

Unirea religioasă și conștiința de sine a românilor

GRETA-MONICA MIRON

În secolul al XVII-lea, în contextul politic marcat de reluarea ofensivei habsburgice în Europa centrală, atragerea la catolicism a populației ortodoxe din teritoriile cucerite a constituit pentru Curtea Veneză un mijloc de consolidare a dominației politice. După reușita efemeră de a pune bazele unei biserici catolice de rit bizantin între rutenii din Ungaria Superioară, în 1646, dialogul ortodoxie—catolicism a fost reluat în noile condiții militare și politice determinate de victoriile anti-otomane de după asediul Vienei. Extinderea frontierelor Imperiului după ocuparea cetăților Presov și Ujgorod (1685), Satu-Mare (1686), și Munkacevo (1688), a fost secondată de acțiuni menite a întări catolicismul în teritoriile recent ocupate. În aprilie 1685 Împăratul I-a desemnat pe parohul de Munkacevo drept „moderator” pentru preoții uniți din comitatele Satu-Mare, Ugocsa, Bereg și Szabolcs, iar patru ani mai târziu, hotărî întărirea episcopiei prin numirea lui Iosif de Camellis cu titlul de vicar apostolic pentru grecii din dioceza de Munkács „și alte teritorii cucerite de Ungaria”. Expresia care însoțește titlul reflectă rolul central atribuit de către cardinalul Kollonich diocezei de Munkács în propagarea unirii în teritoriile cucerite.¹

Preocupat de organizarea noii biserici, Camellis a condus sinodul de la Satu-Mare din mai 1690² urmărind să impună norme referitoare la comportamentul preoțimii, realizarea unei reforme disciplinare și morale a clerului unit. Paralel cu acțiunile de organizare a noii biserici, a încercat să-și extindă influența și în Bihor și Principatul Transilvaniei, pe baza patenței imperiale din 23 august 1692, prin care se stabilea un nou statut politico-juridic al preoțimii unite care urma să beneficieze de un sistem de drepturi și imunități similare celor obținute de clerul romano-catolic.³ Astfel, în 1693 îl găsim în Bihor confirmând preoți numiți de predicatorii calvini, în ianuarie 1694, în Principatul Transilvan cerînd Dietei de la Tîrgu-Mureș permisiunea de a propaga unirea printre români, iar la

începutul anului următor, din nou în Bihor, prezentînd în fața Adunării Stărilor conținutul patentei leopoldine din 1692⁴.

Precedată de acțiunile de întărire a catolicismului în părțile orientale ale Ungariei Superioare, stimulată de presiunile care veneau dinspre episcopul de Munkács, Iosif de Camellis, unirea românilor apare ca o componentă în strategia unirii gîndită de Leopold Kollonich în calitate de consilier imperial în probleme religioase. Unirea a corespuns însă și orizontului de așteptare a elitei ecleziastice românești, dornică să-și îmbunătățească situația socială, materială și politică în stat, fapt relevat de actele fundamentale ale unirii a căror analiză o propunem în studiul de față.

Atitudinile și dezideratele elitei ecleziastice românești ca și formula de unire pe care clerul român s-a dovedit dispus să o accepte pot fi surprinse din analiza de conținut a actelor sinodale și a scrisorilor adresate de episcopi și protopopi în mod constant, după fiecare sinod, autorităților politice și religioase din Imperiu. Formula acceptată de ierarhii bisericii românești s-a conturat treptat în funcție de conjunctura politică a anilor 1697—1701, de stimulentele venite dinspre Imperiu, în special dinspre consilierul acestuia în probleme ecleziastice, cardinalul Kollonich cît și în funcție de reacția Stărilor transilvane ce au dorit stoparea acțiunii. Vom încerca astfel să desprindem ce fel de opțiuni s-au exprimat în actele menționate, consecvența manifestată în susținerea acestora și încercările de aplicare a dezideratelor formulate.

Am luat ca principal punct de reper sinodul din februarie 1697, în care s-au lansat principalele opinii și cerințe ale ierarhilor bisericii românești, ceea ce ne permite să urmărim modalitatea în care acestea au fost reluate în declarațiile de unire ulterioare.⁵

Actele sinodului s-au transmis sub forma a trei procese verbale și a unei declarații de unire datată o lună mai tîrziu, martie 1697. Discuțiile consemnate în prima zi dezvăluie că unirea a fost privită ca o alternativă la calvinism. Arhiepiscopul a făcut, posibil la sugestia iezuiților⁶, o prezentare sistematică a principalelor direcții ale ofensivei calvine asupra românilor: una culturală, concretizată prin răspîndirea unor tipărituri „infectate de erezii” în limba română, o alta manifestată prin încercări de impunere a unor modificări în ritul ortodox și, în fine, o a treia ce a vizat însăși conducerea bisericii, prerogativele și demnitatea arhiepiscopului ale cărui hotărîri trebuiau validate de superintendent. „Persecuțiile” bisericii românești au cuprins și sfera socialului, preoții fiind considerați, prin obligațiile materiale impuse, „jobagi” și „supuși”⁷. Ca atare, oferta de unire propusă de Împărat a fost prezentată comparativ cu ceea ce a însemnat imixtiunea calvinilor în biserica română, constituind, în viziunea elitei ecleziastice românești, un bun prilej de a înlătura influența acestora.

Relevante sînt în acest sens cerințele expuse în actele sinodale. Acestea au vizat îndeosebi stoparea amestecului puterii laice în conducerea și organizarea bisericii. În declarația din martie 1697 s-a cerut „ca preoții să depindă și să ia dispoziții de la

episcop și nicidecum de la laici ca și pînă acum”⁸, iar în sinodul din 1698 s-a formulat condiția ca nimeni să nu aibă puterea de a înlătura un episcop din funcție, alegerea unuia nou fiind un atribut al soborului. În anul 1702, cînd s-a trecut de la formularea unor deziderate spre împlinirea lor, regăsim în deciziile sinodului măsuri, disciplinare de această dată, vizînd eliminarea influențelor calvine din dreptul bisericii, interzicîndu-se folosirea canoanelor calvine în desfacerea căsătoriilor. Se specifica astfel: „*demum et poenas dederunt suo gradu dejecti et mancipati carceribus poparum nonnulli, qui Calvinistarum exemplo in conjugio fecerant*”⁹.

Dacă în prima ședință ideea dominantă a fost eliberarea de sub influența calvină, dezbaterile celei de-a doua au dus la conturarea unui cuprinzător program al unirii, care a prefigurată deopotrivă conținutul celorlalte mărturisiri de credință; cît și cererile românești ale secolului al XVIII-lea. Formula de unire a inclus modelul propus de iezuiți, bazat, din punct de vedere al ritului, pe menținerea celui ortodox, iar dogmatic, pe recunoașterea celor patru puncte stabilite la Conciliul florentin. Partea română a accentuat necesitatea păstrării ritului, a obiceiurilor și a calendarului ortodox în paralel cu aplicarea în continuare a vechiului drept canonic și a disciplinei bisericesti.¹⁰ Aceste cerințe s-au transformat în condiții ale unirii la care ierarhii bisericii române au avertizat că nu sînt dispuși să renunțe. După moartea lui Teofil, Atanasie și protopopii ce l-au urmat au pus din nou aceste condiții în schimbul acceptării ofertei catolice, în sinodul din octombrie 1698. Tonul ferm al exprimării, condiționarea unirii de împlinirea propriilor deziderate („*însă într-acest chip ne unim*”) trădează o elită eclesială dornică să-și impună și propriul punct de vedere în desfășurarea acțiunii. O va face cu prudență revenind cu precizări similare referitoare la menținerea ritului în două rînduri, prin atașarea la textul mărturisirii de credință a unui post-scriptum și a unui codicil. Semnăturile și sigiliile erau considerate nule în condițiile în care nu s-ar respecta următoarele: „*...pre noi și rămășițele noastre din obiceiul bisericii noastre a răsăritului să nu ne clătească, ci toate țărămoniile, sărbătorile, posturile cum pînă acum, așa și de acum nainte să fim slobozi a le ținea după călindarul vechi.*”¹¹ Cerințele sînt din nou amintite în codicilul scris de însuși Atanasie în finalul listei cu semnături: „*Și așe ne unim acei ce scri mai sus cum toată lege noastră, slujba bisericii, leturghia și posturile și cărindarul să stea pre loc, iară să n-ar sta pe loc acele, nici aceste peceți să n-aibă nici o tărie asupra noastră...*”¹² Păstrarea integrală a ritului nu numai în prezent ci și pe viitor (vezi expresia „*pre noi și rămășițele noastre*”) a fost condiția primă necesară în trecerea la unire.

În ceea ce privește temeiul teologic al unirii propus de propaganda catolică, frecvența cu care apare în documente în formulări identice trădează strădania iezuiților de a-l impune fără echivoc. Partea română a venit și de această dată cu propriile-i observații precizînd, în februarie 1697 ca „*la mai mult (de cele patru*

puncte, n.n.) *să nu fie constrânsă sub nici un pretext*".¹³ Temeiurile dogmatice au fost specificate punct cu punct și în declarația finală semnată cu o lună mai târziu, iar acceptarea lor subliniată prin expresii ca: „*recunoaștem*”, „*mărturisim*”, „*nu ne îndoim*”, „*credem*” ce sugerează intenția de a demonstra că preluarea lor nu este una formală, ci ține de acum încolo de credință. În fapt, în toate declarațiile de unire enunțarea celor patru puncte vine să definească precis conținutul mărturisirii de credință, exprimată într-o primă parte la modul general: „*primim, mărturisim și credem tot ce primește, mărturisește și crede aceea*” pentru ca apoi să se precizeze „*și mai ales cele patru puncte prin care ne-am deosebit până acum*”.¹⁴ Este interesant că din 1698 se operează o modificare de nuanță în expresie care devine „*prin care păream până acum a fi deosebiți*”. Transpare intervenția iezuiților care doresc să sublinieze că diferențele teologice au fost doar aparente. Prezentă doar în mărturisirile de credință exprimate în sinoade, menționarea celor patru puncte a lipsit însă din textul românesc al manifestului dat în octombrie 1698 ceea ce a determinat pe unii istorici să susțină că elita ecleziastică nu a acceptat fundamentele teologice propuse de misionarii iezuiți.¹⁵ Acestea au fost, de altfel, diferit expuse în documentele stimulative primite de clerul român dinspre puterea politică și religioasă din imperiu. Dacă în rezoluția imperială din 14 aprilie 1698 se formula pentru cei care doreau acceptarea catolicismului drept exigență dogmatică doar recunoașterea primatului papal, enciclica cardinalului Kollonich din luna iunie a aceluiași an venea să dezvăluie că acesta nu dorește să renunțe la ideea respectării integrale a temeiurilor teologice ale unirii, lărgind pretențiile la cele patru puncte. Actul sinodal din 1698 reflectă tocmai această dorință a autorității religioase supreme din Imperiu de a impune acceptarea celor patru puncte. Textele declarației se completează reciproc, varianta în limba română exprimând îndeosebi punctul de vedere al ierarhilor români care au subliniat necesitatea menținerii ritului, iar cea latină punctul de vedere catolic ce venea cu menționarea celor patru puncte. Chiar dacă ele nu au fost incluse explicit în textul românesc ce s-a mărginit la formularea generală „*primim, mărturisim și credem tot ce primește, mărturisește și crede aceea*” aceasta nu înseamnă că nu au fost asumate de semnatari. O dovadă în plus că promotorii iezuiți ai unirii au susținut consecvent pe lângă ierarhii români formula dogmatică a celor patru puncte o reprezintă scrisoarea post sinodală alcătuită în numele lui Atanasie și al protopopilor, posibil de către părintele Baranyi. Adresată lui Leopold I, scrisoarea a avut drept scop să facă cunoscută hotărârea de unire a sinodului general reiterându-se în cuprinsul ei acea parte a declarației în limba latină referitoare la dogmă: „*...omnia ea admittentes, profitentes, credentes, quae Sancta Mater Ecclesia Romano-Catholica admittit, profitetur ac credit, praecipue illa quantuor puncta, in quibus hactenus dissensimus...*”¹⁶ Baza dogmatică a unirii a fost din nou definită de episcopul Atanasie în protestul

adresat în 26 septembrie 1699 Guberniului și Stărilor Transilvaniei. Acceptarea în două rînduri a punctelor florentine prin hotărîri sinodale a devenit pentru episcopul român un argument împotriva intenției Stărilor de a stopa unirea. Afirma astfel în scrisoare: „...nos in hoc et praeterito anno, juxta quantuor puncta in Clementissimo Suae Majestatis Diplomate contenta, propter nullum alium respectum (etsi multi calomniose in sinistram torqueant partem)...”¹⁷ Putem conchide astfel că mărturisirile de credință ale elitei ecleziastice românești au avut drept fundament dogmatic cele patru puncte florentine propuse de propaganda iezuită.

Revenind la dezbaterile celei de-a doua ședințe a sinodului din 1697, trebuie să remarcăm că, dincolo de fixarea temeiurilor rituale și dogmatice ale unirii, enunțate mai apoi în celelalte mărturisiri de credință, acestea au dus la conturarea unui program de *revendicări* ce au depășit sfera religiosului prin cuprinderea unor cereri de natură politică, socială și culturală. Elita ecleziastică s-a erijat în reprezentanta intereselor întregii societăți românești pentru că cererile formulate au vizat și componenta laică a acesteia prefigurînd programul revendicativ al secolului al XVIII-lea. S-a aspirat prin unire la dobîndirea unui *statut politic similar* cu cel al celorlalte națiuni privilegiate ale Transilvaniei și la ridicarea culturală prin accesul românilor la școli, dezideratele fiind formulate astfel: „românii laici uniți cu Biserica Romei să se primească și să fie înaintați în toate dregătoriile ca și indivizii celorlalte națiuni și religii recunoscute în țară, iar fiii lor să fie primiți fără deosebire în școlile latine catolice și în instituțiile școlare”¹⁸. Cererea de participare la viața publică a țării a fost exclusă din declarațiile ulterioare de unire în condițiile reacției negative a Stărilor ce-și vedeau amenințate pozițiile politice în stat, însă a fost acceptată de Imperiu care i-a oferit valoare juridică prin includerea sa în cea de-a doua Diplomă Leopoldină. În punctul trei al acesteia se specifică: „Chiar și mirenii de condițiune plebee dacă trec la unire, să fie considerați ca indigenii, ca toți ceilalți fii ai patriei, iar nu numai tolerați ca pînă aci.”¹⁹

În privința accesului la școli, dezideratul românesc se confundă cu cel al misionarilor iezuiți care doreau în acest fel să-i întărească în credință pe cei trecuți la unire. Exprimată întîi de Teofil, cererea a fost preluată de Atanasie, sub presiunea iezuiților care l-au acuzat că nu a depus eforturi în acest sens. Astfel, va pleda pentru împlinirea ei atît la Curtea Vieneză, cît și în cadrul sinoadelor bisericii unite. Între cererile adresate din Viena Împăratului se numără și cea referitoare la înapoierea contribuției extraordinare de 36.000 de florini depuse de români în timpul războiului cu turcii pentru a fi folosită în scopul înființării unor școli în Alba-Iulia²⁰. Prin reversaliile semnate în aprilie 1701, Atanasie s-a angajat ferm să acționeze pentru împlinirea acestor cerințe subliniind: „În Bălgrad, cât în grabă oi sili și voiu munci, o sculă să să înceapă, meșterii osculelor voiu alege să știe diecește și rumânește”²¹. Posibilitatea deschiderii unor școli a fost discutată și în cadru sinodal, și anume, în 1702 s-a reafirmat hotărîrea înființării

unei școli prin contribuție proprie în paralel cu decizia de trimitere a 5 tineri la școlile din Viena, Roma și Sâmbăta.²² La sinodul din 1703 episcopul și „întregul cler valah” au cerut Camerei aulice din Viena înzestrarea românilor din Alba-Iulia cu o casă ce urma să găzduiască o școală latino-română²³. Argumentele aduse pentru susținerea acestui deziderat trădează influențe dinspre propaganda iezuită. Școala trebuia să lărgescă orizontul de cunoaștere al viitorilor preoți prin studiul artelor liberale, să le modeleze comportamentul conform bunelor moravuri, să-i întărească în credință, „*in vera et sincera orthodoxa unione*”, să preîntâmpine pericolul dispariției treptate a unirii²⁴.

În afară de momentul 1697 programul românesc de revendicări nu a fost detaliat în actele sinodale ale unirii. De altfel, există o mare diferență de pretenții între declarația din februarie și cea din martie a aceluiași an. Aceasta din urmă nu cuprinde decât deziderate referitoare la preoțime, la bunurile și jurisdicția bisericească. De asemenea, dacă în februarie s-a pus în discuție doar unirea cu catolicii, acum se sugerează, în primul punct al cerințelor, posibilitatea unirii cu oricare din cele patru religii recepte. Limitarea pretențiilor trădează trecerea de la ceea ce se dorea la ceea ce era posibil de realizat în condițiile politice date. Probabil că această „corectură limitativă” a cerințelor românești s-a realizat la sfatul iezuiților. Dacă în declarația redactată în ședința a doua a sinodului din 1697 programul de emancipare politică, socială și culturală a fost formulat explicit, în celelalte mărturisiri de unire, ideea obținerii de privilegii identice cu ale catolicilor a fost exprimată doar la modul general. Oferta imperială de drepturi și imunități a stat însă la baza acceptării unirii, după cum reiese din toate declarațiile ierarhilor bisericii românești. Unirea se făcea și în 1698 în schimbul privilegiilor promise de Împărat: „...și acele privileghiorumi voim să trăim, cu carele trăiesc mădulările și popii aceștii Biserici sfinte, precum înălția sa împăratul ne face părtași.”²⁵ Ideea este reluată și în mărturisirea din septembrie 1700: acceptând fundamentul teologic al unirii, cele patru puncte „*cari ni se propun prin grațiosul decret și prin Diploma Majestății Sale imperiale și prin a eminentissimului arhiepiscop*”, doresc în schimb „*ca și noi să ne bucurăm de tote drepturile și privilegiile de cari se bucură preoții aceleiași s. matre biserice... să ne bucurăm de acum înainte ca comembri ai aceleiași biserice.*”²⁶

Unirea a fost definită în 1697 și ca o revenire, o reîntoarcere la catolicism, la unitatea credinței, reîntoarcerea ce are drept suport temeuri dogmatice comune. Declarația din martie începea astfel: „...am hotărît cu glas unanim să ne întoarcem în sânul Sfintei Biserici mame romano-catolice și să ne reunim cu dânsa, primind, mărturisind și crezând toate ce primește, mărturisește și crede aceea.”²⁷

În urma acuzațiilor aduse de protestanți la Viena conform cărora unirea este dorită și coordonată de iezuiți, deci nu reprezintă o opțiune a românilor, din 1698 s-a inclus în textul declarațiilor de unire formula „*din bunăvoia noastră ne unim cu*

Biserica Romei cea catolică". În textul latin al declarației a fost inclusă și o motivație spirituală, „impulsu divini”, reluată în septembrie 1700 când se subliniează: „am încheiat liber și de bună voie, din îndemnul lui Dumnezeu unirea cu biserica romano-catolică.”²⁸ Dincolo de răspunsul pe care-i ofereau unor acuzații, aceste formule dezvăluie că mărturisirile de credință au fost bine gândite în funcție de conjunctura politică, iar semnatarii lor și-au asumat responsabilitatea față de opțiunea făcută.

Între actele sinodale, cel din 1700 a jucat un rol aparte²⁹, făcând trecerea de la etapa mărturisirilor de credință și a exprimării dezideratelor, la cea a organizării bisericii unite conform unor exigențe disciplinare ce corespund direcțiilor reformei catolice posttridentine. Astfel, o bună parte din cele 28 de puncte propuse de episcop, au vizat îndeosebi clerul inferior, preoții satelor, cei care, în opinia reformatorilor catolici, aveau menirea de a transmite mesajul divin și asigurau contactul direct cu credincioșii³⁰. Sinodul a adoptat următoarele reglementări privind ținuta exterioară și morală a preoților ce trebuiau să fie un model pentru comunitate: p. 7 „Preoții care n-au pleșă sau potcapoc, sau vor âmbra la cârciumă sau beți prin terg și nu vor âmbra cu haine lungi, unora ca acelora să li se ia preoția”; p. 25 „La ce popă se vor găsi odâjdiile bisericii nespălate sau mai scurte de glesne sau potirile și alte grozave, să se birșuguescă cu 24 de florinți”; p. 22 „Care preoți sunt adeverați și vor trage tabac măcar în ce fel de chip, să se birșuguescă cu 12 florinți”; p. 23 „Care popă sau mirean va sudui de suflet sau de lege, acela să se lipsască de preoția și mirenul lăpădat ca un păgân”³¹ Alte hotărâri aveau în vedere obligațiile preoților de a oficia serviciul divin și a se îngriji de viața sufletească a credincioșilor: p. 13 „Care popă nu va face duminicile sau sărbătorile de trei ori slujbe și vinerile și miercurele de două ori și peste post în toate zilele unul ca acela să fie lipsit de preoție”; p. 14 „Popii să facă slujbă cât vor putea romanesc, evanghelia și poviastia să înțeleagă toți creștinii, iar de nu va povesti din pouceni în toate duminici și în tote serbători, acela popă să se globescă.”³² Faptul că unele hotărâri referitoare la comportamentul preoților în comunitate sau viața religioasă a credincioșilor se regăsesc și în documentele sinodale ale altor biserici unite ca, de exemplu, cea malabară, maronită sau ruteană demonstrează odată în plus că efortul de revigorare spirituală se încadrează reformei catolice lansată după Trento. Chiar dacă în cazul unirii de la sfârșit de secol XVI tendința latinizantă este evidentă³³, există în actele de unire ale acestora prevederi ce corespund acțiunii iezuite desfășurate un secol mai târziu între ruteni și români. Astfel, hotărârile cuprinse în punctele 8, 13 și 16 ale sinodului din 1700, referitoare la ținuta exterioară a preoților, la cei bețivi și căsătoriți a doua oară, la obligația de a oficia slujba în fiecare duminică, au fost acceptate și în cadrul celor ținute la Moussa în 1598, Diamper în 1599 și la Satu-Mare în 1690. Condițiile asemănătoare de împlinire a unirii la ruteni și români au făcut ca hotărârile similare să fie mai numeroase. Ambele sinoade (de la Satu-Mare³⁴

și Alba-Iulia) au stabilit măsuri pentru înlăturarea influenței ortodoxe, interzicându-se primirea de preoți străini în vreo parohie, ca și a celei calvine, prin introducerea obligației pentru credincioși (în spațiul rutean) și pentru biserici (în cazul românilor) de a avea icoane. Hotărâri similare au vizat obligația credincioșilor de a întreține un „*sacristianus*”, un cantor sau un ȋrcovnic care să se ocupe de serviciul religios și de educarea copiilor, de a frecventa biserica și a ține cele patru posturi. Sinodul din Alba-Iulia a cuprins și prevederi referitoare la viața morală și comportamentul social al credincioșilor luându-se măsuri împotriva „*oamenilor răi, hoți și curvari*” ca și împotriva satelor care vor face „*duminicile și în sărbători jocuri, cum se trag pe uliță sau într-un alt chip*”³⁵. Pentru a se evita abuzurile s-au fixat obligațiile materiale, bănești și în natură, pe linia comunitate–preot–protopop, s-au reglementat relațiile între preoți și cele dintre preoți și săteni, s-au luat măsuri privind organizarea sinoadelor și disciplina participării la acestea. Prin cele 28 de puncte, ce exprimau, după formula de introducere, „*pohta vlădicii*” s-a urmărit reglementarea întregii vieți religioase a românilor uniți, cu accent pe comportamentul preoților și a credincioșilor. Faptul că o parte a acestor hotărâri au fost reafirmate și în actele sinodale ulterioare demonstrează că ele nu au fost aplicate și respectate ca atare. Una din problemele asupra căreia s-a revenit a fost cea a căsătoriei preoților, încercându-se înlăturarea „bigamiei”, a recăsătoririi preoților, interzisă chiar de canoanele bisericii ortodoxe. La fel, nici deciziile menite să corecteze comportamentul moral al preoțimii nu au fost respectate în deceniile următoare, sinoadele din anii 1725, 1728 și 1738 revenind cu precizări privind preoții „*bigami*”, „*bețivi și petrecăreți*”³⁶, iar sinodul din 1725 a reluat și alte probleme ca: înlăturarea preoților veniți din alte țări, necesitatea ofierii liturghiei în fiecare duminică și în zilele de sărbătoare, obligația ținerii celor patru posturi, care viza preoții și mirenii deopotrivă.

Dacă prin sinodul din 1700 episcopul a impus protopopilor, preoților și laicilor respectarea unor norme de comportament social și moral, el însuși va fi supus unor chestionări pe probleme similare la Viena, înainte să fie confirmat de împărat ca episcop unit. Luându-se ca punct de reper cele 22 de acuzații privind persoana lui Atanasie, formulate de o parte a iezuiților și preoților români reglementările au fost incluse în a doua Diplomă Leopoldină. S-au stabilit limitele puterii de decizie a episcopului, prevăzându-se că nu are dreptul să „*pedepsească sau să mute fără cauze evidente sau fără știrea sinodului pe protopopi și pe popi, nici să-i dea în cauze spirituale pe mâna autorităților politice.*”³⁷ Pentru a se evita posibilitatea unor abuzuri în funcție s-a fixat contribuția în bani percepută de la preoți de la 1 florin împreună cu mențiunea ca aceștia să nu fie „*pedepsiți tirănește*”, s-a interzis rudelor sale să aibă drept de jurisdicție în biserică. Se sugera de asemenea, că între datoriile sale, importante sînt cele ce țin de spirit și, ca atare, trebuie să-și îndrepte alături de teolog eforturile pentru „*a instrui și a cultiva nu numai persoanele ecleziastice, dară și pe popor să-l îndemne la fapte bune*”³⁸

În replică la acuzațiile care i s-au adus, Atanasie s-a angajat, prin reversaliile semnate în aprilie 1701 să respecte prevederile incluse în diplomă, să fie „o pildă bună”, un model pentru credincioși, să-și corecteze comportamentul declarând că: „... în mitropolia me, jocuri să fie, la acele jocuri mueri să viie nu voiu răbda, nu voiu suferi. Nici voiu lăsa a face vânătoare armată și cu sunete...”³⁹

Dorința misionarilor iezuiți de revigorare spirituală și reformare a bisericii românești a cuprins astfel, în etape diferite, toate segmentele acesteia, de la credincioși pînă la episcop. Acesta din urmă și-a asumat rolul de a impune protopopilor respectarea normelor stabilite, nu numai în sinoade, ci și prin îndemnul făcute în actele de unire ca și prin intervențiile pentru înlocuirea unor preoți reclamați de comunitate. Astfel, în finalul unei dalterii din 1700 făcea un succint portret moral al protopopului: „Drept aceia fiule și ție ți se cade se fii... nebețiv, nesfadnic, neiubitoriu de argint, ce blând, smerit, cu învățătură bună, ca se te spăsești și pre tine și pre cei ce te vor asculta.”⁴⁰

Dincolo de determinarea formulei de unire propusă prin actele sinodale, ni se pare interesantă încercarea de a surprinde cine au fost semnatarii acestor acte, ce fel de raporturi s-au stabilit între episcopi și protopopii care și-au asumat responsabilitatea acțiunii.

Indubitabil aceasta a fost coordonată de Teofil și Atanasie. primii căroro misionarii iezuiți trebuie să le fi făcut propunerile de unire, conform unei tactici deja consacrate. Sugestivă este în acest sens mărturia episcopului Efreem Banyamin care menționa într-un memoriu adresat papei în 1699: „În acest fel s-a procedat acum în acești ani în Siculia provinciei transilvanice, unde, după ce prin zelul și munca Părinților Societății lui Isus cari petrec acolo au fost readuși la Sfintei Unire Romano-Catolică episcopii, vicarii și căpeteniile bisericesti ale Siculiei, clerul și poporul, mai bine de două sute de mii de oameni au urmat pe aceia. Atît de însemnat este de a cîștiga capetele, ca să poți avea apoi și mădularile”⁴¹. Episcopii au fost secondati în demersurile lor de protopopi care s-au raliat pe rînd acțiunii conducătorilor lor. Deși declarația sinodală din februarie 1697 a fost semnată „Teofil episcopul și tot clerul” știm cu certitudine numele a 11 protopopi și un preot care au întărit, în iunie, această declarație⁴². Șapte din cei 12 au semnat și mărturisirile de credință ulterioare, din octombrie 1698 și septembrie 1700 ca și declarația de fidelitate față de Atanasie, din ianuarie 1701, ceea ce ne îndreptățește să apreciem că au reprezentat nucleul care, alături de episcop a promovat cu consecvență unirea. Cei șapte au fost: Gabor din Soar, Gavril din Bistra, Costin din Sicut, Iancu din Geomal, David din Uifalău, Macavei din Nimigea și Simion din Slivaș.

Despre unii dintre ei avem și alte mărturisiri decît semnăturile date pe actele sinodale. Astfel, David din Uifalău este amintit ca martor la dăruirea unui Liturghier, în 1689⁴³, iar Costin din Sieuț a fost trimis, alături de protopopul din Slivaș (posibil să fie Simion, însă în act nu este menționat numele) pentru soluționarea unui litigiu într-un alt protopopiat.⁴⁴ Alegerea făcută de episcop și de sfătuitorul acestuia, Baranyi, demonstrează încrederea pe care au avut-o în cei doi protopopi ce trebuie să fi fost colaboratori fideli ai lor.

Alături de aceștia, între colaboratorii apropiați ai lui Atanasie s-au numărat notarul soborului mare, George din Daia și parohul Ioan din Alba, care au avut rolul de a reprezenta sinodul pe lângă Dietă și de a-l însoți pe episcop într-o proiectată călătorie la Viena pentru a se apăra în fața intrigilor protestante. Menționați într-o scrisoare a părintelui Baranyi⁴⁵, este relevantă încrederea acestuia în capacitatea ierarhilor români de a pleda pentru propriile convingeri.

Numărul protopopilor ce au acceptat unirea a crescut treptat în timpul lui Atanasie, de la 38 la 54. Chiar dacă documentele păstrate nu permit cunoașterea exactă a celor care au optat pentru unire, protopopi și preoți deopotrivă, rămâne cert că cercul lor s-a lărgit mereu, numărul celor care au perseverat în susținerea acțiunii fiind mai mare decât cel al celor ce au renunțat: dintre cei 12 semnatari ai scrisorii din iunie 1697, 8 au fost prezenți și în 1698, dintre cei 38 de semnatari ai acestuia din urmă 22 apar și pe lista din 1700. Aderența a crescut și pe parcursul anului 1701 dovadă că, după sinodul de instalare al episcopului din iunie, în noiembrie s-a convocat din nou un sinod cu cei care au lipsit câteva luni mai devreme.

Atitudinile protopopilor nu au fost însă unitare, variind de la acceptarea susținută a unirii și fidelitate față de episcop, la nehotărâre și echivoc. Sugestiv este răspunsul protopopului Mihai din Călata care, în fața autorităților politice transilvane a urmărit să-și decline responsabilitatea semnării manifestului de unire din octombrie 1698 susținând că atunci nu îndeplinea funcția de protopop. A recunoscut însă disponibilitatea sa pentru unire afirmând: „*Totuși, fac rugăciune pentru papa de la Roma.*”⁴⁶ De altfel, el face parte dintre semnatarii constanți ai actelor sinodale, numele lui apărând și pe documentele anilor 1700 și 1702.

Interesantă prin echivocul ei ca și prin semnele de întrebare pe care le ridică este atitudinea unor preoți și protopopi din districtul Chioarului care l-au recunoscut, în două rânduri, 12 iunie 1699 și 19 aprilie 1700, ca episcop, pe cel de Munkács, Iosif de Camellis. Recunoașterea a fost însoțită de o mărturisire de credință față de biserica Romei ce a avut drept teme dogmatic cele patru puncte florentine. Hotărârea a fost motivată prin nevoia de a avea un șef spiritual în condițiile în care, spuneau ei, în părțile acelea nu există episcop de rit grec. Semnatarii acelor declarații au fost prima dată Teodor din Rușor și Teodor din Lemniu împreună cu 12 preoți, membri ai sinoadelor eparhiale, iar anul următor, doar cel dintâi dintre protopopi alături de întreaga congregație.⁴⁷ Cei doi protopopi sînt menționați în septembrie 1700 pe lista celor aflați sub jurisdicția episcopului Atanasie, iar Teodor din Lemniu a participat alături de câțiva preoți din același district la sinodul din ianuarie 1701 pentru a-și declara fidelitatea față de Atanasie. Atitudinea oscilantă a acestor preoți care în decurs de o jumătate de an au trecut de la o jurisdicție episcopală la alta se leagă, credem, de eforturile episcopilor de Munkács și de Alba-Iulia pentru a-și impune influența asupra românilor din comitatele de margine ale Transilvaniei. Este de reținut în acest sens încercarea din 1694 a lui Iosif Camellis de a-și extinde acțiunea în principatul

Transilvaniei în virtutea titlului de „vicar apostolic pentru regiunile eliberate din Ungaria”.⁴⁸ Presiunea care venea dinspre Munkács i-a obligat la replică pe promotorii unirii din Transilvania. În mai 1699, cornițele Ștefan Apor și părintele Baranyi au sublimat în scrisorile adresate cardinalului Kollonich și Împăratului că unirea trebuie să avanseze și în părțile anexe ale Transilvaniei⁴⁹, iar Atanasie sugerează aceeași intenție prin titulatura asumată în scrisorile trimise celor doi factori de decizie: „Athanasius Episcopus Ecclesiae Unitae Graeci ritus in Transilvania partibusque ei adjectis”⁵⁰. Vizita la Viena, în primăvara anului 1701, a marcat, după propria mărturisire, acceptarea imperială a acestor intenții fiindu-i recunoscută jurisdicția asupra comitatelor și eparhiilor posedate de predecesorii săi. În virtutea acestei recunoașteri a încercat în 1701 să-și extindă influența asupra Bihorului.⁵¹

Inițiată de episcopi și protopopi unirea s-a impus însă și la nivelul preoțimii rurale, documentele dezvăluind difuzarea pe verticală a acțiunii care a dus la formarea unor solidarități pe linia episcop–protopopi–preoți. Ca atare conform unora dintre surse, în timpul sinodului din 1698 au depus mărturia de credință catolică 2270 de preoți, iar în 1700, 1563⁴⁸. Solidaritatea pe linie ierarhică a fost formulată explicit la sinodul din ianuarie 1701 menit să testeze suportul pe care Atanasie îl avea printre preoți. Actele acestuia păstrează declarații de genul: „*Eu popa Opra din Târnăviță și cu protupopul nostru Daniil și cu vlădica suntem într-una, cu sufletul meu*” sau „*Eu popa One din Buditeac mă țiiu de vlădica și de protupopul nostru*”, „*Eu popa Ion din Figud mărg cu protupopul și cu vlădica, cu ce jurămînt m-o jurat protupopul nost vlădicăi, cu acel jurămînt și noi*”.⁵³

Realizarea unirii a implicat, de asemenea, procesul difuzării ei pe verticală, înspre membri comunității, în paralel cu intențiile de reglementare a vieții lor religioase.

A însemnat și un *exercițiu politic* pentru elita ecleziastică română care încearcă să profite de ofertele din Diplomele imperiale urmărind *emanciparea în plan politic, social și cultural a întregii societăți românești* și a înfruntat Stările politice, împotrivindu-se încercărilor acestora de a stopa unirea. Relevante sînt protestele împotriva hotărîrilor Dietale din toamna anului 1699 sau ordinul dat preoților de episcopul Atanasie de a nu se prezenta la anchetele guvernului, care dezvăluie un conflict deschis între ierarhul bisericii române și puterea politică din provincie. Astfel, dincolo de a fi un simplu receptor la sugestia ce veneau dinspre Imperiu și iezuiți, elita ecleziastică a știut să *formuleze condiții proprii*, încercînd mai apoi să se folosească de avantajele obținute prin unire.

NOTE

1. O. Ghitta, *Les débuts de l'organisation de l'Eglise greco-catholique roumanine au nord-ouest de la Transylvanie*, în vol. **Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe**, Cluj University Press, 1995, p. 165–175.

2. Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. II, Oeniponte, 1885, p. 860–865.

3. J. Fiedler, *Beitrage zur Geschichte der Union der Ruthenen in Nordungarn*, Wien, 1862, p. 20–22, 32–34.

4. O. Ghitta, **op. cit.**, p. 172–173.

5. Cu privire la actele acestui sinod s-au conturat în istoriografie două puncte de vedere esențial diferite: unii au negat existența lui, ca de exemplu, I. Crișianu, G. Popoviciu, St. Lupșa, S. Dragomir. Au apelat la argumente vizînd conjunctura în care se afla biserica românească, considerînd nefiresc faptul că nu s-a păstrat nici o reacție calvină sau a altor stări protestante la sinod, și la altele ce au avut în vedere terminologia folosită ce trădează în opinia lor alcătuirii și intenții iezuite. Celălalt punct de vedere ia în considerare existența sinodului fiind susținut de istorici ca G. Barițiu, Alex. Pop sau C. Ciuhandu. S-au exprimat însă opinii diferite cu privire la caracterul sinodului, pornindu-se de la alternativa sinod general sau sinod mie, corespunzător consistoriului. S-a lansat, de asemenea, și ideea convocării a două sinoade în 1697, în februarie și martie.

6. M. Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj, Ed. Dacia, 1994, p. 103.

7. Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte, 1885, p. 164–170.

8. S. Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu biserica Romei. Documente apocrife referitoare la catolicismul roman (1697-1701)*, Cluj, 1990, (Extras din „B.O.R.”, anul LXXX, nr. 9-10, sepr. – oct., 1962), p. 9.

9. Nilles, **op. cit.** p. 352.

10. S. Dragomir, **op. cit.**, p. 7–8.

11. Originalul actului se află în *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, Biblioteca Universitară din Budapesta, p. 71.

12. **Ibidem**, p. 75.

13. S. Dragomir, **op. cit.**, p. 51.

14. **Ibidem**, p. 9.

15. Discuțiile asupra actului din 1698, cunoscut un timp numai în varianta latină, s-au deschis după ce N. Densușianu a descoperit originalul în Biblioteca Universitară din Budapesta. În urma analizei comparative a celor două texte, român și latin, părerile istoricilor s-au împărțit. O categorie dintre istorici a apreciat că există o diferență substanțială între cele două, varianta latină nefiind decît o traducere interpolată de iezuiți a variantei românești, o completare ce nu a fost asumată de protopopii români. Demonstrația trebuia să susțină teza că unirea nu a avut drept temei dogmatic cele patru puncte. Acestei demonstrații i-au răspuns Al. Grama și A. Bunea în *Gestiuni din dreptul și istoria bisericii românești unite*, Blaj, vol. I și II, 1893. Concluzia lor a fost că actul este unitar, cele două texte nu se deosebesc prin idei sau conținut ci numai prin modalitățile de expresie. Istoricii ortodocși au ridicat și obiecții de formă referindu-se în special la postscriptum și codicil, scrierea textului latin pe verso-ul primei file și la defectul juridic datorat lipsei semnăturii episcopului Atanasie. Au asociat demonstrației și observații grafologice asupra semnăturilor protopopilor. Discuția a fost deschisă de Ion Crișianu care a considerat autentice doar 7 din cele 38 de semnături, argumentînd astfel teza potrivit căreia s-au pronunțat în favoarea unirii un număr ne semnificativ de ierarhi ai bisericii românești. A fost continuată de Stefan Lupșa și apoi de Silviu Dragomir. Prin analiza comparativă a semnăturilor de pe actele din iunie 1697, octombrie 1698 și ianuarie 1701, acesta din urmă a corectat afirmațiile lui Crișianu concluzionînd că toate semnăturile sînt autentice însă nu au însoțit o declarație sinodală de unire.

16. Nilles, *op. cit.*, p. 200.

17. *Ibidem*, p. 240.

18. S. Dragomir, *op. cit.*, p. 8

19. O. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe 200 de ani din urmă*, Vol. I, Brașov, 1993, p. 265.
20. *Ibidem*, p. 254
21. Textul românesc al reversaliilor se află tot în *Collectio Hevenessiana*, p. 233–241.
22. Nilles. *op. cit.*, p. 351.
23. N. Dobrescu, *Un memoriu al Mitropolitului Atanasie*, în **Convorbiri Literare**, 1906, p. 620–624.
24. „...Qui tamen suficiens locus esset pro scholis latino-valachicis errigendis, e quibus educi posset subjecta capacia ad conservandam nationem hanc in vera et sincera orthodoxa unione. Ex quorum defectu praevidemus certo eventurum, ut haec optime Institutio unio sensim (tot inter variarum sectarum adversarios) evanescat et in fumum abeat”, apud *Ibidem*, p. 622.
25. *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p. 71.
26. G. Popoviciu, *op. cit.*, p. 126.
27. S. Dragomir, *op. cit.*, p. 9.
28. G. Popoviciu, *op. cit.*, p. 126.
29. Păstrat după mărturiile lui Samuil Micu, Șincai și Maior, în arhiva arhiepiscopiei Blajului, actul nu a fost însoțit de semnăturile protopopilor, pe care ei declarau că le-au luat dintr-un protocol al episcopului Atanasie pe anul 1701. O parte a istoricilor a negat existența unei noi mărturisiri de credință în 5 septembrie 1700, considerând că textul nu reprezintă decât o copie (Ștefan Lupșa), sau o traducere a celui latin din 1698. Mathias Bernath luînd în considerare analiza tăcută de Lupșa aprecia la rîndu-i că existența unui sinod, în 4 septembrie, cu o largă participare „trebuie privită cu scepticism”. Desigur, în condițiile în care nu s-a păstrat originalul, discuțiile asupra autenticității actului rămîn deschise. Bibliografia oferă diferit și lista numelor cu protopopii și preoții reprezentați la sinod. A. T. Laurian considera spre deosebire de Nilles că au participat 55 de protopopi, menționîndu-l în plus pe Aron din Tichindeal. Putem considera corectă lista dată de Laurian, avînd în vedere că Aron din Tichindeal s-a declarat pentru unire în 1698 și apoi în ianuarie 1701, ca atare opțiunea sa în favoarea unirii trebuie să se fi manifestat și în 1700. Diferă și numărul preoților reprezentați la sinod: Laurian dă cifra de 1640, iar Nilles cea de 1563.
30. L. Willaert, *Histoire de L'église, L'église au lendemain du Concile de Trente. La restauration catholique (1563–1648)*, vol. 18, 1960, p. 83.
31. Nilles, *op. cit.*, p. 251–254.
32. *Ibidem*, p. 252.
33. Astfel, sinodul de la Diamper, din 1599 s-a obligat să respecte canoanele dogmatice și decretul Reformei tridentine și a hotărît introducerea sărbătorilor după calendarul latin, Charles de Clercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, tom XI, Conciles des Orientaux Catholiques, Paris, 1949, p. 21 și 57.
34. Vezi Actele sinodului în Nilles, *op. cit.*, p. 860–865.
35. Nilles, *op. cit.*, p. 254–255.
36. Vezi actele sinodului în *Ibidem*, p. 465–475, 491–497.
37. apud G. Barițiu, *op. cit.*, p. 266.
38. *Ibidem*.
39. *Collectio Hevenessiana*, p. 241.
40. apud T. Cipariu *Acte și fragmente latine romanesci*, Blaj, 1855, p. 256.
41. apud Aloisie Tăutu, *Efrem Banyamin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii unit 1699*. în **Cultura creștină**, nr. 10, 1936, p. 611–612.
42. în *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p. 53–56.

43. A. L., *Liturghierul Mitropolitului Teofil al Bălgradului (1692–1697)*, în **Cultura creștină**, 1936, nr. 7–8, p. 488–489.
44. Scrisoarea lui Atanasie din 19 noiembrie 1701, în **Buletinul Comisiunii Istorice a României**, 1916, vol. 2, p. 266–267.
45. din 27 noiembrie, 1698, în Nilles, op. cit., p. 219.
46. S. Dragomir, **op. cit.**, p. 70.
47. I. Duliskovici, **Istoriaceskija certy–UgroPrusskich**, Ungvár, t. III, 1871, p. 15–16.
48. Z. Pâclișanu, *Istoria bisericii române unite. I. (1687–1744)*, în **Buna Vestire**, an XV, nr. 1–2, ianuarie–iunie, 1976, p. 22–23 și O. Ghitta *Les debuts de l'organisation de l'église greco-catholique au nord-ouest de la Transylvanie*, în **Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe**, Cluj, p. 168–169.
49. „Quod nimirum consilio et industria Sacratissimae Majestatis Vestrae uno eodemque tempora juratus Christiani nominis hostis a finibus Christianitatis propulsatus sit ac gens Valachorum, Graecorum ac Ruthenorum non tantum in visceribus Transilvaniae sed etiam in partibus ei adjunctis (quae prius scismatici labe laborabant) ab unione cum Sancta Romano catholica Ecclesia redivit.”, apud Nilles, op. cit., p. 230.
50. *Ibidem*, p. 231–232.
51. *Ibidem*, p. 388.
52. *Ibidem*, p. 212, 245–246.
53. *Collectio Hevenessiana*, tom XXIV, p. 174–175.

*

Greta-Monica MIRON — asistent la Catedra de Istorie Medie și Istoriografie a Facultății de Istorie și Filosofie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj. Doctorand cu tema *înființării și evoluției instituționale a bisericii greco-catolice din Transilvania, de-a lungul secolului al XVIII-lea. A publicat studii referitoare la istoriografia unirii în revistele „Studia. Historia” și „Revista istorică”*