

I S T O R I E

IDENTITATEA CONFESIONALĂ A ORTODOXIEI ARDELENE ÎN PREAMA UNIRII CU ROMA

Cercetările de până acum dedicate subiectului unirii religioase la românii ardeleni, atunci când au abordat problema documentelor din jurul anului 1700, au făcut-o aproape exclusiv prin prisma criticii de document. S-a încercat mai mereu să se dovedească fie validitatea, fie falsitatea respectivelor acte, pierzându-se oarecum din vedere informația pe care ele o transmit istoricului.

Documentele referitoare la Biserica românilor ardeleni din jurul anului 1700 nu vorbesc numai despre tratativele pentru unirea religioasă purtate în epocă, tot așa cum ele nu conțin numai informații referitoare la noua Biserică ce se naștea atunci. Mărturiile vremii pot în egală măsură să spună ceva și despre credința care era abandonată odată cu primirea Unirii.

Pentru omul contemporan, chiar și pentru istoric, este foarte ușor să imagineze Ortodoxia ca pe ceva imuabil și care deci ar avea azi aceleași trăsături generale ca și ieri. Or, impresia este una cum nu se poate mai falsă. În primul rând, pentru că Biserica nu este ceva abstract, o instituție în afara spațiului și a timpului. Comunitatea credincioșilor este cea care conferă o anume identitate Bisericii. Iar creștinii de la finalul secolului al XVII-lea trăiau cu totul altfel religia și relația cu Dumnezeu față de cum o înțelegem noi astăzi¹.

Al doilea termen al titlului, cel care se referă la existența unei specificități a Ortodoxiei ardeleni în raport cu celelalte Biserici de confesiune răsăriteană, are la rândul său nevoie de o justificare. Nu avem știri foarte sigure despre organizarea Bisericii Ortodoxe în Transilvania până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, iar atunci când informațiile apar, este vorba de organizarea episcopatului la inițiativa calvină². La sfârșitul veacului al XVII-lea ne găsim așadar la capătul unei evoluții de peste un secol în care religia reformată a controlat și a căutat să influențeze, în grade variate, confesiunea răsăriteană. Această politică religioasă dusă de principii calvini ai Transilvaniei nu se poate să nu fi lăsat urme asupra Mitropoliei de la Bălgrad, mergând până acolo încât cercetări mai recente afirmă că se poate chiar vorbi de un drum propriu al Bisericii Ortodoxe din Ardeal, care ar fi devenit în ansamblul său deschisă către „reformă”³. Evoluția aceasta cu totul specială a Bisericii românești din Transilvania în ansamblul lumii răsăritene credem că explică în suficientă măsură alegerea noastră de a ne referi la o Ortodoxie ardeleană.

Considerăm că o tratare numai în alb și negru a informațiilor referitoare la momentele din jurul lui 1700 riscă să conducă investigația istorică spre concluzii greșite. Poate exista tentația de a împinge la sfârșitul secolului al XVII-lea realități care corespund mai degrabă lumii mult mai bine așezate a secolelor XIX-XX. O astfel de eroare este aceea de a considera Ortodoxia de pe actualul teritoriu al României ca pe un întreg unitar în timp și spațiu, caracterizat de o sumă de elemente care în definitiv sunt cele ale Bisericii autocefale de după 1885. O astfel de viziune asupra lucrurilor i-a permis lui Silviu Dragomir să facă o istorie a rezistenței românilor din Transilvania față de unirea religioasă. El a pierdut însă din vedere faptul că între așa-zisul moment al „înrobirii” și cel al „dezrobirii”, Ortodoxia ardeleană nu mai era defel aceeași și nici nu corespundea cu modelul aproape ideal pe care i-l oferea Biserica Ortodoxă contemporană din România Mare⁴. Aceeași constatare poate fi făcută și în legătură cu cea mai mare parte a istoriografiei de orientare greco-catolică, ce nu a integrat în discursul său intuiția lui Zenovie

¹ Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Cluj-Napoca, 1997, p. 8-12.

² Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipotașe ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, 2004, p. 91-92.

³ Eadem, *Activitatea tipografică bălgrădeană din secolul al XVII-lea – sursă de evaluare a influenței Reformei asupra Bisericii românești din Transilvania*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, anul XLIV, 1999, nr. 1-2, p. 172.

⁴ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Cluj-Napoca, 2002.

Pâclișanu, care exprima încă din 1915 ideea că Biserica Unită cu Roma nu se naște brusc la 1700, ci se construiește în timp⁵. Demersul pe care îl propunem aici pornește tocmai de la tensiunea pe care o găsim între modelul ideal al unei confesiuni și realitatea dintr-un anume spațiu. Vom încerca de aceea ca în cele ce urmează să identificăm trăsăturile Ortodoxiei ardelenene de la 1700, să vedem în ce măsură și cum se definește ea din punct de vedere identitar în spațiul confesional atât de complex al Transilvaniei, precum și, pe cât este posibil, cum se raportează credincioșii la religia căreia îi aparțin.

Am arătat că în jurul anului 1700 Biserica Ortodoxă din Transilvania se înfățișează în fața istoricului la capătul unor decenii de presiune calvină. Inițiativele reformatoare nu au provocat însă numai o adaptare a discursului religios al Ortodoxiei ardelenene, ci au avut efecte și în planul asumării unei identități confesionale. Să notăm că la 1700 modelul Ortodoxiei îl reprezintă patriarhia ecumenică de la Constantinopol, iar orice inovație în ansamblul practicilor religioase este văzută ca o trădare a tradiției. În aceste condiții, către sfârșitul secolului al XVII-lea, se poate vorbi despre o labilizare a conștientizării apartenenței la comunitatea ortodoxă⁶, cu tot ce înseamnă aceasta – dogmă, ritual sau ierarhie. Apartenența la confesiunea răsăriteană, pe de o parte, și aplicarea măcar parțială a unor reforme calvine, de cealaltă parte, trebuie să fi condus la un sentiment de dezorientare în rândul elitei românești. Dintr-o dată, pentru credinciosul ortodox din Transilvania, nu mai există o singură cale spre Mântuire, întrucât aceasta pare să devină posibilă și în cadrul Bisericii Reformate⁷. Această evoluție explică într-o oarecare măsură modalitatea în care are loc acceptarea unirii religioase câțiva ani mai târziu.

În acest cadru, un rol fundamental ar fi putut să revină educației și formării intelectuale a elitei ortodoxe din Principat. După cum se știe, unul dintre articolele programului reformator elaborat de superintendentul Geleji Katona István în 1643 prevedea tocmai înființarea de școli cu predare în limba română oriunde acest lucru ar fi fost posibil⁸. De altfel, pe aceeași linie a Reformei, măsuri care vizau impunerea limbii populare ca limbă de cultură au mai fost luate, de exemplu, atunci când se cerea oficierea slujbelor în română sau traducerea și tipărirea unor cărți de cult. Sigur, din punct de vedere religios, acestea erau măsuri care vizau crearea unei baze solide pentru o ulterioară propagandă calvină. Elita ortodoxă se vedea astfel pusă în fața unei alegeri. Pe de o parte erau cei care acceptau sistemul educațional dezvoltat de Biserica Reformată și se integrau lui. În această categorie, cazul cel mai spectaculos pentru perioada analizată este chiar episcopul Atanasie Anghel, care este elev al școlilor calvine din Aiud și Alba Iulia⁹. În lipsa unor organisme proprii, opoziților calvinizării nu le rămânea decât alternativa de a respinge în bloc inovațiile propuse de superintendenți, ratând astfel și șansa unei educații teologice de nivel înalt. Să nu ne înșelăm însă, înainte de 1700 accesul la educație este preponderent determinat de aspectele materiale, și numai în prea mică măsură de convingeri doctrinare. Oricare ar fi însă cauzele, se poate spune că elita ortodoxă ardeleană din jurul anului 1700 fie este de formație calvină, fie nu este deloc.

Poate că nicăieri nu se văd mai bine limitele unei pregătiri teologice insuficiente decât în cazul „manifestelor de unire” din perioada 1697-1701. Fie că ne referim la variantele latine ale acestor acte, unele dintre ele puse la îndoială în special de istoriografia ortodoxă¹⁰, fie că avem în vedere variantele românești păstrate, constatăm același fapt. E vorba de importanța exagerată care se acordă ritului, în timp ce dogma Bisericii răsăritene este abandonată. Atunci când acceptă să negocieze unirea religioasă propusă de autoritățile catolice, episcopul și protopopii români se

⁵ Zenovie Pâclișanu, *Cum trebuie scrisă istoria Unirii ?*, în *Cultura Creștină*, anul V, 1915, nr. 9, p. 272-274.

⁶ Dorin Oancea, *Legea unică – sursă a unei duble identități confesionale ?*, în *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 6/II, 2002, p. 114.

⁷ Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 168.

⁸ Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată...*, p. 146.

⁹ *Biserica Română Unită – două sute cincizeci de ani de istorie*, Madrid, 1952 (reprint Cluj-Napoca, 1998), p. 25.

¹⁰ Contribuția cea mai semnificativă din acest punct de vedere îi aparține lui Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, extras din *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXX, 1962, nr. 9-10, p. 863-937 (reprint Cluj, 1990).

dovedesc interesați de a salva cât mai mult din tradiția bisericească proprie. În lipsa unei educații specifice, preoții de rând, dar și elita clericală, își dovedesc atașamentul față de Ortodoxie prin solicitarea de a se păstra cât mai mult din formele vizibile ale credinței, nu și din fondul dogmatic al acesteia¹¹. Să observăm însă că această aplecare spre ceremonial a preoțimii își găsește oarecum explicația în politica prozelitismului calvin din perioada anterioară. În cadrul negocierilor purtate cu iezuiții clerul încearcă să protejeze și să facă respectate postul, sărbătorile, venerarea sfinților, adică tocmai acele aspecte ale religiei care fuseseră atacate de reformați¹². Chiar dacă nu știm cât i se va fi explicat elitei ortodoxe în ce constă Unirea, și nici formula – florentină ori tridentină – sub care aceasta se dorea realizată, putem totuși încerca să reconstituim din documente atitudinea pe care clerul românesc o are față de dogmă și de rit.

Din acest punct de vedere, exemplul cel mai clar ne este oferit de „cartea de mărturie” din 7 octombrie 1698, prin care nou instalatul mitropolit Atanasie, alături de cei mai mulți dintre protopopi, confirmă disponibilitatea Bisericii românești de a se uni cu Roma¹³. Trebuie remarcate în primul rând diferențele existente între textul românesc și cel latin al declarației de unire. Dacă este legitim să bănuim redactarea variantei latine de către misionarii iezuiți și de aici alterarea formulei de unire potrivit așteptărilor catolice post-tridentine¹⁴, totuși nu e de crezut că celor adunați în sinod la Alba Iulia nu li se vor fi explicat măcar cele patru articole florentine care trebuiau acceptate. Or, vedem cum cele două versiuni ale textului diferă fundamental în paragraful referitor la condițiile dogmatice presupuse de realizarea Unirii. Astfel, textul latin traduce acordul clerului românesc prin formula „din liber și voluntar impuls al lui Dumnezeu intrăm în unire cu Biserica Romano-Catolică, și al acelei Sfinte Maici Biserici Romano-Catolice ne declarăm prin cele de față a fi membri, acceptând, recunoscând și crezând în lucrurile pe care aceea le acceptă, le recunoaște și le crede, mai ales în cele patru puncte în privința cărora se părea că până acum nu suntem de acord...”¹⁵. Varianta în limba română conține însă o formulă mult mai restrânsă, care de altfel nici nu face referire la vreun articol din dogmă: „din buna voia noastră ne unim cu Biserica Romei cea Catolicească, și ne mărturisim a fi mădularile cestei Biserici Sfânta Catolicească a Romei prin cesta carte de mărturie a noastră...”¹⁶. În schimb, textul românesc insistă asupra unor aspecte neglijate de traducătorii iezuiți. Imediat după acceptarea Unirii, în redacția românească este explicitată condiția esențială sub care se face aceasta: „și cu acelea privilegii voim să trăim cum trăiescu mădularile și popii acestei Biserici Sante, precum înălția sa împăratului și coronatului Craiului nostru în milostenia decretumului înălției sale ne face părtași...”¹⁷. Completările ulterioare aduse variantei românești condiționează asumarea Unirii de respectarea ritului grec al Bisericii ardelenе. „Legea” la care face referire codicilul atribuit mitropolitului Atanasie înseamnă de fapt numai ca „tote ceremoniele, serbătorile, posturile cum pân-acuma așa și de acum înainte să fimu slobozi a le țiene după calindariulu vechiu...”¹⁸. Nimic așadar despre transformările dogmatice pe care le presupune unirea religioasă, chiar și numai în formula ei florentină. Nu se poate invoca în favoarea mitropolitului Atanasie faptul că nu ar fi cunoscut condițiile doctrinare impuse de misionarii iezuiți, din moment ce găsim semnătura sa pe mai multe scrisori trimise la Curte în noiembrie 1698. De fiecare dată mitropolitul anunță protectorilor săi acceptarea Unirii și depunerea profesiunii de credință în prezența părintelui Ladislau Barany¹⁹. Nu rămâne ca explicație pentru această atitudine a clerului românesc față de

¹¹ N. Iorga, *op. cit.*, p. 175-176; I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*, București, 2001, p. 71.

¹² Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj, 1994, p. 97.

¹³ Nicolaus Nilles S.J., *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte [Innsbruck], 1885, p. 202-207.

¹⁴ Nicolae Dănilă, <Cartea de mărturie> din 7 octombrie 1698. 300 de ani, în *Unirea*, serie nouă, anul IX, 1998, nr. 10, p. 5.

¹⁵ N. Nilles, *op. cit.*, p. 205.

¹⁶ *Ibidem*, p. 203.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 204.

¹⁹ Astfel de exemple sunt scrisorile adresate împăratului Leopold I, cardinalului Kollonich, nunțului apostolic de la Viena și contelui Kinski, editate de N. Nilles, *op. cit.*, p. 200-201 și 213-215.

dogma Bisericii orientale decât aceea a unei educații teologice precare, ce nu a permis înțelegerea corectă a transformărilor cerute de unirea religioasă. În acel moment, pentru preoțimea ortodoxă ardeleană, Biserica nu însemna decât un ansamblu de forme pur exterioare, iar convingerile doctrinare nu au jucat nici un rol în alegerea făcută²⁰.

Acest adevăr devine cu atât mai puternic dacă încercăm să comparăm declarația de unire făcută de clerul românesc în 1698 cu un act similar redactat cu un secol mai devreme de clerul ortodox din Polonia. În iunie 1595 sinodul întrunit la Brest cerea, drept condiție a acceptării unirii religioase, respectarea a 33 de articole care urmau să asigure păstrarea unei identități proprii pentru Biserica ruteană²¹. Între acestea, destul de numeroase și așezate în fruntea listei, erau punctele privitoare la dogma și ritul specifice. Spre deosebire de ce se întâmplă în Transilvania la sfârșitul veacului următor, la Brest situația este inversată, dogma ocupând prim-planul. Sinodul deliberază asupra purcederii Sfântului Duh și a tainei euharistiei, cerând în aceste două cazuri posibilitatea de păstrare a învățăturilor Sfinților Părinți greci. Semnatarii documentului acceptă fără dezbateri numai primatul papal, iar în ceea ce privește Purgatoriul declară că se încred în învățătura Sfintei Biserici, fără precizări suplimentare. Multe din prevederile adoptate aici au ca finalitate evitarea latinizării Bisericii rutene, însă problema este înțeleasă oarecum diferit față de Transilvania sfârșitului de secol XVII. Așa cum am arătat, două din articolele dogmatice propuse de conciliul de la Ferrara - Florența sunt respinse de clerul rutean. În același timp însă, acesta se dovedește mult mai puțin conservator în ceea ce privește ritul. Așa se face că articolul 6 din document acceptă introducerea calendarului gregorian, solicitând numai respectarea sărbătorilor specifice Ortodoxiei. Chiar și așa, și în cazul ritului, garanțiile pe care clerul rutean le cere sunt mult mai punctuale decât formulările destul de vagi întâlnite în documentele de unire din Transilvania.

Pentru a reveni la ce se întâmplă în Transilvania, mai trebuie spus că exemplul oferit pentru 1698 nu diferă în aspectele fundamentale de toate celelalte declarații de unire făcute în anii 1697-1701. Astfel, chiar de la primul sinod în care au fost dezbătute propunerile de Unire, cel din februarie 1697, mitropolitul Teofil și reprezentanții clerului s-ar fi pronunțat ca „în nici un fel ritul sau disciplina să nu fie transformate sau înlocuite în mod gradat cu cele ale Bisericii latine, apoi ca vechiul calendar să nu fie înlocuit cu cel nou, ci până când restul celor de rit grec neunit de sub stăpânirea casei Austriei se vor păstra în folosirea calendarului vechi, astfel și uniții să rămână”. În ceea ce privește articolele de dogmă, sinodul a promis ca „Biserica românească să respecte și să țină în mod perpetuu și irevocabil cele patru puncte care compun Sfânta Unire, la mai multe însă sub nici un motiv să nu fie obligată”²². După același tipar se petrec lucrurile și în sinodul din septembrie 1700, când clerul a cerut ca în afară de cele patru puncte florentine să nu se mai adauge nimic în dogma Bisericii, iar ritul și dreptul canonic să se păstreze în forma lor răsăriteană²³.

Se poate pune întrebarea în ce măsură elita clericală ardeleană din preajma lui 1700 nu a acționat în maniera descrisă anterior tocmai pentru a salva cât mai mult dintr-o religie amenințată de presiunea reformată. Credem însă că în același timp este vorba și de o gravă neînțelegere a ceea ce însemna Unirea, care în fapt propunea ruperea de Ortodoxie și construirea unei noi confesiuni. Că așa stau lucrurile o demonstrează corespondența pe care o putem presupune între episcopul Atanasie de la Alba Iulia și mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei. Cunoaștem astăzi numai o parte a schimbului de scrisori dintre cei doi, respectiv răspunsul mitropolitului Teodosie, datat 3 mai 1702²⁴. Pe baza acestuia putem înțelege existența unei scrisori adresate de episcopul Atanasie, prin care cerea să i se trimită de la București un octoih. Putem de asemenea presupune că data la care a plecat această scrisoare din Alba Iulia a fost după instalarea lui Atanasie ca episcop unit,

²⁰ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I (1697-1751), în *Perspective*, anul XVII, nr. 65-68, iulie 1994-iunie 1995, p. 227.

²¹ <http://www.fordham.edu/balsall/mod/1595brest.html>

²² N. Nilles, *op. cit.*, p. 168.

²³ Joane M. Moldovanu, *Acte sinodale ale basericei romane de Alb'a Julia și Fagarasin*, vol. II, Blaj, 1872, p. 115.

²⁴ N. Nilles, *op. cit.*, p. 344-348.

pentru că de atunci trecuse aproape un an. Or, deja după călătoria lui Atanasie la Viena, situația dogmatică și juridică a Bisericii pe care o păstora trebuia să-i fie clară acestuia. În capitala imperială, cardinalul Kollonich i-a cerut acceptarea confesiunii catolice în varianta sa tridentină și întreruperea oricăror legături cu lumea ortodoxă²⁵. În ciuda acestor fapte, vedem cum, întors în Transilvania, episcopul Atanasie încearcă să reînnoiească cel puțin legăturile culturale cu Țara Românească, neînțelegând parcă semnificația gesturilor petrecute la Viena. În acest moment intră în scenă mitropolitul bucureștean, cu un discurs foarte dur și din care înțelegem cum apărea în ochii lumii ortodoxe constituirea Bisericii Unite din Transilvania. Mitropolitul Teodosie privește unirea religioasă asumată de ardeleni ca pe o ruptură, iar adoptarea celor patru puncte florentine o vede ca pe o trădare a dogmei. Lucrurile acestea sunt exprimate foarte direct în amintita scrisoare, când se explică de ce este refuzată trimiterea octoihului la Alba Iulia: „pentru că ai devenit unit și ai legături puternice cu aceia care sunt opozanții noștri dogmatici”²⁶. Teodosie insistă în continuare asupra a două articole florentine care s-ar constitui într-o încălcare evidentă a credinței Bisericii Ortodoxe, cu referire la purcederea Sfântului Duh și la existența Purgatoriului²⁷.

Vedem așadar cum la București unirea religioasă capătă proporțiile unei trădări, în timp ce în Transilvania foștii ortodocși nu percep cu tot atâta gravitate schimbările aduse de intrarea în ascultare față de Scaunul Apostolic. Această atitudine ne îndeamnă să vorbim de o criză de identitate a Ortodoxiei ardeleni la cumpăna secolelor XVII-XVIII. Să spunem că la un anumit moment istoric e de înțeles trecerea de la o confesiune la alta, alegere motivată prin diverse cauze. Este însă cu totul nenaturală o pendulare între mai multe confesiuni, așa cum se întâmplă în unele cazuri în Transilvania. Promisiunea finală a oricărei religii este Mântuirea, dar în viziunea oricărui credincios numai una dintre ele o poate și oferi. De aceea multiplele și succesivele ezitări în fața unor oferte confesionale concurente ne conduc la imaginea unui credincios oarecum confuz, care nu mai poate recunoaște cu certitudine „dreapta credință”. Confruntat dintr-o parte cu presiunile calvine, vechi deja de câteva decenii, încercând pe de altă parte să păstreze tradiția Bisericii Orientale, iar apoi în ultimii ani suferind și influența misionarilor catolici, clerului românesc îi vine foarte greu la 1700 să mai spună care este adevărata credință.

Această mobilitate confesională extremă, neîntâlnită nici înainte și nici după momentul 1700, duce câteodată la situații excepționale. Cazul cel mai spectaculos prin anvergura personajului este chiar cel al episcopului Atanasie. Atunci când apare în istorie, popa Anghel este legat de nobilii calvini. Nicolae Bethlen afirmă că la moartea mitropolitului Teofil, viitorul episcop era elev al școlii calvine din Alba Iulia, iar alegerea și-o datorează unei sume de bani pe care tatăl său o împrumutase lui Ștefan Nalácz²⁸. După obicei, el a mers pentru a fi uns mitropolit al ortodocșilor din Transilvania la București, unde în acea vreme se afla și patriarhul Dosoftei al Ierusalimului. Pentru a-l întări în credința ortodoxă, patriarhul Dosoftei i-a impus o listă de 22 de articole doctrinare, majoritatea răspunzând pericolului calvinizării²⁹. Atanasie revine în 1698 în Transilvania ca mitropolit ortodox, însărcinat de una din marile figuri ale Orientului creștin cu un program de rezistență față de inovațiile calvine. E adevărat că el evită, în mod oficial, să mai ceară recunoașterea din partea guvernatorului Bánffy și deci nu se mai află nici sub ascultarea superintendentului calvin, în schimb reia negocierile de Unire cu iezuitul Baranyi. Perioada următorilor doi ani este una de tratative, prin care episcopul încearcă să obțină cât mai mult în schimbul acceptării celor patru puncte florentine. Hotărârile sinodale din anii 1698-1700 lasă imaginea unui episcop înclinat spre Unire, dar care este conștient, dacă nu de valoarea dogmatică, cel puțin de valoarea rituală a credinței ortodoxe. Portretul acesta este însă din nou repus în discuție de călătoria pe care Atanasie o face la Viena, în primăvara anului 1701. Reversalul la care consimte în 7 aprilie 1701 îl obligă să primească religia catolică în forma ei definită de conciliul de

²⁵ M. Bernath, *op. cit.*, p. 152-154.

²⁶ N. Nilles, *op. cit.*, p. 345.

²⁷ *Ibidem*, p. 346.

²⁸ Apud Gheorghe Șincai, *Opere. Hronica românilor*, ed. Florea Fugariu, tom III, București, 1969, p. 240.

²⁹ Z. Păclișanu, *op. cit.*, p. 104-106.

la Trento, să se supună unei noi hirotoniri, și, nu în ultimul rând, să întrerupă orice legături cu lumea ortodoxă, reprezentată de domnitorul muntean și de mitropolitul de la București, definiți ca schismatici³⁰. De altfel, cardinalul Kollonich își exprimase cu mai mult timp în urmă îndoiala față de validitatea sfințirilor efectuate în Biserica Ortodoxă și supusese problema judecății papale. Pentru că răspunsul de la Roma întârzia, s-a optat pentru varianta reaconsacrării lui Atanasie „sub conditione”, ceremonia având loc la Viena la sfârșitul lui martie 1701³¹. Or, această punere în discuție a hirotonirilor făcute de ierarhii ortodocși înseamnă exprimarea unor îndoieli chiar asupra sacralității Bisericii Ortodoxe în ansamblul său³². Iar faptul că episcopul Atanasie a subscris un document care conține această afirmație, din orice motiv ar fi făcut el acest gest, arată un personaj fie nesigur, fie indiferent la toate aceste mici detalii. Rehirotonirea și reaconsacrarea însemnau pentru episcopul Atanasie negarea întregului său trecut de cleric. Când Atanasie Anghel revine în Transilvania, la mijlocul anului 1701, el este un episcop într-o mult mai mare măsură catolic decât atunci când părăsise Principatul. Am arătat însă că asta nu-l împiedică să reia corespondența cu mitropolitul de la București și să ceară cărți de cult tipărite în centre ortodoxe. Izbucnirea revoltei lui Francisc II Rákóczi a trecut probabil problemele religioase în plan secund, iar cu acest prilej episcopul Atanasie și-a dovedit atașamentul față de cauza catolică, retrăgându-se împreună cu partida imperială la Sibiu. Nu este însă sfârșitul epopeii lui Atanasie, căruia îi surdă încă ideile ortodoxe. Rapoartele iezuite vorbesc despre un sinod ținut în toamna anului 1711 la care s-a pus problema revenirii la Ortodoxie și însuși episcopul ar fi semnat o astfel de declarație, ulterior însă el revocându-și gestul³³.

Exemplul episcopului Atanasie nu este singular în cadrul Ortodoxiei ardelenene de la începutul secolului al XVIII-lea. Tot atât de exemplificatoare ni se pare a fi și situația mitropolitului Teofil. Dacă acesta s-a angajat la București, cu ocazia sfințirii sale, să păstreze neschimbat tot ceea ce ține de credința ortodoxă, odată revenit în Ardeal și având nevoie de confirmarea autorităților politice, Teofil a acceptat cele 19 articole care se constituiau într-un program de calvinizare³⁴. Dar tot mitropolitul Teofil este și cel care deschide negocierile cu misionarii catolici și acceptă introducerea în Biserica românească a articolelor florentine de unire. Alte nume vin apoi să se adauge acestei liste. Iată cazul unui apărător al credinței ortodoxe, Gabriel Nagyszegi. Două surse contemporane³⁵ afirmă o evoluție confesională la fel de complicată. Mai întâi Nagyszegi ar fi fost ortodox și s-ar fi aflat chiar în anturajul mitropolitului Teofil. Pierzând încrederea noului episcop Atanasie, Gabriel Nagyszegi a trecut la credința catolică. După instalarea lui Atanasie ca episcop unit însă, în Nagyszegi renasc sentimentele ortodoxe, astfel încât revine la vechea sa confesiune și se transformă chiar într-un foarte activ militant pentru respingerea Unirii³⁶.

Urmărirea reacțiilor populare față de unirea religioasă și implicit, a percepției pe care o are satul românesc de la 1700 despre Ortodoxie este o sarcină dificilă, îngreunată de raritatea înregistrărilor documentare. Din această perspectivă, rapoartele comisiilor însărcinate de Dietă în anul 1699 cu înscrierea atitudinii românilor față de unirea cu una din cele patru religii recepte ne oferă un material extrem de important³⁷. Reacția comunităților românești față de propunerile unioniste ne oferă accesul și spre înțelegerea locului credinței ortodoxe în această lume. O primă

³⁰ N. Nilles, *op. cit.*, p. 281-286.

³¹ Z. Păclișanu, *op. cit.*, p. 126.

³² Ernst Christoph Suttner, *Unde și când a avut loc în istoria Bisericii uniaturismul condamnat de Comisia de Dialog Catolico-Ortodox*, în vol. 300 de ani de la unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei. Actele colocviului internațional din 23-25 noiembrie 2000, [Cluj-Napoca], 2000, p. 87.

³³ Z. Păclișanu, *op. cit.*, p. 170.

³⁴ *Ibidem*, p. 97-98.

³⁵ Contele Nicolae Bethlen, apud Gh. Șincai, *op. cit.*, p. 260; scrisoarea episcopului Atanasie către generalul Rabutin din 11 septembrie 1701, la N. Nilles, *op. cit.*, p. 339-340.

³⁶ S. Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase...*, vol. I, p. 101-122.

³⁷ Am folosit pentru actele acestor anchete Ștefan Meteș, *Câteva contribuții la istoria unirii românilor cu Roma*, în *Revista Arhivelor*, vol. III, 2, 1939, nr. 8, p. 359-366, precum și datele publicate de Silviu Dragomir, în *Români din Transilvania și unirea cu Biserica Romei...*, p. 65-74.

observație care trebuie făcută este aceea a percepției Ortodoxiei nu atât ca o religie care îi asigură credinciosului Mântuirea, cât ca o moștenire din străbuni, care trebuie păstrată și onorată. Vedem de aceea cum respingerea inovațiilor nu se face în numele adevărilor profesate de o anumită religie, ci din obligația de a nu încălca tradiția. Ni se par elocvente în acest sens formulele la care au subscris mai multe sate din scaunul Mureș: „de religia noastră, în care au trăit părinții noștri, noi nu ne despărțim și nici nu voim a ne despărți nici acum și nici de acum înainte”³⁸, sau aceea înregistrată în cazul credincioșilor din Iclod, în comitatul Dăbâca: „au declarat că ei rămân în acea religie care le-a rămas de la înaintașii lor”³⁹. Declarații cu un conținut sau un înțeles asemănător avem în dreptul celor mai multe sate de la care ne-au rămas înregistrate datele. În cele din urmă însă, desigur că problema depindea în cea mai mare măsură de atitudinea pe care înțelegea să o adopte preotul din sat. Considerăm semnificativ faptul că, în ciuda divergențelor constatate între poziția preoților și cea a enoriașilor în actele anchetelor din 1699, într-un singur caz întâlnim amenințarea satului de a nu recunoaște un preot unit⁴⁰.

Poziția preoților români față de Ortodoxie ridică, poate în mod neașteptat, mai multe întrebări decât cea a laicilor. Și asta pentru că în cazul preoților întâlnim atitudinile cele mai diverse, și, uneori, deloc consecvente. E adevărat că găsim și între preoți adepți ai confesiunii ortodoxe ca moștenire ce trebuie onorată. Este cazul preotului din Pănet, în scaunul Mureș: „el rămâne până la moarte în credința și în religia rămasă de la înaintași, în care a fost și la care a ținut până acum”⁴¹. În cazul preoților însă, nici chiar tradiția nu mai are o grilă foarte strictă de definire. Așa se face că înțelesul Ortodoxie poate merge de la o apropiere de catolicism, până la una față de confesiunea reformată, fără ca preotul să perceapă a alterare a credinței moștenite. Iată cum preotul din Agărbiciu, comitatul Cluj, poate declara „în religia în care am fost botezat, în aceea vreau să rămân și să mor; dar ne-am unit cu papa de la Roma și suntem datori a face rugăciuni pentru dânsul”⁴², în timp ce popa Ștefan din Molosig, același comitat, declară: „eu legea moștenită de la părinți nu mi-o schimb, și religia care o țin muscalii și grecii, în aceea vreau să mor; mai știu că până acum am fost uniți cu preoții unguri calvini și voiesc să rămânem tot așa, deoarece n-am suferit din pricina lor nici o tulburare în legea noastră”⁴³. Ierarhia față de care preoții ortodocși înțeleg să depindă este și ea sursa unor confuzii grave. Întâlnim astfel un preot pe care l-am putea crede un fanatic ortodox, după prima parte a declarației pe care o face: „decât să-mi schimb credința, mai bine sunt gata a muri”, dar care adaugă apoi: „totuși, fac rugăciune pentru papa de la Roma”⁴⁴. Cei mai mulți dintre preoți își declină responsabilitatea de a stabili ei în ce constă religia care trebuie urmată, lăsând aceasta în sarcina episcopului. O declarație-model în acest sens o fac preoții din Mateiu, comitatul Dăbâca: „ei au declarat că țin aceia religie pe care o țin protopopii și vlădica lor”⁴⁵. Această ascultare față de episcopul bălgrădean intervine chiar și atunci când preoții par a înțelege diferențele dintre Ortodoxie și ceea ce li se propune prin Unire: „ei țin religia în care s-au născut; cu toate acestea nu se despart de vlădica din Alba Iulia și vreau să atârne de el”⁴⁶. Se ajunge chiar la situații greu de deslușit, cum este aceea din Hațeg, unde un grup de preoți își declară supunerea simultană față de un ierarh calvin, unul mai degrabă ortodox, și un al treilea deja unit: „că au atârnat până acum de episcopul maghiar din Transilvania, de protopopul de Hațeg și de episcopul român, și că vor să depindă și pe mai departe de aceștia”⁴⁷.

Ortodoxia ardeleană nu se definește însă la 1700 numai prin apelul la ea însăși, ci și prin referire la celelalte confesiuni creștine existente în Transilvania. Opoziția față de catolicism pare

³⁸ *Ibidem*, p. 68.

³⁹ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 365.

⁴⁰ S. Dragomir, *România din Transilvania și unirea cu Biserica Romei...*, p. 71.

⁴¹ *Ibidem*, p. 70.

⁴² *Ibidem*, p. 71.

⁴³ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 364.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 365.

⁴⁷ S. Dragomir, *op. cit.*, p. 65.

să dea naștere în Șchei unei conștiințe identitare ortodoxe foarte puternice. În parte, aceasta este explicabilă prin apropierea și relațiile foarte strânse întreținute cu Țara Românească. Putem urmări în documente cum emisarii munteni îi incită pe brașoveni la opoziție față de Unire. Semnalul cel mai clar este conținut de scrisoarea lui David Corbea, care le urează brașovenilor ce urmau să asiste la instalarea lui Atanasie: „Umblați dar’ sănătoși și Dumnezeu să vă întărească în credința biserecei răsăritului, ca să vă întoarceți înapoi greci, iar nu papistași”⁴⁸. Se ajunge astfel ca atunci când brașovenii depun protestul oficial care îi va scuti de Unire, ei să prezinte o imagine destul de coerentă despre ce este Ortodoxia, ce este Catolicismul și ce separă cele două confesiuni: „noi când zicem că nu vom primi unire, zicem că nu vom primi cele patru puncturi ce desparte biserecele una de alta, care a priimi aceia iaste adevărat papistaș a fi”⁴⁹. Să notăm că în ciuda acestei credințe ortodoxe atât de răspicat afirmate, românii brașoveni ezită să se rupă de ierarhul lor de la Alba Iulia, deși după definiția pe care o dau, acesta ar fi devenit catolic⁵⁰.

De cealaltă parte, în tabăra celor care acceptă Unirea, opoziția cea mai marcantă este resimțită față de credința calvină, în timp ce catolicismul pare mai apropiat de Ortodoxie. Cel mai bun argument în această direcție ne este oferit de scrisoarea adresată de episcopul Atanasie cardinalului Kollonich, la 26 octombrie 1700. Printre altele, episcopul acuză aici comportamentul a zece preoți din comitatul Hunedoarei, care deși s-au declarat uniți cu Biserica Reformată, continuă să se închine la sfinți, să postească și să celebreze aceleași sărbători ca și înainte⁵¹. Vedem astfel foarte clar exprimată incompatibilitatea pe care episcopul unit o simte între ritul ortodox și practicile calvine și înțelegem, din ce nu spune el, că astfel de probleme nu apar în relația cu religia catolică.

Din însumarea tuturor acestor date credem că reiese destul de limpede diferența foarte mare care există la 1700 între Ortodoxia-concept și realitatea confesională din Transilvania. Chiar și la nivelul epocii, modelul ideal care este încarnat de patriarhia constantinopolitană sau, mai aproape de frontiera ardeleană, de mitropoliția de la București, diferă în mod evident de religia care este practică zi de zi în Transilvania. Această stare de fapt este datorată, pe de o parte, lipsei unor cadre cu o pregătire teologică adecvată, iar pe de altă parte, confruntării directe cu cele două Biserici care se luptă pentru o poziție dominantă, cea Reformată și cea Catolică. Îndepărtarea de la normă merge de la abandonarea aproape totală a dogmei și ierarhiei specifice lumii ortodoxe, până la aceea că modificările introduse fie de Calvinism, fie de Catolicism, nu mai sunt percepute ca atare. Semnul cel mai elocvent al crizei prin care trece Ortodoxia ardeleană este desființarea frontierei dintre religii și gradul ridicat de mobilitate confesională, care caracterizează chiar și personajele din vârful ierarhiei Bisericii românești. Proiectele catolice de atragere a românilor ardeleni către o unire cu Roma apar tocmai în acest în context al unei fragilități accentuate a Ortodoxiei, pe care am surprins-o în paginile anterioare. Interpretarea evoluției confesionale pe care o cunoaște comunitatea românească din Transilvania către 1700 trebuie de aceea să țină cont de specificul Ortodoxiei din această provincie.

RADU NEDICI
Universitatea din București

⁴⁸ Sterie Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei (1700-1783)*, vol. I, Brașov, 1901, p. 17-20.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁵¹ N. Nilles, *op. cit.*, p. 220-222.

**L'IDENTITÉ CONFESSIONNELLE DE L'ORTHODOXIE TRANSYLVAINNE
À L'ÉPOQUE DE L'UNION AVEC ROME**

RESUMÉ

Le présent article essaye d'utiliser les nombreux témoignages documentaires provoqués par l'union religieuse avec Rome pour reconstituer la manière dont l'Orthodoxie était ressentie et vécue par les Roumains transylvains avant 1700. Sont analysées dans ce but les informations trouvées dans les biographies des personnages célèbres de cette époque-là, les déclarations successives d'union signées par le clergé roumain, ainsi que les réponses aux enquêtes réalisées par les autorités de la principauté. L'étude de tous ces documents et la totalité des informations permet de mettre en évidence le décalage entre le modèle idéal de la confession orthodoxe et la réalité de la fin du XVII^e siècle en Transylvanie.