu rezultate minime și nu au lăsat o amprentă de durată asupra evoluției religiei „tolerate”. Nu același lucru se putea însă spune, completa el, despre infiltrarea masivă a grecilor și sârbilor în structurile ecleziastice românești, pe filieră ortodoxă, un fenomen nefast și dificil de neutralizat, pe care asumându-și-l, biserica „valahilor” s-a văzut nevoită să plătească un tribut extrem de greu. În raport cu daunele provocate de ierarhia ortodoxă străină care a prins cheag pe meleagurile noastre, Unirea religioasă, fundamentată pe interesele comune ale suveranului și ale etniei române, a avut numai efecte naționale benefice. Pentru că a conservat ritul, canoanele, calendarul și sărbătorile tradiționale, noua confesiune i-a atras pe răsăriteni din Ardeal, prefigurându-le, totodată, câteva perspective politice¹⁸.

Într-o serie de alte articole, Bariț respingea, de asemenea, argumentele celor ce contestau meritele istorice ale Bisericii Unite și îndreptățirea catolicizării, opunându-le „păcatele” ortodoxiei și neputința manifestată de „legea” veche în a asigura coeziunea socio-politică și spirituală a neamului. În fond, preciza el, clerul și credincioșii răsăriteni din Transilvania, în frunte cu Atanasie Anghel, au optat pentru Biserica Romei tocmai pentru a scăpa de nedreptățile împotriva cărora ierarhia ortodoxă nu a reușit să-i protejeze, dar pe care împăratul a promis că le va înlătura. Chiar dacă făgăduielile suveranului nu s-au împlinit în întregime, cine ar fi putut contesta, se întreba autorul, urmările pozitive în plan religios și cultural-național ale transferului confesional? Anihilarea presiunilor calvine, accesul tinerilor români la instruire, posibilitatea frecventării reputatelor școli ale Romei (unde studioșii noștri și-au însușit nu numai învățătura teologică, ci și argumentele necesare susținerii revendicărilor naționale) etc. constituiau avantaje evidente, pe care, menționa Bariț, nici un autor de bună credință nu le putea omite atunci când se referea la Unirea religioasă¹⁹. Erau, desigur, considerații generale cu caracter de permanență în istoriografia greco-catolică, dar reluate atunci, într-o epocă în care atmosfera revoluționară și greșelile liderilor blăjeni proiectaseră asupra procesului aderării „toleraților” la Biserica romană o lumină nefavorabilă, ele aveau o cu totul altă rezonanță și consistență.

Dincolo însă de paravanul aprecierilor de ansamblu asupra Unirii religioase, destinate, în mod firesc, publicului larg care îi urmărea cu interes activitatea publicistică, Bariț a rămas toată viața un cercetător profund al începuturilor Bisericii Greco-Catolice. Măsura maximă a capacității sale de a investiga acest subiect și-a dat-o în cunoscuta sa sinteză *Părți alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*²⁰, în care, din dorința de a nu afecta calitatea travaliului depus, s-a limitat, după cum reiese chiar din titlul lucrării, la a fixa punctul de pornire al sondajului său într-o epocă situată cu doar câteva decenii înaintea catolicizării „valahilor”.

Primele patru capitole ale amplei cercetări – adică cele consacrate conturării situației socio-politice, juridice, economice și culturale a principatului transilvan în epoca lui Mihail Apafi I, prezentării episoadelor războiului inițiat de Emeric Thököly, relevării etapelor instaurării regimului habsburgic în Transilvania și semnalării unor interesante aspecte din viața socială și morală a Ardealului în a doua jumătate a veacului al XVII-lea – precedau, într-un mod extrem de inspirat pentru fireasca gradualitate a narațiunii, capitolul al cincilea, dedicat reconstituirii situației bisericii românești din anii stăpînirilor lui Mihail Apafi I și Leopold I²¹. În acest loc, autorul specifica faptul că demersurile sale au fost obstaculate de lipsa unei sinteze de istorie ecleziastică românească, în condițiile în care întreprinderea lui Maior, deși fragmentară, se confiscase la scurtă vreme după

¹⁸ Ștefan Pascu, *George Bariț. Viața și activitatea sa. Studiu introductiv*, în George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*, Ediția a II-a, vol. I, Brașov, 1993, p. 73-74.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Prima ediție a lucrării a apărut la Sibiu, în 1889.

²¹ Capitolul al V-lea poartă titlul *Starea bisericii poporului român în Transilvania și Ungaria sub domnia lui Mihai Apafi I și a împăratului Leopold I*.

aparitie, iar alte tentative, datând din prima jumătate a secolului al XIX-lea, de redactare a unor lucrări de genul respectiv le blocase de timpuriu cenzura. Dată fiind o asemenea conjunctură, Bariț a apelat din nou la documentele valorificate de Cipariu în *Arhiva pentru filologie și istorie*, la paginile lui Petru Bod, la volumele lui Nilles și la depozitul de izvoare al lui Hurmuzaki, îmbogățindu-și însă sursele și prin informații preluate din periodicele *Biserica Ortodoxă Română*, *Telegraful Român*, *Transilvania* și din alte câteva „foi” bisericești și scolastice tipărite la Blaj, Arad și Caransebeș, prin fructificarea unor arhive adunate de Academia Română pe parcursul anilor și prin exploatarea unui manuscris anonim, intitulat *Az erdélyi oláhok uniáltatásokrol való rövid Historia*, pe care el l-a copiat la Cluj, din colecția Muzeului Ardelean (fără ca să știe atunci că era vorba, în fapt, tot de o lucrare a lui Petru Bod).

Incursiunea în trecutul bisericii românești demara cu câteva considerații despre starea critică a religiei „tolerațiilor” în epoca celor doi principii Gheorghe Rákóczi. Într-o vreme în care în fruntea ierarhiei ortodoxe din Transilvania se situa obedientul Simion Ștefan, autonomia diecezei „grecești” s-a redus doar la actul formal al „ungerii” păstorului „valahilor” ardeleni la București. În rest, vlădica era constrâns să se supună dispozițiilor calvine înscrise în diploma princiară de confirmare a sa în scaun, trebuia să supună aprobării superintendentului toate hotărârile sinoadelor pe care le-a întrunit și să nu desemneze noi preoți în parohii fără încuviințarea aceluiași episcop reformat. Persecuțiile protestante i-au umilit profund pe „grecii” și pe „latini”, impunându-le cele mai aberante exigențe: lepădarea tainelor, nerespectarea ierarhiilor ecleziastice tradiționale, eliminarea crucilor, icoanelor, altarelor, sculpturilor și picturilor din incintele de cult, zugrăvirea în alb a pereților bisericii, reconsiderarea vechiului rit ca superstiție etc.

Ciudat era, observa Bariț, faptul că, deși între ortodocși și protestanți existau circa 40-50 de diferențe dogmatice esențiale, dintre care unele stârneau aprige dispute teologice (a se vedea, de pildă, dogma predestinării), nici patriarhiile și nici „grecii” din Muntenia nu s-au plâns în legătură cu asprul prozelitism reformat din principatul intracarpatic. În consecință, acesta continua să producă ravagiile printre credincioșii răsăriteni. În districtul Făgăraș, „valahii” calvinizați și-au numit episcop propriu, subordonat superintendentului, iar în Hunedoara, două protopopiate româno-calvine au fost, de asemenea, trecute sub autoritate reformată. S-a ajuns, susținea autorul, până acolo încât întreaga nobilime românească de clasa I și clasa a II-a din Transilvania și Banat, până la Caransebeș, a căzut victimă politicii de convertire intensă promovate de autoritățile maghiare²². Narațiunea lui Bariț reliefa limpede că el rămăsese atașat opiniei potrivit căreia degradarea bisericii „tolerațiilor” nu putea fi atribuită numai presiunilor calvine, ci prăbușirea se datora și enormelor curenți de mentalitate și atitudine ale ierarhiei ortodoxe.

Conform demonstrației autorului, deceniul 1691-1700 a deschis o altă epocă, una care s-a întins până în preajma reformelor lui Iosif al II-lea. Apropiindu-se de Transilvania, Leopold I a constatat că, în aceste părți, catolicismul fusese exterminat, motiv pentru care s-a decis – în urma sugestiilor primite între anii 1686-1698 de la generalii Curții și de la preoții regimentelor imperiale – să-i transforme mai întâi pe ruteni, iar apoi pe români în forțe demografice restauratoare ale credinței romane în zonă. Tentativele sale au întâmpinat însă rezistența înverșunată a protestanților, care s-a metamorfozat în puternicul război civil încheiat de abia în anul 1711. Pe parcursul conflictului, „valahii” s-au aflat din nou între ciocan și nicovală, unii lăsându-se atrași de partea lui Francisc Rákóczi al II-lea, iar alții alăturându-se trupelor austriece. Faptul că ei s-au găsit dezbinați și cu acest nefericit prilej se putea explica, sublinia Bariț, prin tragedia ecleziastică ce le-a marcat existența timp de 150 de ani, relativ ușor de sesizat din mărturiile documentare²³.

După ce a imprimat expunerii sale o asemenea buclă care atingea consecințele de secol XVIII ale calvinizării, autorul a revenit, în subcapitolul intitulat *Legi politice sub care gemuse Biserica românilor*²⁴, la etalarea amănunțită a secvențelor strategiilor reformate de convertire a etniei majoritare, derulate pe baza principiului „cuius est regio, illius est religio”, unul mult mai riguros, în general, decât conduita religioasă a turcilor față de supușii lor creștini. În acest segment al cercetării, analiza cobora până în veacul al XVI-lea și evidenția, în mare, aceleași repere juridice ale prozelitismului protestant care mai fuseseră punctate și în studiul *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, dar și în alte materiale semnate de Bariț.

²² George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, Ediția a II-a, vol. I, p. 193-199.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 199-204.

Trecerea în revistă a măsurilor adoptate de principi și de Stări împotriva religiei tolerate exploata masiv diplomele și decretele princiare, precum și hotărârile dietale reunite de Micu-Moldovan într-un amplu articol, publicat în *Arhiva pentru filologie și istorie* și intitulat, cu ironie, *Libertatea conștiinței în Transilvania*. Aici, profesorul blăjean demonstrează că, în fapt, toleranța religioasă ardeleană, invocată des de istoricii maghiari, a fost un concept mai degrabă teoretic și că, cel puțin în anii regimului calvin, s-a atentat grav la libertatea „latinilor” și „grecilor” de a-și exercita credințele. Din travaliul lui Micu-Moldovan, Bariț a extras în special dispozițiile și deciziile oficiale emise sau adoptate de instituțiile politico-administrative transilvane în legătură cu ortodoxii sau împotriva lor. Era vorba de articolele dietale din noiembrie 1566 (se exterminau ca „erezii” învățăturile religioase contrare doctrinelor reformate și se exilau ca trădători „valahii” nesupuși episcopului calvin George), 1568 (se impunea lui Ioan Sigismund Zápolya să ia măsuri împotriva „grecilor” ieșiți de sub tutela păstorului lor reformat și să-i recompenseze pe cei ce au adoptat prin căsătorie credința calvină), 1571 (se limita taxa datorată de parohii români mitropolitului lor la suma anuală de un florin), 1572-1573 (se stabileau pedepse drastice pentru așa-zisele înnoiri, adică pentru abaterile de la dogmele reformate), 1577 (se consacra libertatea răsăritenilor convertiți la protestantism să-și aleagă episcop din rândurile lor), 1579 (beneficiu, în sfârșit, și „grecii” de posibilitatea de a-și desemna vlădica, hotărâre definită de autor ca primă recunoaștere a dreptului electoral românesc în ierarhia ortodoxă), 1588 (se dispunea alungarea călugărilor latini din principat și se interzicea efectuarea vizitațiilor canonice ale păstorului „grec” fără aprobarea proprietarilor domeniali), 1590 (se proscria, practic, credința romană, desființându-se puținele școli catolice și îngăduindu-se numai aristocraților „latini” să țină câte un preot în preajma lor), 1593 (se preciza că preoții „valahi” nu erau scutiți de dijmă și se permitea organizarea vizitațiilor canonice numai cu acordul comiților), 1600 (prin intervenția lui Mihai Viteazul, se scutea clerul răsăritean de șerbie), tot 1600 (printre inițiativele cu tentă represivă, manifestate de Stări după asasinarea domnitorului muntean, se înscrisă și penalizarea drastică a legăturilor preoților ortodocși din Ardeal cu spațiul extracarpatic), 1607-1610 (se restrângea din nou exercițiul religiei „latine” la cadrul privat al familiilor nobiliare), 1642 (se opreau hirotonirile candidaților la preoție cu origine iobăgească), 1651 (se institua pedeapsa cu moartea pentru protopopii „greci” care nu respectau reglementările protestante în materie de divorț) etc. Spre a reda cât mai fidel vitregia vremurilor, Bariț adăuga inventarului bogat de articole dietale cu privire la biserica „valahilor” și câteva pasaje referitoare la „tolerații” din textele constituțiilor adoptate în principat în perioada domniilor lui Rákóczi și Apafi (*Approbatæ-le* și *Compilatæ-le*)²⁵.

Ca și în studiul *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, erau apoi etalate, în subcapitolul intitulat *Diplome, privilegii, decrete de ale principilor relative la Biserica românească*²⁶, puținele facilități pe care documentele princiare le confereau românilor, formulate în mare parte – desigur, din considerente prozelitiste – pentru „valahii” convertiți. Extrase din lucrările lui Maior, Bod, Fiedler, Cipariu etc., ele dovedeau că autoritățile calvine nu au utilizat întotdeauna, în politica lor religioasă, metode de intimidare, ci au recurs uneori și la tactica mai subtilă a asimilării spirituale prin acordarea de avantaje. Se aveau în vedere diploma lui Sigismund Rákóczi, emisă din Beiuș în 1608 (înscrisă egalitatea între statutul clerului „grec” calvinizat și cel al preoțimii maghiare și admitea ca parohii convertiți să-și aleagă protopopii și episcopii, măsura constituind un temei juridic pentru instaurarea ulterioară a unui păstor româno-calvin și pentru deposedarea diecezei ortodoxe a Ardealului de districtul Făgărașului), diploma lui Gabriel Báthory, eliberată în Alba Iulia, în 1609 (recunoștea libertatea de strămutare a preoților ortodocși și scutirea lor de sarcinile iobăgești, privilegii care au murit în 1613, odată cu principele), diploma lui Gabriel Bethlen (reconfirma suspendarea decimeii pentru clerul „valah” din Făgăraș care a trecut la credința calvină) și, într-o oarecare măsură, diploma lui Gheorghe Rákóczi I, redactată la Alba, în 1643 (îl întărea pe Simion Ștefan ca mitropolit, dar îl deposeda de trei protopopiate din Făgăraș, precum și de bisericile din Alămor, Oravița, Hațeg, Hunedoara, Ilia și Chioar, așezându-l totodată sub tutela superintendentului și impunându-i 15 condiții umiltoare pentru autonomia bisericii „toleraților”, precum: obligația folosirii de către preoții răsăriteni a catehismului protestant tipărit în limba română în 1643, administrarea cuminecăturii numai adulților, renunțarea la cultul crucii și al icoanelor, adaptarea ceremonialului de înmormântare la normele reformate, oficierea căsătoriilor după model protestant, prin introducerea jurământului de credință al

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 204-207.

mirilor, îngăduință față de preoții și credincioșii care doreau să treacă la calvinism, organizarea unui sinod diecezan anual ale cărui decizii urmau a fi supuse aprobării superintendentului – tot acesta preluând și atribuția de a revizui procesele privitoare la protopopi și de a cenzura apelurile rejudecate –, respectarea interdicției fixate pentru parohii „valahi” de a cununa, boteza sau înmormânta în familii ungurești – situația inversă nu era însă exclusă –, depunerea de către vlădică a unei declarații de fidelitate față de principe, asumarea de către dieceza „greacă” a plății unei dări anuale către același for etc.)²⁷.

Procedând și în continuare în sinteza sa la fel ca în materialul elaborat anterior *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, Bariț dezvoltă în amănunțime episodul Sava Brancovici²⁸. Se pornea, în acest segment al analizei, de la numirea păstorului ortodox de către principe (la recomandarea superintendentului), pomenindu-se în treacăt că, în epocă, imixtiunea calvinilor în biserica românească era atât de mare, încât Rákóczi ajunsese să îi desemneze până și pe protopopi. Se preciza că Sava și-a administrat dieceza sub mai mulți principii (Rákóczi, Rhédei, Barcsai, Kemény și Apafi) și că a fost confirmat în scaun de mai multe ori de către aceștia. Lider abil, el a câștigat neașteptat de multe avantaje pentru jurisdicția răsăriteană. Astfel, la intervenția sa, Barcsai i-a scutit pe parohii „greci” de pe domeniile fiscale de dijă, hotărâre la care, mai târziu, în 1663, 1673 și 1676, Apafi a adăugat și alte privilegii. Nu era exclus, adăuga autorul, ca favorurile smulse cu măiestrie de la cercurile politice să-l fi împins înspre un conflict cu superintendentul. Se știa cu certitudine doar că, la sugestia episcopului reformat, principele a reactivat juridic cunoscuta diplomă rákócziiană din 1643, adăugând la cele 15 condiții umilitoare ale ei încă patru, pe care vlădică a fost forțat să le primească, și anume: întemeierea unor școli româno-calvine la Alba Iulia, la Hunedoara, în Maramureș și în Chioar, restaurarea tipografiei de la Alba Iulia (destinată propagării protestantismului în rândurile etniei majoritare), excluderea din eparhie a preoților care utilizau slavona ca limbă de cult și prezentarea de către păstorul „grec” a deciziilor soboarelor ortodoxe în fața sinodului maghiar, spre a fi supuse aprobării acestuia din urmă for.

Bineînțeles că măsura lui Apafi deschidea calea intervenției calvine nelimitate în biserica românească, motiv pentru care mitropolitul i s-a opus vehement, chiar obținând de la principe, pentru scurt timp, un act ce recunoștea abuzurile protestanților și dispunea înlăturarea lor. Mult mai influent și incomparabil mai bine poziționat în structurile de conducere ale principatului, episcopul calvin a demolat prin mașinațiunile sale defensive lui Sava, determinând judecarea, maltratarea și condamnarea mitropolitului²⁹. Odată cu el, sublinia Bariț, a căzut sub asaltul protestanților și ultima redută ortodoxă din Transilvania, succesorul său, Iosif Budai, un preot din ținuturile calvine ale Hunedoarei, mulțumindu-se să nu depășească limitele pe care Apafi i le-a trasat prin intermediul celor de-acum 19 clauze de subordonare înscrise în diploma de confirmare semnată de principe în 1680. Noului vlădică, asemeni succesorilor săi până la Atanasie Anghel inclusiv, i s-a impus – după cum reieșea din relatarea lui Bod și din datele oferite de Cipariu – să depună jurământ de fidelitate față de superintendent, ca semn de renunțare la cea mai măruntă idee de autonomie ecleziastică.

Concluziile formulate de Bariț în finalul incursiunii sale în politica religioasă a principatului calvin nu menajau deloc trecutul ortodoxiei românești din Transilvania. În nici un caz, afirma răspicat autorul, nu catolicizarea a dezbinat etnia majoritară, deoarece, și înainte de anii 1697-1701, „valahii” au trăit dezbinați în două tabere profesionale, una reformată și alta „greacă”, iar răsăritenii își pierduseră de multă vreme orice urmă de autonomie, prăbușindu-se în decadentă, umilință și rușine, stare în care i-au găsit „latinii” la revenirea lor în zonă.

În împrejurările de la sfârșitul veacului al XVII-lea, continua Bariț, doar protestanții au putut opune rezistență în fața noilor comandamente religioase, amplificându-și opoziția la dimensiuni etnice. Dintr-o perspectivă politică imediată, Unirea religioasă avea un sens clar, și anume acela de a paraliza partida filoturcă și de a o consolida pe cea dinastică. Acest obiectiv l-a urmărit Curtea imperială atunci când s-a hotărât să susțină aderarea „tolerațiilor” la Biserica Romei, în rest lăsând la latitudinea iezuiților și a episcopiei „latine” din Transilvania – în curs de restaurare – soluționarea problemei protestanților și, eventual, reunirea lor într-o singură biserică. Recurgând iarăși la argumentele formulate de Cipariu în *Acte și fragmente latine românești*, autorul remarcă faptul că reformații nu au

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, subtitlul *Sava Brancovici*, p. 208-212.

²⁹ *Ibidem*.

renunțat la a-i tutela în credință pe „valahi” nici după instaurarea regimului habsburgic. În sprijinul respectivei constatări, Bariț aducea, cum a făcut-o și cu alte ocazii, documentul semnat în 1697 de către superintendent, în care păstorul maghiar, numind un protopop român în Hunedoara, își aroga încă titulatura de episcop al ungarilor și „valahilor” reformați din Transilvania. Subjugată până târziu și lipsită de conducători puternici, care să fie demni de încredere, cunoscuți și ascultați de către credincioși, biserica etniei majoritare nu a avut nici o altă șansă decât aceea de a se înclina din nou, de data aceasta în fața catolicilor³⁰.

E din nou de menționat faptul că, în paginile referitoare la presiunile calvine asupra răsăriteților din Ardeal, incluse în sinteza *Părți alese din istoria Transilvaniei*, Bariț a păstrat structura excelentului său studiu *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, elaborat cu aproape un deceniu și jumătate înainte, operând doar pe alocuri mici retușuri în conținut și integrând câteva comentarii și date suplimentare. Esența demonstrației sale viza însă etalarea aceleiași opinii pe care autorul o formulase demult, distanțându-se astfel de alte investigații ale reprezentanților greco-catolici ai generației pașoptiste: dacă e de căutat vreo vină în aderarea „toleraților” la Biserica Romei, atunci să se știe că ea se află nu numai în abuzurile protestante, ci și în uriașele slăbiciuni ale ierarhiei ortodoxe din interiorul și mai ales exteriorul principatului transilvănean³¹.

Capitolul al șaselea, intitulat *Primele încercări ale Unirii religioase cu Biserica Romano-Catolică*³², trecea repede peste păstoririle oarecum obediente ale lui Iosif Budai, Ioasaf, Sava și Varlaam, sărace în evenimente semnificative pentru viața clerului „grec” din Ardeal. Se reținea doar momentul elaborării diplomei leopoldine din 1691, ca unul care a marcat debutul certurilor dintre națiunile și confesiunile din zonă. Paradoxal, arăta Bariț, în perioada negocierilor legate de instaurarea noului regim politic, abundentă în frământări, propuneri, proiecte, soluții și compromisuri, „valahii” par să nici nu fi fost aici. Ei nu erau pomeniți nici în tratatul de la Blaj, din 1687, și nici în sus amintitul document imperial din 1691, act fundamental ce reconfirma tradiționalele constituții ale principatului și menținea mai vechiul statut juridic pentru confesiunile recepte. Desigur, din punctul de vedere al Curții, se impunea cu prioritate revigorarea catolicismului în provincie, motiv pentru care „predicatorilor latini” – mai cu seamă celor mai eficienți dintre ei, iezuiților, buni cunoscători ai regiunii – li s-a dispus să-și intensifice activitatea. De asemenea, consilierii suveranului au sesizat că problema românilor a fost omisă în actele negociate de Stări cu autoritățile imperiale, așa încât – animați tot de intenții prozelitiste și pentru a-i ține în frâu pe „fățarnicii” reformați – ei au propus atragerea „toleraților” de partea credinței romane³³.

Până la instrumentalizarea ei de către puterea centrală, scria Bariț, biserica românească a rămas însă sub tutelă protestantă. Se știa din consemnările lui Petru Bod că, în 1692, în fruntea diecezei „grecești” a ajuns bătrânul Teofil, un preot recomandat de calvini, „uns” vlădică al Ardealului la București și confirmat în același an în funcție printr-o diplomă semnată de Bánffy, în calitatea sa de guvernator și de membru al conducerii bisericii reformate. Noul mitropolit a acceptat și el umilințele antecesorilor săi, jurând credință superintendentului și acceptând cele 19 condiții deja cunoscute pe care i le-au impus protestanții. Cu toate că s-a străduit să nu supere pe nimeni, prin modul în care a achiziționat grânele datorate de dieceza sa trupelor austriece și a gestionat și alte contribuții de război solicitate de stăpânire, vlădica a stârnit și indignarea propriului cler (care l-a denunțat la Brâncoveanu, prin agentul Dindar, pentru comportament imoral), dar și mânia nobilimii maghiare (mai cu seamă a lui Bánffy, de la care mitropolitul a refuzat să cumpere cereale)³⁴.

Deși dădea prea mult credit rândurilor lui Petru Bod, narațiunea lui Bariț se dovedea pe mai departe cursivă și alertă. Victimă a înscenărilor lui Bánffy, Teofil nu se putea apăra, menționa autorul, decât trecând de partea „latinilor”. L-a convins să facă acest pas și extrem de persuasivul Baranyi, un iezuit maghiar aflat de multă vreme în Transilvania, ca docent și preot al unei familii nobiliare catolice, iar ulterior, ca paroh și director de școală în Alba Iulia. Fără îndoială că pe vlădică l-au tentat, totodată, și prevederile diplomei emise de Leopold I, în 23 august 1692, pentru uniții din Ungaria, care puneau capăt presiunilor exercitate de calvini (deosebit de intense, spre exemplu, în timpul Susannei Lorántffy) asupra rutenilor de la Mukačevo. Teofil se simțea încă oarecum legat de acea dieceză,

³⁰ *Ibidem*, subtitlul *Mitropolitul Iosif Budai*, p. 212-217.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 218-226.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

având în vedere faptul că, cu câteva decenii înainte, un predecesor al său, Simion Ștefan, l-a „uns” pe un anume Partenie ca episcop de Mukačevo.

După ce l-a lămurit pe mitropolit asupra necesității transferului confesional, Baranyi a comunicat iezuiților clujeni rezultatele discuțiilor sale cu vlădica și – cu ajutorul lui Hevenes, Viszkeleti și a secuiului Ștefan Apor, unul dintre puținii magnați catolici din principat – a purces la împlinirea proiectului său. Deși și-a conceput această parte a expunerii pe baza informațiilor din cronica lui Petru Bod, pe care le-a contestat rareori, ajungând la condițiile înfăptuirii Unirii religioase, Bariț a semnalat marea greșală făcută de autorul calvin atunci când s-a referit la cele patru puncte dogmatice ale Unirii religioase și a enumerat cu totul alte prevederi doctrinare decât cele cuprinse în articolele florentine.

Tot după relatările lui Petru Bod, se treceau apoi în revistă călătoria secretă a lui Baranyi și Andrei Illyés (reprezentantul „latinilor” ardeleni) la Viena, dialogul lor cu Kinski, președintele conferinței imperiale, disputele avute cu protestanții transilvăneni Bánffy, Bethlen etc., aflați și ei în capitala imperiului și, în general, toate eforturile pe care cei doi le-au făcut în sensul susținerii cauzei transferului confesional românesc. Arzând puțin etapele spre a preciza mai bine cadrul politic al catolicizării, autorul sublinia că, chiar dacă, după moartea lui Teofil, suveranul a dat, în 14 aprilie 1698, o dispoziție privind respectarea libertății „toleraților” de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne atașați „legii” lor tradiționale, măsura nu a reprezentat decât o scurtă suspendare a luptei dintre Stări și Curte pentru acapararea sufletelor românilor. Se derula, în fapt, în acei ani, un război psihologic, în care nici luteranii (mereu reticenți față de „valahi”) și nici unitarienii (ca și contestatarii ai Sfântei Treimi, ai grației divine, ai naturii divine a lui Isus și a Spiritului Sfânt, ai sacramentelor etc.) nu aveau interesul să se amestece. Rămâneau să se confrunte pentru dreptul de a-i instrumentaliza pe „tolerați”, scria Bariț, puternicii momentului, adică romano-catolicii și calvinii, câștig de cauză urmând să aibă acea tabără care sesiza că, pentru români, transferul confesional era o chestiune de mântuire, de conștiință religioasă și, nu în ultimul rând, de emancipare etnică³⁵.

În pofida înclinației sale de a acorda atenție unor detalii cronicărești – de cele mai multe ori „picante”, dar nesemnificative pentru derularea evenimentelor și a căror autenticitate era greu de dovedit –, autorul a surprins, în esență, atât încercările politice și sociale substanțiale și sensibilele implicații teologico-dogmatice ale fenomenului de aderare a românilor la Biserica Romei (trecute cu vederea sau evitate, în genere, de investigatorii de atunci ai tematicii), cât și consecințele sale benefice pentru evoluția mișcării naționale.

Capitolul al șaptelea al sintezei, intitulat *Încercările de emancipare a bisericii sub Teofil și Atanasie prin Unire cu Biserica Romano-Catolică și cu ajutorul Casei domnitoare*³⁶, inventaria etapele concrete ale transpunerii Unirii religioase în realitate. Analiza pornea, cum era și firesc, de la sinodul din februarie 1697, întrunit după întoarcerea lui Baranyi de la Viena. Ca sobor organizat după multă vreme în absența superintendentului și protejat, se pare, chiar de generalul Rabutin – care, după unele mărturii, primise instrucțiuni în sensul respectiv de la Curte – și de tezaurarul Ștefan Apor, acest for ecleziastic „valah” și-a permis, deja în prima sa ședință, să înfiereze, prin cuvintele mitropolitului, prigoana calvină și, invocând suferințele lui Sava Brancovici și statutul iobăgesc al clerului răsăritean, să propună acceptarea credinței romane. Adoptarea deciziei de catolicizare, ca și conturarea condițiilor transferului confesional reprezentau pași greu de făcut, scria Bariț, datorită diferențelor dogmatice dintre „latini” și „greci”, „scornite” inutil de-a lungul timpului de teologii ambelor biserici. Ținând însă seama de dorința Sfântului Scaun de a prezerva ritul tradițional al credincioșilor săi răsăriteni, precum și de strădaniile de odinioară ale Conciliului florentin de a reduce la doar patru cele peste 40 de incompatibilități doctrinare dintre credința apuseană și cea orientală, soborul a primit catolicismul. Se asumau, în fapt, numai cunoscutele puncte florentine, în schimb, revendicându-se păstrarea ceremonialului specific, a propriilor canoane și a calendarului vechi, egalitate de stare și privilegiu între clerul unit și cel „latin”, anularea statutului de „tolerat” pentru cei convertiți, acces la funcții publice, la instruire și la beneficiile fundațiilor „latine” pentru mirenii greco-catolici, asigurarea unei subzistențe corespunzătoare pentru dieceza „valahă” etc.

Documentul Unirii, semnat de Teofil în 21 martie 1697, în numele întregului său cler, specifica din nou – arăta autorul – faptul că transferul confesional se limita numai la cele patru articole

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 227-274.

florentine și insista în rest asupra unor deziderate politice și civile oarecum modificate față de solicitările formulate anterior în sinod. Astfel, dacă pe de o parte se mențineau cererile referitoare la egalitatea juridico-socială deplină dintre preoții uniți și cei „latini” și se detaliau unele năzuințe ținând de domeniul administrației ecleziastice, precum atribuirea de case și pământuri parohiale bisericilor din toate satele locuite de români, numirea preoților în parohii de către vlădică, fără implicarea instituțiilor laice etc., pe de altă parte se renunța la pretențiile legate de ocuparea dregătoriilor publice de către uniți și la alte asemenea exigențe, considerate probabil mult prea îndrăznețe.

Fără a stăruii extrem de serios asupra modului în care primul act „valah” al Unirii reflecta sau nu intenții ferme de promovare etnică, Bariț se grăbea să-și continue expunerea, scriind că, deoarece Curtea nu răspunsese hotărârii clerului „grec” de a accepta credința romană, Teofil a convocat un nou sobor, oferind protopopilor absenți de la primul sinod (în număr de 12) prilejul de a subscrie și ei, în 10 iunie 1697, decizia de aderare la Biserica Romei și expediind noul document (reprodus, de altfel, de Nilles după forma originală) lui Kollonich, primatul Ungariei și „legatus natus” al coroanei maghiare³⁷. Perseverența dovedită de păstorul românilor ardeleni pe parcursul acțiunii de a duce la bun sfârșit proiectele pe care i le sugerase Baranyi i-a îngrijorat atât pe mitropolitul muntean Teodosie, cât și pe liderii magnaților calvini, Bethlen, Nalácsi și Keresztesi, aceștia arătându-se terorizați de perspectivele catolicizării etniei majoritare și fiind interesați în a căuta un alt pretendent la conducerea diecezei „grecești” din Transilvania. După toate aparențele, uneltirile lor au reușit, deoarece bătrânul vlădică s-a stins în 1697, stârnind suspiciunea că ar fi fost otrăvit, iar în locul său reformații au desemnat un fost studios al școlii calvine din Alba Iulia, tânărul Atanasie Anghel, un român din Ciugud, hirotonit nu demult de unul dintre păstorii „greci” de dinaintea lui Teofil, și anume Varlaam. Susținut din plin de protestanți, care se pare că l-au cumpărat pe agentul brașovean Dindar și, prin intermediul lui, au câștigat cu sume consistente și acceptul lui Teodosie și încuviințarea lui Brâncoveanu pentru candidatul lor, Atanasie Anghel a fost „uns” vlădică al Ardealului la București, în ianuarie 1698³⁸.

Dorința lui Bariț de a cuprinde în narațiune toate amănuntele pe care sursele documentare i le ofereau a imprimat discursului său câte ceva din stilul de redactare al vechilor cronici și dintr-un mod oarecum baroc de a transmite mesajul, specific mai curând reprezentanților Școlii Ardelene. Relativa desuetudine a exprimării și aparenta patină a expunerii erau amplificate nu numai de tendința sa de a aglomera detaliile, ci și de excesiva lejeritate (uneori chiar superficialitate) manifestată în selectarea critică a informațiilor în funcție de autenticitatea lor.

Referindu-se la începuturile păstoririi lui Atanasie Anghel, autorul preciza că vlădica nu a întâmpinat din start mari dificultăți. Încă din septembrie 1697, Baranyi plecase la Viena pentru a se interesa de soarta actelor înaintate Curții de Teofil și pentru a neutraliza comploturile urzite de funcționarii protestanți ai Cancelariei Aulice împotriva Unirii religioase, tot cam pe atunci suveranul se străduia să-și mascheze intențiile prozelitiste și să anihileze neîncrederea Stărilor ardeleni prin rezoluția sa din 14 aprilie 1698, deja amintită, referitoare la libertatea răsăritenilor de a adera la oricare dintre credințele recepte sau de a rămâne în „legea” lor tradițională, iar Kollonich se limita la susținerea de la distanță a propagandei catolice, enciclica sa – adresată din capitala imperiului uniților transilvăneni la 2 iunie 1698 – făgăduind convertiților drepturi, privilegii și protecție și îndemnându-i să semnaleze orice tentativă a autorităților locale de a împiedica transferul lor confesional. Ca atare, scria Bariț, „latinii” nu au făcut presiuni directe asupra lui Atanasie Anghel, dar avantajele oferite de ei – similare celor de care beneficiau romano-catolicii – erau atât de mari, încât, raportându-le condiției tragice a bisericii lor, vlădica și protopopii săi nu le puteau respinge. Pe această cale, clerul „grec” a ajuns să împărtășească deciziile sinodului din octombrie 1698, vehement contestate, menționa autorul, de dușmanii Unirii religioase, de cărturarii români anticatolici și de scriitorii protestanți³⁹. După cum cu atenție observa Bariț, importantul sobor a fost organizat și dintr-un alt considerent, și anume acela că, deși „uns” la București, păstorul românilor ardeleni nu fusese deocamdată confirmat de către forurile politice imperiale, așa încât o declarație a preoților în legătură cu menținerea opțiunilor de

³⁷ *Ibidem*, subtitlul *Sinodul din 1697 ținut în cauza Unirii*, p. 227-231.

³⁸ *Ibidem*, subtitlul *Mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei și magnații reformați contra lui Teofil*, p. 231 și urm.

³⁹ *Ibidem*, subtitlul *Atanasie hirotonit, în lipsă de confirmare împărâtească ajunge în strămoare de a fi sau a nu fi episcop*, p. 231-236.

credință exprimate în timpul lui Teofil putea grăbi spectaculos procedurile de recunoaștere a noului mitropolit.

În ceea ce privește desfășurarea sinodului, autorul sublinia că participanții au dezbătut rezoluția Curții din 14 aprilie 1698, enciclica lui Kollonich din 2 iunie 1698, instrucțiunile misionarilor iezuiți, diploma leopoldină din 23 august 1692, hotărârea de aderare la Biserica Romei adoptată de soborul din februarie 1697 și decretul de Unire semnat de Teofil în 21 martie 1697, adică toate actele semnificative pentru pașii transferului confesional. Rezultatul cel mai important al discuțiilor l-a reprezentat semnarea noului document de acceptare a catolicismului, a cărui formă originală a fost descoperită de curând, preciza Bariț, aproape simultan, de către Nilles și Densușianu. Deși actul era subscris de 38 de protopopi, autorul adăuga, din nou prea încrezător în izvoare, că, după unele mărturii calvine, trebuie să fi funcționat în epocă circa 50 de protopopiate românești, așa încât nu se putea exclude ipoteza ca soborul să nu fi avut reprezentativitate maximă, chiar dacă Nilles afirma că după sinod, timp de 17 zile, s-au adunat azeziuni pentru credința romană de la 2270 de preoți. Oricum, Bariț nu intra, pe bună dreptate, în polemica stărnită de contestarea manifestului de Unire, nu se îndoia de autenticitatea lui și, ca atare, nu făcea comentarii tehnice pe marginea acestui subiect, mulțumindu-se să constate că textul angajamentului confesional – redactat atât în română, cât și în latină și semnat de Atanasie Anghel și de protopopii săi – a fost înaintat suveranului⁴⁰.

Sinodul, continua Bariț, nu a avut ecouri imediate la Curte. În 16 noiembrie 1698, vlădica îi solicita încă lui Kollonich să intervină la împărat în cauza confirmării demnității sale și, eventual, să solicite pentru biserica românească o diplomă de genul celei emise anterior pentru uniții din Ungaria, care ar fi asigurat și o protecție suficientă împotriva presiunilor calvine. Respectiva rugămintă a fost urmată, în 27 noiembrie 1698, de alte apeluri cu un conținut asemănător, înaintate de păstorul „valahilor” primatului Ungariei, lui Kinski și nunțiului apostolic vienez. Tot în 27 noiembrie 1698, Baranyi îl avertiza și el pe Kollonich că statutul lui Atanasie Anghel trebuia odată lămurit, deoarece orice ezitare putea periclita derularea proiectelor prozelitiste, în condițiile în care protestanții își intensificaseră acțiunile la Curte. În acest sens, iezuitul maghiar de la Alba Iulia propunea convocarea la Viena a mitropolitului și a celor din jurul său care au promovat Unirea religioasă⁴¹.

În pofida insistențelor lui Baranyi și Atanasie Anghel, consemna Bariț, confirmarea mult dorită de vlădică se lăsa în continuare așteptată. Dacă suveranul a dat totuși de înțeles că în cele din urmă va accepta să-l recunoască pe tânărul păstor al „grecilor” ardeleni, Sfântul Scaun avea încă mari rezerve în a-și da acceptul. Înfruntând deseori consecințele nefericite ale activității unor episcopi „unși” în grabă și nedemni de poziția lor, Sfântul Oficiu instituisese demult măsura supunerii tuturor candidaților la scaunele eparhiale unui proces informativ. În cazul lui Atanasie Anghel, un asemenea proces își propunea să afle dacă vlădica a primit cu sinceritate credința romană, dacă ceremonialul „ungerei” sale la București corespundea și din punctul de vedere al normelor canonice „latine” și dacă trăsăturile sale de personalitate puteau satisface exigențele funcției solicitate, cu atât mai mult cu cât la Viena se primiseră o serie de denunțuri împotriva lui, care au fost sintetizate în 22 de puncte și predate comisiei de anchetă. Plângerile – redactate în majoritate de câțiva protopopi, calvinizați sau ortodocși – vizau înlăturarea sa din fruntea diecezei „grecești” și zădărnicierea planurilor de catolicizare a „toleraților”. În acest scop, a fost învinuit că a comis diverse abuzuri, că a târăgănat îndeplinirea sarcinii de a deschide o școală la Alba Iulia, că ar fi avut un comportament fățarnic (însuși agentul brașovean Dindar a formulat respectiva acuză), că a păstrat bunele raporturi cu Brâncoveanu – corespondând pe mai departe cu domnitorul muntean și primind de la el domeniul Merișani –, că agreea băutura și petrecerile zgomotoase etc. Inventariind reclamațiile referitoare la comportamentul lui Atanasie Anghel, Bariț refuza să le dea crezare și preciza că, în acele vremuri tulburi, delațiunea devenise a doua natură a oamenilor, infestându-i mai întâi pe nobili, care recurgeau extrem de frecvent la ea, iar apoi extinzându-se înspre preoțime. Opinia autorului era aceea că avalanșa sesizărilor a fost alimentată și de clerul „latin”, adept al principiului lateran care interzicea funcționarea a doi episcopi catolici diecezani în aceeași provincie. Desigur, liderii jurisdicției „latine” își propuneau, astfel, să-l subordoneze pe păstorul unit, transformându-l într-un simplu vicar pentru „valahi” al eparhului romano-catolic⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, subtitlul *Sinodul din octombrie 1698 și agendele acestuia*, p. 236 și urm.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, subtitlul *Greutățile se înmulțesc din toate părțile*, p. 238-240.

Urzelile și intrigile erau cu atât mai periculoase, arăta Bariț, cu cât, înainte de tratatul de la Carloviț, Curtea își mobilizase toate energiile pentru negocierile cu imperiul otoman și nu avea încă timp să se amestece în disputele confesionale din provincia ei estică. De abia după 22 ianuarie 1699, data încheierii păcii, suveranul va relua proiectele prozelitiste, adresând tuturor uniților din imperiu, în 26 februarie 1699, prima diplomă a Unirii religioase, publicată de Dietă în 8 septembrie 1699. Continuând să facă inspirate conexiuni între evenimentele politice și cele religioase, Bariț a observat că nobilimea protestantă, marcată de efectele imediate ale hotărârilor de la Carloviț, nu a avut resurse pentru a contracara efectele actului leopoldin. Documentul echivala statutul clerului greco-catolic cu cel al preoților „latini”, interzicea abuzurile față de convertiți, dispunea protejarea lor de către autorități, confirma privilegiile cuprinse în înscrisurile imperiale anterioare și solicita publicarea imediată și peste tot a textului. Deși întărită cu sigiliul împărătesc secret și dublu și contrasemnata de Kollonich, frumoasa diplomă nu era capabilă să asigure cu prea mare eficiență apărarea etniei majoritare. În fond, ea nu desființa legile infame ale țării și nu pomenea nimic despre autonomia și despre subzistența diecezei „grecești”, așa încât nu a fost respectată nici măcar de magnații romano-catolici, care, prin instrucțiunea lor din 29 martie 1699, și-au propus să limiteze consecințele transferului confesional, stabilind ca de scutiri să nu beneficieze decât clerul, în satele mici să officieze doar un preot, iar în cele mari doi, parohii să suporte obligațiile decimei pentru alte pământuri decât cele ale bisericii, trecerile la credința romană să fie sincere etc.⁴³

Fără să observe că măsurile nobiliare de diminuare a urmărilor catolicizării nu contraveneau legislației (diploma intra în vigoare de abia în septembrie 1699), Bariț își derula expunerea trimițând la evenimentele sinodului întrunit în 24 mai 1699, unde Ștefan Apor și Baranyi au prezentat ierarhilor „valahi” privilegiile imperiale ale Unirii, s-a aprobat colecta pentru călătoria lui Atanasie Anghel la Viena și s-au redactat, către suveran și către Kollonich, scrisori de mulțumire pentru favorurile acordate. Dând din nou prea mare atenție mărturiilor cronicărești a căror veridicitate era greu de atestat, autorul susținea că, fără sprijinul Curții, vlădica ar fi fost constrâns să returneze – cu dobânda de 10% practică atunci – sumele avansate de magnații calvini pentru instalarea sa, ceea ce l-ar fi adus în situația de a-și pierde scaunul episcopal⁴⁴.

Se specifica apoi că publicarea diplomei leopoldine a Unirii a oferit Guvernului și Stărilor prilejul de a-și reitera dorința de reducere a efectelor transferului confesional românesc. Respectivul foruri politice propuneau din nou ca în satele mari să activeze numai doi preoți „valahi”, iar în cele mici unul, hirotonirile candidaților „greci” la preoție să se examineze și de către episcopul bisericii cu care ei s-au unit, să nu fie acceptați ca preoți decât răsăritenii instruiți în școlile confesiunii la care au trecut, clerul românesc fără parohie să se retragă la mănăstiri, parohii „valahi” să suporte dijma pentru pământurile care nu erau ale bisericii, clerul unit să fie tratat la procese ca recept, însă cel ortodox să rămână în statutul anterior, excomunicările dictate de ierarhii „greci” să respecte normele credinței pe care ei au adoptat-o etc.⁴⁵ În 26 septembrie, sugestiile restrictive ale autorităților ardeleni, precum și intenția lor de a sonda măsura în care etnia majoritară aspira să adere la Biserica Romei au fost aduse la cunoștința lui Atanasie Anghel, iar protestele sale vehemente l-au determinat pe cardinalul Kollonich să intervină și să ceară modificarea prevederilor religioase preconizate de instituțiile transilvane dominate încă de calvini. Astfel, primatele Ungariei scria Stărilor că preoții uniți, atâția câți erau ei la data transferului confesional, trebuiau lăsați în privilegiile lor, că se impunea prezența „latinilor” la hirotonirile candidaților „greci” la preoție, că se va deschide accesul „valahilor” la școlile catolice, că nu părea necesară trimiterea clerului românesc fără parohie la mănăstiri, că, în nici un caz, parohii români să nu presteze mai multe sarcini decât cei recepti pentru pământurile din afara proprietăților bisericesti, că delictele canonice ale răsăritenilor se cuveneau a fi sancționate după tipicul „latin”, că excomunicările din Biserica Unită trebuiau să respecte tot normele romano-catolice etc.⁴⁶ Cu alte cuvinte, observa autorul, cardinalul, din ce în ce mai autoritar, nu mai lua în calcul ipoteza aderării „valahilor” la vreo altă religie receptă, ci punea numai problema raporturilor etniei majoritare cu „latinii”.

⁴³ *Ibidem*, subtitlul *Diploma din 1699. Atanasie încă neconfirmat. Instrucțiuni sarbede*, p. 240-243.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, subtitlul *Despre execuțiunea mandatelor cuprinse în diploma din 1699. Protestele. Cardinalul Kollonich le înfruntă*, p. 243 și urm.

⁴⁶ *Ibidem*.

Împotrivirea înverșunată a lui Atanasie Anghel față de tentativele Stărilor de a-i restrânge libertatea de mișcare a avut – indica Bariț după documentele semnalate de Nilles – și alte consecințe benefice decât intervenția fermă a lui Kollonich. Spre exemplu, în 23 octombrie 1699, preoții catolici secui întruniți la Șumuleu Ciuc refuzau să participe la ancheta dispusă de Guberniu pentru evaluarea năzuinței de aderare a „grecilor” la Biserica Romei și să facă publice articolele dietale care împiedicau extinderea Unirii religioase. Din păcate – continua autorul, citând din Petru Bod – atitudinile înverșunate erau mult mai numeroase decât cele de toleranță. Astfel, magnații „latini” s-au răzvrătit împotriva lui Ștefan Apor – datorită faptului că acesta a susținut transferul confesional al „valahilor” – și, tot după relatările preotului calvin, se pare că s-au ridicat contra catolicizării și unele sate. În acest punct al analizei sale, Bariț corecta consemnarea lui Bod (act pe care l-a făcut rareori), precizând că țărani părăseau frecvent principatul intracarpatic nu numai din cauza politicii prozelitiste a Curții, ci îndemnați și de alte vicisitudini, precum sarcinile iobăgești, contribuțiile impuse pentru întreținerea trupelor imperiale, pagubele produse de războiul curuților etc.⁴⁷

Încătușată în detalii stufoase și nu întotdeauna importante, greșind pe alocuri în stabilirea datelor și interpretând confuz unele informații oferite de izvoare, expunerea a ajuns cu greu la episodul sinodului întrunit în 4 septembrie 1700. Valorificând materialul arhivistic legat de desfășurarea acestui sobor mai numeros decât cele anterioare, prezervat în original la Strigoni și în copie într-un codice manuscris aflat atunci în păstrarea episcopiei „latine” de la Alba Iulia, Bariț menționa că Atanasie Anghel, îngrijorat de faptul că nu primise încă invitația la Viena, i-a convocat pe protopopi pentru a se pronunța din nou asupra actelor fundamentale ale Unirii religioase, pentru a demara necesara reformă ecleziastică și pentru a stabili amănuntele călătoriei sale în capitala imperiului.

În ceea ce privește căile de restaurare a dimensiunilor și reprezentativității sinodului, autorul preciza că protopopii înscrși în documentele originale ale adunării au fost mai toți pomeniți în istoria bisericească a lui Samuil Micu, din care Cipariu a reprodus câteva pasaje semnificative în *Acte și fragmente latine românești*. Numele lor le-a redat – tot după sursele autentice, dar în formă stălcită uneori – și Nilles, care a consemnat prezența la sobor a 54 de protopopi. Dacă Samuil Micu aprecia că participanții la sinod dădeau glas voinței de unire a 1640 de preoți, Nilles susținea că protopopii exprimau hotărârea de aderare la Biserica Romei a 1563 de preoți, deci cu 77 mai puțini decât în lucrarea prolificului autor blăjean. Referindu-se însă la aceste aspecte, Bariț observa pertinent că ele erau mai puțin relevante, în fapt, interesând mai mult sinceritatea declarațiilor de atașament față de credința romană. În optica sa, soborul nu a resimțit presiunile Curții (suveranul a avut o atitudine nu foarte fermă în legătură cu convocarea lui Atanasie Anghel la Viena), dar dezbaterile s-au derulat sub influența clară a persuasiunii iezuite. Au manifestat rețineri în asumarea deciziilor adunării și a manifestului de Unire doar protopopii și negustorii greci, români, macedoromâni și bulgari din sudul Ardealului, despre care Bariț scria că au îndurat mai puțin persecuțiile calvine, că nu doreau să stârnească mânia lui Brâncoveanu și că își apărau prosperitatea asigurată de relațiile comerciale cu Muntenia. Opoziția lor era desigur întreținută atât de cancelarul Bethlen și de partida sa calvină, cât și de luterani⁴⁸.

Conform narațiunii lui Bariț, nici acest sinod (care, printre altele, a aprobat iarăși călătoria păstorului „grec” la Viena, inițiind o colectă pentru susținerea ei) nu a stabilizat situația bisericii „valahilor”. În 26 octombrie 1700, vlădica i se plângea lui Kollonich de starea precară a diecezei sale și de comportamentul abuziv al calvinilor față de preoții răsăriteni. Respectiva jalbă era urmată de o cascadă de alte reclamații adresate de episcopul unit primatului Ungariei, mai ales în legătură cu agitațiile lui Țirca (se solicita intervenția cardinalului în sensul înlăturării protecției calvine de care se bucura răzvrătitul), dar și cu privire la trecerea a zece preoți din zona Hunedoarei la calvinism (deși, arăta Atanasie Anghel, ei și-au menținut ritul oriental). Eroul rezistenței ortodoxe, Ioan Țirca, autorul nu ezita să-i înlăture aura de apărător curajos și înfocat al „legii străbune” și să-l caracterizeze ca pe „un popă ambițios și înșelător”, „un client al calvinilor” și „un individ acționând după împrejurări”⁴⁹.

În sfârșit, continua Bariț, după multe temeri și incertitudini, în 5 februarie 1701, vlădica – împreună cu secretarul său calvin, vicarul Meletie, iezuitul Neurautter și provizorul Ștefan Raț – a

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, subtitlul *Sinodul din 4 septembrie 1700 și călătoria lui Atanasie la Viena*, p. 247-252.

⁴⁹ *Ibidem*.

ajuns în capitala imperiului. Experimentele la care el a fost supus pe parcursul stagiului vienez erau cu măiestrie motivate de autor, chiar dacă argumentele sale nu se situau mai presus de orice îndoială. Astfel, se releva cu voită naivitate faptul că păstorul „grec”, până la data sosirii sale în Viena, nu obținuse confirmarea în funcție decât de la guvernatorul Transilvaniei, așa încât suveranul practic nu știa în ce credință să-l întărească. Se adăuga precizarea că însuși Atanasie Anghel, amețit de explicațiile teologilor prea pedanți, a ajuns să se îndoiască de valabilitatea ceremonialului de investire care i se organizase la București, deși un decret al Sfântului Scaun din 29 septembrie 1666 dispunea limpede ca episcopii „unși” de ierarhii „schismatici” să nu mai fie încă o dată supuși procedurilor spirituale de consacrare. Oricum, după informațiile pe care le cumulase până în momentul redactării sintezei sale, Bariț a apreciat – susținând un punct de vedere demult depășit – că Atanasie Anghel nu a fost iarăși hirotonit, de data aceasta după rigorile „latine”, așa cum au considerat Bod, Hurmuzaki și alți autori⁵⁰.

Tot în legătură cu călătoria păstorului unit la Viena, se reliefa sprijinul deosebit de care vlădica s-a bucurat – nu numai pe parcursul „procesului informativ” – din partea lui Kollonich, cardinalul fiind convins că nu ar fi găsit un candidat mai bun pentru administrarea diecezei „grecești” din Ardeal, și se prezentau rațiunile care au condus înspre soluția instituirii teologului iezuit (gândită și propusă suveranului tot de către primatele Ungariei), și anume: ignoranța clerului răsăritean, lipsa seminarelor teologice și a școlilor unite în principat, confuzia dogmatică indusă în mințile „valahilor” de imixtiunile superintendentului și ale reformaților în general, neîncrederea forurilor politice și ecleziastice vieneze în sinceritatea demersurilor lui Atanasie Anghel, prea multele contestări care îl vizau pe vlădică dinspre subordonați etc. În circumstanțele date, accentua Bariț, tutorele spiritual „latin” urma să extermină neștiința și să pună capăt abuzurilor protestante, până când o primă generație de ierarhi români instruiți în școlile superioare catolice ale imperiului ar fi preluat sarcina de a-și apăra singuri biserica⁵¹.

Autorul acorda o atenție deosebită anchetei sau așa-zisului „proces informativ” la care a fost supus păstorul unit în urma numeroaselor plângeri care s-au cumulat la Viena împotriva lui, o secvență extrem de importantă, considera Bariț, pentru surprinderea trăsăturilor de personalitate ale liderului diecezei răsăritene din Ardeal. Se sublinia că judecătorii lui Atanasie Anghel au fost Kollonich, doi iezuiți chemați din Transilvania – Kapi și Gebhard – în calitate de comisari, teologul primatului Ungariei – Hevenesi, vicecancelarul Transilvaniei – Kalnoki, aristocratul Fiath, vicarul eparhiei unite – Meletie, consilierul iezuit al diecezei „grecești” – Neurautter, provizorul Ștefan Raț și însuși vlădica. Mai mult decât atât, comisia de investigație a acceptat chiar și prezența la discuții a secretarului calvin al jurisdicției ecleziastice românești. Potrivit narațiunii lui Bariț, în fața acestei asistențe, Atanasie Anghel a formulat opt doleanțe: să i se primească mărturisirea de credință, să fie confirmat în funcția pe care deja o exercita, să se întărească drepturile și privilegiile clerului din subordinea sa, să i se atribuie o diplomă imperială redactată în scopul de a-l proteja față de presiunile calvine, să se restituie bisericii răsăritene contribuția ei la războiul antiotoman, în valoare de 36 de mii de florini, sumă necesară pentru întemeierea unei școli unite la Alba Iulia, să beneficieze de ocrotirea trupelor lui Rabutin, preoții greco-catolici să se scutească de dijmă, iar actul ce urma să contureze cadrul de funcționare al tinerei structuri ecleziastice să nu lase loc nici unor interpretări abuzive din partea autorităților principatului. Apoi, păstorului unit i s-au înaintat învinuirile care îl priveau (era vorba de 22 de acuze cumulate în 16 puncte), pentru a-și pregăti apărarea. Se pare că pledoaria defensivă susținută de el, ca și răspunsurile oferite – bazate pe sugestiile iezuiților de la Alba Iulia, Baranyi și Bellusi – au convins comisia de anchetă, în pofida îndoielilor pe care iezuiții de la Cluj (prin vocea lui Kapi) și cei de la Sibiu (prin intermediul lui Gebhard) și le exprimaseră cu privire la onestitatea caracterului său⁵².

Concesiile pe care Atanasie Anghel le-a făcut la Viena (depunerea, în 24 martie 1701, a jurământului de credință față de Biserica Romei în formă tridentină și semnarea reversalului în 16 puncte) nu erau deloc estimate de autor ca umilitoare, având în vedere avantajele câștigate în compensație de biserica românească: reinnoirea privilegiilor clerului, recunoașterea dreptului

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, subtitlul *Proces informativ și purificare. Confirmare de la Scaunul Romei. Desculparea. Confirmarea împăratului*, p. 252-257.

sinodului de a-și desemna vlădica prin avansarea la Curte a trei candidaturi la scaunul episcopal etc. Nici măcar amănuntul neconfirmat că păstorul unit a cerut rehirotonirea, dar că Sfântul Scaun a respins solicitarea sa (o speculație cronicărească neverificată, infirmată de cercetări ulterioare, dar redată de autor cu pasiune pentru detalii) nu era definită de Bariț ca înjositoare, în raport cu dinamica accelerată pe care concesiile smulse de Atanasie Anghel suveranului a imprimat-o bisericii răsăritene din Transilvania.

Bariț nu a negat faptul că Unirea religioasă a manifestat de la bun început multe dintre trăsăturile unei negocieri laice, de factură socio-politică. Dar spre deosebire de mulți dintre colegii săi de generație, exagerat de critici față de opțiunile românești din anii 1697-1701 pentru Biserica Romei, el nu a ezitat să prezinte transferul confesional ca rezultatul a unui compromis benefic pentru etnia majoritară. În acest sens, autorul scria că, în schimbul reversalului subscris de vlădică la Viena în trei exemplare, expediate la Strigoniu, la Roma și la Cancelaria Aulică a Transilvaniei, păstorul „valah” a primit, în sfârșit, în 19 martie 1701, decretul imperial de confirmare în funcție (urmat de un decret de instalare emis de Ștefan Apor) și, mai ales, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, un act controversat, cu prevederi uimitoare prin generozitatea lor față de etnia „tolerată”, a cărui autenticitate a fost probată, specifică Bariț, prin înscrierea lui în *Libro regio* – sursă de încredere prezervată la Hof- und Staatsarchiv din Viena – și prin demonstrațiile lui Nilles și Micu-Moldovan⁵³. Din păcate, deși – după cum s-a văzut – era convins că acest document a fost original (fapt confirmat de investigații mult mai târzii), autorul nu a insistat asupra semnificației sale naționale.

Primind un permis de întoarcere în provincie și un altul care îi îngăduia să-și efectueze nestingherit vizitațiile canonice, Atanasie Anghel și-a încheiat fructuoasa călătorie în capitala imperiului. Schițând câteva concluzii în legătură cu demersurile vieneze ale păstorului „grec”, Bariț reitiera în analiza sa anumite aprecieri eronate. Astfel, el afirma că, în cele din urmă, Sfântul Oficiu, primind toate informațiile pe care le solicitase despre vlădică, l-a recunoscut pe acesta ca titular de drept al scaunului episcopal, opunându-se însă organizării unei noi ceremonii de consacrare spirituală, drept pentru care liderul uniților ardeleni nici nu a mai fost rehirotonit, așa cum au susținut Bod, Hurmuzaki și alții, ci a depus numai un jurământ de credință⁵⁴. Se știe însă astăzi – și faptul a fost recunoscut chiar și de autorii greco-catolici onești – că Atanasie Anghel a fost supus la Viena unor proceduri de sfințire contrare normelor canonice referitoare la raporturile cu bisericile răsăritului, asumate atunci de „latini”. Pare discutabilă și constatarea potrivit căreia, până în 1701, clerul „grec” nu ar fi fost forțat să adere la Biserica Romei, deoarece catolicii nici nu ar fi dispus încă în Transilvania de o putere atât de mare încât să poată realiza așa ceva. În aparență, era o aserțiune valabilă, dar ecourile păcii de la Carloviț, diplomele și instrucțiunile suveranului și prezența garnizoanelor austriece în provincie (cărora Atanasie Anghel le-a cerut deseori sprijinul) nu puteau să nu imprime transferului confesional aspectele unui act politic imperativ. Oricum, această chestiune a rămas în mare parte nelămurită și discuțiile asupra ei continuă și în perioada actuală.

Primit solemn la Deva, Ilia și în alte localități, scria Bariț, păstorul unit a ajuns în 4 mai 1701 la Alba Iulia, iar în 25 iunie 1701 a fost instalat în scaun conform dispozițiilor Curții, într-un cadru de un fast ostentativ și în fața unei asistențe numeroase, alcătuite din cler unit (cei 54 de protopopi care își exprimaseră în 1700 opțiunea pentru Unire și peste o mie de preoți), credincioși „valahi”, iezuiți (în frunte cu Baranyi, Kapi și Neurautter), nobili, preoți „latini”, magnați romano-catolici (Francisc Boer, Petru Apor, Sárospataki și Jósika), înalți funcționari publici (președintele Guberniului, Haller, baronul Samuel Bethlen, Laurențiu Pekri și Ștefan Apor – cel ce a dat citire decretului imperial de numire a lui Atanasie Anghel în funcție), militari, negustori, orașeni, țărani etc⁵⁵. Desfășurarea paradei a fost însă conturbată de împotrivirea fățișă a unui preot și a doi negustori brașoveni, care, în semn de protest față de Unirea religioasă, au încercat zgomotos să împiedice intrarea alaiului în biserică. În opinia autorului, de organizarea acestei agitații nu a fost străină nici partida calvină, care, în ianuarie-martie 1701, mobilizase Dieta și protestase în mai multe rânduri la Curte împotriva catolicizării „toleraților”, avertizând că o atare inițiativă contrară prevederilor constituțiilor transilvane ar fi adus daune imense „patriei” și ar fi provocat prăbușirea națiunilor politice și poate chiar a principatului.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, subtitlul *Instalarea. Protestul Dietei din 1701 contra Unirii. Insultarea națiunii române*, p. 257-260.

Referirile la acțiunile Stărilor de obstaculare a transferului confesional i-au oferit lui Bariț ocazia de a integra în analiză ample pasaje de factură naționalistă, care făceau trimitere la raporturile româno-maghiare din epoca sa⁵⁶. Era o tentație prea mare, pe care nici el, asemeni altor autori din generația sa, nu a putut să o ocolească. În schimb, nu s-a declarat de acord cu tendința evaluării prea severe a consecințelor Unirii religioase, procedură pe care contemporanii săi o transformaseră într-o adevărată „modă” în domeniul investigațiilor de istorie confesională. Astfel, abordând problematica decăderii prin catolicizare a mitropoliei românești din Ardeal în statutul de episcopie, el afirma că respectiva degradare nu s-a produs în anii 1697-1701, ci a fost inițiată cu circa nouă decenii mai devreme de către reformați. Deja din anii domniei lui Sigismund Rákóczi, când în districtul Făgăraș a fost numit un episcop calvin pentru „valahi”, se consemna prima limitare a autorității mitropoliei „grecești”. În scurtă vreme, vlădica s-a subordonat superintendentului și sinodului calvin, ajungând până acolo încât, pe la 1655, nu mai avea nici măcar o reședință stabilă și putea fi judecat în orice situație de către autoritățile politice. Chiar dacă mitropolitul răsăritean și-a păstrat titlul în hrisoave și în cărțile bisericești, reprezentanții regimului princiar nu îi mai luau în considerare demnitatea. Nici mitropolia munteană nu era extrem de sigură de calitatea ierarhică a conducătorilor diecezei ortodoxe din Ardeal. Dintre păstorii „grecilor” transilvăneni „unși” în Țara Românească după Sava Brancovici, doar Iosif Budai și Ioasaf erau înscrși în condica bucureșteană ca mitropoliți, Sava III și Varlaam doar ca arhieri, iar Atanasie Anghel de-a dreptul ca episcop, titlatură pe care el și-a asumat-o și atunci când a făcut mărturisirea de credință. De altfel, sublinia Bariț, dintre ruinele rămase pe locul bisericii românești după devastatoarele asalturi calvine, Atanasie Anghel nu avea cum să salveze mai mult decât o demnitate și o dieceză episcopală⁵⁷. Era încă o constatare menită a contracara travaliile care în epocă situau ortodoxia în postura unei victime inocente a calvinizării și, ulterior, catolicizării, evitând să atribuie ierarhiei răsăritene de până la finele veacului al XVII-lea vreo vină pentru frecvențele abateri ale bisericii „valahilor” de la „legea” tradițională.

Narațiunea se focaliza apoi asupra a două sinoade întrunite de vlădică după întoarcerea sa de la Viena. Era vorba de sinodul în care s-au publicat rezoluțiile emise de Curte pentru a soluționa revendicările mai vechi ale clerului „grec”, s-a dat citire ultimei diplome leopoldine a Unirii religioase, s-au făcut cunoscute promisiunile de ajutor și protecție avansate de cardinalul Kollonich și s-a mărturisit iarăși credința romană și de soborul din noiembrie 1701, unde au depus mărturisirea de credință ierarhii absenți la sinodul anterior, s-au redactat scrisori de mulțumire pentru avantajele primite către suveran, Sfântul Scaun și primatele Ungariei și s-a solicitat protecția trupelor lui Rabutin. Această ultimă cerere nu era mai puțin importantă, deoarece Stările dominate de protestanți se considerau încă puternice și refuzau pe mai departe să cedeze teren, realitate confirmată și de memoriul din 24 februarie 1701 al magnaților „latini”, care îl avertiza pe împărat că Dieta se pregătea să-i expulzeze din nou pe ieziți din provincie⁵⁸.

Etalând ordinea de zi a celor două sinoade, Bariț a revenit mai pe larg asupra textului celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, document citit în soborul convocat de vlădică imediat după ce și-a încheiat călătoria vieneză. Inspirat, autorul nu se îndoia de autenticitatea actului și îi prezenta toate cele 15 articole, insistând, desigur, așa cum mulți specialiști au făcut-o și mai târziu, asupra celor mai importante, adică asupra articolului al treilea (referitor la extinderea privilegiilor clerului unit și asupra mirenilor „valahi” care treceau la credința romană), asupra articolului al cincilea (legat de instituirea tutelei teologului ieziuit) și asupra articolului al șaselea (relativ la interdicția impusă episcopului greco-catolic de a corespunda sau de a menține legăturile cu Țara Românească). În mod cu totul surprinzător, deși a formulat constatarea că diploma conținea prevederi în general favorabile pentru români, Bariț nu a accentuat imensa semnificație politică și națională a articolului al treilea. Era greu de înțeles de ce a omis să valorifice mai temeinic acest subiect, care ar fi pus ușor catolicizarea „tolerațiilor” într-o lumină favorabilă și ar fi servit, în fond, atingerii obiectivelor istoriografice pe care el și le-a propus pe tot parcursul demonstrației sale.

Rândurile dedicate acestui document de maximă importanță pentru istoria bisericii și pentru istoria mișcării naționale se încheiau cu câteva fraze despre soarta actului, în care se preciza că indignarea protestanților față de politica prozelitistă a Curții și, implicit, față de Unirea religioasă a

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, subtitlul *Mitropolia și mitropolitul românilor din Transilvania și Părțile Ungariei*, p. 260-263.

⁵⁸ *Ibidem*, subtitlul *Alte două sinoade după întoarcerea de la Viena*, p. 263 și urm.

răbufnit în timpul războiului curuților, ocazia cea mai bună pentru ei de a distruge decretul, rezoluțiile, dispozițiile, instrucțiunile și diplomele sosite în ultimii ani de la Viena. Chiar dacă, în acele împrejurări, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase putea pieri ușor, ea s-a conservat, menționând Bariț, în arhivele administrative și militare ale imperiului și în cele ale arhiepiscopiei de la Strigoniu⁵⁹. După cum ne este însă astăzi cunoscut, locul în care s-a descoperit forma originală a documentului nu figura printre cele sugerate de autor.

Nici în ceea ce privește rezistența ortodoxă față de transferul confesional, Bariț nu se declara de acord cu opiniile lui Bărnăuțiu, Maiorescu, Treboniu Laurian, Papiu Ilarian și ale altor autori greco-catolici din vremea sa, înclinați să menajeze excesiv în incursiunile lor istorice susceptibilitățile românilor prea mult atașați de „legea” tradițională. Subliniind faptul că cronicile calvinilor Cserei și Bod, caracterizându-l pe unul dintre liderii mișcărilor ortodoxe împotriva catolicizării, Nagyszegi, ca pe un martir, au stimulat înclinația istoriografiei ortodoxe de a fabrica mituri, autorul scria că realitatea începutului de secol XVIII a fost cu totul alta. După cum reieșea din scrisorile adresate de Nagyszegi din închisoare judeului regesc din Sibiu, din documentul adresat de Consiliul de Război Guberniului în 25 iulie 1702, din scrisoarea trimisă de Rabutin lui Kollonich în 13 noiembrie 1701, din informațiile oferite de Atanasie Anghel despre Nagyszegi în 11 septembrie 1701 și din știrile adunate de Hurmuzaki despre tulburările confesionale din Transilvania, acest apărător al „legii” străbune apărea într-o altă lumină decât în consemnările autorilor protestanți. El a fost doar un „valah” romano-catolic trecut la credința ortodoxă, care, după ce a ajuns în mediul episcopal, a fost demis de vlădica Teofil din cauza unor furturi repetate. După doi ani, a revenit în dieceză, de această dată în preajma noului păstor Atanasie Anghel, dar arestat pentru noi hoții, s-a refugiat la iezuiții din Sibiu, mărturisind iarăși crezul „latin”. Extrem de inconsecvent, în scurtă vreme a scris iezuiților din Alba Iulia că rămâne totuși ortodox și s-a implicat în agitațiile anticatolice ca partener al unui alt personaj care se declara când „latin”, când „grec”, și anume Andrei Bar, cumnatul agentului brașovean al lui Brâncoveanu, Dindar⁶⁰.

Dacă pe parcursul segmentelor anterioare ale sintezei sale, Bariț a contrazis foarte rar narațiunea lui Petru Bod, pe care de altfel a exploatat-o masiv, ajuns la problematica rezistenței ortodoxe față de Unirea religioasă, el a devenit mult mai sceptic și mai critic față de izvoarele calvine, înclinând să dea crezare documentelor emise în epocă de tabăra „latină”. Aceasta deoarece, în ultimul caz, fiind vorba în genere de acte oficiale, majoritatea cu caracter politico-administrativ și militar, ele încorporau o doză mai mică de subiectivitate decât memoriile și cronicile protestante.

Revenind la personajul Nagyszegi, autorul se arăta nedumerit că „grecii” din Alba Iulia, Brașov și Făgăraș au putut acorda unui ins atât de oscilant și de contradictoriu înputernicirea de a-i reprezenta în cauza catolicizării, ba mai mult decât atât, să și legalizeze această plenipotență în fața unui notar unitarian, pe nume Sárosi. Că Nagyszegi dorea să devină cu orice preț un lider al răsăritenilor din Transilvania reieșea și din gestul de a tipări și împărți spre subscriere preoților „valahi” acreditarea oficializată pe care o obținuse, ceea ce a și dus, în cele din urmă, la arestarea sa de către Rabutin.

După cum constata Bariț cu un ciudat umor, analizând conținutul epistolelor redactate de Nagyszegi în închisoare, agitatorului ortodox „îi lipsea o doagă”. Numai așa autorul își putea explica vehemența cu care, deși arestat, el continua să-l defăimeze pe episcopul unit (propunând chiar înlocuirea lui) și să amenințe imperiul cu declanșarea unei rebeliuni românești, în situația promovării pe mai departe a credinței romane în rândurile etniei majoritare. Nu avea o părere mai bună despre acest răzvrătit nici Rabutin, care în scrisorile adresate lui Kollonich îl considera o periculoasă unealtă a calvinilor și a sașilor. De altfel, soarta sa a fost tragică, deoarece – după două anchete consecutive ale Consiliului de Război și după ce reușise să obțină, asemeni notarului Sárosi, o decizie de punere în libertate – Nagyszegi a profitat de declanșarea războiului curuților, s-a înrolat în armata lui Francisc Rákóczi al II-lea și a căzut pe câmpul de luptă. Se pare că acțiunea sa nu a rămas, totuși, fără ecou, pentru că, în 12 decembrie 1701, suveranul – alarmat și de veștile primite din principat despre eventualitatea declanșării unei insurecții maghiare, proiect pentru susținerea căruia nobilimea ar fi inițiat deja mobilizarea populației (inclusiv a protopopilor și preoților „valahi”) – a emis un decret de

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, subtitlul *Tulburări religioase în Alba Iulia, Brașov și Făgăraș. Gabriel Nagyszegi. Anateme. Sinod în 1702. Sinod revoluționar. Moartea lui Atanasie*, p. 266-274.

revenire la prevederile rezoluțiilor din 14 aprilie 1698 și 26 august 1699 cu privire la libertatea românilor de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne atașați „legii” lor tradiționale⁶¹.

Menținându-și apetitul deosebit pentru detalii incerte și pentru zvonuri cronicărești, autorul adăuga că, după relatările lui Cserei, probabil că Leopold I a expediat, tot cam pe atunci, și o perfidă instrucțiune secretă către Rabutin, solicitându-i să nu ia în seamă decretul din 12 decembrie 1701 – menit a liniști nobilimea și pe „greci” – și să lucreze pe mai departe pentru cauza Unirii religioase. E drept că, după ce a inclus în expunere acest amănunt neconfirmat de alte surse, Bariț a atacat respectiva ipoteză, subliniind că ea întruchipa o afirmație gravă, care trebuia probată cu documente sigure de arhivă⁶².

Din aproape în aproape, expunerea a ajuns la o altă forță care s-a opus catolicizării „tolerațiilor” ardeleni, și anume ortodoxia munteană. Se preciza că cel care a coordonat întreaga acțiune de blocare de către biserica Țării Românești a inițiativelor procatolice ale lui Atanasie Anghel a fost, în fapt, patriarhul Dosoftei al Ierusalimului, despre care autorul scria, cu oarecare reproș, că obținuse câștiguri consistente pe seama brașovenilor din comerțul cu dezlegări și cărți de iertăciune, până când fusese expulzat din provincia intracarpatică. Văzându-și interesele în pericol, Dosoftei nu numai că i-a trimis păstorului unit un text extrem de dur de afurisenie, subscriș de nouă mitropoliți „greci” (redat de Nilles după varianta românească aflată în colecția Hevenesi), ci l-a determinat și pe mitropolitul muntean să-l anatemizeze pe vlădica Ardealului, dispoziție pe care Teodosie a îndeplinit-o în 3 mai 1702, trimițând lui Atanasie Anghel o scrisoare de afurisenie redactată în termeni mult mai moderați decât epistola lui Dosoftei, pe care a semnat-o ca „arhiepiscop și mitropolit al Transilvaniei”⁶³.

Bineînțeles că reacția episcopului unit nu s-a lăsat așteptată. În sinodul întrunit în data de 8 iunie 1702 – după ce s-au dezbătut câteva probleme curente sau de perspectivă imediată ale administrării diecezei, precum cele legate de întemeierea unei școli la Alba Iulia, trimiterea a cinci tineri din eparhie la instituțiile superioare de învățământ de la Viena, Târnavia și Roma, intensificarea tipăririi cărților bisericești, formularea unui protest împotriva sarcinilor abuzive impuse în continuare de protestanți preoților „valahi”, sancționarea parohilor care făceau divorțuri după canoanele calvine etc. – s-au comunicat cele două anateme primite la Alba Iulia și s-a contestat demersul lui Teodosie de a confisca titulatura de „mitropolit al Transilvaniei”, aducându-se la cunoștința suveranului și a lui Kollonich îndrăzneala arhierului muntean. În consecință, în 5 iulie 1702, cardinalul lua și el atitudine, atrăgând atenția lui Teodosie asupra implicațiilor politice și diplomatice ale intervenției sale în chestiunile religioase din Ardeal⁶⁴.

Potrivit narațiunii lui Bariț, nici măcar avertismentele tăioase ale primatului Ungariei nu i-au determinat pe munteni să pună capăt tentativelor de a stopa catolicizarea etniei majoritare din Transilvania. Ei au mai încercat încă o acțiune majoră în acest sens, cu ocazia călătoriei înspre Viena a ambasadorului englez la Constantinopol, William Paget. Diplomatul britanic a fost atunci rugat de Brâncoveanu și Calinic să înainteze suveranului din partea lor câteva scrisori care solicitau încetarea promovării credinței romane printre românii ardeleni. Ulterior, poposind la Sibiu, în drumul său spre capitala imperiului habsburgic, Paget a preluat și reclamațiile împotriva prozelitismului „latin” excesiv, adresate Curții de către protestanții unguri și sași din Transilvania. Pentru că împăratul a răspuns cu maximă răceală cererilor lui Brâncoveanu și Calinic, treptat, încercările muntenilor de a se situa în apărarea ortodoxiei din spațiul intracarpatic s-au rărit.

Pentru o scurtă vreme, continua autorul, Biserica Unită și-a putut concentra atenția asupra problemelor legate de întărirea disciplinei interne și de reglementarea funcționării structurii ecleziastice. După ce, încă în 1701, consilierul iezuit Neurautter s-a stins, Atanasie Anghel a convocat – în 1703, sub tutela teologului Baranyi – un nou sinod, consacrat de data aceasta normării unor aspecte privitoare la hirotoniri, căsătorii, divorțuri, instruirea candidaților pentru preoție etc. Strădanile sale de a ordona angrenajul diecezan s-au resimțit în creșterea frecvenței tinerilor uniți la școlile catolice de la Alba Iulia, Cluj, Sibiu, Brașov sau din alte părți. În 1703, episcopia a primit de la autorități clădirea monetăriei din Alba Iulia, spre a deschide o instituție proprie de învățământ, și se

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

părea că biserica românească din Ardeal s-a înscris pe un traseu benefic. Au urmat însă, constata Bariț, o serie de evenimente devastatoare pentru catolici, precum războiul curuților, moartea lui Leopold I și, curând, a lui Kollonich, instalarea lui Francisc Rákóczi al II-lea pe tronul princiar ș.a., care au provocat prăbușirea Unirii religioase. Atanasie s-a refugiat la Sibiu, iar Țirca – se pare că niciodată hirotonit de ortodocși – i-a luat locul la Alba Iulia, însă numai în calitate de episcop calvin al „valahilor”⁶⁵.

În pofida conjuncturii dramatice, consemna autorul, unii români au rămas de partea credinței romane. Spre exemplu, 30 de preoți din dieceza unită temporar dizolvată, îndemnați și de iezuiți, au protestat la Alba Iulia împotriva păstorului pe care circumstanțele războiului l-au plasat în fruntea eparhiei „valahilor”. În 1708, greco-catolicii ardeleni, tot mai puțini, au reclamat disperăți ajutorul Curții, suveranul reconfirmându-le privilegiile. Actul era mai mult simbolic, deoarece etnia majoritară a rămas pe mai departe dezbinată, pe tot parcursul mișcării lui Francisc Rákóczi al II-lea. Moartea lui Iosif I, rechemarea lui Rabutin la Viena și pacea grabnic încheiată în 1711 între imperiali și răzvrățiți au fost secvențe politice care au oferit calvinilor prilejul de a-și mai prelungi controlul asupra bisericii românești. Astfel, într-un sinod desfășurat în același an 1711 – definit de Bariț ca „teroristic” – s-a respins din nou Unirea religioasă, un document descoperit de Nilles la Budapesta confirmând faptul că Atanasie Anghel a fost constrâns de protopopii calvinizați să subscrie deciziei lor. De abia în 8 noiembrie 1711, când raportul de forțe din principat s-a mai echilibrat, vlădica a anulat validitatea hotărârilor sale anterioare, adoptate sub presiune, iar protestul pe care l-a redactat cu acest prilej l-a semnat cu titulatura de arhiepiscop, utilizată apoi și în actele emise în 1712 și 1713, când tulburările s-au mai diminuat.

În încheierea amplelor fragmente dedicate Unirii religioase din sinteza sa *Părți alese din istoria Transilvaniei*, Bariț menționa că Atanasie Anghel s-a stins în 19 august 1713, la Alba Iulia, și că a fost înmormântat după tipicul prescripționat pentru arhieriei răsăritului. Chiar dacă pasul pe care vlădica l-a făcut, susținea autorul, a influențat substanțial evoluția culturii românești, aderarea „valahilor” la Biserica Romei nu a putut să elimine din devenirea națiunii noastre dezbinarea care începuse să se manifeste deja în evul mediu, în epoca principatului calvin. „Numai împrejurările confesionale – afirma Bariț răspicat – sunt cauza înaintării mai încete a nației în știință și cultură decât i-ar fi permis eminentele calități spirituale cu care e dotată de la natură”⁶⁶. Cuvintele sale îl caracterizau ca pe un dușman înfocat al habotniciei, poziție care îl apropia din nou de gândirea prietenilor și camarazilor săi pașoptiști, după ce, pe parcursul incursiunii sale în trecutul Unirii religioase, se îndepărtase atât de mult de tezele lor.

Dintre toate documentele publicate de Bariț în anexa impresionantă a lucrării spre a susține prezentarea celor două veacuri de istorie transilvăneană, să le reținem doar pe acelea care pot motiva, lămurii sau detalia cadrul, cauzele, desfășurarea și consecințele imediate ale catolicizării românilor. E vorba de o cerere din 1684 a românilor calvini din Deva, adresată Anei Bornemisza, pentru desemnarea unui paroh de-al lor în zonă; un proiect nesemnător din 1685 pentru recatolicizarea cât mai eficientă a „eretice”; un act nedatat, ce interzicea predicătorilor protestanți să activeze în teritoriile recent eliberate de sub stăpânire otomană; o mărturie din 1689 despre aspirarea preoților „greci” din Ardeal de către reformați; o rezoluție a Curții, emisă în 1691 ca răspuns la plângerile formulate de calvini împotriva prozelitismului „latin”; câteva acte cu caracter politic legate de instaurarea stăpânirii austriece în Transilvania; faimoasa diplomă leopoldină din 1691; o scrisoare adresată în 1701 de Kollonich din Viena clerului din subordine, conținând îndemnul de a i se înainta propuneri pentru exterminarea grabnică a „erezilor” și consolidarea credinței romane în principatul intracarpatic și o listă din 1711 a familiilor boierești din districtul Făgăraș care au aderat la Biserica Romei, majoritatea materialului arhivistic sus menționat fiind extras de autor din colecția documentară Hevenesi sau din cea a Muzeului Ardelean⁶⁷.

După cum s-a mai precizat, Bariț nu este un autor ușor de lecturat. Paginile alerte, spumoase și atractive alternează frecvent în lucrările sale cu o narațiune densă, lentă și abundentă în detalii, care lezează pe alocuri coerența discursului. Tentația – extrem de onestă de altfel – de a reda cât mai amplu substanța izvoarelor și de a exploata în amănunțime conținutul cronicilor diluează uneori vigoarea și

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ne referim, cu precădere, la documentele nr. 18-20 și 22-24, incluse în anexele sintezei.

limpezimea analizei, determinându-l chiar pe harnicul cercetător să preia, în anumite momente, stilul scriitorilor la textele cărora face trimitere. Se mai întâmplă, de asemenea, ca interpretarea critică a datelor și informațiilor pe care le include în expunere să aibă câteodată de suferit.

Peste toate acestea însă, meritele lui sunt mult mai mari decât scăderile. Într-o epocă dominată de un spirit secularizat, civic și politic, de mitul solidarității naționale, de modernism și de anticonfesionalism, în care o mare parte a personalităților greco-catolice ardeleni, absorbite de rapida metamorfoză a societății românești, nu mai găseau răgazul de a-și investiga conștiința religioasă și de a zăbovi profund asupra trecutului bisericii lor, Bariț a adoptat o cu totul altă atitudine, una extrem de onestă față de propria credință. În primul rând, el nu s-a arătat dispus să menajeze trecutul ortodoxiei, sub pretextul frecvent invocat atunci că o asemenea atitudine ar fi putut dăuna cauzei naționale. În anii în care și-a redactat sinteza, se manifesta deja intens, mai cu seamă printre românii din spațiul extracarpatic, tendința de a aprecia credința răsăriteană ca pe unul dintre factorii principali de definire a spiritului național, optică tot mai răspândită, ce i-a adus nu o dată pe intelectualii uniți care activau în regat în situații stânjenitoare pentru demnitatea lor. Bariț a repudiat întotdeauna un asemenea punct de vedere și, nu numai în demonstrațiile sale istorice, ci și în scrieri de altă natură, s-a străduit să convingă, fără a proiecta o lumină apologetică asupra Unirii religioase, că ambele biserici românești au avut, în fond, contribuții importante la dezvoltarea societății românești, că era inutilă competiția în care „surorile” au intrat pentru a-și atribui merite istorice sau naționale mai mult sau mai puțin imaginare și că nici una dintre ele nu avea un trecut lipsit de umbre și de slăbiciuni.

După cum s-a putut observa și în sinteza *Părți alese din istoria Transilvaniei*, poate și ca reacție la reținerile tot mai vizibil manifestate față de greco-catolici și față de trecutul bisericii lor, dar și dintr-o firească dorință de a contura o imagine obiectivă asupra problematicilor de istorie ecleziastică, Bariț a demolat toate miturile pe care istoriografia ortodoxă începuse să le cultive în legătură cu rezistența „valahilor” față de catolicizare. Astfel, eroi precum Țirca, Nagyszegi, patriarhul Dosoftei al Ierusalimului etc. erau scoși de pe pedestalul monumental pe care i-au plasat autorii anticatolici, conturându-li-se imaginea mai apropiată de realitate a unor personalități care prin atitudinea lor nu și-au apărat în primul rând idealurile, ci interesele.

Bariț a lăsat să se înțeleagă în studiile sale că dezbaterile asupra Unirii religioase erau, oricum, inutile, deoarece greco-catolicismul, cu bunele și relele lui, rămânea un fapt istoric și religios împlinit, demult asimilat de corpul social, național și cultural al românilor. Ținând cont de o atare evidență, orice discuție legată de măsura în care catolicizarea „toleraților” era sau nu îndreptățită, nu putea avea decât o valoare istorică. Bariț a exploatat această valoare cu luciditate și detașare, pe baza uneia dintre cele mai bogate documentații realizate în vremea sa, anunțând peste timp, prin obiectivitatea și argumentarea discursului, excepționalele analize ale lui Pâclișanu.

REMUS CÂMPEANU