

ROMANOSLAVICA

Vol. LI, nr.4

Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE LIMBI ȘI LITERATURI STRĂINE
ASOCIAȚIA SLAVIȘTILOR DIN ROMÂNIA

Departamentul de filologie rusă și slavă

ROMANOSLAVICA

Vol. LI, nr.4



editura universității din bucurești ®

2015

Referenți științifici: prof.dr. Constantin Geambașu
conf.dr. Cristina Godun

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Prof.dr. Constantin Geambașu, prof.dr. Mihai Mitu, conf.dr. Mariana Măngiulea,
Prof.dr. Antoaneta Olteanu (redactor responsabil)

COMITETUL DE REDACȚIE:

Prof.dr. Virgil Șoptoreanu, cercet.dr. Irina Sedakova (Institutul de Slavistică și Balcanistică,
Moscova), prof.dr. Mieczysław Dąbrowski (Universitatea din Varșovia), prof.dr. Panaiot
Karaghiozov (Universitatea „Kliment Ohridski”, Sofia), conf.dr. Antoni Moisei (Universitatea din
Cernăuți), conf.dr. Ewa Kocój (Universitatea Jagiellonă, Cracovia), prof.dr. Corneliu Barborică,
prof.dr. Dorin Gămulescu, prof.dr. Jiva Milin, prof.dr. Onufrie Vințeler, asist. Camelia Dinu
(secretar de redacție)

Tehnoredactare: prof.dr. Antoaneta Olteanu

© Asociația Slaviștilor din România (Romanian Association of Slavic Studies)
kgeambasu@yahoo.com
mariana.slave@yahoo.fr
antoaneta_o@yahoo.com

IMPORTANT:

Materialele nepublicate nu se înapoiază.

© *editura universității din bucurești*[®]

Șos. Panduri nr. 90-92, 050663 București – ROMÂNIA

Tel./Fax: +40 214102384

E-mail: editura.unibuc@gmail.com

Internet: <http://editura-unibuc.ro>

Centru de vânzare:

Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,

030018 București – ROMÂNIA

Tel. +40 213053703

Literatura rusă și transferul cultural

Conferință consacrată Anului Internațional al Literaturii ruse,
organizată pe 5 iunie de către Departamentul de Filologie rusă și slavă
al Facultății de Limbi și Literaturi Străine

IPOSTAZELE FEMINITĂȚII ÎN PROZA MARIEI MATIOS

Aliona BIVOLARU

В данной статье мы рассматриваем драматичный образ женских персонажей в прозе украинской писательницы Марии Матиос с точки зрения гендерной культуры, феминистской литературы и постколониальной теории.

Ключевые слова: постколониализм, феминизм, гендерная роль, постмодернизм

Numită de critici „a doua Lesia Ukrainka”, sau „Vasîli Stefanîk în fustă”, comparată cu Boris Akunin și George Sand, Maria Matios este una dintre cele mai cunoscute scriitoare din Ucraina. Toate epitetele cu privire la Maria Matios – „prima doamnă a literaturii ucrainene” sau „cea mai prolifică scriitoare ucraineană” - oferă indicii cu privire la statutul acesteia în cercurile literare ucrainene și scot în evidență valențele operei sale. Făcând parte din elita scriitorilor contemporani ucraineni, Maria Matios s-a născut într-o familie de huțuli din Cernăuți. Aceasta a absolvit Facultatea de Filologie a Universității din Cernăuți și primele sale versuri le-a publicat la 15 ani, iar prima nuvelă, *Юр'яна і Довгопол* (Iuriana și Dovgopol), în 1992, în revista „Kiev”. Membră a Uniunii Naționale a Scriitorilor din Ucraina (din 1986) și a Asociației Scriitorilor din Ucraina, câștigătoare a numeroase premii literare, printre care prestigiosul premiu Șevcenko (pentru *Солодка Даруся*/Darusia cea dulce), Maria Matios este una dintre cele mai importante scriitoare postmoderniste și reprezintă vocea femeilor dintr-o societate patriarhală, tradiționalistă și post-colonială, așa cum este Ucraina secolului al XXI-lea.

Începând cu anii '90 ai secolului trecut, studiile de gen au prins amploare în Ucraina, deși a existat și în trecut o tradiție a mișcării feministe destul de puternică; în literatura ucraineană, primii adepți ai curentului modernist în literatură au fost femei, iar încercarea acestora de a moderniza cultura a avut o puternică susținere, bazată pe convingeri feministe care au făcut parte dintr-un program mai amplu de extindere a creației artistice. Olga Kobîlianska și Lesia Ukrainka au marcat sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea prin intermediul scrierilor lor; ele

însă au asimilat și au integrat experiențele literare ale predecesoarelor lor, precum: Marko Vovciok, Olena Pcilka, Ganna Barvinok, Natalia Korbînska.

Solomia Pavlîcenko¹ afirma că, odată cu acestea, s-a făcut auzită pentru prima dată în literatura ucraineană vocea inteligentă a femeii și, odată cu ea, ideea feministă. Aceste două scriitoare nu doar că au distrus imaginea patriarhală a femeilor impersonale care a dominat cultura națională în secolul al XIX-lea, dar au distrus și mitul privind pasivitatea sexului feminin, precum și slăbiciunea față de veșnica forță a sexului masculin.

Femeile, în principal excluse din viața politică și limitate la sfera privată a familiei, au rămas în mare parte invizibile în ceea ce privește marile scrieri, rezultate ale analiștilor și cercetătorilor de sex masculin, dar acest lucru nu înseamnă că femeile n-au avut „istorie” – mai degrabă se poate observa faptul că abordările tradiționale ale istoriei, care se concentrau mai mult pe conceptul de „descriere”, și nu pe cel de „teoretizare”, și care prezentau doar un singur punct de vedere (acela al masei, stereotipul), au dezavantajat în discursul istoriei grupurile marginalizate din care femeile făceau parte în mod cert.

Istoria femeii în contextul națiunii colonizate este marginalizată, atât ca istorie a femeii în sine, cât și ca istorie a subiectului colonizat. Chiar și în perioada post-colonială în care națiunea care fusese supusă colonizării și care își produsese propriul discurs istoric și pretindea un spațiu propriu, separat de cel al colonizatorului, istoria femeii tinde să rămână invizibilă. În acest context, lucrările scriitoarelor din țările postcoloniale constituie o sursă de informație foarte importantă, tocmai datorită faptului că acestea conțin esența discursului istoric feminin. Maria Matios, alături de alte scriitoare postmoderniste ca Oksana Zabujko, Evghenia Kononenko, Tatiana Malarciuk, scoate femeia din anonimatul pe care îl dictează marginalitatea și demonstrează relația dintre femeie și istorie în ceea ce privește o dublă opresiune – experiența feminină în perioada colonială (ca subiect colonizat și ca subiect caracterizat de gen (*gendered subject*)).

Incursiunea psihologică a Mariei Matios în sufletul feminin este în mod evident una diferită în comparație cu precursorile sale de la începutul secolului al XX-lea. Utilizând un instrumentar specific literaturii postmoderne, scriitoarea renunță la imaginea femeii emancipate, promovată de scriitorii moderniste ca: Olga Kobîlianska și Lesia Ukrainka, și mai târziu de Oksana Zabujko, revenind la abordarea, aparent tradiționalistă a fatumului dramatic al femeii, care o urmărește

¹ Solomia Pavlîcenko, *Дискурс модернізму в українській літературі*, ediția a doua, Kiev, 1999.

de la naștere până la moarte. Maria Matios face o cercetare mai profundă a sufletului feminin decât un simplu „inginer al sufletelor umane”, metoda folosită fiind „cercetarea psihologică”, iar instrumentul este „scalpelul cu laser al neurochirurgului”¹.

Protagonista tipică a nuvelor Mariei Matios este femeia cu o soartă complexă și tragică, prezentată cititorului în momentele-cheie ale vieții: cel puțin o jumătate dintre eroinele sale sunt orfane, violate, singure, au copii cu dizabilități sau nu au copii, întrucât în mod frecvent eroinele Mariei Matios suferă de sterilitate (Severina din *Москалиця*/ Moscalița, Darusia din *Darusia cea dulce*, Larisa din *Щоденник страченої*/ Jurnalul executatei).

În demersul său narativ, autoarea pornește de la un conceptul de construire a textului, specific postmodernismului prin trimiteri intertextuale la scriitorii clasicii literaturii ucrainene; în aproape toate romanele sale, aceasta face o aluzie transparentă la baladele romantice ale lui Taras Șevcenko, *Катерина* și *Наймичка*/ *Katerîna* și *Naimîcka*, cum ar fi descrierea condițiilor care au precedat venirea pe lume a Severinei din nuvela *Moscălița*: de la violarea mamei sale, cu nume sugestiv *Katerînka*, de soldații ruși, până la moartea tragică a acesteia în apele râului în timpul unei inundații, povestirea concentrându-se în continuare pe soarta orfanei Severina. Deși Matios își conturează eroinele cu trăsături specifice scriitorilor clasici ucraineni, oferind protagonistelor aspecte contradictorii, aceasta pune accent pe variabilitatea sensurilor, prezentând cititorului diferite laturi ale personajelor. Nicio comparație cu predecesorii nu poate fi percepută ca un tot complex și nici nu pot fi identice pentru evaluarea autoarei.

În proza sa Maria Matios face un perpetuu joc între aspectele personale și naționale, concentrându-se în mod egal pe acestea, făcând permanent paralele între cele două fațete ale personajelor, feminin și masculin, extrapolând spre personal și național. Proiectat ca un mecanism care generează un spațiu discursiv în care atât problemele naționale, cât și problemele feministe sunt preluate și analizate, nuvelele Mariei Matios nu sunt nuvele feministe prin excelență, ci tratează o paralelă între trauma poporului ucrainean, asaltat în permanență de alteritate, dar și de trauma femeii într-o societate patriarhală, conservatoare, postcolonială care are încă o

¹ I. Solodcenko, *Драми на фоні історії о творчестві Марії Матиос*, „Київський телеграф”, nr. 52/ 2009.

identitate confuză. Astfel, prin feminitatea/maternitatea eșuată a Severinei, Darusei, Mariței se poate înțelege și eșecul Ucrainei ca națiune.

De asemenea, autoarea pune în valoare importanța auto- și hetero-identificării; personajele sale principale fiind permanent în centrul atenției comunității, datorită faptului că nu sunt ca toți ceilalți, sunt diferite.

Relevarea trăsăturilor „celuilalt”, ale „alterității”, se face printr-o contrapondere, explicită sau implicită, a imaginii de sine, a propriilor caracteristici individuale, locale, regionale sau naționale. Proiecția condensată a propriei colectivități cu care se identifică individul (indivizii) sunt auto-imaginile care stau la baza eșafodajului semi-mitic al conștiinței și identității naționale.

Prin contrapondere cu imaginea de sine (auto-imaginea) se cristalizează imaginea celuilalt, diferit de a noastră, deci a străinului. Aceste imagini au fost denumite hetero-imagini și se bazează pe aceleași mecanisme de construire a imaginii¹. De foarte multe ori eroinele Mariei Matios sunt în mod real sau doar se sugerează că ar fi de altă naționalitate, fiind încă un mod de a le sublinia unicitatea, Marița este din „însorita Moldovă”, Severina nu este altceva decât „rusacicka” sau „moscaliță”, datorită originii tatălui pe care nu l-a cunoscut niciodată, deși ea nu știe un cuvânt în rusă, dar în schimb se descurcă să discute cu autoritățile românești dintre cele două conflagrații mondiale, fiindu-i alocate elemente autobiografice ale scriitoarei Maria Matios.

O temă dramatică întâlnită permanent la Maria Matios este maternitatea sau pseudo-maternitatea utilizată pentru reliefaarea refuzului paradigmei culturale anterioare, ca o altă caracteristică a postmodernismului, cum ar fi în cazul Mariței din *Мама Марица – дружина Христофора Колумба*/ *Mama Marița – soția lui Cristofor Columb*. În această nuvelă, Matios recurge din nou la un alt motiv din literatura universală, mitul lui Oedip, reinterpretându-l pentru a pune în valoare sacrificiul matern suprem făcut de Marița din dorința de a-și proteja și de a-și ajuta fiul Cristofor, chiar și cu prețul incestului. Finalul este previzibil pentru autoare, sinuciderea mamei în apele unui râu, simbol al curățeniei al spălării păcatelor, ce se regăsește aproape obsesiv în întreaga operă a Mariei Matios. La fel se poate interpreta și sinuciderea Matronkăi care renunță voluntar la fiica sa Darusea, indicând demoralizarea finală a femeilor ucrainene în calitate de soții și mame.

¹ Gheorghe Lascu, *Imagologia literară comparată. Câteva repere teoretice și metodologice*, în <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=2782>.

Literatura ucraineană tradițională cultivă imaginea mamei, ca tipologie protectoare care, în ciuda diferitelor regimuri politice și dezastrelor sociale, rămâne un refugiu de umanitate și credință în Hristos răstignit pentru păcatele omenirii. În schimb, Matios pune în prim plan femeia ca purtătoarea a sexului ei și nu ia în considerare posibilitatea identificării împlinirii sale în sânul familiei sau împlinirea prin maternitate¹. Dacă ar fi oferit personajelor sale oportunitatea de a-și pune în valoare identitatea feminină Maria Matios ar fi anulat conflictul între femeie și rolul de gen date de rolul de mamă, în care o femeie s-ar simți natural. Însă bucuria aceasta le este refuzată majorității protagonistelor autoarei, iar motivul acestei pierderi este de fiecare dată cauzat de bărbat, prezentat ca întruchipare a răului.

De asemenea, un rol important în drama personajelor feminine ale Mariei Matios, regăsit în principalele romane ale sale, *Darusia cea dulce*, *Jurnalul executatei* și *Майже ніколи не навпаки/ Aproape niciodată invers* este motivul copilului inexistent. Într-o altă nuvelă, *Будьте здорові, тату/ Fii sănătos, tată*, personajul feminin Petrunka are un copil imaginar. Fabricat din zdrențe, „copilul” reprezintă singura ei consolare. În romanul *Darusia cea dulce*, într-una din conversațiile vecinilor se menționează că orfana Darusia „purta rădăcinile săpate ale florii la piept ca pe un copil”, strângându-le la piept și cântându-i de parcă ar fi fost un copil”. Personajul principal din *Jurnalul executatei* urmărește creșterea unor castraveți: „le împletește hăinuțe” și i se pare că participă la creșterea copilului.

În multe dintre operele Mariei Matios apare și motivul avortului ca exprimare a eșecului maternității și imposibilitatea de găsim a unui echilibru. În romanul *Darusea cea dulce* Matronka regretă că a născut: „Mai bine aș fi scăpat de o asemenea pacoste sau aș fi născut-o mută”². În saga de familie *Aproape niciodată invers*, Teofila, victimă a violului, a încercat să avorteze, însă fără succes.

Eroinele Mariei Matios resimt durerea emoțională și fizică, pentru ele fericirea feminină nu poate fi concepută fără un sentiment al maternității, însă copilul dorit se dovedește a fi în plus, conform modelului construit de scriitoare în sensul paradigmei relațiilor de gen.

Plasându-și protagoniste într-o societate patriarhală și tradiționalistă, Maria Matios își forțează de la bun început eroinele să-și depășească condiția. Lupta

¹ P.V. Harciuk, *Марія Матіос: між традицією і стилізацією*, în vol. *Сучасна українська проза: Постмодерний період: Навчальний посібник*, Kiev, ВЦ «Академія», 2008, pp. 68–73.

² Titlurile romanelor, precum și citatele din opere sunt traduse de autoarea articolului.

lor cu tradiționalismul societății și superstițiile populare nu este una voită, ci este o luptă dramatică pentru supraviețuire, care de cele mai multe ori este pierdută odată cu întreruperea violentă / sinuciderea vieții protagonistelor.

Dihotomia feminin-masculin este prezentă mereu în opera scriitoarei, caracterizată însă prin absența bărbatului din acțiune, deși el reprezintă motivul primordial pentru tragediile protagonistelor. Într-un mod personal și inventiv, Matios atribuie bărbatului din romanele sale un rol demonic, care o condamnă la o viață nefericită de pe pământ. Chiar din alegoria titlului nivelei *Mama Marița – soția lui Cristofor Columb* se deduce clar acest lucru. Marița (Maria) face trimitere la Maica Sfântă a lui Iisus. În plus, conform apocrifelor, Maria este chiar soția lui Iisus, iar Cristofor Columb – descoperitorul Americii – a făcut posibil accesul la mituri și credințe păgâne, arhaice, precreștine. Din punct de vedere hermeneutic se încercă o uniune dintre Maria și Columb, adică dintre creștinism și păgânism. Astfel, Maria se întoarce într-o eră precreștină prin săvârșirea actului de incest. Și în cazul nuvelei *Moscalița*, reprezentanților NKVD-ului li se atribuie același rol diabolic cu care Severina luptă prin metode neortodoxe, de vrăjitorie.

Cu toate acestea, ideea care transcende în toate operele Mariei Matios este legată de căutarea permanentă a fericirii feminine care, în absența bărbatului, este imposibilă. Toate protagonistele sale așteaptă cu determinare și înfrigurare, până la moarte bărbatul, întruchipat fie de soț, de iubit, ori de tată.

În ciuda dramelor personale pe care le expun, vocile protagonistelor emană putere, forță și determinare, atribute specifice, în mod tradițional, discursului masculin. Într-adevăr, nu există nicio îndoială în ceea ce privește agentul activ în roman și, mai exact spus, cine este cel ce ocupă această poziție de control – bărbații sunt reduși la tăcere și transformați în obiecte pasive. Pe de altă parte, atitudinea „masculinizată” a protagonistelor intră în conflict cu dorința lor cea mai arzătoare – de a accede la fericirea feminină, de a forma o uniune și de a avea un copil. Se poate spune că, pe cât de independente și de egale în drepturi își doresc să fie personajele feminine, pe atât de dependente se dovedesc a fi.

Deși pentru acțiunea narațiunilor sale Maria Matios preferă comunitățile mici, de cele mai multe ori satele huțurilor, întrucât acolo se poate revela cel mai bine soarta dramatică a femeilor, neîmplinirea femeii și poziția sa oprimată, ce se poate explica prin rigiditatea normelor sociale general acceptate, este relevată și în *Jurnalul unei executate*, în care se descrie societatea ucraineană de la sfârșitul secolului al XX-lea – începutul secolului al XXI-lea. Dar nici în condiții moderne femeia nu se poate realiza, întrucât fericirea ei este cuantificată și măsurată de acel

„altceva” în termeni patriarhali și tradiționali: „Este, probabil, groaznic să-ți dai seama că ești bătrână și nimeni nu are nevoie de tine”.

Prin urmare, Maria Matios urmărește în proza sa soarta tragică a femeilor indiferent de societatea în care acestea trăiesc și în momente diferite din istoria Ucrainei. Ea oferă cititorului posibilitatea de înțelege condițiile vitrege în care a s-a dezvoltat identitatea națională a ucrainenilor, relevând momentele cheie din evoluția societății ucrainene, prezentând cu o frapantă sinceritate și profunzime regulile care guvernează relațiile sociale din Ucraina secolului al XX-lea – început de secol al XXI-lea. Din proza Maria Matios transpare faptul că egalitatea dintre sexe este doar mimată, iar evoluția opiniei sociale cu privire la locul femeii chiar a regresat în anumite privințe. Astfel, conflictul dintre rolul de gen și identitatea feminină în opera scriitoarei rămâne nerezolvată, aprofundându-se totodată drama destinului femeii.

Bibliografie

- Drozдовski, D., *Український жоржсандизм XXI століття* в „Дивослово”, 2009, nr 2, pp 61–62
- Evtušenko T.O., *Фразеологічна вербалізація визначальних ріс менталітету у прозі В. Стефаніка і М. Матіос*, în *Наукові записи Бердянського державного педагогічного університету*., 2014, випуск IV
- Gundorova T., *Після-чорнобильська бібліотека: Український літературний постмодерн*, Kiev, Критика, 2005
- Narciuk R.B., *Марія Матіос: між традицією і стилізацією*, în *Сучасна українська проза: Постмодерний період: Навчальний посібник*, Kiev, ВЦ «Академія», 2008, pp. 68–73
- Klimenko, V., *Дві Марії і вселенська печаль*, în „Україна молода”, 2005, 12 februarie, pp. 6–7
- Літературознавчий словник-довідник*, R.T. Gromiak, Iu.I. Kovaliv ș.a., Kiev, ВЦ «Академія», 1997, 752 p.
- Maatios, M., *Еульварний роман*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2003, 188 p.
- Matios, M., *Вирвані сторінки з автобіографії*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2011, 368 p.
- Matios, M., *Кулінарні філілі*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2009, 208 p.
- Matios, M., *Майже ніколи не навпаки*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2007, 176 p.
- Matios, M., *Москалиця. Мама Маріца – дружина Христофора Колумба*, Lvov, ЛА

Romanoslavica LI, nr.4

«Піраміда», 2008, 64+48 pp.

Matios, M. *Нація*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2007, 256 p.

Matios, M., *Нація. Одкровення*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2006, 204 p.

Matios, M., *Солодка Даґуся*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2005, 176 p.

Matios, M., *Фушет від Марії МАТІОС*, Lvov, Кальварія, 2002, 338 p.

Matios, M., *Чотири пори життя*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2009, 264 p.

Matios, M., *Щоденник страченої*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2005, 192 p.

Pavlicenko, Solomia, *Дискурс модернізму в українській літературі*, ediția a doua, Kiev 1999

Pavliciko, D., *Безодня, куди страшно заглядати*, în „Літературна Україна”, 2005, nr 2, 20 ianuarie. p. 6

Pavlišin, G.Ia., *Традиційні та новаторські жанрові моделі у прозі Марії Матіос*, în *Наукові праці*. ed. 156, vol. 168

Solodcenko I., *Драми на фоні історії о творчестві Марії Матіос*, în „Киевский телеграф”, nr. 52, 2009

Webografie

Guzio, G., *Марія Матіос: «В Україні мільйони чоловіків, але вони якісь такі «малолітні»* [Електронний ресурс]: <http://www.wz.lviv.ua/pages.php?ac=arch&atid=44607>.

Lascu, Gheorghe *Imagologia literară comparată. Câteva repere teoretice și metodologice*, în <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=2782>

Matios, M., *Я не Стефаник у спідниці, я — Марія Матіос у спідниці*, www.review.kiev.ua/arcr.shtm?id=029

Matios, M., *Містер і місіс Ю-КО в країні укрів. Mr. & Ms. U-Ko in country UA /*, Lvov, ЛА «Піраміда», 2006

L'ASSASSINIO DI GREGORIO GHICA (1777) E LE PRETESE RUSSE SULLA CRIMEA

Marco CASSIOLI

Asasinarea lui Grigore III Ghica, domn al Moldovei, survenită în 1777, la ordinul Înaltei Porți, a reprezentat un eveniment cu rezonanță europeană, după cum o demonstrează și două documente descoperite în arhivele italiene. Pe baza unuia din acestea, conservat la Torino, se poate face ipoteza că domnitorul nu a fost eliminat fizic doar datorită opoziției pe care a manifestat-o la cedarea Bucovinei către Imperiul Habsburgic (1775), așa cum s-a afirmat până acum, ci, mai ales, din cauza sprijinirii pretențiilor teritoriale ale Rusiei asupra Crimeii, anexată ulterior, în 1783, Imperiului Țarist.

Cuvinte-cheie: Moldova, Înalta Poartă, Bucovina, Imperiul Habsburgic, Rusia, Crimeea.

All'inizio di ottobre del 1777 Gregorio III Alessandro Ghica, principe di Moldavia, veniva eliminato per ordine della Sublime Porta, della quale il suo Paese costituiva, da oltre due secoli, uno Stato vassallo. Era, questo, il sesto attentato che subiva, dopo i cinque andati a vuoto. A ucciderlo era un amico di cui si fidava, Cara Hisarli Ahmed-Bei¹.

Ottenuto il trono pagando ingenti somme a dignitari ottomani e allo stesso sultano, Gregorio III era divenuto invisibile al governo turco a partire dal 1775, quando si era opposto alla cessione della Bucovina all'Austria da parte dell'Impero ottomano². Per molti storici romeni, furono le proteste contro la mutilazione del suolo moldavo, di cui la Bucovina rappresentava l'estremità nord-occidentale³, a determinare la sua fine. Nel 1880 A.D. Xenopol, considerato il "padre" della moderna

¹ Ion I. Nistor, *Grigore Vodă Ghica. La aniversarea de 150 de ani de la moartea sa*, Cernăuți, Institutul de Arte Grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1928, p. 416.

² Sulla famiglia Ghica, di origini albanesi, e sulla figura di Gregorio III Alessandro, principe di Moldavia (1764-1767; 1774-1777) e di Valacchia (1768-1769), si veda la voce che Carlo Tagliavini, professore di Linguistica all'Università di Budapest, scrisse per l'enciclopedia Treccani negli anni del Fascismo: Carlo Tagliavini, *Ghica*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XVI, Roma, Treccani, 1932, p. 913 sg. Sull'importanza della famiglia Ghica nella storia romena si vedano anche le considerazioni di un contemporaneo, l'avventuriero francese Jean-Louis Carra, che dopo la guerra russo-turca del 1768-1774 fu alla corte di Iași in qualità di precettore dei figli di Gregorio Ghica e di segretario per la corrispondenza francese: Jean-Louis Carra, *Istoria Moldovei și a Țării Românești*, traducere de Veronica Grecu, note de Veronica Grecu și Ligia Livadă-Cadeschi, cuvânt înainte de Ligia Livadă-Cadeschi, Iași, Institutul European, 2011 (edizione originale: *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, Neuchâtel, Société Typographique, 1781), pp. 57-59.

³ Petre Dan-Străulești, *Atlas istoric ilustrat al României*, București, Litera, 2009, pp. 38-40.

Romanoslavica LI, nr.4

storiografia romena, scriveva ad esempio che “Ghica perì a causa della Bucovina”, per “conservare la totalità del territorio sul quale era chiamato a governare”¹. Similmente, nel 1928 Ion I. Nistor motivava l’esecuzione di Gregorio III con la necessità di calmare l’opinione pubblica di Costantinopoli, allarmata da Ghica a causa della suddetta perdita territoriale². In un altro passo della monografia da lui dedicata al principe, Nistor affermava che “l’idea per la quale Gregorio Ghica ha sofferto la morte da martire ha trionfato e la Moldavia intera, fino al Dneestr e al Ceremus, si inchina con devozione di fronte alla memoria di colui che è morto per la difesa della sua integrità”³. La realtà storica stava dunque cedendo il passo al mito nazionalistico. Un mito ancora abbastanza vitale, come emerge anche dal volume di Pavel Țugui sulla storia e la cultura della Bucovina (2002). L’opposizione delle autorità moldave nei confronti del “rapimento” di questa regione da parte degli austriaci, scrive Țugui, costituisce “una pagina luminosa nella storia del popolo romeno”⁴.

Nel frattempo, già pochi anni dopo l’assassinio, al personaggio storico si era affiancato quello letterario. Tra il 1778 e il 1780 veniva infatti composta l’opera dal titolo *Occisio Gregorii in Moldavia Vodae tragedice expressa*, la più antica pièce teatrale conosciuta in lingua romena, attribuita al professor Samuil Vulcan o allo scrittore Ioan Budai-Deleanu. In essa, l’uccisione del principe viene evocata in forma di farsa. Ghica è soppresso dopo essere stato tradito dai suoi consiglieri, insieme ai quali aveva progettato un’alleanza con la Russia e l’Austria ai danni dell’Impero ottomano. La moglie lo piange in versi ungheresi e tedeschi, mentre uno zingaro tiene una predica seguita da un canto nella propria lingua⁵.

Al di là di queste interpretazioni, storiche o letterarie che siano, l’assassinio di Gregorio III fu un fatto di risonanza europea, come già rilevato da Nistor⁶ e come confermano due documenti, entrambi in francese, rinvenuti presso archivi italiani. Il più antico di essi, risalente al novembre 1777 e conservato a Torino, è una copia della risposta ufficiale inviata dalla Porta al dragomanno di Russia circa i motivi per i

¹ A.D. Xenopol, *Războaiele dintre ruși și turci și înrâurirea lor asupra Țarilor Române*, București, Albatros, 1997 (prima edizione: Iași, 1880), p. 96.

² Ion I. Nistor, *Grigore Vodă Ghica* cit., p. 416.

³ *Ibidem*, p. 403.

⁴ Pavel Țugui, *Bucovina. Istorie și cultură*, București, Albatros, 2002, p. 82.

⁵ Florin Faifer, *Occisio Gregorii in Moldavia Vodae tragedice expressa*, in *Academia Română, Dicționarul General al Literaturii Române*, vol. L/O, București, Univers Enciclopedic, 2005, p. 671 sg.

⁶ Ion I. Nistor, *Grigore Vodă Ghica* cit., pp. 422-425.

Romanoslavica vol. LI, nr.4

quali Ghica era stato “deposto”¹. Il più recente, datato 16 novembre 1780 e custodito a Firenze, è una lettera del barone d’Herbert al conte Piccolomini, in cui si riferiscono le attività di colui al quale il governo ottomano aveva affidato, tre anni prima, l’esecuzione di Gregorio III².

Dei due documenti, quello che presenta il maggior interesse è senza dubbio il primo, poiché permette di conoscere i principali capi di accusa a carico del principe. Nel testo, proposto integralmente in Appendice, si legge che Ghica si era reso colpevole di crimini enormi (*forfaits*) nei riguardi della Porta. In particolare, egli aveva cercato di “imbrogliare i due imperi”, quello turco e quello russo, “mediante i suoi avvisi allarmanti per il governo, vale a dire che la Russia pensava di fare entrare le sue truppe in Moldavia e di invadere questo principato e altre cose di questa natura, le quali potevano spingere la Porta a fare qualche manovra, dato che il signor inviato [della Russia], da parte sua, insisteva anche sulla necessità dell’invio di una lettera di felicitazioni (Febrikname) da parte della Porta al khan dei tartari, aggiungendo che le truppe russe non sarebbero uscite altrimenti dalla Crimea e dicendo anche che Sujuk-Qale apparteneva al territorio della Tartaria”.

Nelle ultime righe del passo citato non si fa più cenno a Gregorio III; nondimeno, il testo pare sottintendere che egli appoggiasse la richiesta dell’inviato della zarina, Caterina II. In seguito alla guerra russo-turca del 1768-1774 il Canato di Crimea aveva cessato di gravitare nell’orbita ottomana per entrare nella sfera di influenza della Russia, la quale manteneva, nella penisola, il controllo di due luoghi strategici, Kerc ed Enikale. La perdita delle coste settentrionali del Mar Nero aveva

¹ Cfr. Appendice.

² Archivio di Stato di Firenze, Fondo Ministero degli Affari Esteri, busta 2331, *Corrispondenza dell’internunzio imperiale a Costantinopoli barone d’Herbert 1779-1788*, Pera presso Costantinopoli, 16 novembre 1780, *Lettera del barone d’Herbert al conte Piccolomini* (“Le Capidschi baschi Cara Hassan Zade Ahmed Bey, ci-devant Topdschi baschi, fameux par l’exécution qu’il fit du prince de Moldavie Gregoire Gika, étant parti tout d’un coup le 6, on fit différentes conjectures sur sa commission, mais on sait depuis, que c’étoit pour s’assurer de la personne de Bujukly Moustapha Pascha, relegué à Demotica, qui vouloit s’évader pour retourner au Caire, où il avoit été l’un des Beys les plus mutins, mais qui vient d’être enfermé au chateau de Demotica”). Il documento è stato consultato presso gli Archivi Nazionali della Romania, Microfilme Italia, inventarul 1196, rola 23, cadrul 138.

Romanoslavica LI, nr.4

rappresentato per la Turchia un vero e proprio choc, poiché si trattava del primo territorio abitato da musulmani ad essere sottratto all'impero¹.

È inoltre importante notare come, tra i capi di accusa menzionati nel documento, non compaiano le accese proteste per la cessione della Bucovina. Esse dovevano allora apparire meno gravi, agli occhi del sultano, rispetto al più pericoloso atteggiamento filorusso maturato dal principe. Questo atteggiamento era diffuso, all'epoca, in larghi strati della società romena. A tal punto che, nel 1770, una delegazione valacca si era recata in Russia per sollecitare una completa annessione del proprio Stato al potente vicino. "Per i romeni, come anche per molti fra gli abitanti dell'Europa sud-orientale, la dominazione dei «pagani osmanli» rappresenta un trauma, e ciò fa sì che la speranza di liberazione trovi spesso un terreno fertile", ha scritto lo storico Bogdan Murgescu². A questo riguardo, occorre ricordare che, nel trattato di pace che aveva posto fine alla guerra del 1768-1774, la Russia si era riservata il diritto di intervenire diplomaticamente presso la Porta, ogniqualvolta fosse necessario, in favore delle popolazioni cristiano-ortodosse dei Principati romeni³. Così, terminato il conflitto, Gregorio III era stato rimesso sul trono anche grazie all'appoggio della zarina, alla corte della quale egli era giunto in seguito

¹ Gilles Veinstein, *Provinciile balcanice (1606-1774)*, in *Istoria Imperiului Otoman*, coordonator: Robert Mantran, traducere de Cristina Bîrsan, București, BIC ALL, 2001 (edizione originale: *Histoire de l'Empire ottoman*, sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989), p. 268; Paul Dukes, *The Making of Russian Absolutism 1613-1801*, London and New York, Longman, 1993 (Longman History of Russia), p. 165; Suraiya Faroqhi, *L'impero ottomano*, traduzione di Lea Nocera, Bologna, il Mulino, 2008 (edizione originale: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, München, Beck, 2006), p. 65. Sulle relazioni tra l'Impero ottomano e la Russia nei secoli XV-XVIII si veda il recente volume di Юрий Петросьян, *Османская империя*, Москва, Алгоритм, 2012 [Jurij Petrosjan, *L'impero ottomano*, Mosca, Algoritm, 2012], pp. 165-186.

² Bogdan Murgescu, *Anul 1711 și filorusismul românesc în secolul al XVIII-lea*, in Id., *Tările Române între Imperiul Otoman și Europa creștină*, Iași, Polirom, 2012, p. 76. Il sentimento filorusso andò poi scemando nel corso dell'Ottocento, con "l'ingresso dei Principati [romeni] nell'orbita della cultura occidentale" (*ibidem*, p. 78).

³ *Tratatul de pace dintre Rusia și Turcia de la Kuciuc-Kainargi 1774*, in *Culegere de texte pentru istoria universală. Epoca modernă*, coordonator: Camil Mureșan, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1973, p. 134, art. 16 ("Sublima Poartă consimte de asemenea ca, date fiind circumstanțele în care se găsesc cele două Principate, miniștrii curții imperiale rusești să poată vorbi în favoarea lor și Sublima Poartă promite de a avea fața de aceste intervenții considerația cuvenită fața de niște puteri prietene și respectabile"); Adrian Tertecel, *Marea Neagră otomană și ascensiunea Rusiei (1654-1774)*, in *Marea Neagră. Puteri maritime – Puteri terestre (sec. XIII-XVIII)*, coordonator: Ovidiu Cristea, București, Institutul Cultural Român, 2006, p. 345.

all'occupazione dei Principati da parte dell'esercito russo (1769)¹. Per questo motivo, il cronista greco Costantino Daponte (1714-1784) poté scrivere: "Gregorio Ghica, dopo che è stato due anni signore in Moldavia, ritornando da Mosca gli hanno tagliato la testa, con il pretesto che è stato fatto signore dai biondi [*id est* dai russi]"².

Le ragioni del suo assassinio, dunque, non andrebbero ricercate solo nell'opposizione da lui manifestata a causa del trasferimento di una parte della Moldavia all'Impero asburgico; ma anche e soprattutto nel sostegno accordato alle pretese russe sul bacino pontico, in particolare sulla Crimea, poi annessa all'Impero zarista nel 1783.

¹ Mihai Țipău, *Domnii fanarioți în Țările Române 1711-1821. Mică Enciclopedie*, cuvânt înainte: Pashalis M. Kitromilides, București, Omonia, 2004, p. 72 sg.

² *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Academiei Române, 1997, p. 389. Cfr. Șerban Papacostea, *Il regime fanariota in Moldavia e in Valacchia. L'assolutismo asburgico in Transilvania (1711-1820)*, in *Storia del popolo romeno*, a cura di Andrei Oțetea, Roma, Editori Riuniti, 1971 (edizione originale: *Istoria poporului român*, sub redacția acad. Andrei Oțetea, București, Editura Științifică, 1970), p. 218 ("Gregorio Ghica venne fatto uccidere dai turchi a causa dei rapporti che intratteneva con la Russia").

Appendice

Archivio di Stato di Torino, Corte, Materie Politiche per Rapporto all'Estero, Corti Estere, Russia, m. 1 inventariato, doc. 29, novembre 1777, *Risposta del Reis Ejjfendi al dragomanno della Russia circa le osservazioni fatte sulla deposizione dell'ospodaro della Moldavia Gregorio Ghika*, copia.

Un'altra copia di questo documento, conservata presso gli Archivi Nazionali del Regno Unito (Public Record Office, State Papers, *German Empire*, file 80/219, doc. 62), è citata in Paul Cernovodeanu, *The Taking Away of Bucovina (1775) and the Assassination of Grigore III Ghika of Moldavia as Highlighted in English Diplomatic Reports of the Time*, in "Revue Roumaine d'Histoire", XXXIII (1994), n. 3-4, p. 287 sg.

De la réponse donnée de la part du Reis Effendi à Monsieur Pisani (dragoman de la Russie) sur la remarque faite relativement à la déposition du hospodar de Moldavie Gregoire Ghika le 1^{er} octobre 1777.

Que ce que la Porte venoit de faire à l'égard du prince de Moldavie étoit conforme au traité et à tout ce que lui dragoman de Russie venoit d'alleguer.

Que le prince Ghika s'étoit rendu coupable envers la Porte de forfaits, qu'elle étoit en état de prouver à toutes les cours, et qu'en tems et lieu elle Porte en feroit de même part à Son Excellence Monsieur l'envoyé de Russie en cas que besoin en fût. Que parmi les chefs d'accusations à la charge du dit prince, se trouvoit entre autres celui, d'avoir taché d'embrouiller les deux Empires, moiennant ses avis allarmans pour le gouvernement, savoir que la Russie pensoit à faire entrer ses troupes en Moldavie et à envahir cette principauté et d'autres choses de cette nature, les quelles pouvoient engager la Porte à faire quelques manoeuvres, attendû / [f. 1v] que Monsieur l'envoyé de son coté insistoit aussi sur la nécessité de l'envoi d'une lettre de felicitation (Febrikname) de la part de la Porte au Chan des Tartares, ajoutant que les troupes russes ne sortiroient pas sans cela de la Crimée et disant même que Soudziack¹ appartenoit au territoire de la Tartarie.

Pour ce qui étoit de l'empêchement du départ du courrier, il a dit que la Porte n'en mettoit jamais au passage libre des courriers, mais comme tout Etat étoit le maitre de prendre chez lui certaines mesures, la Porte avoit pour sa propre convénance relative au changement du prince de Moldavie jugé nécessaire, de barrer le chemin pendant trois jours consécutifs pour ces contrées-là, à l'effet que la nouvelle nomination d'un nouveau prince ne dévançat en Moldavie l'arrivée des personnes que la Porte y avoit envoyées ; mais que dès après demain Monsieur l'envoyé étoit le maitre d'expédier autant de courriers, que bon lui sembleroit, à quoi la Porte ne mettroit certainement aucun obstacle, comme d'ailleurs elle ne l'avoit jamais fait auparavant.

[f. 2v] Réponse donnée par la Porte au ministre russe, relativement à la déposition du prince de Moldavie.

Envoyée par Monsieur le marquis de Vivalda avec ses lettres du 17 novembre 1777.

¹ Sujuk-Qale o Sogucak, fortezza turca sulle rive nord-orientali del Mar Nero. Essa sorgeva sul luogo ove, nel 1838, venne costruita la città russa di Novorossijsk.

Romanoslavica vol. LI, nr.4

Bibliografia

- Carra, Jean-Louis, *Istoria Moldovei și a Țării Românești*, traducere de Veronica Grecu, note de Veronica Grecu și Ligia Livadă-Cadeschi, cuvânt înainte de Ligia Livadă-Cadeschi, Iași, Institutul European, 2011 (edizione originale: *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, Neuchâtel, Société Typographique, 1781).
- Călători străini despre Țările Române, vol. IX, îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Academiei Române, 1997.
- Cernovodeanu, Paul, *The Taking Away of Bucovina (1775) and the Assassination of Grigore III Ghica of Moldavia as Highlighted in English Diplomatic Reports of the Time*, in "Revue Roumaine d'Histoire", XXXIII (1994), n. 3-4, pp. 275-291.
- Dan-Străulești, Petre, *Atlas istoric ilustrat al României*, București, Litera, 2009.
- Dukes, Paul, *The Making of Russian Absolutism 1613-1801*, London and New York, Longman, 1993 (Longman History of Russia).
- Faifer, Florin, *Occisio Gregorii in Moldavia Vodae tragedice expressa*, in *Academia Română, Dicționarul General al Literaturii Române*, vol. L-O, București, Univers Enciclopedic, 2005, p. 671 sg.
- Faroqhi, Suraiya, *L'impero ottomano*, traduzione di Lea Nocera, Bologna, il Mulino, 2008 (edizione originale: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, München, Beck, 2006).
- Gemil, Tahsin, *Crimeea în politica pontică a Porții Otomane*, in *Național și universal în istoria românilor*, studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani, București, Editura Enciclopedică, 1998, pp. 304-311.
- Istoria Imperiului Otoman*, coordonator: Robert Mantran, traducere de Cristina Bîrsan, București, BIC ALL, 2001 (edizione originale: *Histoire de l'Empire ottoman*, sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989).
- Murgescu, Bogdan, *Anul 1711 și filorusismul românesc în secolul al XVIII-lea*, in Id., *Țările Române între Imperiul Otoman și Europa creștină*, Iași, Polirom, 2012, pp. 74-78.
- Nistor, Ion I., *Grigore Vodă Ghica. La aniversarea de 150 de ani de la moartea sa*, Cernăuți, Institutul de Arte Grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1928.
- Papacostea, Șerban, *Il regime fanariota in Moldavia e in Valacchia. L'assolutismo asburgico in Transilvania (1711-1820)*, in *Storia del popolo romeno*, a cura di Andrei Oțetea, Roma, Editori Riuniti, 1971 (edizione originale: *Istoria poporului român*, sub redacția acad. Andrei Oțetea, București, Editura Științifică, 1970), pp. 209-231.
- Petrosian, Iuri, *Османская империя*, Mosca, Algoritm, 2012
- Tagliavini, Carlo, *Ghica*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XVI, Roma, Treccani, 1932, p. 913 sg
- Tertecel, Adrian, *Marea Neagră otomană și ascensiunea Rusiei (1654-1774)*, in *Marea Neagră. Puteri maritime – Puteri terestre (sec. XIII-XVIII)*, coordonator: Ovidiu Cristea, București, Institutul Cultural Român, 2006, pp. 325-346.
- Tratatul de pace dintre Rusia și Turcia de la Kuciuc-Kainargi 1774*, in *Culegere de texte pentru istoria universală. Epoca modernă*, coordonator: Camil Mureșan, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1973, pp. 131-135.

Romanoslavica LI, nr.4

Țipău, Mihai, *Domnii fanarioți în Țările Române 1711-1821. Mică Enciclopedie*, cuvânt înainte: Pashalis M. Kitromilides, București, Omonia, 2004.
Țugui, Pavel, *Bucovina. Istorie și cultură*, București, Albatros, 2002.
Xenopol, A.D., *Războaiele dintre ruși și turci și înrăurirea lor asupra Țărilor Române*, București, Albatros, 1997 (prima ediție: Iași, 1880).

DISCURS GASTRONOMIC À LA KIŠ

Lidija ČOLEVIĆ

Les éléments gastronomiques d'interpolation et de la bohème dans une œuvre littéraire contribuent à la découverte de l'expérience, ce qui est important non seulement dans le contexte de la poétique de l'écrivain, mais aussi à découvrir le contexte historique. Dans cet article, nous analysons le travail de Danilo Kiš *Sablier, La Mansarde, Encyclopédie des morts, Jardin, cendre* du point de vue des relations entre la gastronomie et la littérature.

Mot clés: Danilo Kis, la gastronomie, la bohème, l' autobiographie, le discours socio-historique

Urmărind câteva realizări din artă și literatură (tabloul lui Van Gogh, *Oamenii care mănâncă cartofi*, povestirea lui Günter Grass, *Fusta largă, Toba de tinichea*, volumul Laurei Esquivel, *Ca apa pentru ciocolată*), am fost impulsionați să explicăm rolul pe care discursul gastronomic îl are în textul din opera lui Danilo Kiš. În tentativa noastră de a lămuri relația esențială dintre viața lui Kiš, personalitatea acestuia și opera sa, condiționarea parțială a creației sale de viața sa din perspectivă literar-istorică a fost o adevărată provocare să amplasăm identitatea lui Kiš în sfera opoziției cauză-efect și a corespondenței dintre viața și opera sa. În ciuda conceptului de autonomie a operei literare, granița dintre omul care scrie și omul care trăiește nu este întotdeauna clară, astfel încât ne aflăm în poziția intermediară în care textul inițial nu presupune excluderea autorului. Detaliile autobiografice nu sunt doar o „sursă ieftină de amuzament”, ci reprezintă o modalitate de a interpreta opera literară din perspectiva pasiunilor autorului. Încercarea cercetătorului de a determina legătura dintre termenii gastronomici și literatură se reduce la două direcții principale. Prima direcție presupune detectarea anecdotei din viața scriitorului și urmărește faza boemă a acestuia, găsindu-se, de obicei, în expresia de „picanterii biografice”. Acest tip de abordare favorizează pătrunderea în conceptul de critică literară și, în multe cazuri, poate dezvălui contextul fictiv al textului. A doua direcție, de cercetare, conduce către profunzimea expresiei narative care are drept scop descifrarea fenomenului literar și a sensului termenilor gastronomici nu doar în context literar, ci și în context istorico-social. Experiența personală, transpusă în text ca o condiție inițială pentru stabilirea firului narativ, conduce către

descoperirea unei rețele de interpretări, fapt ce presupune asimilarea și transfigurarea motivației autobiografice. Elementele autobiografice din această nouă unitate pot dezvălui geneza operei și înlesnesc abordarea profundă și sistematică a textului. Ambele abordări ce conduc la dezvăluirea legăturii dintre termenii gastronomici și literatură în opera lui Danilo Kiš s-au dovedit a fi funcționale deoarece au sporit complexitatea poetică și semantică, dinamizând în același timp structura literară a operelor *Clepsidra*, *Mansarda*, *Enciclopedia morților* și *Grădină, cenușă*. Perspectiva narativă ascunsă, referitoare la personalitatea autorului și includerea sa activă printre personajele textelor literare se referă, pe de o parte, la faza de boemie care îl însoțește pe autor pe drumul către maturizarea artistică din Belgrad sau din Pariz (*Mansarda*, *Enciclopedia morților*) și, pe de altă parte, se referă la valoarea simbolică a hranei care stimulează memoria afectivă și indică realitatea existențială a autorului care a trăit o copilărie plină de lipsuri pe timpul războiului (*Grădină, cenușă, Clepsidra*). Nu putem să nu vorbim despre cicatricile grave pe care le-a adus cu sine autorul în lumea adulților. Din dorința de a fixa istoria intimă a copilăriei, scriitorul include discursul gastronomic ca o structură formativă de evenimente în câmpul mai larg artistic.

Faza boemei literare

Pe lângă afinitățile intelectuale, condițiile grele de viață îi uneau pe scriitorii ce se întâlneau în cafenele și cluburi literare. Formarea scriitorului la Belgrad este însoțită de compania unor poeți și artiști plastici, de conversațiile lor interminabile, de regulă în cluburile scriitorilor¹, în atelierile pictorilor ori în cafenele. Lipsa banilor, dormitul uneori în parc, petrecerile în cafenele până dimineața, erau fapte frecvente în rândul studenților din generația lui. Pentru a putea supraviețui Kiš traducea și scria recenzii pentru reviste literare. Diverse energii creatoare, individualități puternice cu mare potențial intelectual își găsiseră expresia artistică în cârciumi, pentru ca mai târziu să eșueze. Perioadele când

¹ Unul dintre cele mai frecventate cluburi în care obișnuia să vină Danilo Kiš era cel al scriitorilor, numit „Klub književnika”, „clubul vorbelor de duh”, aflat pe strada Francuska 7. Aici, în locul în care fusese și marele scriitor și filosof francez Sartre, Kiš și alți artiști precum și un important scriitor contemporan, Momo Kapor, își găseau inspirația. Menționăm că Ivo Andrić a dat în acest club în premieră prima declarație privind acordarea premiului Nobel în 1961. <http://www.klubknjizevnika.rs/bilten/KK-Medija-bilten.pdf>, consultat în aprilie 2015.

tânărul ducea o viață dezordonată care alterna cu frecventarea cu sârguință a cursurilor de la facultate:

Când am venit la Belgrad, eu mi-am făcut veacul în lumea aceea, numită, boemă, la cafenelele „La trei pălării” ori „La căsuța lui Prešern”, bând pe măsură, pe stomacul gol, până la fund, întotdeauna până la fund, dar am păstrat ca pe o taină rețeta supraviețuirii mele, singura posibilă, pe care am descoperit-o, nu la cârciumă, ci într-o carte. Credeam în veridicitatea acestei formule salvatoare, anecdotice, pentru că o spusese cel a cărui viață și ale cărui cărți nu fuseseră niciodată negate. „Cum ați reușit, domnule Tin, să supraviețuiți, în ciuda vieții boeme pe care ați dus-o, să învățați atâtea, în vreme ce tovarășii de băutură, au eșuat mai mult sau mai puțin?” Scriitorul le-a răspuns: „Eu beam noaptea, dar ziua lucrăm”. Iată, în această anecdotă se ascunde acea rețetă miraculoasă pe care am păstrat-o pentru mine și pe care am aplicat-o. Ziua stăteam la Biblioteca Națională și mergeam la cursuri, iar noaptea încercam în zadar, ca un neghiob să descopăr taina pe care o ascundea lumea boemă. Nu, evident că nu regret. Nu mă întrebați când dormeam, căci am deja răspunsul pregătit: între timp¹.

Nu este întâmplător nici faptul că protagonistul povestirii *Enciclopedia morților* a încondeiat pe o sticlă mare de sifon denumirile unor cârciumi din Belgrad, „cu o caligrafie îngrijită, așa cum se scria doar pe hărțile turistice numele insulelor: „Brioni”, „Boka”, „Pescărușul”, „Marinarul”, „Zori de zi”, „Cafeneaua sârbă”, „Poarta Vidinului”, „Poarta Stambulului”, „La trei pălării”, „La doi cerbi”, „Sub tei”, „La trei ciorchini”, „Šumatovac”, „Șapte zile”, „Marșul de pe Drina”, „Kalemegdan”, „Kolarac”, „Patria”, „Plugarul”, „Obrenovac”, „Oplenac”, „Orașul lui Dušan”, „La vărsare”, „Smederevo”, „Cornul de vânătoare”, „Semnul mirării”, „Ultima șansă”². Planul

¹ „Došavši u Beograd, ja sam se zagnjurio u taj svet tzv. boemije, u „Tri šešira“ u „Prešernovu klet“, i pio sam pošteno, na gladan stomak, ali do dna, uvek na eks, ali sam čuvao kao svoju tajnu formulu opstanka, jedinu moguću, koju sam pronašao ne u kafani nego takođe u nekoj knjizi. Verovao sam u verodostojnost te spasonosne formule, te anegdote, jer ju je rekao onaj čiji život i čije knjige nisu bile protivurečne. 'Kako ste uspeli, gospodine Tin, da opstanete uprkos boemiji, da toliko naučite, dok su oni koji su s vama pili, manje ili više svi potonuli?' Pisac je odgovorio: 'Ja sam noću pio, a danju radio. Eto u toj se anegdoti krije ta čarobna formula koju sam čuvao za sebe i koje sam se držao. Ja sam danju sedeo u Narodnoj biblioteci i išao na časove, a noću sam pokušavao, sasvim glupo i uzaludno, da otkrijem tajnu koju krije boemija. Ne, naravno, ne kajem se. Nemojte mi postavljati pitanje kad sam spavao, jer imam spreman odgovor: u međuvremenu“ (Kiš, *Gorki talog iskustva*, în *Homo poeticus*, red. Mirjana Miočinić, Sarajevo, Ed. Svjetlost, 1990, p. 207).

² D. Kiš, *Enciclopedia morților*, traducere din limba sârbă de Mariana Ștefănescu, Iași, Ed. Polirom, 2008, p. 83.

ascuns al acestor fragmente se referă la faza boemă ce-l însoțește pe Kiš pe drumul maturizării sale la Belgrad și este de mare folos pentru un scriitor. Pe de altă parte, acest discurs alină dorul de casă.

Și protagoniștii romanului *Mansarda*, doi prieteni, Jarac-Mudrijaš și Lautan, decid să deschidă o cafenea, să-i adune la un loc „doar pe cei cu cicatrici” și „să studieze viața”. Trecând împreună prin „școala vieții” pe protagoniștii romanului *Mansarda* îi reprezintă conținutul simbolic al sintagmei *In vino veritas*. Conversația, muzica și recitarea de poezii la un pahar de vin stimulează sentimentele, dar și descărcări de emoții negative atunci când sunt rememorate suferințe din trecut. Vinul este garanția adevărului, iar adevărul este apologia vinului. În cartea vinurilor (*Carte de vins*), cafenelele de pe malul mării cu numele de *Vinul casei* reprezintă titluri și referințe prețioase din literatura sârbă care l-au orientat pe autor pe drumul său creator. Aluziile referitoare la tradiția literară¹ incluse în meniul *Kod dva desperadosa* au, pe lângă valoarea estetică, și o valoare documentară evidentă. Printre felurile gustoase din meniul de la restaurantul *Kod dva desperadosa* apare și lista instrumentelor muzicale ce se găseau la dispoziția fiecărui oaspete care știa să interpreteze. Astfel, într-una din seri o invitată a interpretat la harpă piesa muzicală *Clar de lună* compusă de Debussy: „Ascultam în serile târzii de iarnă cântece de dor marinărești la armonică, devenind un loc de confesiune. Pe ici pe colo ardea câte o lumânare și la Desperados se cânta întotdeauna cu multă evlavie ca la liturghie”².

¹ *Dubrovački madrigal/ Madrigalul din Dubrovnik* este titlul poeziei de Jovan Dučić (1871-1943); *Ohridska legenda/ Legenda din Ohrid* este o piesă de opera a lui Stevan Hristić (1885-1958); *Slovo ljubve/ Cuvânt despre iubire* este opera poetică a despotului Stefan Lazarević, apărută în anul 1409; *San Vuka Mandušića/ Visul lui Vuk Mandušić* reprezintă partea cea mai lirică a poemului *Gorski vjenac/ Cununa munților* ce aparține poetului Petar Petrović Njegoš; *Gračanička zora/ Zori de zi la Gračanica* este o legendă slavă; *Hercegovačka Danica/ Luceafărul din Hercegovina* face referire la revista literară inițiată de Ljudevit Gaj în secolul al XIX-lea; *Zlato Skadra/ Comoară din Skadar* face referire la poezia epică *Zidanje Skadra na Bcjana/ Construirea cetății Skadar pe Bcjana*; *Oči Simonide/ Ochii Simonidei* face referire la poezia scrisă de poetul sârb Milan Rakić (1876-1938).

² „Slušali smo u kasne zimske večeri mornarske tuge na harmonici, postali smo lučka ispovedaonica (...). Tu i tamo gorela je tek po koja sveća, i kod Desperadosa se uvek pevalo pobožno kao na misi” (D. Kiš, *Mansarda*, Belgrad, BIGZ, 1990, p. 98).

Discursul gastronomic

Romanul lui Kiš, *Grădina, cenușă*, după structura sa autobiografică este foarte apropiat de cronică de familie a lui Günter Grass în romanul *Toba de tinichea*. Căutând zilele pierdute ale copilăriei, scriitorul dezvoltă la persoana întâi amintiri, trăiri și experiențe timpurii, viziunile copilului Andreas Sam pe care-l identificăm în autorul de mai târziu. Spațiul real al copilăriei lui Kiš nu este sub nicio formă o perioadă a seninătății, al fericirii, al lipsei de griji și al armoniei. Averele sentimentale sub formă de arome alimentare și dulciuri preparate de mama sa primesc conotații în sfera memoriei și este dispersată în textele autorului, permițând cititorului să unească părți disparate din text în noi structuri și astfel să-l (re)citească în diferite moduri. Discursul gastronomic apare în opera lui Kiš ca o oază de normalitate în universul haotic. Configurația diverselor momente și a gesturilor neobișnuite în care se refugiază tatăl lui Andreas Sam din romanul *Grădina, cenușă* scoate la iveală profilul moral și psihologic al protagoniștilor:

Într-o zi, după ce deja ne obișnuiserăm foarte bine cu foamea și după ce constatașerăm cu bucurie că am „depășit criză” și acum vom putea să suportăm o îndelungată perioadă fără hrană, cheltuind acele rezerve de aur ale caloriilor pe care organismul le-a stocat nu numai în timpul ultimilor ani, ci de-a lungul întregii vieți (...). Niciodată n-am văzut să fi cules cineva atâtea urzici deodată (...). O să fac din ea o ciorbă, a spus tatăl meu și s-a îndreptat atâtea de brusc încât am putut să aud cum pârâie oasele lui bătrâne, chinuite¹.

Incluzând mituri în text care se pot deplasa în alte ambianțe și stabilind aceste noi forme de comunicare, Kiš reușește să demonstreze caracterul productiv al ficțiunii care crește în proporții geometrice. Astfel, hrana mitică descrisă în capitolul *Însemnările unui nebun (II)* din *Clepsidra* reprezintă o ghiftuire mentală a

¹ Jednog dana, u vreme kada smo se već bili navikli na gladovanje i kada smo već s radošću zaključili da smo „prebrodili krizu” i da ćemo sada moći da izdržimo jedan dug period bez hrane, „trošeći one zlatne rezerve kalorija koje je organizam prikupljao ne samo poslednjih godina nego tokom celog života (...) Nikad nisam video da je neko ubrao odjednom toliko koprive (...). Napraviću od nje čorbu, reče moj otac i ispravi se tako naglo da sam mogao da čujem kako pucketaju njegove stare, namučene kosti (D. Kiš, *Grădina, cenușă*, traducere din sârbă și note de Ioan Radin Peianov, București, Ed. Univers, 2010, pp. 102-105).

Romanoslavica LI, nr.4

personajului literar. Hrana este preparată în bucătărie pe o tavă care conținea Paella Valenciana:

... Luând din ea cu lingura, m-am gândit că au scufundat platoul în mare, trăgându-l pe nisipul de pe fund, ca pe un năvod imens, luând direct din adâncuri toată această bogăție de floră și faună, sau le-au scos mai curând cu o sită de lemn folosită de căutătorii de aur. (...) Numai când gustă din acest orez... abia atunci înțelege omul ... că nu e vorba de mâncare în sensul obișnuit al cuvântului, ci de un fel mitic, de o hrană a zeilor ... au apărut aceste trei foi de dafin care se zăresc în pilaf, măslinile, șofranul și măghiranul și, în sfârșit, felia subțire de lămâie așezată pe marginea tipsiei, tăiată în două, strălucind ca un minuscul soare mediteraneean care luminează un peisaj de legendă¹.

Valoarea simbolică a hranei e detectabilă, dacă avem în vedere personajul principal al romanului *Clepsidra*. În meniul familiei lui Eduard Sam, chinuită de lipsuri și foamete, în cel mai fericit caz se găseau cartofii, oferiți de rude din milă. Semnificația *Tratatului despre cartofi* în capitolul *Însemnările unui nebun (II)* se poate reda din perspectiva personajului literar E.S., dar și a experienței lui proprii și istorice. Meditațiile sale „din perspectiva rasei pe care o reprezintă, dispersată în toată lumea, pe toate continentele, la fel ca și acel nefericit cartof care,.... prin încrucișare și sub influența diferitelor clime și soiuri capătă cele mai diferite forme și denumiri..”². Încrucișarea celor mai diverse soiuri de cartofi indică în esență subiectul care aspiră spre spațiul total. Ne poate orienta spre întinderea largă geografică a diasporei evreiești și vechimea lor milenară. În următorul citat Kiș vorbește clar despre safarzi³ – una dintre cele mai mari comunități evreiești de pe continentul european care a trăit în Spania:

Nu au nici 500 de ani, iar în Europa au fost aduși abia prin secolul al XVI-lea, ca o floare ornamentală... Și știți unde? În Spania, doamnă!... Căci fără îndoială aici, în Spania, unde s-a făcut selecția pentru continuarea peregrinării – Ewige Jude – s-

¹ D. Kiș, *Clepsidra*, traducere de Lydia Tocariu, București, Ed. Univers, 1987, pp. 67-68.

² *Ibidem*, p. 48.

³ Sefarzii reprezintă o ramură specifică a diasporei iudaice care a trăit veacuri de-a rândul în Spania. Au trăit în Peninsula Iberică până în 1492, când Spania, eliberată și unită sub domnia dinastiei regilor catolici, Fernando și Isabella, au emis un edict de expulzare care obliga evreii să se convertească la catolicism sau să părăsească Spania. Majoritatea au luat drumul unei noi pribegii, populând unele țări europene, cu precădere cele din cadrul Imperiului otoman, incluzând Balcanii.

a produs întâlnirea hotărâtoare dintre om și *cartcf*, dintre nasul sefard coroiat și protuberanțele cartofului... Ca de aici să pornească împreună în lume¹.

Tratatul despre cartcfi din romanul *Clepsidra* se referă la o parabolă din istoria evreilor. În felul acesta, destinul lui E.S. ca reprezentant simbolic al unui anumit moment, devine paradigmă pentru destinul comunității și personificarea spiritului comun într-o anumită perioadă istorică. Aceasta este soarta evreului central-european guvernată de istoria nazismului. Indicarea contextului istorico-social scoate în evidență valoarea documentară a operei literare și conferă despre o anumită perioadă din istorie.

Concluzii

Funcția discursului gastronomic este întărită de includerea directă a unor fapte complementare care sunt adeseori strâns legate asociativ cu *contextul*. În acest mod, autorul reușește să recunoască, să absoarbă și să filtreze concepte ale epocii istorice și literare în care trăiește în propria sa operă. În aceste condiții cititorii operei literare nu vor înțelege mesajul esențial al discursului gastronomic, în afara contextului istoric și literar al creațiilor lui Danilo Kiș. Pe lângă faptul că funcționează ca un indicator temporal-spațial, discursul gastronomic în majoritatea cazurilor constituie un pretext al evenimentelor importante și constituie secvențe narative esențiale ce arată valoarea simbolică a hranei ce stimulează memoria afectivă. Acestea fac apel la momentele esențiale din viața individului cu un traseu central în ceea ce privește familia. Rolul acestor paragrafe este de a ne arăta sistemul de valori și statutul social, precum și profilul psihologic al personajelor literare.

¹ Kiș, *Clepsidra*, p. 48.

Romanoslavica LI, nr. 4

Bibliografie

- Crick, Mark, *Supa lui Kafka, o istorie completă a literaturii în paisprezece rețete*, traducere de Ana Didac, București, RAO, International Publishing Company, 2008
- Desarthe, Agnes, *Mănâncă-mă*, traducere de Magdalena Răduță, București, Ed. Curtea veche, 2007
- Esquivel, Laura, *Ca apa pentru ciocolată*, traducere de Cornelia Rădulescu, Humanitas, 2004
- 2014 Grass, Günter, *Limeni doboș* (Die Blechtrommel), traducere de Olga Trebičnik, Ed. Laguna,
- Kiš, Danilo, *Mansarda*, Belgrad, Ed. Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1990
- Kiš, Danilo, *Clepsidra*, traducere de Lydia Tocariu, București, Ed. Univers, 1987
- Kiš, Danilo, *Grădina, cenușa*, traducere din sârbă și note de Ioan Radin Peianov, București, Ed. Univers, 2010
- Kiš, Danilo, *Enciclopedia morților*, traducere din limba sârbă de Mariana Ștefănescu, București, Ed. Polirom, 2008
- Kiš, Danilo, *Gorki talog iskustva*, în *Homo poeticus*, redactat de Mirjana Miočinović, Sarajevo, Ed. Svjetlost, 1990
- „Klub književnika“, *Deo kulturnog identiteta Beograda* <http://www.klubknjizevnika.rs/bilten/KK-Medija-bilten.pdf>

DISCOURSES OF EXCLUSION: XENOPHOBIC LANGUAGE IN SERBIA DURING THE 2015 REFUGEE CRISIS

Srdjan M. JOVANOVIĆ

With the exacerbation of the crisis caused by the expansion of the Islamic State in 2015 and the influx of refugees trying to cross the border of the European union from Serbia, a new wave of xenophobia and passportism has swept over Serbia. Even though there is a staunch presence of an anti-discriminatory, human rights based discourse, a strong xenophobic discourse can easily be found in the contemporary media and social networks. This article explores the language of discrimination against the refugees in Serbia in 2015 and the xenophobic discourse that was produced after the arrival of several hundreds of thousands of refugees fleeing from the conflicts in the Middle East.

Keywords: passportism, xenophobia, Serbia, Critical Discourse Analysis, discrimination

‘Language’, as Habermas wrote in 1968, is a ‘medium of domination and social force’ that can ‘legitimize relations of organized power’.¹ As Janks wrote, language ‘can be used and is used to maintain existing forms of power’.² The use and misuse of language in order to maintain, create or overturn balances of power within societies and political communities has been studied widely, especially from the points of view of critical linguistics, critical discourse analysis and critical theory.³ With the deepening of the conflict in the Middle East and the expansion of the Islamic State, millions of refugees have left towards the European Union on their way to commonly Germany and Scandinavia, their route taking them through Serbia. As the number and visibility of the refugees increased, so did the xenophobic response in the media and on social networks.

¹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

² H. Janks, *Language, identity & power/[Ly] Hilary Janks; illustrations by Matt Sandham. Johannesburg: Hodder & Stoughton, in association with the Witwatersrand University Press, 1993.-iv, 24 pages.-(Critical language awareness series: materials for the classroom/edited by Hilary Janks).-ISBN 10: 0-947054-92-8. Hodder & Stoughton, in association with the Witwatersrand University Press, 1993.*

³ R. Wodak, ed. *Language, power and ideology: Studies in political discourse*. Vol. 7. John Benjamins Publishing, 1989.; see also Barton, David, and Karin Tusting. *Beyond communities of practice: Language power and social context*. Cambridge University Press, 2005.

When it comes to the Western Balkans, we are often talking about ‘extreme xenophobia’ in academic analyses,¹ though it is hard not to compare with the severe passportist discourse and policy introduced in Europe at the beginning of the 21st century, from the ‘UK Border Force’ documentary to Viktor Orban’s wall pet-project. As Jan Gross wrote, ‘as thousands of refugees pour into Europe to escape the horrors of war, with many dying along the way, a different sort of tragedy has played out in many of the European Union’s newest member states. The states known collectively as “Eastern Europe,” ... have revealed themselves to be intolerant, illiberal, xenophobic, and incapable of remembering the spirit of solidarity that carried them to freedom a quarter-century ago’.²

‘Conventional wisdom has it that the Countries of Central and Eastern Europe are more susceptible to the scourge of racism and xenophobia than older market democracies’, Muiznieks wrote in 2000, adding that this ‘conventional wisdom of a region prone to racism, xenophobia and related pathologies should be taken with a grain of salt’.³ True, after the wars of the Yugoslav secession, ‘The Balkan crisis affected South-East Europe and triggered massive forced migrations which in turn brought about new manifestations of the issue of mobility and immigration in Europe. It seems that the answer is identical in all situation: glorification of security on the basis of state-of-the-art technologies’.⁴ Yet we need to have in mind that at the beginning of the new millennium, immigration has yet again come to the fore of public interest, with a stronger-than-ever xenophobia running rampant across Europe. Katie Hopkins’ idea about using ‘gunships to stop migrants’, comparing them to ‘cockroaches’, came from the UK.⁵ Furthermore, one of the strongest anti-immigration campaign ever to be run took place in Austria and the

¹ M. Biro, D. Ajdukovic, D. Corkalo, D. Djipa, P. Milin, & H.M. Weinstein *Attitudes toward justice and social reconstruction in Bosnia and Herzegovina and Croatia*. “My neighbor, my enemy: Justice and community in the aftermath of mass atrocity”, (2004). 183-205.

² J.T. Gross, *Eastern Europe’s Crisis of Shame*, in *Social Europe*, 2015, <http://www.socialeurope.eu/2015/09/eastern-europes-crisis-of-shame/>

³ N. Muiznieks, *The Struggle Against Racism and Xenophobia in Central and Eastern Europe: Trends, Obstacles and Prospects*. In “Background paper for the Regional Seminar of Experts on the Protection of Minorities and Other Vulnerable Groups and Strengthening Human Rights Capacity at the National Level”. *UN document HR/WSW/SEM* (Vol. 2), 2000.

⁴ S. Zavratnik-Zimic, *Constructing “New” Boundary: Slovenia and Croatia*. in: *Revija za sociologiju*, 34(3-4), (2003), 179-188.

⁵ K. Hopkins, *Rescue boats? I’d use gunships to stop migrants*, *The Sun*, 2015, <http://www.thesun.co.uk/sol/homepage/suncolumnists/katiehopkins/6414865/Katie-Hopkins-I-would-use-gunships-to-stop-migrants.html>

petition 'Austria first' by Jorg Heider in the early nineties. "The "Austria First" campaign and the legal restrictions that came into force in 1993 were only the beginning of an anti-foreigner movement that recently culminated in the discriminatory anti-foreigner election campaign of 1999 for the seats in the national parliament'.¹ Analyzing the powerful xenophobia that seems to permeate European discourse throughout the centuries, Wodak and Reisigl wrote that 'this election campaign was worse than all the other public "xenophobic" discourses that had evolved since 1989, after the fall of the Iron Curtain. It was even worse than the Anti-Foreigner-Petition campaign of 1992 and 1993 ... not only posters saying "Vienna is different" were to be seen, but provocative advertisements which claimed that the Austrian Freedom Party would be the guarantee to "stop the overforeignisation" (*Überfremdung* is a term that was used by the National-Socialist propaganda minister Joseph Goebbels in 1933) and leaflets with incredible racist statements, like the infamous claim that female foreigners were obtaining free hormone treatment in Viennese hospitals in order to be able to produce more children than "real Austrians", and that they would thus "take over".² Xenophobia has strong roots in Europe.

However, most of the work done on the topic of xenophobia in former Yugoslavia fall under the sub-category of nationalism, where xenophobia is seen commonly as the fear/hatred of the 'Balkan Other', that is, Serb vs Croat vs Bosniak.³ Having said that, this article does not wish to compare xenophobic sentiments, discourses and policies in Serbia with those on the west, but instead concentrates on *contemporary xenophobic discourse in Serbia*, being constantly reminded that xenophobia is a shared sentiment for Europe in its entirety.

The question of Western European xenophobia is a standing one: 'What will be the future of the European migration policies that are primarily focused on

¹ M. Reisigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Routledge, 2001.

² *Ibid.*

³ G. Bowman, *Xenophobia, fantasy and the nation: The logic of ethnic violence in former Yugoslavia*. In: "Anthropology of Europe: Identity and boundaries in conflict", 1994, 143-171.; See also: M. Biro, D. Ajdukovic, D. Corkalo, D. Djipa, P. Milin, & H.M. Weinstein *Attitudes toward justice and social reconstruction in Bosnia and Herzegovina and Croatia*. "My neighbor, my enemy: Justice and community in the aftermath of mass atrocity", (2004). 183-205; also: S. M. Saideman, and R. W. Ayres, *For kin or country: Xenophobia, nationalism, and war*. 2008, Columbia University Press.

controlling migration (see: Brochmann and Hammar, 1999), that is to say, supervision of the mobility of people coming from the “third countries” situated outside the EU? The increasingly more universal fear of “intractable” global migration flows is probably the biggest threat to Europe after the bi-polar division into the “east-west” has been eliminated. Also, it is the foundation on which thrive increasingly more explicit identity panics and racist and xenophobic manifestations of hate-speech directed against foreigners.¹ However, we shall concentrate on xenophobia within the Western Balkans, more precisely, in Serbia, asking a similar question: what are the current migration policies and discourses in Serbia and how are they dealing with the mobility of the people coming from the abovementioned ‘third countries’, especially with the escalation of the Islamic state crisis and the increasing number of immigrants from the Middle East? How are these issues represented by the media in the public discourse? What kind of language is being used?

A discourse-based approach

Discourses ‘play a decisive role in the genesis and production of certain social conditions. This means that discourses may serve to construct collective subjects like “races”, nations and ethnicities. Second, they might perpetuate, reproduce or justify a certain social status quo (and “racialized”, “nationalized” and “ethnicised” identities that are related to it). Third, they are instrumental in transforming the status quo (and “racialising concepts”, nationalities and ethnicities related to it). Fourth, discursive practices may have an effect on the dismantling or even destruction of the status quo (and of racist, nationalist and ethnicist concepts related to it). According to these general aims one can distinguish between constructive, perpetuating, transformational and destructive social macro-functions of discourses.’² Thus, “discourse” can be understood as a complex bundle of simultaneous and sequential interrelated linguistic acts that manifest themselves within and across the social fields of action as thematically interrelated semiotic, oral or written tokens, very often as “texts”, that belong to specific semiotic types,

¹ S. Zavrtnik-Zimic, *Constructing “New” Boundary: Slovenia and Croatia*. in: *Revija za sociologiju*, 34(3-4), (2003), 179-188.

² M. Resigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Routledge, 2001.

i.e. genres.¹ The texts that shall be analyzed are taken from typical xenophobic media in contemporary Serbia, including the reception of the texts themselves from the readers. Having said that, we shall understand texts ‘as materially durable products of linguistic actions, as communicatively dissociated, “dilated” linguistic actions that during their reception are disembodied from their situation of production’².

Passportist discourse in the media – three common article types

From the beginning of 2015 and the mass exodus of refugees fleeing from the Islamic State (IS), articles claiming that ‘Arabs...are going to impose a different culture and religion on us’³ kept getting increasingly noticeable. There is a very prominent discursive feature among them, which is commonly a passportist/xenophobic statement put forth in the title, after which the text of the snippet in point of fact runs contrary to the title. In the abovementioned article from the daily tabloid *Blic* by Sofija P. Špero, the title goes as follows: ‘Arabs are buying houses and challets in Bačka, residents in fear: They are going to impose a different culture and religion on us’. However, the very text explains that ‘the new owners do not plan to live in Serbia, but use the houses for vacations. They are all educated people with jobs in their countries, and they would visit during the summer for a couple of months’. In short, even though the information bit about non-residents buying houses does not even mention a possibility of ‘imposing religion and culture’, the very title is xenophobic per se. As Reisigl and Wodak wrote about racist discourse (having in mind that the same can be said about passportist discourse), it ‘should

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*; see also: Ehlich, K. (1983) ‘Text und sprachliches Handeln: Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung’, in: A. Assmann, J. Assmann and C. Hardmeier (eds) *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Munich: Fink, pp. 24–43; Graefen, G. (1997) *Der wissenschaftliche Artikel: Textart und Textorganisation*, Frankfurt am Main: Lang.

³ S.P. Špero, *Arapi kupuju kuće i salaše po Bačckj, meštani u strahu: Nametnuće nam drugu veru i kulturu*, Blic, 2015. <http://www.blic.rs/Vesti/Vojvodina/583077/Arapi-kupuju-kuce-i-salase-po-Backoj-mestani-u-strahu-Nametnuce-nam-drugu-veru-i-kulturu>

Romanoslavica LI, nr.4

not be viewed as static and homogenous, but as dynamic and *contradictory*.¹ This type of article uses bombastic language with false xenophobic statements commonly misrepresenting reality.

The second type of xenophobic language is found in articles that openly promote passportism. An example is the article shared often on local social media, entitled 'Masks down: Asylants'² by 'anonymous', in which uncorroborated evidence and articles without sources are given to present the refugees as rapists. A common feature in this type of article is the attack on anti-xenophobic NGOs and individuals:

'Mainstream media have devoted more attention to illegal immigrants who have allegedly "condemned the attack on the woman" than to the very rape-attempt victim. Already the day after, the Soros-ite NGO cults have put up posters in Belgrade parks with texts "Stop the violence towards the immigrants". The fact that the illegal immigrants are perpetrators, and not victims of violence, does not interest the Soros-ites too much. What was left is for the director for the import of immigrants and ebola ... to publicly thank the "asylum seekers" for the rape ... To the great joy of the director of the NGO center for the import of illegal immigrants, asylants are not only staying - they are going to receive reinforcements ...'³

There are more than several discursive moments that need to be addressed here. First of all, there is the relatively standard discursive tactic in which immigrants are presented as law-breakers and importers of chaos.⁴ Not so long ago, though, in Western Europe, 'new immigrants from the former Eastern Bloc countries [were] seen as lazy, dirty, criminal and (as far as men are concerned) as sexually threatening. In general, the so-called "foreigners" are seen as noisy and idle, as outrageous "parasites" who take advantage of the social welfare system, as an economic threat by leading to an increase in unemployment rates, as being unwilling to integrate and assimilate, and thus as a threat of the national and cultural identity

¹ M. Resigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Routledge, 2001.

² <http://anon.in.rs/?p=3667#.VdPduEj1wg8.facebook>

³ *Ibid.*

⁴ Even outside of Serbia, similar articles are easy to find. A prominent example is that of a 'viral' picture of an immigrant allegedly waving an ISIS flag, reported later to have been false ('It is old, probably not an ISIS flag and has nothing to do with refugees'): <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/isis-flag-picture-that-claims-to-show-refugees-attacking-police-goes-viral-and-is-a-lie-10501290.html>

by “over-infiltration” and “inundation”.¹ This strategy is nowadays used for misrepresenting refugees from IS, in a form of *synecdochisation*, where a ‘a specific feature, trait or characteristic is selectively pushed to the fore as a ‘part for the whole’, as a representative depicter’,² as well as *collectivisation*.³

The third group is represented by a type of discourse in which not too many grandiloquent lexical choices are used, where immigrants are not represented as murderers and rapists, but instead offers an allegedly justified ‘concern’ about ‘the underestimation of the immigrant problem [that] could pose as significant danger for our state as a social, economical, security and health risk’, as it was put by Boško Obradović, frontman to the Right-Wing extremist movement *Dveri srpske*.⁴ In an interview conducted by the regional N1 television network on August 2015, he proposed the building of a wall between Serbia and Macedonia, as to throttle the influx of immigrants, not unlike the fence built by the Hungarian government during the summer of 2015. He claimed that this was not an idea put forth by the Dveri movement, but by the European Union, which strengthens the description of xenophobic discourse as contradictory, having in mind that the Dveri stand against the European Union – what is more, the opposition to Serbia’s EU ascension is one of the highlights of their already shallow political program. The wall is supposed to ‘simply protect one’s own population’. This is yet another case in which a synecdochised discourse is used to the arguer’s own benefit, where one EU member state (Hungary) served as a representative for the whole Union. Any discriminative discourse is prone to use any and all means available in order to further its agenda.

A categorizing table with the three abovementioned types of xenophobic articles with short descriptions can be found below:

¹ M. Resigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Routledge, 2001.

² *Ibid.*, see also E. N. Zimmerman, *Identity and difference: The logic of synecdochic reasoning*, in: “Texte. Revue de Critique et de Théorie Littéraire”, 1989, Vols 8–9, pp. 25–62.

³ M. Resigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Routledge, 2001.

⁴ B92, *Dveri hoće zid protiv izbeglica, NVO negoduju*, 2015, http://www.b92.net/video/vesti.php?yyyy=2015&mm=08&dd=24&nav_id=1030835

Romanoslavica LI, nr.4

ARTICLE CLASSIFICATION	Discourse/language description
Type A Articles with passportist titles .	The title is xenophobic, but the article itself is not. The title misrepresents reality, which is then shown in the very body of the article. Clear semantic and/or epistemological collision between the title and the text.
Type B Articles with a clear passportist/discriminatory agenda .	Unbridled, rampant xenophobia. A clear-cut passportist discourse, severe misrepresentations of reality, strong, insulting language. Highly connected to racism.
Type C Articles with a discursively constructed 'legitimate' worry about the immigrant 'problem' .	A standardized type of discriminatory discourse used by political players. Xenophobic language is covered by an alleged care for one's own country. Highly connected to nationalism.

Table 1.1 Passportist media text types A, B and C

Any type of xenophobic text in today's Serbia can be classified in one of the three abovegiven text types based on the language it uses.

Hate gallore: online comments

With the advent of online media, comments left by readers have increasingly been set under scrutiny by the scholarly community.¹ Online readers' comments have been called a 'new opinion pipeline',² as well as 'a highly visible, unique, and important challenge for information in local and online communities. The unique aspects of these communities include often-volatile participation patterns, imbalance between professional and amateur content, and interaction between

¹ S. Faridani, et al. *Opinion space: a scalable tool for browsing online comments*. Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems. ACM, 2010., C. Nielsen, *Newspaper journalists support online comments*. "Newspaper Research Journal" 33.1 (2012): 86., C. E. Nielsen, *Coproduction or cohabitation: Are anonymous online comments on newspaper websites shaping news content?*. "New Media & Society" 16.3 (2014): 470-487.

² A.D. Santana, *Online readers' comments represent new opinion pipeline*. "Newspaper Research Journal" 32.3 (2011): 66.

regular users and other actors in various official capacities'.¹ Having the abovementioned in mind, we can take a closer look at the user comments on significant Right-Wing organizations' websites, a prime example of which (for Serbia) is the *Nova srpska politička misao* (New Serbian Political Thought, NSPM).²

'You take from our retired people and the employed, and with it you help those who used to cut our heads off in Republika Srpska, and you hold Serbs from the Krajina in fallen apart cabins in collective centers.'

'...migrants have illegally crossed the Serbian border and hurt its territorial sovereignty.'

'...only dross and sludge remain in Serbia. We resemble a sink drain more and more.'

'...everybody in the EU is afraid of the migrant problem, only we in Serbia accept them wholeheartedly, even with all other problems.'

'The Cyrillic script is being cancelled in Serbia. It has even been banished from the Serbian Radio and Television's children's program. When it comes to the refugees, it was all arranged with Angela when she was here, let us not fool ourselves.'

'How many migrants exit Serbia daily?'

'When is a mass of people of unknown language and behavioral norms, numbering over 100,000, regarded as potentially dangerous for the standard, property or life of the local population? ... Is this about territory seizure without the announcement of war ...?'

The comments above represent a relatively standardized depiction of the hate speech often seen on the NSPM in 2015. The online system accepts comments only if they are approved by the editors, indicating strongly that passportism and xenophobia is widely accepted by its editorial board.

The general view of the Islamic State in the Serbian community is negative, though it can be argued that the negative view is based primarily on the difference in religion, and a staunch hatred of Islam *per se*. However, even though one could

¹ N. Diakopoulos and N. Mor, *Towards quality discourse in online news comments*. Proceedings of the ACM 2011 conference on Computer supported cooperative work. ACM, 2011.

² Tanjug-Blic-Beta, *Aleksandar Vučić migrantima: Uvek ste dobrodošli u našu zemlju; Podići ćemo prihvatni centar za izbeglice, povećati plate i penzije; Ako gospoda žele, mogući vanredni parlamentarni izbori*, in: *Nova srpska politička misao*, 2015,

http://www.nspm.rs/component?option=com_yvcomment/ArticleID,138036/url,aHR0cDovL3d3dy5uc3BtLnJzL2hyb25pa2EvdnVjaWMTZGFuYXMtb2JpbGF6aS1taWdyYW50ZS11LXBhcmt1LWtvZC1iZW9ncmFkc2t1LWF1dG9idXNrZS1zdGFuaWNlLmh0bWwjeXZDb21tZW50MTM4MDM2/view,comment/#yvcomment138036

expect a positive view of the people trying to *flee* the Islamic state (it would be hard to imagine a person trying to flee a location/ ideology they approve of), the situation can be classified as a complete opposite. This is a well-known issue in discriminative discourse. We can make a parallel between contemporary Serbian xenophobic discourse aimed against ISIS refugees with the study of Austrians' attitudes towards Romanians before and after the fall of the Iron Curtain by the end of the 1980s by Matouschek, Wodak and Janushek.¹ 'One of the most striking findings was that the politicians' debates, addresses and interviews as well as the mass media reports showed a tendency subsequently to shift from expressing and declaring compassion with the Romanians who were dictatorially terrorised, intimidated, tormented, and repressed by Ceausescu's regime, to a more or less arrogant "we-are-better" and patronising advising of how to reform Romania and implement democratic structures, and to the attempt to justify economically the rejection of the absorption and integration of Romanian asylum-seekers and refugees in Austria.'² In other words, once Romanians became asylum-seekers in Austria, the attitudes towards them shifted significantly. 'After the Romanian "revolution" in December 1989, the apparent initial sympathy soon gave way both to manifest protests against Romanian asylum seekers depicted negatively by manifest racist, that is to say, phenotypical, visible attributions of unpleasant appearance, criminal disposition and propensity to sexual violence, and to disguising rationalisations of the rejection by putting forward economic reasons – like costs, the "unbearable" number of the refugees endangering Austria's socioeconomic stability, and the Romanians' non-vitally necessary economic motivation for migration (keyword: "economic refugees") – as an excuse.'³ The same is happening in Serbia in 2015, where xenophobes are presenting the refugees as 'people of unknown language and behavioral norms', who are 'regarded as potentially dangerous', 'hurting Serbia's territorial sovereignty'. Another common issue is to present 'us' as warm and welcoming in the face of an impending disaster ('everybody in the EU is afraid of the migrant problem, only we in Serbia accept them wholeheartedly, even with all

¹ B. Matouschek, R. Wodak, and F. Janushek, *Notwendige Maßnahmen gegen Fremde? Genese und Formen von rassistischen Diskursen der Differenz*, Vienna, 1995, Passagen Verlag.

² M. Resigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of Racism and Antisemitism*, Routledge, 2001.

³ *Ibid.*

other problems'), as discriminatory discourse uses both *positive self-presentation* and the *negative presentation of the Other*.¹

Furthermore, the *topos of threat* is easily identifiable in such discriminatory language. This is a type of discourse that will claim that 'if too many immigrants or refugees enter the country, the native population will not be able to cope with the situation and will become hostile to foreigners. This argument scheme can lead to a victim-victimiser reversal. It was employed by the Austrian government after the Second World War to argue antisemitically for the prevention of remigration and 'reparation' of Austrian Jews driven out of their country (see Knight 1988).²

Another important instance is the *reversal to victimhood*, in which the xenophobe presents him- or herself as the victim ('You take from our retired people and the employed, and with it you help those who used to cut our heads off in Republika Srpska, and you hold Serbs from the Krajina in fallen apart cabins in collective centers', 'The Cyrillic script is being cancelled in Serbia. It has even been banished from the Serbian Radio and Television's children's program. When it comes to the refugees, it was all arranged with Angela when she was here, let us not fool ourselves'). The *Intermagazin* published an article with the title 'Why have we forgotten Serbian refugees? Here is how they live!',³ in which the focus from the *topos* of the refugee is entirely shifted towards the war of the Yugoslav secession in the 1990s and the life of Serbian refugees nowadays.

A comparison between the refugees of the 1990s with the refugees from ISIS in 2015 is a topic explored by many a passportist, among others, the director of the Novi Sad Cultural Center and an assistant professor at the Faculty of Philology and Arts in Kragujevac, one Andrej Fajgelj. In a severely xenophobic article (published both in Serbo-Croatian and English on his personal webpage) entitled '10 reasons why migrants are NOT like Serbian refugees',⁴ he propounded the following:

¹ *Ibid.*

² M. Resigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Routledge, 2001; see also R. Knight, (ed.) 'Ich bin dafür, die Sache in die Länge zu ziehen': *Die Wortprotokolle der österreichischen Bundesregierung von 1945 bis 1952 über die Entschädigung der Juden*, 1988, Frankfurt: Athenäum.

³ Author not signed, *Zašto smo zaboravili srpske izbeglice? – Evo kako oni žive!* In: *Intermagazin*, 2015, <http://www.intermagazin.rs/zasto-smo-zaboravili-srpske-izbeglice-evo-kako-oni-zive/>

⁴ A. Fajgelj, *10 reasons why migrants are not like Serbian refugees*, <http://andrej.fajgelj.com/10-reasons-why-migrants-are-not-like-serbian-refugees/>

Romanoslavica LI, nr.4

1. Serbian refugees didn't have the support of media propaganda. Pictures of children were not massively used worldwide to elicit maximum compassion. On the contrary, media propaganda was used against Serbian refugees.
2. Serbian refugees didn't leave families behind. Most of the migrants are men. They save themselves and leave the women and children to the enemy?
3. Serbian refugees were not deserters. Waves of refugees from Krajina and Kosovo ensued only after the collapse of the army and the state. Why migrants of military age do not stay to fight against the Islamic state?
4. Serbian refugees were fleeing to the first country. Migrants are moving halfway across the world.
5. Serbian refugees went on their own. Migrants are trafficked by the Mafia.
6. Serbian refugees went from danger to safety. Most of the migrants are going the opposite way. This was also the case of the tragic Kurdi family, which was not in danger before risking the sea crossing in the hands of the mafia, and drowning.
7. Serbian refugees were running for their lives. The migrants are fleeing for a better life, cherry-picking the countries with the highest standard of living.
8. Serbian refugees were not aggressive. Migrants clash with police when they try to identify them, throw women and children on the rails because their train is stopped.
9. Serbian refugees were not falsely representing themselves. No tricks, they were indeed Serbs who fled from war and ethnic cleansing. Migrants are presented as Syrian refugees, when in fact they come from different parts of the world, from Nigeria to Bangladesh, where there is no war at all. Many only use migrant crisis to cross the borders without control. This includes a huge number of economic migrants, as well as thousands of terrorists of the Islamic state. Statistically, it is not the threat of war in Syria that is characteristic for the greatest part of migrants, but the fact that they are Muslim men of military age.
10. Serbian refugees came to Serbia. Non-European migrants are settling in Europe, Muslims are migrating to Christian countries (which is called *Hijrah* in Islam). Why not much closer Muslim Gulf countries?

Shifting the ontological focus entirely towards Serbian refugees during the 1990 Yugoslav wars (whilst, in addition, completely disregarding Bosnian and Croat refugees from the same conflict), Fajgelj uses a wide array of discursive formations to present a xenophobic agenda, from representing the refugees as monsters ('throwing women and children on the rails', *sic!*) to entering a completely

victimized discourse about Serbian refugees from two decades ago. By using the refugee crisis of the 1990s, he brings the discourse 'closer to home', trying to sway the reader with an emotional response, since many of the instances given above are misrepresentations of reality (presenting the Syrian refugees as violent, claiming that they are not fleeing for their lives *etc*).

Conclusion

The language of hate, prejudice and discrimination is a social, linguistic and political reality, and as such, it has to be followed and scrutinized diligently and frequently. With the ISIS refugee crisis having developed (at the time of the writing of this article in the summer of 2015, not only does it show no promise of diminishing, but seems to be expanding), and having in mind that xenophobic discourses (and political and social policies stemming from these discourses) are expanding throughout Europe, a strong, unified academic response needs to be conducted in a rigorous analysis of the language (and subsequently proposed and implemented policies based on such discourses) of hatred and xenophobia.

Bibliography

- A.D. Santana, *Online readers' comments represent new opinion pipeline*. "Newspaper Research Journal" 32.3 (2011): 66.
- A. Fajgelj, *10 reasons why migrants are not like Serbian refugees*, <http://andrej.fajgelj.com/10-reasons-why-migrants-are-not-like-serbian-refugees/>
- B. Matouschek, R. Wodak, and F. Januschek, *Notwendige Maßnahmen gegen Fremde? Genese und Formen von rassistischen Diskursen der Differenz*, Vienna, 1995, Passagen Verlag.
- B92, *Dveri hoće zid protiv izbeglica*, NVO *negoduju*, 2015, http://www.b92.net/video/vesti.php?yyyy=2015&mm=08&dd=24&nav_id=1030835
- C.E. Nielsen, *Coproduction or cohabitation: Are anonymous online comments on newspaper websites shaping news content?*. "New Media & Society" 16.3 (2014): 470-487.
- D. Barton, and Karin Tusting, *Beyond communities of practice: Language power and social context*. Cambridge University Press, 2005.

Romanoslavica LI, nr.4

- E.N. Zimmerman, *Identity and difference: The logic of synecdochic reasoning*, in: "Texte. Revue de Critique et de Théorie Littéraire", 1989, Vols 8-9, pp. 25-62.
- G. Bowman, *Xenophobia, fantasy and the nation: The logic of ethnic violence in former Yugoslavia*. In: "Anthropology of Europe: Identity and boundaries in conflict", 1994, 143-171
- G. Graefen, *Der wissenschaftliche Artikel: Textart und Textorganisation*, 1997, Frankfurt am Main: Lang.
- H. Janks., *Language, identity & power/[t]y Hilary Janks; illustrations by Matt Sandham. Johannesburg: Hodder & Stoughton, in association with the Witwatersrand University Press, 1993.-iv, 24 pages.-(Critical language awareness series: materials for the classroom/edited by Hilary Janks).-ISBN 10: 0-947054-92-8. Hodder & Stoughton, in association with the Witwatersrand University Press, 1993.*
- J.T. Gross, *Eastern Europe's Crisis of Shame*, in *Social Europe*, 2015, <http://www.socialeurope.eu/2015/09/eastern-europes-crisis-of-shame/>
- J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968
- K. Ehlich, *Text und sprachliches Handeln: Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung*, in: A. Assmann, J. Assmann and C. Hardmeier (eds), „Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation“, Munich: Fink, 1983, pp. 24-43;
- K. Hopkins, *Rescue boats? I'd use gunships to stop migrants*, *The Sun*, 2015, <http://www.thesun.co.uk/sol/homepage/suncolumnists/katiehopkins/6414865/Katie-Hopkins-I-would-use-gunships-to-stop-migrants.html>
- M. Biro, D. Ajdukovic, D. Corkalo, D. Djipa, P. Milin, & H.M. Weinstein *Attitudes toward justice and social reconstruction in Bosnia and Herzegovina and Croatia*. "My neighbor, my enemy: Justice and community in the aftermath of mass atrocity", (2004). 183-205.
- M. Resigl and R. Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Routledge, 2001.
- N. Diakopoulos and N. Mor, *Towards quality discourse in online news comments*. Proceedings of the ACM 2011 conference on Computer supported cooperative work. ACM, 2011.
- N. Muiznieks, *The Struggle Against Racism and Xenophobia in Central and Eastern Europe: Trends, Obstacles and Prospects*. In "Background paper for the Regional Seminar of Experts on the Protection of Minorities and Other Vulnerable Groups and Strengthening Human Rights Capacity at the National Level". *UN document HR/WSW/SEM* (Vol. 2), 2000.
- R. Knight, (ed.)' *"Ich bin dafür, die Sache in die Länge zu ziehen": Die Wortprotokolle der österreichischen Bundesregierung von 1945 bis 1952 über die Entschädigung der Juden*, 1988, Frankfurt: Athenäum.
- R. Wodak, ed. *Language, power and ideology: Studies in political discourse*. Vol. 7. John Benjamins Publishing, 1989.
- S. Faridani, et al. *Opinion space: a scalable tool for browsing online comments*. Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems. ACM, 2010., C. Nielsen, *Newspaper journalists support online comments*. "Newspaper Research Journal" 33.1 (2012): 86.,
- S. P. Špero, *Arapi kupuju kuće i salaše po Bačkoj, meštani u strahu: Nametnuće nam drugu veru i kulturu*, *Blic*, 2015. <http://www.blic.rs/Vesti/Vojvodina/583077/Arapi-kupuju-kuce-i-salase-po-Backoj-mestani-u-strahu-Nametnuce-nam-drugu-veru-i-kulturu>
- S. Zavrtnik-Zimic, *Constructing "New" Boundary: Slovenia and Croatia*. in: *Revija za sociologiju*, 34(3-4), (2003), 179-188.

Romanoslavica vol. LI, nr.4

Tanjug-Blic-Beta, *Aleksandar Vučić migrantima: Uvek ste dobrodošli u našu zemlju; Podići ćemo prihvatni centar za izbeglice, povećati plate i penzije; Ako gospoda žele, mogući vanredni parlamentarni izbori*, in: Nova srpska politička misao, 2015,

Author not signed, *Zašto smo zaboravili srpske izbeglice? – Evo kako oni žive!* In: Intermagazin, 2015, <http://www.intermagazin.rs/zasto-smo-zaboravili-srpske-izbeglice-evo-kako-oni-zive/>

http://www.nspm.rs/component/option,com_yvcomment/ArticleID,138036/ur1,aHR0cDovL3d3dy5uc3BtLnJzL2hyb25pa2EvdnVjaWMtZGFuYXNtb2JpbGF6aS1taWdyYW50ZS11LXBhcmt1LWtvZC1iZW9ncmFkc2tLWF1dG9idXNrZS1zdGFuaWNlLmh0bWwjeXZDb21tZW50MTM4MDM2/view,comment/#yvComment138036

<http://anon.in.rs/?p=3667#.VdPduEj1wg8.facebook>

KRUNO PRANJIĆ – UN PROFESOR CU STIL

Maria LAȚHICI

Krunoslav Pranjić was born on January 7th, 1931 in Zenica, where he attended high school. He graduated at the Faculty of Philosophy in Zagreb. From 1956 he worked at the Faculty of Philosophy in Zagreb as an assistant, then assistant professor and associate professor and since 1982 full professor. He founded the Department of Stylistics and was its head until 2001 when he retired as professor emeritus. He was lecturer for the Croatian language and literature at Berkeley University of California (1968-69) and the University of Amsterdam (1976-1977, and 1992-1993). He wrote about the general issues of language and style, and the Croatian language, but most is published stylistic analysis.

Key words: Kruno Pranjić, professor emeritus, language and style, stylistic analysis

PRANJIĆ, KRUNOSLAV, professor emeritus, filolog și stilist (Zenica, Bosnia și Herzegovina, 7.1.1931 – Zagreb 2014), a făcut parte din prima generație de absolvenți ai liceului din Zenica. În anul 1954 a absolvit Facultatea de Filosofie de la Zagreb. Tot la Zagreb și-a susținut în anul 1967 și doctoratul cu o teză intitulată *Limbă și stil în povestirile lui Gustav Matoš*. Începând din 1956 a predat la Facultatea de filosofie din Zagreb, mai întâi ca asistent, apoi lector, iar din 1982 în calitate de profesor.

A fost lector la catedra de limbă croată standard (așa cum va fi fost denumită ulterior). În anii șaizeci a condus seminarele de stilistică care vor deveni în anul universitar 1968-1969 Colegiul de stilistică. Șapte ani mai târziu, în mai 1975, Kruno Pranjić înființează Catedra de Stilistică, introducând această disciplină filologică în știința academică croată, dar și în cultura croată în general. Într-un stil mai puțin pretențios, profesorul Kruno Pranjić a „autentificat” o întregă ramură a științei lingvistice.

A publicat lucrări de lingvistică generală și stil, precum și lucrări privitoare la limba literară croată, însă cea mai mare parte a lucrărilor publicate sunt consacrate analizei stilistice.

Cu toate acestea scriitura sa ne apare extrem de personală, înțesată de jocuri de cuvinte, de mărci ale stilului oral, de expresii urbane și rurale, dar și de

neologisme și chiar de rarități lexicale, lucrările sale ocupând un loc special în textologia contemporană croată.

În primele analize, în special ale textelor poetice, Kruno Pranjić s-a dovedit a fi un maestru al detaliilor: astfel el a reușit să descifreze valorile stilistice ale encliticii care influențează hotărâtor ritmul expresiei; a subliniat de asemenea valorile stilistice ce emerg din pronunția monosilabică sau bisilabică a reflexului lung al sunetului *jat*, deoarece astfel se poate modifica compoziția sunetelor și stimula acțiunea sinesteziei; a evidențiat totodată valorile stilistice ale modificării tonului unui cuvânt, care influențează modificarea conținutului unei întregi poezii.

O valoare specială o reprezintă lucrările fonostilistice în care domnia sa prezintă legăturile dintre procedeele stilistice și realizările lor în limba vorbită, de exemplu tehnica cezurii ca procedeu stilistic, sonorizarea ca interpretare etc. În lucrările ulterioare nu se ocupă numai de procedee ca ritmizarea, supradeterminarea, vorbirea liberă indirectă, ci și de acele proceduri în care conținutul stilistic este, el însuși, un procedeu relevant, ca de pildă coliziunea valorii sau scepticismul istoric.

În opinia lui Pranjić, între microprocedeele și macroprocedeele stilistice nu există deosebiri, fiindcă în orice procedeu se reflectă un întreg context. *Din stil se poate descifra persoana, din detalii se ajunge la universal, din microanalize la macrotem care, odată recunoscute într-un fragment de text, se autentifică în întreaga lucrare a autorului.*

Kruno Pranjić a studiat în principal textele lui A. G. Matoš, M. Krleža, Ivo Andrić, cele ale lui I.G. Kovačić, G. Martić, D. Cesarić, A.B. Simić, I. Frangeš, I. Slamnig, A. Flaker, Homer, P. Petrović Njegoš, Lj. Jonke, V. Primorac, și pe cele ale călugărilor franciscani din Bosnia. Selecția textelor vădește motivele și temele sale principale: antimarțialitatea, urbanitatea, spiritualitatea, politețea. A tradus din rusă Cehov (*Humorescă*), *Nuvele*, 1959) și L.N. Tolstoi (*Anna Karenina*, 1961), din franceză A. Finkielkraut (*Înfrângerea opiniei* 1992) și J. Brnčić Chouraquia (*Zece porunci astăzi*, 2005). În colaborare cu A. Flaker a îngrijit lucrarea *Literatura croată și literaturile europene: de la Renașterea națională spre zilele noastre* (1970).

În opinia sa, stilul este o abatere de la normă. Tot ceea ce este în limbă, în grai și în textul scris acționează cumva anormal, diferit, este determinat de stilul individual. Limba în sine este un organism viu, apare și renaște dintr-o serie de fenomene deviate, în spatele cărora se află actul stilistic. Orice cuvânt, spune Borges, a fost cândva o metaforă și s-a născut dintr-o metaforă, iar metafora nu este decât o figură de stil prin care, în vorbirea obișnuită, se metaforizează toate celelalte

figuri stilistice. Ele se împart în figuri ale dicției, figuri ale construcției, figuri ale gândului, ale cuvintelor sau ale tropilor. Figurile de stil pot fi detectate ușor în vorbirea cotidiană. În bogăția acestor figuri se găsește baza oricărei bogății lingvistice și nu în inventarea de noi cuvinte.

În continuare am speculat din puținul apărut în presa croată. Relevant ni se pare articolul scris de unul dintre cei mai în vogă scriitori croati contemporani, originar din Sarajevo, Miljenko Jergović:

Profesorul Kruno Pranjić i-a învățat pe studenții de la iugoslavistică, iar apoi pe cei de la croatică să recunoască figurile de stil. Sunt în număr de treizeci. Unele, cum ar fi hiperbolele, sunt folosite mai frecvent. Altele, ca litotele, acționează consolator. Iată un exemplu de litotă citat de Jergović : „nu este îngrozitor că zările din Zagreb au trecut sub tăcere dispariția profesorului Pranjić. Hiperbola: este îngrozitor și mai îngrozitor decât atât nici nu poate fi. Că poate fi mai îngrozitor ne spune a treia figură de stil: gradarea”. Kruno Pranjić le-a arătat studenților că în figurile de stil stă toată frumusețea limbii. Lucru pe care îl știu scriitorii autentici, nebunii înțelepți de tipul lui Kruno Pranjić. Fără un astfel de nebun al literaturii limba ar rămâne însingurată și neproteguită. Fără el literatura croată va fi fost mai jalnică decât ieri. Nebunul înțelept este a patra figură de stil: oximoronul. Cei care au studiat la el spun că era un profesor senin și blând. Îi învăța pe cei care doreau să învețe. Pe ceilalți îi lăsa să treacă. Știa bine că proștii și cei care nu vor, nu vor învăța sub nicio formă. Iar modul în care a fost condus pe ultimul drum, mai bine zis nu a fost, dovedește că peste tot în jurul nostru se află o grămadă de proști. Pentru aceștia, degeaba a înființat profesorul Pranjić catedra de stilistică. Mai bine făcea carieră în fotbal. Că îi plăcuse fotbalul, și poate că în ceasul morții ar fi ajuns pe prima pagină a ziarelor. Și majoritatea ar fi știut de el și ar fi fost unul din cei mai influenți răposați din fotbal. Și totuși, printre proștiiăștia se mai găsea un nebun înțelept, câte un hulitor sfânt (cum era el!). Dar el, cu întreaga lui ființă, s-a dedicat literaturii, stilului și stilisticii. Pentru proști nu însemna nimic, dar unuia, și încă unuia, și uneia, pe care i-a învățat ironia și paradoxul (că înmormântările mici/ restrânse sunt mai importante decât cele mari), Kruno Pranjić a fost mai mult decât un fotbalist cunoscut, a fost un Messi, iar mai mare ca Messi în fotbal. ...f....i.... nu există!

Este oare necesar să ai o conștiință a stilului? Nu, așa cum, pentru a fi un vorbitor sau povestitor exemplar, nu este necesar să ai o conștiință a limbii. Însă când o comunitate începe să piardă, când îmbătută de patriotism și iubire de sine limba începe să i se împleticească în loc să vorbească, când o comunitate îi glorifică pe bandiți și îi disprețuiește pe cei dreți, comunitatea respectivă nu mai are scăpare fără conștiința limbii și a stilului. La aceasta s-ar putea reduce mesajul pe care l-a lăsat profesorul Kruno Pranjić prin întreaga lui viață.

Romanoslavica LI, nr.4

Nu cred că pe Kruno Pranjić l-ar dura să știe cum au arătat onorurile sale postume. Autoironia i-a fost ironia lui cea mai dragă. În această lume de lemn a științei literare și lingvistice croate el a dansat ca un nebun bosniac, ca Manuel Francisco dos Santos, zis Garrincha, ca ultimul domn. Iar domnii nu fac prea mare gălăgie cu lucrurile intime. În viața unui om nu există nimic mai intim decât moartea. Însă felul în care a fost condus pe ultimul drum, de fapt cum nu a fost condus, ne duce spre un paradox de care profesorul, din fericire pentru el, nu va avea prilejul să se ocupe. De fapt, toate acestea arată că nu a dispărut un individ, cel care prin stilul său a oferit o derogare de la norma socială, ci că, în realitate, a dispărut Croația. Firește, nu Croația ca stat independent și forță militară, nu Croația ca instituție a unor cetățeni croați, catolici, cu conștiință națională, ci Croația ca o comunitate culturală și lingvistică, Croația care, printre altele, este unită prin conștiința importanței și caracterului irecuperabil al unor oameni. Are cine să plângă în Croația la știrea morții profesorului Kruno Pranjić¹.

Acest articol îl descrie foarte bine pe profesorul Kruno Pranjić, atât ca lingvist, profesor dar și ca om. Jergovic a subliniat foarte bine că autoironia era ironia preferată a profesorului.

Kruno Pranjić a făcut să vadă lumina tiparului numeroase traduceri din rusă, franceză și engleză. Cărțile lui au devenit de mult manuale universitare. Iată, în acest context, cum îl descrie pe profesorul Kruno Pranjić, o fosta studentă:

– Ce mai faci?, mă oprea profesorul Pranjić în aula rece a facultății. Era o persoană pentru care limba nu era un simplu instrument de comunicare și nici de menținere a unei distanțe, ci un izvor nesecat de căutare a esenței. Era un tip extrem de speculativ care făcea mult la speculația sa, însă nu într-o manieră rece, închisă, egoistă, ci cu dorința vie de a stimula și în celălalt dorința de cunoaștere, de căutare. Ca lingvist de seamă știa, firește, că esența se află în limbaj și că din stilul plin de expresivitate al scriitorului și omului se poate descifra totul, fiindcă stilul este totul - în el este acumulat totul - și sentimentul timpului, și cel al spațiului sau al lumii, și opiniile adânc înrădăcinate, adeseori ascunse, despre viață. A-l vedea pe profesorul Pranjić era ca și cum ai fi simțit cum fraza lui Matoš, Krleža, Andrić, Čehov sau Tolstoi se strecoară prin aula facultății. Aceste fraze făceau parte din el, asemenea unei poveri, căreia nu-i dădea voie să-l doboare și să-l copleșească - o purta cu o rară seninătate și cu un surâs ludic de un tip special. A-l asculta sau a-i citi cărțile însemna să simți nevoia de a vorbi și de a gândi ca el - viu, profund, lucid, jucăuș. Într-o permanentă căutare. A fi în prezența lui însemna a fi onorat cu o rară binecuvântare. Profesor emeritus, Krunoslav Pranjić a plecat dintre noi în tăcere și cu decență, așa cum pleacă marii și autenticii profesori. Din păcate nu am observat că opinia publică croată a fost înștiințată de dispariția lui. Mulți își vor aminti

¹ Miljenko Jergović, *Dan kada je u Hrvatskoj nestalo stila, ili pouka o jedinstvu nacije u tuposti*, în *Jutarnji list*, 19.05.2015

Romanoslavica vol. LI, nr.4

însă de el cu recunoștință și infinit respect, încheie articolul Tatjana Gromača Vadanjel în cotidianul croat *Novi list*.¹

Aș îndrăzni să închei cu o întrebare: Care a fost, de fapt, stilul profesorului Pranjić? Un om și un profesor cu stil din toate punctele de vedere, dar mai ales cu un *stil de viață* ca al Bunului Samaritean!

Și în final îl voi cita pe profesor, din volumul său, *Jezikom i stilom kroza knjizevnost*, capitolul *Andriciana*, pagina 135: „*Pokcj mu duši! Vječnaja pamjat!*”

Fie-i țărâna ușoară!

Bibliografie:

Pranjić, Krunoslav, *Jezikom i stilom kroza knjizevnost (1986., 1991. 1992.)*, Školska knjiga, Zagreb

Pranjić, Krunoslav, *Iz-Bosne k Europi (1998.)*, Matica hrvatska, Zagreb

Jergović, Miljenko, *Dan kada je u Hrvatskcj nestalo stila, ili pouka o jedinstvu nacije u tuposti*, în cotidianul croat *Jutarnji list*, 19.05.2015

Tatjana Gromača Vadanjel, *Vrhunski jezikoslovac Krunoslav Pranjić*, în cotidianul croat „*Novi List*”, 17.05.2015

¹ Tatjana Gromača Vadanjel, *Vrhunski jezikoslovac Krunoslav Pranjić*, în „*Novi List*”, 17.05.2015.

LITERATURĂ

RECEPTAREA LUI DANILO KIŠ ÎN ROMÂNIA

Lidija ČOLEVIĆ

The purpose of this text is to sum up the results of the analysis of the work of Danilo Kiš in Romania. In order to obtain the whole projection regarding the critical perception of his creation, we are aiming at indicating some common themes of the critical discourse and at the same time we are pointing out the original characteristics underlined by the Romanian critics.

Key words: reception, literary translation, Romanian literary critics, Central European literature, political context, actuality

Creația lui Danilo Kiš – traduceri

În afară de limba română, scrierile lui Danilo Kiš, precum și eseurile și interviurile sale sunt traduse în mai mult de patruzeci de limbi, și anume în albaneză, arabă, bască, bielorusă, bulgară, cehă, daneză, engleză, esperanto, finlandeză, franceză, galițiană, greacă, ebraică, olandeză, islandeză, italiană, japoneză, catalană, chineză, coreeană, maghiară, macedoneană, germană, norvegiană, persană, polonă, portugheză, rusină, rusă, slovacă, slovenă, spaniolă, suedeză, turcă, ucraineană, vietnameză.

Înainte de toate, vom urmări cronologia traducerilor, apoi vom schița o privire de ansamblu asupra opiniei critice românești. Un an important, de cotitură, în procesul de receptare a lui Kiš în România a fost anul 1979. Primul contact al cititorului român cu Danilo Kiš se face prin intermediul lui Sorin Titel, primul său traducător în limba română. Primul text tradus, *Criptă pentru Boris Davidovič*, a fost publicat în numărul 4-5 din 1979 în revista „Secolul XX”. Funcționarea unui regim catastrofal pe care Kiš l-a denunțat și demascat în această carte nu putea trece neobservată de cititorul român. Precum se știe, regimul comunist a izolat România pe plan cultural, reducând la minimum interacțiunea cu Occidentul. În același timp, vorbim despre identitatea unei dintre țările postcomuniste care a trebuit să se vindece de trauma de umilință comunistă. În cadrul legăturilor regionale balcanice ale Serbiei și României subliniam caracterul posttotalitar al acestei literaturi.

Opera lui Kiš a apărut în traducere română la editurile Polirom, Univers, Editura de Vest și Uniunea Sârbilor din România. Din dorința de a realiza un act de cultura, editurile menționate au publicat romanele lui Danilo Kiš, cea care i-a adus mare succes. Cititorul român are un atu special când încearcă să se apropie de proza lui Danilo Kiš: calitatea traducerii. Creația lui Danilo Kiš este una dintre temele insuficient cercetate în spațiul cultural românesc, cunoscut însă publicului românesc prin traduceri existente: *Peščanik (Clepsidra)*, traducere de Lydia Tocariu, Ed. Univers, București, 1987); *Bašta, pepeo (Grădină, cenușă)*, traducere din sârbă și note de Ioan Radin Peianov, 2010 [2000]); *Rani jadi (Suferințe timpurii, Pentru copii și pentru rafinați)*, traducere din limba sârbă de Mariana Ștefănescu, 2008); *Enciklopedija mrtvih (Enciclopedia morților)*, traducere de Mariana Ștefănescu, 2008 [1996]); *Grobnica za Borisa Davidoviča (Criptă pentru Boris Davidovici, Șapte capitale ale uneia și aceleiași istorii)*, traducere din limba sârbă de Simeon Lăzăreanu, Editura de Vest, Timișoara, 1992; *Criptă pentru sufletul lui Boris Davidovici, Șapte capitale ale aceleiași istorii*, traducere de Slavița Cărmăzan, Ioan Cărmăzan, Editura Uniunea Sârbilor din România, Timișoara, 2006; *Criptă pentru Boris Davidovici, Șapte capitale ale uneia și aceleiași istorii*, traducere din limba sârbă de Simeon Lăzăreanu, Ed. Polirom, Iași, 2009. Volumul a beneficiat de o amplă prefață semnată de critic literar Adriana Babeți). Transpunerea unei opere într-o altă limba este o sarcină foarte dificilă, chiar și pentru cel mai experimentat scriitor. Actul receptării depinde de abilitățile traducătorului de a transpune intențiile originale ale textului într-o limbă țintă. Cu siguranță că o bună traducere a operei originale și o abordare critică serioasă a operei conduc implacabil spre aspecte pozitive ale receptării operei literare în genere. El însuși traducător, Kiš știa foarte bine cu ce dificultăți, ezitări și probleme se confruntă cei care dețin arta armonizării nu doar a limbilor, ci și a modelelor culturale. Parte a acestor probleme poate fi popularitatea, respectiv nepopularitatea traducerilor. Cu aceste aspecte s-au confruntat cu siguranță traducătorii menționați (Lydia Tocariu, Simeon Lăzăreanu, Slavița Cărmăzan, Ioan Cărmăzan, Mariana Ștefănescu și Ioan Radin Peianov). Nu trebuie omisă contribuția obiectivă a acestor traducători care au bucurat publicul românesc cu tălmăcirile cărților lui Kiš, promovând în acest mod o cultură puțin cunoscută.

Apresiasi conform căreia opera lui Kiš este „pretențioasă” pentru publicul cititor românesc este parțial adevărată, dată fiind situația existentă. Este limpede că entuziasmul creator al lui Danilo Kiš depășește capacitatea de înțelegere a cititorului obișnuit care nu poate înțelege, de exemplu, romanul *Criptă pentru Boris Davidovici* fără a avea în prealabil cunoștințe referitoare la geneza romanului. Pe de altă parte,

nu este mai puțin adevărat faptul că Danilo Kiš a apreciat mai mult un grup mai puțin numeros de cititori, dar care să fie inițiați, decât publicul cititor în masă, fenomen privit de către autor cu multă ironie. Scriitorul a întruchipat modalitatea în care trebuie citite operele sale, fără a se gândi la libertatea receptorului care din când în când dorește să descopere singur sensurile ascunse în text, chiar cu riscul de a se îndepărta de convingerile exprimate de autor. Cititorul interpretează sensul unui text, pe baza propriilor experiențe și a atmosferei culturale în care a fost educat. Astfel, Danilo Kiš a privit cu ironie modul în care criticii i-au preluat și citat textul, dar în același timp i-a privit cu o doză de cinism pe acei critici care au încercat să depășească și să ignore cifrul oferit de el, greșind astfel în interpretările oferite.

Luând toate aceste lucruri în considerare, ne dăm seama că nu este deloc simplu să „descifrăm” acest scriitor, fără a ne întreba constant „ce a vrut să spună”, evitând astfel să alunecăm în capcana multitudinii de sensuri oferite de critici și a temelor comune ale discursului critic (utilizarea surselor referitoare la geneza textului, angajamentul etic al scriitorului, încercarea de a explica fenomenul totalitarismului, tema iudaismului etc.).

Cărțile lui Kiš publicate în limba română în Serbia

Unele dintre cărțile lui Kiš au fost publicate în limba română mult mai devreme în Serbia decât în spațiul românesc. Cartea *Enciclopedia morților* este publicată prima oară în Serbia în revista lunară „Književnost” la Belgrad în numărul din mai-iunie 1981. Un an mai târziu apare în ziarul „New Yorker” în numărul din 12 iulie 1982, în traducerea lui Amiel Alkalay. Editura „Libertatea” a tipărit în limba română *Criptă pentru sufletul lui Boris Davidovici* în anul 1988. Menționăm și tălmăcirii în limba română publicate de Editura „Lumina” din Pančevo (Serbia): 1966, *Grădină, scrum*, traducător Nicolae Vîrzac; 1976, *Mormânt pentru Boris Davidovič*, în traducerea lui Sima Petrović și 1989, *Criptă pentru Boris Davidovici*, în tălmăcirea lui Simeon Lăzăreanu (versiune preluată, ulterior de Editura de Vest).

Creația lui Danilo Kiš în spațiul academic românesc

Toți critici, slaviști recunoscuți sunt de acord că opera și personalitatea lui Kiš reprezintă teme academice de prim rang, fiind scriitor modern al practici pedagogice cotidiene. Această temă a devenit atât de frecventă, încât la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului al XXI-lea a dobândit locul pe care îl ocupa Ivo Andrić în cercetările academice ale literaturii sârbe. Danilo Kiš se remarcă în cercurile literare academice românești contemporane ca o apariție imposibil de ignorat în contextul literaturilor slave și a celor central-europene. Totuși, avem impresia că în spațiul cultural românesc nu sunt clarificate și explicitate sub formă de polemici provocările literare cu care s-a confruntat autorul.

Atunci când vorbim despre un context academic, de învățământ universitar și de studierea lui Kiš la universitățile din România, cu precădere la cea din București (Facultatea de limbi și literaturi străine), respectiv din Timișoara (Universitatea de Vest), opera acestui autor, într-un anume sens, decretat întemeietorul prozei experimentale considerate parțial canonice, este extrem de importantă pentru înțelegerea literaturii iugoslave. O asemenea abordare capătă greutate în veridicitatea enunțului lui T.S. Eliot care în studiul său, *Tradiție și talent personal*, justifică statutul scriitorului clasic, printre altele, argumentând că *un scriitor în ochii străinilor nu pare închistat în limba și cultura sa*, astfel că acest postulat poate fi aplicat și autorului nostru.

În perioada de la moartea scriitorului până în prezent, și mai ales în ultimul timp, au fost realizate câteva cercetări parțiale dedicate lui Danilo Kiš. Este vorba despre articolele Adrianei Babeți, ale lui Cornel Ungureanu ori Octaviei Nedelcu. Prezentând raportul dintre istorie și teroare în epoca totalitarismului și a civilizației violenței, precum și căutarea identității politice în era controlului programat al individului din partea majorității, apropiată mediului cultural românesc, de importanță majoră în acest capitol ni se par a fi lucrările autorilor menționați mai sus, publicate în volume dedicate circumscrierii lui Kiš în spațiul central european, coordonate de Adriana Babeți și Cornel Ungureanu, *Europa Centrală: Nevroze, dileme, utopii* (1997) și *Europa Centrală – memorie, paradis, apocalipsă* (1998). În acest context am menționa cu precădere lucrările autoarei Adriana Babeți: *Dor de Danilo* (1992), *Europa Centrală și identitățile vulnerabile: identitate și criză în Europa*

Centrală (1998), *Danilo, după Danilo* (2009). Conform părerilor acestor critici români, opera lui Kiš constituie de-a dreptul un fenomen multicultural, care pune problema granițelor culturale definitorii, un lucru foarte important, dacă nu și central, în tradiția literară central europeană. Cornel Ungureanu a scris că opera lui Kiš, *Criptă pentru Boris Davidovici*, a șocat Timișoara culturală: „era mină de aur pentru cititorul român (...), era necrologul unei istorii, al unui timp al utopiei europene“ și, în același timp „era unul dintre „manualele“ prin care puteam defini Europa Centrală și de Răsărit”¹. În contextul în care vorbim despre receptarea operei lui Danilo Kiš în România, Marcel Cornis-Pope, unul dintre criticii care s-a ocupat cu analiza operelor lui Danilo Kiš, ne-a reamintit că Danilo Kiš, împreună cu György Konrád, Claudio Magris, Czesław Miłosz, a fost prezent la Budapesta în cadrul unei dezbateri referitoare la Europa Centrală, în 1989.

O astfel de încadrare valorică și, înainte de toate, spațială a operei lui Kiš devine importantă dacă luăm în considerare deja pomenita proveniență supranațională (central-europeană și iugoslavă). Încadrarea lui Kiš ca scriitor central-european, pe Forumul *Between Fiction and Reality: Dilemmas of Central European Writers* (Între ficțiune și realitate: Dilema scriitorilor central-europeni) care a avut loc la Budapesta în anul 2008, a fost reafirmată și de Adriana Babeți care a oferit citate cheie din opera Danilo Kiš. În concepția prezentării tematice a creației lui Kiš reiese o anumită constantă, subliniată de enunțurile poetice chiar ale autorului. Nenumăratele traduceri ale operei lui Kiš în limba maghiară, faptul că scriitorul a fost un bun cunoscător al culturii maghiare contribuie mult ca în aceeași măsură să devină și parte integrantă a tradiției culturale maghiare. În lucrarea amintită, Adriana Babeți dorește să atragă atenția cititorului asupra faptului că nu doar literatura Europei Centrale reprezintă o noțiune ambivalentă, ci chiar și conceptul spațial și cultural în sine, precum și noțiunea de Europă Centrală, sunt dileme la fel de imprecise și reprezintă o ambiguitate. Prin urmare, în stabilirea importanței unui scriitor în dezvoltarea unei literaturi, e nevoie de o anumită precauție atunci când considerăm că o situație centraleuropeană a unui scriitor este importantă. Spre deosebire de unii scriitori centraleuropeni recunoscuți (cazul Gombrowicz), opusul lui Kiš, nu este de neglijat dacă îl analizăm din perspectiva

¹ Cornel Ungureanu, *Danilo Kiš, după 20 de ani*, (în postfața la *Criptă pentru sufletul lui Boris Davidovici*), Timișoara, Uniunea Sărbilor din România, 2006, pp. 145-148.

curentelor literaturii contemporane. Analiza efectuată de cercetătoarea Octavia Nedelcu în studiul *Cazul Danilo Kiș. (Re)evaluări culturologice* (2007), oferă ipoteze solide din perspectiva cercetărilor culturologice, iar problema receptării acestui scriitor în România este tratată în studiul *Kiș vs. Kiș. Aspecte ale receptării* (2007). Autoarea subliniază importanța cadrului cultural în interpretarea operei lui Kiș, un lucru de o importanță centrală în trasarea contextuală a acesteia și pentru înțelegerea strategiilor textuale ale lui Kiș. Într-o altă lucrare, intitulată *Paradigmele temporalității în romanul „Clepsidra” de Danilo Kiș* (2008), autoarea cercetează tema temporală și funcțiile timpului în romanul lui Kiș *Clepsidra*, oferindu-ne posibilitatea de a remarca contribuția originală a acestui scriitor la patrimoniul cultural sârbesc. După examinarea problematicii dimensiunii temporale în romanul *Clepsidra*, Octavia Nedelcu a atins un alt subiect important în opera menționată, și anume spațialitatea și mai ales ideea de spațiu ca text istoric, spațiu ca purtător al urmelor trecutului. În contextul temporalității în romanul, polisemantismul cuvântului *peščanik/ clepsidra* e dificil de păstrat în traducere, astfel încât titlul romanului lui Danilo Kiș este tradus cel mai adesea cu un singur sens, cel al unui ceas cu nisip, instrument vechi folosit pentru măsurarea timpului după cantitatea de nisip scursă printr-un orificiu. Astfel, putem vedea romanul *Clepsidra* ca spațiu purtător de mesaje încifrate despre trecut.

Considerăm studiul tânărului autor Adrian-Cosmin Perța, *Introducere în fantasticul de interpretare* (2011), ca fiind extrem de important, deoarece scoate în evidență elementul reprezentat de literatura fantastică pe care Kiș o va folosi și dezvolta în opera sa, element fără de care, analiza operei sale nu ar fi completă. Conceptele cu care operează Cosmin Perța sunt cele fundamentale, preluate din teoriile fantasticului ale unor H.P. Lovecraft, T. Todorov sau R. Caillois. În acest volum autor teoretizează și analizează câteva subcategorii ale fantasticului de interpretare, și anume: fantasticul psihologic, fantasticul minimalist, fantasticul absurd și fantasticul delirant. Ca urmare, tipologia propusă se dovedește restrictivă în comparație cu marea diversitate a fenomenului. „Fantasticul de interpretare”, termenul propus de Matei Călinescu, se referă la o formă de fantastic diferită de cea modernistă, teoretizată de Caillois și Todorov, discutată de M. Călinescu la Mircea Eliade, dar care se poate identifica frecvent în proza din centrul și estul Europei, spre deosebire de fantasticul modernist, al cărui teritoriu predilect de manifestare este în literatura din vestul și nordul Europei, America de Nord sau Orientul îndepărtat. Autorul menționează că greșeala lui Caillois și Teodorov constă în faptul că ei au separat lumea reală de cea supranaturală, chiar dacă supranaturalul nu este una dintre dimensiuni în care se manifestă fantasticul. Pentru a-și ilustra teoriile,

Cosmin Perța se bazează pe opere scrise de scriitori est-europeni din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Astfel, în contextul fantasticului psihologic autorul îl amintește, printre alții, pe Milorad Pavić (în baza analizei romanului *Ultima iubire la Tarigrad*). Cum subliniază autorul, fantasticul psihologic se subsumează fantasticului de interpretare. Analizând opera *Enciclopedia morților*, Cosmin Perța îl include pe D. Kiš în curentul pe care l-a denumit „fantasticul minimalist”. Fantasticul minimalist presupune un eveniment, o manifestare a supranaturalului, care, survenind o singură dată în cadrul acțiunii, o modifică radical. Această manifestare, adaugă totuși Cosmin Perța, poate de asemenea să treacă neobservată, fiind integrată de real, părând firească. Capitolul dedicat „fantasticului minimalist” conține textul *Simeon făcătorul de minuni (Enciclopedia morților)* de Danilo Kiš și reprezintă o mostră tipică pentru fantasticul minimalist, marcată fiind de „minimalizarea sau caricaturizarea impactului fantastic clasic”. Deci este un fantastic extremist, deloc mediocru, în pofida denumirii lui.

Opera lui Kiš este menționată în volumul *Europa de Sud-Est în memoria culturală românească: Bibliografie*, care constituie, insumate, 3382 de titluri din bibliografia esențială a acestui câmp de cercetare și creație. Autor volumului este Mircea Muthu, care este unul dintre cei mai proeminenți specialiști europeni în domeniul balcanologiei. Astăzi, Danilo Kiš este inclus în dicționarele literare și este menționat în contextul scriitorilor contemporani lui, de talie mondială cu ale căror poetică și ambiții literare este comparabil.

În ultimi anii, scrierile lui Kiš au stârnit atenția unor alți intelectuali români marcanți precum Matei Călinescu și Norman Manea. Între rigoarea morală și intransigența esteticului, cei doi critici au reprezentat și reprezintă unele dintre cei mai autorizate și mai autentic angajate voci ale culturii românești contemporane. Prin prisma aprecierilor lui Matei Călinescu, putem remarca conexiunea puternică dintre opera lui Norman Manea și, respectiv, opera lui Danilo Kiš. Autorul spune, în *Reflecții despre Întoarcerea huliganului*, că Norman Manea este comparabil cu un Danilo Kiš, mai ales dacă luăm în considerare temele majore ale scriitorilor menționați: experiența Holocaustului, trăita în copilărie, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial; existența, ca om și ca scriitor, în interiorul unui sistem totalitar, și exilul, de orice fel ar fi el. Ambii scriitorii au ca teme dominante istoria unei victime a

trecutului totalitar al României secolului al XX-lea, condamnată la exil, dar și mântuită prin exil, memoria ca traumă, cărțile lor fiind repere pentru înțelegerea sistemului comunist. Norman Manea în revista „Observatorul cultural” (ianuarie, 2003) scrie un articol cu titlul *Dezvăluiri tardive* despre *Enciclopedia morților* și oferă o explicație proprie despre manipularea gândurilor în laboratoarele rusești. Autorul consideră că în povestirea extraordinară *Cartea regilor și a nebunilor*, ale cărei urme sunt vizibile și astăzi, Kiș realizează o adaptare culturală a *Protocoalelor înțelepților de la Sion*. Această povestire este pentru noi, precum și pentru Norman Manea una dintre scrierile fundamentale despre Holocaust. Manea amintește că în august 1906, un jurnal din Petersburg vorbea despre răul, care, așa cum spune și autorul sârb, „se va realiza patruzeci de ani mai târziu”, iar acela este Holocaustul.

Dinamica receptării oglindită în presă

Opera lui Danilo Kiș a avut un puternic ecou literar în presa română și excelente cronici, în ziare prestigioase, care au fost semnate de nume importante.

Analiza efectuată de eminent politolog, Vladimir Tismăneanu în lucrările sale, *Cerneală roșie ca sângele: Hannah Arendt, Danilo Kiș și Răul radical* sau *Cu cerneală roșie ca sângele: Danilo Kis și coșmarul concentraționar; Metamorfozele răului* sau *O enciclopedie a morților: Cum a fost impus comunismul în Europa de Est*, reprezintă confruntarea lui Kiș cu experiențele totalitare, cu suferință și absurd, teroare și cruzime, tortură și oprinare. Autorul subliniază că una dintre preocupările fundamentale ale operei sale a fost aceea de a înțelege metamorfozele răului. Romanele, nuvelele și eseurile lui Kiș rămân în literatura alături de alte tentative literare de a înțelege relația dintre istorie și teroare, infernul în care oamenii au fost dezumanizați, au fost constrânși să recunoască păcatele niciodată comise, să semneze autodenunțuri, texte morbide, pline de „adăugiri și corecturi făcute cu cerneală roșie ca sângele”.

Un alt ecou pe care opera lui Kiș l-a avut a fost în ziarul timișorean „Orizont”, în ciclul *Iz svetske krjiževnosti/ Din literatura universală*, unde Slavomir Gvozdenović a oferit un portret sumar al lui Danilo Kiș. Autorul are de asemenea meritul de a fi tradus câteva din poeziile lui Kiș (*Toamna, Pianul dezacordat, Visele de dragoste ale lui Apollinaire, La vestea morții doamnei M.T., Apusul soarelui*) care au intrat în

*Antologia de poezie sârbă secolele al XX-lea – al XXI-lea*¹. Succesul lui Danilo Kiš este subliniat de reflecțiile poetului român Gabriel Chifu care privește povestirile din *Suferințe timpurii* „ca pe un puzzle migălos care recompune un timp și o lume. „Din fărâme și știința desăvârșită a simplității se reînsuflețește lumea scufundată în memorie și se obține un tulburător efect de monumentalitate“. O scurtă trecere despre *Enciclopedia morților, Grădina cenușa și Criptă pentru Boris Davidovici* în revista „La Punkt” o face Lucia Gogoncea în articolul *Danilo Kis sau nostalgia exhaustivității*. Opera lui Danilo Kiš este menționată într-unul dintre articolele publicate de curând în revista „La Punkt”, ce aparține autorului Ioan Stanomir și se intitulează *Rana care nu se închide*. Autorul observă că pesimismul istoric al lui Danilo Kiš este unul fecund și consideră că opera lui Kiš își are rădăcinile în traumele provocate de Holocaust, iar misiunea artei lui este de a păstra adevărul referitor la crimele petrecute în secolul al XX-lea. În contribuția lui Ioan Stanomir apare cuvântul cheie *labirint*, ceea ce reafirmă faptul că este vorba de un autor cu tendințe postmoderniste și că procedeele narrative ale lui Kiš sunt inspirate din tehnica lui Borges. Autorul subliniază că pseudo romanul, *Criptă pentru Boris Davidovici*, textul omonim, este narațiunea în substanța căreia Dostoievski se întâlnește cu Koestler, demonismul revoluționar al lui Novski va fi anihilat de către Revoluția în slujba căreia a luptat conspiratorul. Danilo Kiš apare în contextul ambiguității identitare al intelectualului central-european și al unei epoci marcate de tulburări, teamă și presimțiri sumbre. Se face mențiune la un citat din *Variațiuni central-europene* care se referă la Arthur Koestler (de origine maghiaro-cehe-evreiască) în volumul *Revistele literare ale exilului românesc, Luceafărul* (Mihaela Albu și Dan Anghelescu, București, Ed. Aura Christi & Andrei Potlog, 2011). Biografia lui Arthur Koestler conține biografia potențială a fiecărui intelectual din Europa Centrală în chiar înfăptuirea ei radicală, spunea Danilo Kiš. Printre exegeții români care au tratat problema intelectualului în societatea totalitară acordând un spațiu destul de întins poetului și eseistului Czesław Miłosz îl menționăm pe Constantin Geambașu care confirmă că, alături de Czesław Miłosz, Leszek Kołakowski, Milan Kundera, György Konrád, Vaclav Havel, Iosif Brodski, Josef Skvorecki sau Esterhazy Peter, Kiš aparține aceluși tip de intelectual central-european care s-a călit din

¹ A se vedea *Malul celălalt, Antologie de poezie sârbă secolele al XX-lea – al XXI-lea*, București, Ed. Herg Benet Publishers, traducere de Liubinka Perinaț Stancov, Slavomir Gvozdenovici și Aleksandar Stoicovici, 2012, pp. 77-83.

rezistența împotriva modelului de ideologii totalitare, conștient că nu poate evita contextul politic în care se exprimă și creează. A evidențiat faptul că, în vremuri de prigoană politică, printr-o formă extinsă de dialog și conlucrare, s-a creat un front comun de luptă antitotalitară. În operele lor reflecțiile asupra problemei totalitarismului specific intelectualilor central- și est-europeni este analizată în mod sistematic. Vorbim despre prezența permanentă a unor fenomene precum rinocerizarea vieții politice, crimele, teroarea, nepdreptatea cu care oamenii încep să se deprindă, mizeria care devine firească și anomaliile și devierile de comportament legate de intimitatea individului. În acest context, Kiš se opune puterii sistemelor totalitare prin rezistența individului în fața ideologiilor impuse. De fapt, critica ideologiei marxiste la scriitori menționați este echivalentă cu o critică sistematică a Istoriei, identificată ca principal resort al răului politic, ca o malignitate a timpului. Prin urmare, reflecțiile lor antitotalitare demonstrează că putem vorbi despre o valoare explicativă universală. O privire de ansamblu asupra profilului ideologic și literar al lui Kiš și a operei sale a oferit cititorului român Lucia-Postelnicu-Pop. Articolul ei se încheie cu citatul lui Joseph Brodski: „un volum al lui Danilo Kiš (nici nu contează care) ar fi cea mai bună carte apărută în Europa în perioada de după al doilea război mondial”. O alta abordare interesantă a criticii românești este articolul *Danilo Kis: Fragmente de certificat*, al autorului Marius Stan. Acesta a încercat să determine tradiția literară căreia îi aparține opera lui Danilo Kiš, subliniind cadrul literar în care este plasat autorul cu scriitori cum ar fi Bruno Schulz, Italo Calvino, Vladimir Nabokov, Iosif Brodski sau Jorge Luis Borges. Autorul adaugă că, alături de marii scriitori precum Czesław Miłosz și György Konrád, Kiš a avut contribuții remarcabile la înțelegerea pe care o avem astăzi despre marxism-leninism. Ca și Danilo Kiš, și György Konrád se bazează pe memoria copilului, martor fragil, imaginativ, supus unor traume care îl vor marca pentru toată viața.

Menționăm și proiectul *Cafeneaua Danilo Kis* (2003-2004, Timișoara, Szeged Novi Sad) care a constituit un punct de plecare pentru publicația periodică „Orizont” din Timișoara. Proiectul prevedea deschiderea unei „cafenele” o dată pe lună într-unul dintre aceste orașe și includea întâlniri cu scriitori și artiști din România, Ungaria, Serbia, Polonia, Cehia și Slovacia. Astfel, prima întâlnire literară a avut loc la *Grand Cafe* din Szeged unde s-au adunat cercetători ai operei lui Kiš din Ungaria, Serbia și România. Următoarea întâlnire a avut loc la Timișoara unde printre vizitatori s-au numărat și György Konrád, Olga Tokarczuk, Lajos Grendel, Andrej Stasiuk, Paweł Huelle, Adam Michnik.

Concluzii

Negreșit, analiza corpusului de scrieri semnate de Kiș ar scoate la iveală mult mai multe reflecții pe teme politice, unele dintre ele foarte actuale, și ne-ar întări convingerea că autorul nu s-a mulțumit să fie un simplu cetățean de rând al țării sale. Dimpotrivă, în virtutea acuității sale etice și politice, a atras deseori atenția în mod public asupra derapajelor politice la care se poate ajunge în urma unor subtile mutații la nivelul vocabularului folosit în discursul despre educație, libertate, politică, valori etc. Acestea sunt unele dintre cheile de lectură posibile pe care opera lui Danilo Kiș le oferă cititorilor români. Cu excepția câtorva, este suficient să ilustrăm titlurile din presa românească (*Cerneală roșie ca sângele; Hannah Arendt, Danilo Kiș și Răul radical; Danilo Kis și coșmarul concentraționar; Metaîfozele răului; Rana care nu se închide; Danilo Kis sau nostalgia exhaustivității; Hannah Arendt, Danilo Kiș și Răul radical; Cicatrici nevindecate;*) pentru a concluziona că sentimentul tragic cauzat de violență istoriei o găsim în cele mai multe dintre articolele publicate despre acest scriitor pe teren românesc. În cazul acestui scriitor nu a fost ușor pentru un critic român să precizeze familia literară, chiar dacă în articolele citate găsim nume precum: Norman Manea, Orkeny Istvan, Peter Esterhazy, Bohumil Hrabal, Milan Kundera, Viorel Marineasa, Ivan Klima, Herta Müller, Sorin Titel sau Livius Ciocârlie. În orice caz, a fost comparat cu o mulțime de alți autori care aparțin diferitelor sfere culturale poetice, foarte diverse. Numele cel mai des citat a fost cu siguranță Borges. Toți criticii literari sunt unanim de acord privind importanța operei lui Kiș și a renumelui său în plan cultural. Cu toate acestea în România nu există un studiu exhaustiv care să cuprindă într-un sens mai larg o viziune poetică și culturologică a creației sale. Avem impresia că România a avut nevoie de ceva timp pentru a-l promova pe acest scriitor original sârb. Observăm că în ultimii doi-trei ani cercul celor care urmăresc activitatea lui Kiș se extinde, iar astăzi putem spune că interesul cititorilor români este în creștere. O preocupare mai semnificativă pentru opera lui Kiș în România, afară de slaviști au arătat-o și oamenii de științe politice. Și anume, cu excepția lumii academice și a specialiștilor în studii de slavistică există o prezență a mai multor cercetatori din

direcția științelor politice. Aceștia, în poetica lui Kiš, în afară de motivele morții, al cărții, poveștii, visului, atmosferei fantastice, combinate convingător cu realitatea dură, au subliniat aluziile politice și timpul dur marcat de experiențele tragice ale evenimentelor istorice reale. Comentariile politice și principiile dramei sociale iugoslave, dovada revoluției comuniste, demascarea diferitelor forme de tiranie, demonstrează cititorului român sensibilitatea morală și nevoia lui Kiš de a condamna orice nedreptate. Cert este că entuziasmul lui Kiš sperie și depășește capacitatea cititorului mediu. În cultura română contemporană observăm după reacția criticii și a cititorilor că opera lui Kiš o să aibă și în continuare un viitor de un interes aparte. Continuitatea prezenței lui Kiš în România demonstrează totodată și interesul cultural reciproc româno-sârb.

În concluzie, se poate afirma că, deși nu au mai apărut alte traduceri în volum, scriitorul a continuat să se afle în atenția critică a specialiștilor și a cititorilor. Prin acest text, scopul nostru a fost de a demonstra că operele lui Danilo Kiš se adresează oricărei vârste, în orice moment istoric și în orice loc sau spațiu. Menționăm că, în ceea ce-i privește pe criticii români citați, care poate au o influență mediatică limitată, au fost incluși în lucrare cu scopul de a recurge la toate sursele disponibile, care s-au dedicat într-o mică sau mai mare măsură, operei sau biografiei marelui scriitor sârb. Aș sublinia totuși faptul că critica literară românească este o prezență activă și benefică, de o eficacitate de netăgăduit în ceea ce privește aprecierea ecourilor operei lui Danilo Kiš în spațiul românesc. Cred că acești critici români pe care i-am menționat în acest text, corespund, într-o anumită măsură, unor generații literare și culturale diferite, chiar dacă nu ne ofera modele de interpretare cu totul distincte, ci, mai curând, ne oferă un limbaj diferențiat, metode diverse și resurse interpretative autentice. Suntem datori să facem referire și la faptul că atenția de care s-a bucurat Kiš a venit de la cercetătorii și criticii români, care în marea lor majoritate erau de origine evreiască și a căror activitate nu a avut ecoul doar în România ci și în universitățile americane de prestigiu.

Bibliografie

Babeți, Adriana, *Europa Centrală și identitățile vulnerabile: identitate și criză în Europa Centrală*, în „A Treia Europă”, nr. 2, Iași, Ed. Polirom, 1998, pp. 65-83.

Babeți, Adriana, Cornel Ungureanu, *Europa Centrală – memorie, paradis, apocalipsă*, Iași, Ed. Polirom, 1998

Romanoslavica vol. LI, nr.4

- Babeți, Adriana, *Dor de Danilo*, în „Orizont”, nr. 8, 1992
- Boldea, Iulian, *Rigoarea exegezei (Mircea Muthu)*, în *Critici români contemporani*, Târgu-Mureș, Editura Universității „Petru Maior”, 2011
- Călinescu, Matei, *Reflecții despre Întoarcerea huliganului*, în revista „Observatorul cultural”, nr. 320. din Mai 2006, http://www.observatorcultural.ro/Reflectii-despre-Intoarcerea-huliganului*articleID_15372-articles_details.html
- Chifu, Gabriel, *Lumea lui Danilo Kiș*, în Revista „Luceafărul”, nr. 38-39, Uniunea scriitorilor, București, 2008, <http://www.revistaluceafarul.ro/index.html?id=761&editie=39>.
- Cornis-Pope, Marcel, Neubauer, John, *Towards a History of the Literary Cultures in East-Central Europe: Theoretical Reflections/Spre o istorie culturală a literaturilor din Estul și Centrul Europei*, în ACLS OCCASIONAL PAPER No. 52 (http://www.acls.org/publications/op/52_literary_cultures_in_east_central_europe.pdf)
- Gogoncea, Lucia, *Danilo Kiș sau nostalgia exhaustivității*, în „La Punkt” din 19 ianuarie, 2014 <http://www.lapunkt.ro/2014/01/19/danilo-kis-sau-nostalgia-exhaustivitatii/>
- Malul celălalt, Antologie de poezie sârbă secolele al XX-lea – al XXI-lea*, București, Ed. Herg Benet Publishers, traducere de Liubinca Perinaț Stancov, Slavomir Gvozdenovici și Aleksandar Stoicovici, 2012
- Miłosz, Czesław, *Gândirea captivă, Eseu despre logocrațiile populare*, traducere din polona de Constantin Geambasu, postfața de Włodzimierz Bolecki, București, Humanitas, 1999 [1996]
- Muthu, Mircea, *Europa de Sud-Est în memoria culturală românească: Bibliografie*, București, Ed. Academiei Române, 2011
- Nedelcu, Octavia, *Ipostaze (post)moderniste în literaturile sârbă și croată*, București, Editura Universității din București, 2009
- Nedelcu, Octavia, *Cazul Danilo Kiș. (Re)evaluări culturologice*, în „Filologie rusă”, nr. XXIII, Editura Universității din București, 2007, pp. 107-113.
- Nedelcu, Octavia, *Kiș vs. Kiș. Aspecte ale receptării*, în „Probleme de filologie slavă”, nr. XV, Editura Universității din București, 2007, pp. 41-47.
- Nedelcu, Octavia, *Paradigmele temporalității în romanul Clepsidra de Danilo Kiș*, în „Filologie rusă”, nr. XXIV, București, Editura Universității din București, 2008, pp.110-116.
- Perța, Adrian-Cosmin, *Introducere în fantasticul de interpretare*, București, Ed. Tracus Arte, 2011
- Postelnicu-Pop, Lucia, *Purificarea ideologică prin moarte*, în „Mișcarea literară”, anul XIII, nr. 4 (52) Bistrița, 2014, pp. 151-155. http://miscarealiterara.ro/imagini/ml4_14.pdf
- Stan, Marius, *Danilo Kiș: Fragmente de certificat*, în „La Punkt”, <http://www.lapunkt.ro/2014/01/19/danilo-kis-fragmente-de-certificat/>
- Stanomir, Ioan, *Rana care nu se închide*, <http://www.lapunkt.ro/2014/01/19/rana-care-nu-se-inchide/>
- Ungureanu, Cornel, *Danilo Kiș, după 20 de ani*, (în postfața la *Criptă pentru sufletul lui Boris Davidovici*), Timișoara, Ed. Uniunea Sârbilor din România, 2006, pp. 145-148.

VALENȚE IDENTITARE ALE CHIPULUI ÎN ROMANELE LUI MILAN KUNDERA

Ramona ZĂVOIANU-PETROVICI

This paper focuses on the prevalence of the word “face” in Milan Kundera’s novels while rendering its meanings with reference to Emmanuel Levinas’ ideas expressed in *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Our aim is to reveal the sense Kundera assigns to the word “face” and further elucidate the concept by pointing out its connections with identity.

Key words: Milan Kundera, Emmanuel Levinas, identity, face, body

Parcurgând romanele scriitorului ceh Milan Kundera, traduse și publicate integral în limba română, este imposibil de ignorat prevalența cuvântului *chip*. Prin cercetarea de față ne propunem a argumenta că referirile la chip, pe care le vom analiza în continuare, au valențe identitare și pot fi puse în legătură cu ideile lui Levinas. Înțelesul atribuit de Kundera termenului și cel în accepțiunea lui Levinas au elemente comune, iar pentru a elucida valențele conceptului kunderian de chip, ne putem raporta la înțelesurile termenului omonim, așa cum sunt prezentate de filosoful francez, în lucrarea sa, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*. În sprijinul acestui demers, facem mai întâi o trecere în revistă a semnificațiilor levinasiene ale chipului, urmând a discuta ocurența aceluiași substantiv în romane, în legătură cu problematica identitară. Nu excludem din studiu nici implicațiile chipului și nici acele contexte unde, în pofida absenței termenului explicit, se construiesc noi semnificații prin referiri la elemente adiacente, cum ar fi trupul.

Chipul, potrivit lui Emmanuel Levinas, reprezintă prezența celuilalt sau expresie, fiind o sursă de semnificații văzută ca o esență. Pentru filosoful francez, chipul este legat de manifestare:

cel manifestat se prezintă în sensul în care spunem despre o persoană că se prezintă spunându-și numele care ne va permite să o evocăm, deși persoana în cauză rămâne întotdeauna izvorul propriei prezențe. Această prezentare constă în a spune: *eu sunt eu, adică nimic altceva cu care aș putea fi asimilat*. Această prezentare a ființei exterioare, lipsită de orice referință în lumea noastră, am numit-o chip¹.

¹ Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit, eseu despre exterioritate*, Iași, Polirom, 1999, p. 264.

Romanoslavica LI, nr.4

Așadar, înseamnă unicitatea eului, o prezență aflată în manifestare. Adevărata esență a omului se relevă prin chip, ființa fiind identică cu chipul său. Însă ființa înseamnă totodată și exterioritate sau alteritate, aceasta din urmă exprimând prin intermediul chipului dimensiunea sa divină (Levinas face trimitere, prin aceasta, la conotațiile biblice ale chipului). Aici, Levinas se apropie de Ricoeur care consideră că „the face is the trace of the Other”¹. Pentru Levinas, după cum vede Gudrun Grabher, chipul nu are sensul lui ceea ce este fizic vizibil, ci mai mult a unei chei către celălalt, sau esența invizibilă a Celuilalt². Fără a contesta opinia cercetătorului austriac, facem trimitere la cuvintele lui Levinas din care rezultă, totuși, imanența unei laturi de ordin fizic aferente conceptului de chip:

Putem să o spunem și altfel : exterioritatea definește ființarea ca ființare, iar semnificația chipului ține de coincidența esențială a ființării și a semnificantului. Semnificația nu se adaugă unei ființări. A semnifica nu este echivalent cu a se prezenta ca semn, ci cu a se exprima, altfel spus cu a se prezenta în persoană. Symbolismul semnului presupune deja semnificația expresiei, chipul. În chip, ființarea se prezintă prin excelență: c și chipul, tot corpul poate, de altfel, să exprime, printr-o mână sau prin curba unui umăr³.

La începutul subcapitolului *Chip și sensibilitate*, Levinas se întreabă dacă chipul nu este oare oferit vederii, ocazie cu care filosoful îl asociază unei epifanii. Suntem de părere că o parte a răspunsului, care sprijină de altfel constatarea lui Grabher, implică ceea ce Levinas afirmă referitor la relația simț – experiență și la interiorizarea ei. Astfel, asemeni văzului, în legătură cu care „utilizăm termenul de vedere pentru orice experiență, chiar când ea angajează și alte simțuri decât văzul”, și în cazul chipului „ideea și conceptul coincid pur și simplu cu experiența”⁴. Observăm că această relație de coincidență este subliniată de Levinas mai târziu în cartea sa, și anume în fragmentul citat inserat mai sus, unde afirmă că semnificația chipului conține un raport de coincidență între ființare și semnificant, acest din

¹ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 355.

² Gudrun M. Grabher: „Human beings encounter each other *face to face*, argues philosopher Emmanuel Levinas, and in this encounter it is the Other’s face that demands of me to ethically to respond to its ‘owner.’ But Levinas is not concerned about the face in its phenomenological manifestation, its physical visibility. Rather, the face is the key to the Other in his/her wholeness, the Other’s essence, which is invisible”, *Cognition of the Other behind the Mask of Facial Disfigurement: Willa Cather’s “The Profile”*, în: *Cognitive Studies of Culture*, List of Abstracts, conferința internațională de la Viena din 9-10 iunie 2014 „Cognitive Studies of Culture”.

³ Levinas, *op. cit.*, p. 234.

⁴ *Ibidem*, p. 162.

urmă element putând reprezenta latura fizic perceptibilă (în baza înțelesului dat se Saussure). În lista de mai jos am cuprins înțelesurile *chipului*, în accepțiune levinasiană:

chip	}	esență;
		unicitatea eului;
		manifestare;
		prezență inasimilabilă;
		Celălalt;
		esență;
		urmă a alterității;
		maniera în care se prezintă altul.

Lexemul *chip* apare în mod recurent în romanele lui Milan Kundera, având semnificații, după cum argumentăm, apropiate de cele date de Emmanuel Levinas¹.

¹ Și Jesús Naarro Reyes face trimitere la chip ca temă kunderiană. Percepția sa este destul de apropiată de cea pe care am prezentat-o cu referire la Levinas, mai ales din perspectiva ideii că esența omului se relevă prin chip: „nada aparece más íntimo que el rostro, nada más apropiado para sacar a la luz nuestra interioridad, para identificarnos plenamente con una exterioridad. El rostro nos expresa, expone nuestro yo más oculto, nuestra alma” (Jesús Naarro Reyes, *Los flujos de la identidad en Milan Kundera*, în *Concepciones y narrativas del yo*, „Thémata”, 22, 1999, p. 234), teoreticianul punctând existența unui semn de egalitate între chip și sine. Observațiile succinte despre chip, ale teoreticianului spaniol, sub făcute în legătură cu protagonista Tereza, din *Insuportabila ușurătate a ființei*. Contextul este dat de analiza identității la Kundera prin prisma a ceea ce Naarro Reyes consideră a fi componentele sale, și anume: chipul, gestul, biografia. În finalul demersului analitic, concluzionează că „el individuo sólo puede ser el mismo si se decide a nadar en ese flujo de identidad, a integrarse con autenticidad en la alteridad y realizarse en ella. El drama de Kundera es del individuo que lucha por ser el mismo en el flujo impersonal de la identidad, apropiándose esos rostros, gestos y biografías que, en el fondo, son y serán impersonales” (*Ibidem*, p. 238). Cercetătorul spaniol introduce termenul *flujo de identidad*, un flux identitar asemănător sintagmei de *torent* folosite de Kundera, (în contextul „torent ce străbate toți bărbații și toate femeile”, *Nemurirea*, traducere din cehă de Jean Grosu, București, Humanitas, 2006, p. 345.), percepând identitățile personajelor asemeni unor prelungiri (ideea de prelungire identitară apare în romanul *Insuportabila ușurătate a ființei*) sau suprapuneri ce creează efectul de întreșere: „Por flujo de identidad entendemos esa situación en la que la identidad de un personaje aparece “entrelazada” con la de otro. Es el momento en que el otro irrumpe en la esfera del yo y revela lo que éste está construido a partir de de lo ajeno, que no es más que una confluencia de flujos impersonales.” (Naarro Reyes, *op. cit.*, p.234). Fără a nega posibilitatea unei astfel de concluzii, suntem de părere că o interpretare mai complexă asupra temei existențiale și identitare la Kundera se poate obține având ca punct de plecare *Arta romanului* și luând în considerare toate romanele

Romanoslavica LI, nr.4

Termenul de chip este, la scriitorul ceh, legat de contexte unde apare latura corporală, însă și de altele în care înțelesurile depășesc sfera fizică. Astfel, pe de o parte, la începutul romanului *Nemurirea*, chipul este asociat unor detalii de ordin fizic, ca urmare a unei viziuni aproape mașiniste, îmbinate cu cea a demiurgului: protagonistă Agnes își imaginează lumea ca fiind o creație-computer, în care Creatorul a introdus un program, în timp ce oamenii abandonăți de Creator se multiplică mașinal, după un prototip:

Nici o Agnes, nici un Paul n-a fost planificat în ordinator, ci doar un prototip al ființei umane, după care s-a tras o puzderie de exemplare — simple derivate ale unui model primitiv ce n-au nici o substanță individuală. După cum substanță nu au nici mașinile ieșite din uzinele Renault. Substanța ontologică a mașinii trebuie căutată în afara acestei mașini, în arhivele constructorului. Doar numărul de serie deosebește o mașină de alta. Pe exemplarul uman, numărul de serie e chipul său — această alcătuire de trăsături, accidentală, unică și irepetabilă. Nu se oglindește în ea nici caracterul, nici sufletul, nici ceea ce numim „eul” omului. Fața e doar numărul de serie al unui exemplar¹.

În acest prim context, chipul este golit de substanță deoarece este văzut ca „față”, deci din perspectivă pur anatomică, vidat de conținutul esențial pe care Levinas i-l atribuie. Însă Kundera completează perspectiva prin relația de identificare între chipul ca față și Eu:

De vreme ce am fost azvârliți în lume așa cum suntem, a trebuit mai întâi să ne identificăm cu această aruncare a zarurilor, cu acest accident organizat de ordinatorul divin: să nu ne mai mirăm de faptul că tocmai *acesta* (acest ceva care ni se înfățișează în oglindă) e eul nostru. Fără această credință, că fața noastră exprimă eul nostru, fără această iluzie primară și fundamentală, n-am fi putut trăi, sau, cel puțin, să fi luat viața în serios. Și nu era destul să ne identificăm singuri cu noi înșine, ci mai trebuia o identificare *pătimașă*, pe viață și pe moarte... Căci numai așa putem să nu ne vedem cu propriii noștri ochi doar ca o simplă variantă a prototipului uman, ci ca o ființă înzestrată cu o substanță proprie, de neînlocuit².

Elementul contingentului în relație cu chipul se traduce prin existența unui chip întâmplător, oarecare, cu care eul se identifică. Levinas face referire la

autorului ceh. Considerăm că cele menționate de Naarro Reyes reprezintă doar o fațetă a identității la Milan Kundera, deoarece fluxul identitar poate avea și o dimensiunea negativă, atunci când ia forma unui *torent*.

¹ Kundera, *Nemurirea*, p. 16.

² *Ibidem*, pp. 17-18.

individuație atunci când explică faptul cum o entitate se definește nu cu raportare la un tot sau „prin locul ei într-un sistem, ci în funcție de sine. Faptul de a fi în funcție de sine echivalează cu separarea.”¹. În această manieră ființa se identifică interior, cu sine însuși. Identificarea ia formă pătimasă în cadrul unei culturi a imaginii, asemeni celei în care se află situată Agnes, ducând totodată la separarea de celălalt. Agnes leagă demersul său explicativ de întâlnirea cu un personaj episodic nenumit, într-un moment din viață când Agnes este cuprinsă de incertitudine identitară. Pe fundalul propriei nesiguranțe determinate de insuficiența identificării sinelui cu propriul chip, protagonistă devine sensibilă la excesul de identificare arătat de ceilalți. Problema chipului și a substanței proprii, deci a esenței identitare individuale unice, apare într-o cultură a imaginii în care chipurile (văzute ca fețe) se înghesuie pe paginile revistelor. Obsesia propriului chip (înțeles, în acest context, ca față) conduce la vederea chipului (în sensul lui Levinas) de esență. În acest caz, el nu mai răspunde la întrebarea *cine?*², ci odată cu mijloacele de diseminare a imaginii, devine obiect care poate fi posedat după bunul plac:

Individul în sine nu-și mai aparține, că e, în întregime, proprietatea celorlalți. Îmi amintesc că în copilăria mea, când voiai să fotografiezi pe cineva, trebuia mai întâi să-i ceri permisiunea. Chiar și mie, copilei, adulții îmi adresau întrebarea: micuțo, putem să-ți facem o poză? Pe urmă, într-o bună zi, nimeni nu te mai întreba. Dreptul camerei de luat vederi a fost ridicat deasupra tuturor drepturilor, și din ziua aceea totul s-a schimbat, absolut totul³.

Schimbarea la care se face trimitere implică și nivelul eticii: întâlnirea față-în-față teoretizată de Levinas este guvernată de o etică⁴ ale cărei principii sunt însă

¹ Levinas, *op. cit.*, p. 267.

² „Întrebarea cine? vizează un chip . Noțiunea de chip este diferită de orice conținut reprezentat. Dacă întrebarea cine nu interoghează în același sens ca și întrebarea ce , este fiindcă aici ceea ce se întreabă și cel interogată coincid. A viza un chip înseamnă a pune întrebarea cine? chipului însuși care e răspunsul la această întrebare. Răspunzătorul și răspunsul coincid. Chipul, expresie prin excelență, formulează primul cuvânt: semnificantul ivindu-se în vârful semnului său, ca doi ochi care vă privesc.” (Levinas, *op. cit.*, p. 153).

³ Kundera, *op.cit.*, p. 42.

⁴ Michael L. Morgan afirmă că Levinas crede că etica este ceea ce se petrece între fiecare două persoane în parte la nivel de întâlnire față-în-față una cu cealaltă, considerând totodată că acest fapt are valoare

Romanoslavica LI, nr.4

altele în societatea contemporană surprinsă în romanul kunderian. În cadrul întâlnirii față-în-față, cel care privește chipul nu mai este caracterizat de conștiința intrinsecă a întâmpinării Celuilalt¹. Agnes este uimită să constate această schimbare, care ia forma unei degradări umane:

De la o vreme, în afara faptului că nu se mai omoară să fie frumoși când apar printre semenii lor, oamenii nu mai încearcă măcar să-și ascundă urâtenia! Și continuă să mediteze: într-o zi, când asaltul urâteniei va deveni insuportabil, va cumpăra dintr-o florărie un fir de nu-mă-uita, un singur fir de nu-mă-uita — o tijă subțire și fragilă, cu o florică albăstră, miniaturală, în vârf; va ieși cu ea pe stradă, ținând-o aproape de fața ei, cu privirea ținută cu înrâncenare pe acest firicel, ca să nu mai vadă nimic altceva decât acest frumos punct albastru — ultima imagine pe care vrea s-o păstreze dintr-o lume pe care a încetat s-o mai iubească².

Schimbarea atinge și latura exprimării eului: chipul caută a se face nu numai văzut, dar și auzit. Deși nivelul surprins în roman este unul de detaliu, cu toate acestea nu e mai puțin capabil de a dezvălui o latură a dezumanizării care altminteri ar fi trecut neobservată. A fost nevoie de sensibilitatea Agnesei și de criza ei identitară pentru a se putea ajunge la o ipostaziere a ceea ce pare a fi o lipsă de conștiință morală. Deși ea nu pare a atinge gravitatea situației umanității la care Levinas se raportează în scrierile sale, cu toate acestea naște ură :

Nu motorul era cel ce producea zgomotul, ci eul brunetei în blugi: spre a se face auzită, spre a pătrunde în conștiința altora, această fată își fixase de sufletul ei o țeava de eșapament ultrazgomotos. Uitându-se la părul fâlfâitor al acestui suflet gălăgios, Agnes simți deodată că dorea cu intensitate moartea tinerei motocicliste. Dacă s-ar fi ciocnit în clipa aceea cu un autobuz și ar fi rămas într-o baltă de sânge pe carosabil, Agnes nu s-ar fi îngrozit, nici nu s-ar fi întristat, ci ar fi fost cuprinsă doar de sentimentul satisfacției³.

Agnes conștientizează astfel pericolul etic reprezentat de individualismul exacerb. Este o urmare a globalizării și a omogenizării ale căror rezultat este criza identitară sau ceea ce A. Ehrenberg înțelege prin *un individu incertain* compensată de individualism. Agnes găsește un remediu în retragerea privirii, adică

universală, întrucât e valabil pentru toate relațiile. Vezi Michael L. Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 8.

¹ „Dacă numim conștiință morală o situație în care libertatea mea e pusă în cauză, asocierea sau întâmpinarea Celuilalt este chiar conștiința morală.” (Levinas, *op. cit.*, p. 80).

² Kundera, *op. cit.*, p. 27.

³ *Ibidem*, p. 28.

în evitarea întâlnirii față-în-față cu chipul Celuilalt, ceea ce, însă, duce la o și mai mare izolare, chiar totală, a indivizilor:

Dar, în clipa următoare, speriată de această ură, își spuse: lumea a atins limita unei frontiere; când o va depăși, totul va putea să se transforme în nebunie și oamenii vor umbla pe străzi cu o floare de nu-mă-uita în mână sau se vor ucide între ei la tot pasul. Și nu va fi nevoie de mult, va fi de-ajuns o singură picătură de apă ca paharul să se reverse: de pildă, o mașină, un om sau un decibel în plus pe stradă. Există o frontieră cantitativă ce nu poate fi depășită; dar această frontieră nu e păzită de nimeni și s-ar putea ca nimeni să nu știe de existența ei¹.

Frontiera menționată este pusă la încercare de dispariția amabilității sau a ospitalității (în sensul lui Levinas) arătate față de Celălalt, de pildă, aflat în postura unui necunoscut, pe stradă:

Pe trotuar era din ce în ce mai multă lume și nimeni nu-i făcea loc să treacă, drept care, coborî pe carosabil, urmându-și drumul pe culoarul strâmt dintre marginea trotuarului și coloanele de mașini în mers. Avea în privința asta o experiență îndelungată: oamenii nu se dădeau niciodată într-o parte ca să cedeze locul. Știa acest lucru, socotindu-l ca un fel de blestem, și adeseori încerca să-l doboare: își aduna curajul, făcând tot ce-i stătea în putință spre a nu se abate din linia dreaptă, înaintând în așa fel încât să-l oblige pe cel ce venea din direcția opusă să se dea la o parte, dar de izbutit nu izbutea niciodată. În această zilnică și banală încercare de forțe, ea era întotdeauna învinsă. Într-o zi, i-a apărut în cale un copil de șapte ani; a încercat să nu-i cedeze, dar, în cele din urmă, n-a avut încotro și a trebuit să se dea la o parte spre a nu se ciocni cu el².

Ceea ce Levinas numește *bunătate de zi cu zi* ar trebui să fie suficient pentru a preveni *ciocnirea* cu celălalt. În ciuda descompunerii relațiilor interumane, *bunătatea de zi cu zi* marchează o frontieră, acea limită a stării critice la care face referire Kundera. Levinas afirmă că, în cadrul descompunerii relațiilor umane, al unei sociologii a mizeriei, bunătatea persistă; singurul lucru ce rămâne nemuritor este bunătatea de zi cu zi, a vieții aflate în desfășurare, acel act de bunătate din afara oricărui sistem, al oricărei religii sau organizări sociale³.

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p.29.

³ Vezi Morgan, *op. cit.*, p. 23.

Romanul kunderian atenționează asupra unei potențiale depășiri a frontierei cantitative, prin diminuarea amabilității, surprinzând momentul atingerii unei singularități: la întâlnirea față-în-față cu celălalt, Agnes este singura care mai dă dovadă de ospitalitate. În cultura imaginii, elementul vizual este potențat de cel auditiv și există în detrimentul culturii limbajului deoarece „vederea chipului” nu mai înseamnă „a vorbi despre lume”¹. Noua stare de fapt se traduce prin înlocuirea interesului manifestat față de celălalt, de individualism: „Cu cât omul e mai indiferent față de politică și de interesele altora, cu atât mai mult e obsedat de propriul său chip. Acesta e individualismul timpurilor noastre”². Se construiește o perspectivă conform căreia chipul este limitat la imagine pură, fără a mai fi *prezență vie, expresie*³. În contextul proliferării chipurilor (în sensul de chip ca imagine), „atunci când ai în fața ta două sute douăzeci și trei de chipuri, îți dai seama pe loc că nu vezi decât numeroase variante ale unuia și aceluiași chip, iar individul, în sine, n-a existat niciodată”⁴, singurul lucru care poate salva chipul (în sensul lui Levinas) este iubirea „Când iubești pe cineva, îi iubești chipul și în felul acesta el devine cu totul diferit de al celorlalți.”⁵. Un caz particular, reprezentând ipostaze ale neidentificării chipului persoanei iubite, asociate stării de frică, apare în romanul *Identitatea*.

În eseuul său introductiv la *Portetele și autoprotretele* artistului irlandez Francis Bacon, Kundera afirmă despre acestea că sunt niște interogații asupra limitelor eului, întrebându-se: „Până la ce grad de distorsiune individul rezistă să rămână el însuși? Până la ce grad de distorsiune ființa iubită rămâne o ființă iubită? Cât timp reușește un chip drag care se adâncește într-o boală, într-o nebunie, în moarte, să rămână identificabil?”⁶. La Kundera, identitatea suferă o descentralizare a cărei urmare este nevoia de a o sonda. Sunt create personaje, euri experimentale, trimise în misiuni de explorare a unor stări. În romanul *Identitatea*, ca urmare a împingerii identității personale către limitele ei, identitatea este tratată în legătură cu sentimentul de frică. La Kundera, importantă este practica discursivă, producerea de înțeles, motiv pentru care personajele sunt create, așa cum scriitorul însuși lasă să se înțeleagă, pentru a explora și a înțelege, îndeplinind astfel rațiunea de a fi a

¹ Levinas, *op. cit.*, p. 149.

² Kundera, *op. cit.*, p. 42.

³ Levinas, *op. cit.*, p. 49.

⁴ Kundera, *op. cit.*, p. 42.

⁵ *Ibidem*, pp. 42-43.

⁶ France Borel, *Bacon: Portraits and Self-Portraits*, Londra, Thames and Hudson, 1997, p. 11.

romanului, și anume *de a descoperi ceea ce numai romanul poate să o facă*. Observăm că problema identității și a identificării nu apare ca o încercare de a rearticula relația între subiect și practica discursivă în sensul lui Stuart Hall¹, ci Kundera urmărește liniile unei deconstruiri, întrebându-se până unde rămâne chipul persoanei iubite identificabil, unde este limita între identificabilitate și neidentificabilitate, care sunt elementele de identitate personală în lipsa cărora *eu* nu mai sunt *eu*. Aici considerăm a fi, la Kundera, amplasată funia fricii de-a lungul căreia se coboară în adâncul ființei pentru a se sonda. Renunțând la ceea ce este curent și adresând întrebările² pe care le-am menționat în legătură cu Francis Bacon, Kundera explorează abisurile ființei din perspectiva lui ceea ce aparține omului, adică ființei, deci inclusiv propria identitate. Traiectoria este descendentă, se coboară gradual, pe funia fricii fixate de posibilitatea pierderii identității.

Asemeni portretelor distorsionate ale lui Francis Bacon, identitatea individului devine de nerecunoscut, mai întâi din perspectiva celui alt, apoi din propria perspectivă, ceea ce induce stări de frică al căror efect este diluarea și mai pregnantă a identității. În romanul *Identitatea*, Jean-Marc se plimbă pe plajă pentru a-și căuta iubita, pe Chantal, pe care nu a găsit-o la hotel. O recunoaște din depărtare și se teme pentru siguranța ei atunci când vede carturile gonind pe plajă prea aproape de ea. Și-o imaginează rănită, fapt care îi stârnește panica. Nu mai lipsește mult și începe să îi strige numele de la distanță, cu lacrimi în ochi, în anticiparea morții ființei iubite. Însă femeia din depărtare se dovedește a fi o persoană străină, mai în vârstă. La scurt timp, în mod aproape paradoxal, Jean-Marc simte că nu își recunoaște iubita tocmai atunci când o întâlnește față în față, la hotel. Distorsionarea atinge cote maxime prin ideea situării eului ființei iubite într-un corp străin. La Kundera, chipul este important din perspectiva capacității sale de redare a individualității: Jean-Marc trăiește în vis clipe de groază când, alergând pe străzi după Chantal, o reperează din spate, vede cum se îndepărtează, însă strigând-o și

¹ Stuart Hall susține că, întrucât identitățile sunt construite în cadrul discursului și nu în afara lui, identitățile trebuie percepute ca fiind produse în cadre istorice, instituționale, în practici și formațiuni discursive. În plus, identitățile sunt niște puncte de atașament la pozițiile subiectului care sunt construite de practicile discursive. V. Stuart Hall, *Introduction: Who needs Identity?*, în *Questions of Cultural Identity*, volum editat de Stuart Hall și Paul du Gay, Londra, SAGE Publications, 2003, pp. 4-5.

² „Negreșit, a renunța la ceea ce e curent și a reveni la o interpretare care pune în joc o întrebare reprezintă un salt.” (Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, București, Humanitas, 1999, p. 232).

apropiindu-se de ea, trăiește un șoc când are în față „un alt chip, un chip străin și respingător. Nu e totuși altcineva, este Chantal, Chantal a lui, nu are nicio îndoială, dar e Chantal cu chipul unei necunoscute și lucrul ăsta e oribil, insuportabil. [...] Ar vrea să-i redea acelu chip schimbat vechea înfățișare, identitatea pierdută.”¹. Se problematizează confundarea identității ființei iubite, fapt care conduce la interogații interne: „Să confunde aparența fizică a iubitei cu cea a unei străine... Diferența dintre ea și celelalte să fie atât de infimă?”².

Diluarea identității atinge cote maxime în episodul în care Chantal își uită numele. Sosită în delegație în Londra cosmopolită și reperându-l pe iubitul său care a urmărit-o pe durata călătoriei, dorește să îl evite și se desparte de grupul de colegi iar ulterior ajunge să petreacă noaptea într-o vilă unde înțelegem că se petrec orgii. Căutându-și cu disperare salvarea, se ascunde într-o debara, de unde iese la sfârșitul petrecerii și întâlnește în salon, goală fiind, pe prietenul ei, Britannicus. Ia loc pe scaun și cât timp bătrânul amic părăsește salonul, frica lui Chantal escalează sub imperiul convingerii că ușile se bat în cuie, pentru a nu i se permite să iasă. Femeia e cuprinsă de groază atunci când, revenind, prietenul i se adresează cu numele Anne. Chantal înțelege importanța propriului nume, însă nu și-l amintește: „Chantal profită de acest moment încercând să înțeleagă ce se întâmplă: e goală, dar ei continuă s-o dezbrace! S-o dezbrace de eul ei! S-o dezbrace de destinul ei! I-au dat alt nume, apoi o vor abandona printre necunoscuți cărora nu le va putea explica niciodată cine este ea. [...] Panica ei atinge paroxismul.”³ Singura cale de ieșire pe care o găsește este prin raportare la iubitul său, Jean-Marc. Este convinsă că acesta i-ar putea spune pe nume, dacă ar fi prezent. Tragismul provine din incertitudinea potențialului metodei de identificare despre care Chantal consideră că o poate salva: încrederea eului în capacitatea celuilalt de a-l recunoaște atunci când el însuși nu se mai poate recunoaște. Și Jean-Marc practică această metodă, prin raportare la Chantal. În cazul problematizării identității ca simulacru, viața lui Jean-Marc se relativizează: acesta este convins că, în măsura în care ființa iubită este transformată, sub influența geloziei, din femeie iubită în simulacrul unei femei iubite, atunci viața celui ce o iubește devine și ea un simulacru.

Identitatea din perspectiva laturii vizuale este aparent ușor supusă iluziei pierderii. Jean-Marc trăiește sentimentul de pierdere a celuilalt, teama pentru

¹ Milan Kundera, *Identitatea*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, București, Humanitas, 2008, p. 33.

² *Ibidem*, p. 147.

³ *Ibidem*.

integritatea ființei iubite și șocul descoperirii unui simulacru al acesteia. Frica este dată de posibilitatea trăirii unui simulacru care să nu mai permită recunoașterea ființei iubite: „într-o zi, ar putea înțelege că Chantal nu mai era Chantal cea cu care trăise, ci femeia de pe plajă pe care o luase drept Chantal; că, într-o zi, certitudinea care era Chantal pentru el s-ar putea dovedi iluzorie, că i-ar putea deveni la fel de indiferentă ca toți ceilalți.”¹.

Frica identitară este legată și de ideea de mulțime. Chantal resimte frică pentru neatârarea propriului trup atunci când expune iubitelui convingerea sa că focul crematoriului este soluția unică pentru a evita ca trupul să rămână „la cheremul lor”² (adică al mulțimii). Continuă prin a relata povestea expusă de un coleg la serviciu, urmare căreia a ajuns să fie convinsă că nici măcar adăpostul oferit de pântecul mamei nu mai oferă protecția unui spațiu sfânt deoarece „Te filmează, te spionează... Nu vei scăpa de ei cât vei trăi, asta o știm cu toții”³. Putem conecta această scotocire invazivă a nudității cu ceea ce Kath Woodward formulează prin „a vedea este a crede”⁴, în legătură cu înțelesurile produse de imagine: imaginea fătului obținută cu ajutorul ecografului. Ideea de identitate este prezentată de Woodward ca urmare a unei redări fotografice, de exemplu fotografia de buletin, iar, în cazul fătului, identitatea de sine stătătoare a acestuia, separată de cea a mamei. Noțiunea de persoană a fătului, construită în temeiul tehnologiei care a făcut posibilă redarea embrionului din interiorul uterului, separată de entitatea mamei, face vizibil ceva ce în mod firesc este menit a rămâne anonim până la naștere. Acest tip de dezvelire a corpului are efecte traumatizante, făcând-o pe Chantal să își dorească o moarte absolută. O astfel de moarte pare să râvnească și prietenul iubitelui lui Chantal. Ideea de groază, însă de această dată eternă, este întrevăzută de personajul numit F., care, după o ce își revine din starea de comă, trăiește teama de moarte din cauza posibilității ca eul să rămână totuși viu. Faptul că pierderea nu e totală provoacă un coșmar nesfârșit, alimentat de scenariul prezenței proprii entități într-o lume care nu mai poate sesiza existența fizică a eului aflat în imposibilitatea de a se mai exprima, în incapacitatea de a mai comunica, identitatea fiind incompletă,

¹ *Ibidem*, p. 81.

² *Ibidem*, p. 53.

³ *Ibidem*, p. 54.

⁴ Kath Woodward, *Understanding Identity*, Londra, Arnold, 2002, pp. 92-93.

distorsionată: „Nu pot scăpa de gândul că și după moarte rămâi viu. Că a fi mort înseamnă a trăi un coșmar nesfârșit.”¹.

Referitor la invazia eului, la Kundera se profilează problema supravegherii și a controlului. Acesta o tratează dintr-o perspectivă actualizată, a protecției identității: „O lume în care orice pas ne este controlat și înregistrat, cu supermagazine în care camerele de luat vederi ne supraveghează permanent, în care nimeni nu scapă o clipă din privirile celorlalte”². Or, tot prin intermediul tehnologiei se exercitau supravegherea și controlul, ca tactici comuniste. Pare acum că locul microfoanelor ascunse a fost luat de cel al camerelor amplasate în mod evident, chiar ostentativ. În pofida prezenței pericolelor care amenință identitatea, pierderea ei fără urmă, dispariția, este văzută aproape ca o imposibilitate datorită omniprezenței supravegherii cu ajutorul camerelor de luat vederi ce par a fi luat locul microfoanelor comuniste. Însă, chiar și așa, Chantal simte fiori gândindu-se la emisiunea *Dispărut fără urmă*, a cărei sinceritate și disperare i se par dezarmante. Aceasta își imaginează că l-ar pierde pe iubitul ei, Jean-Marc, rămânând condamnată să trăiască restul vieții într-o oroare cumplită. Tehnologia este prezentă la Heidegger în ideea că lumea dominată de tehnologie nu ne permite să întrevădem constelația ființei și a omului. Tehnologia este interpretată din punctul de vedere al omului ca fiind o creație a sa. Însă tehnologia realizată conform planului executat de om ajunge să îl oblige pe acesta din urmă să hotărască dacă devine slujitorul planului sau rămâne stăpânul lui. Plimbându-se pe plajă, Chantal observă oameni cufundați în propriile planuri, care trec pe lângă ea fără să o observe, niște slujitori ai mașinii atât de conștiințioși, încât omul independent de tehnologie pare a fi acceptat ca victimă colaterală.

În fața pericolelor care amenință identitatea, remarcăm niște posibile modalități de păstrare a ei. Una dintre ele este adaptarea la lumea detestată, după cum procedează Chantal, devenind „un intrus, un spion, un inamic mascat, un terorist potențial! [...] Un colaboraționist.”³. Însă, deși servește inamicului, nu se identifică cu acesta, deoarece lucrează pentru el, dar nu i se alătură. Această mascare a intrusului, ca o urmare a capacității sale de adaptare, este o idee prezentă la Czesław Miłosz, în eseu *Gândirea captivă*⁴, o lucrare fundamentală în opinia lui

¹ Kundera, *Identitatea*, p. 11.

² *Ibidem*, p. 7.

³ *Ibidem*, p. 104.

⁴ Vezi Czesław Miłosz, *Gândirea captivă*, traducere din limba polonă de Constantin Geambașu, București, Humanitas, 2008.

Kundera¹. Ketmanul reprezintă o doctrină a duplicității de origine orientală privind practicarea ipocriziei publice. În roman, Chantal practică o variantă a Ketmanului, occidental, din rațiuni mercantile și de libertate: întrucât nu își permite să rămână profesoară, alege o meserie pe care o detestă, doar pentru că îi aducea câștig înțreit. Ajunge așadar să joace două roluri, asemeni a două chipuri care nu se pot suprapune: „Da, pot avea două chipuri, dar nu în același timp. Când sunt cu tine, port chipul ironic. Când sunt la birou, port chipul serios.”². Cele două chipuri sunt într-atât de diferite (fapt dovedit de existența unei treceri de la un chip la altul, ca o perioadă de tranziție), încât iubitul ei, Jean Marc, se întreabă dacă ar fi putut vedea pe chipul serios acele trăsături care l-au făcut să iubească chipul ironic³. Este nevoită să își păstreze identitatea în intimitate, fapt care explică reacția ei puternică atunci când copiii cumnatei, jucându-se, ajung la lucrurile sale personale: „Nimeni nu are dreptul să îmi deschidă dulapul și să cotrobăie în lucrurile mele intime”⁴. Prezervarea identității în spațiul intim este cu atât mai vitală, cu cât identitatea personală se raportează, în cadrul fenomenului globalizării, din ce în ce mai mult la ideea de pierdere a individualității în mulțime, de pierdere a libertății în fața consumismului prin reducerea eului la nivelul carnal, organic, primar, prin diluarea individualității, fenomen în fața căruia individul are doar două posibilități: „sunteți liberă să vă topiți individualitatea în cazanul mulțimii cu un sentiment de înfrângere, sau, dimpotrivă, cu euforie”⁵. Topirea pare inevitabilă, libertatea individului constând în posibilitatea de a alege doar modalitatea. Forțele reduționiste, reprezentate, la Kundera, prin excelență de mijloacele media, caută a redefini valorile semnificative pentru ființă, idealurile socialiste din romanul *Cartea râsului și a uitării* fiind înlocuite, în romanul *Identitatea*, cu cele consumiste axate pe nevoile primare ale omului. În ambele cazuri, individualitatea și individuația sunt oprite.

¹ Vezi Jordan Elgrably, Milan Kundera, *Conversations with Milan Kundera*, „Salmagundi”, 73/1987, p.15.

² Kundera, *Identitatea*, p. 28.

³ „Când a întâlnit-o prima oară, la munte, a avut șansa de a rămâne singur cu ea, aproape imediat. Dar dacă, înainte de acea întâlnire în doi, ani în șir, ar fi trăit în preajma ei cunoscând-o așa cum era cu ceilalți, ar mai fi recunoscut în ea ființa iubită? Dacă i-ar fi cunoscut doar chipul pe care îl arată șefilor, colegilor, subalternilor, l-ar mai fi tulburat acel chip, l-ar mai fi vrăjit? La aceste întrebări, Jean-Marc nu are răspuns.” (*ibidem*, p. 35).

⁴ *Ibidem*, p.109.

⁵ *Ibidem*, p. 131.

Romanoslavica LI, nr.4

Experimentul împingerii frontierei între identitate și lipsa ei ia sfârșit printr-o intervenție a naratorului cu funcție interpretativă, în urma căreia întregul experiment este amplasat într-o lume a oniricului a cărei limită cu domeniul real nu poate fi însă precizată. Aventura lui Chantal în casa lui Britannicus ia sfârșit în mod subit, printr-o scenă care trimite la dragoste și stabilitate. Iubirea salvează chipul de nuditatea văzută de Levinas ca fiind cea *expresie care încetează să se exprime*¹.

Bibliografie

- Hall, Stuart, *Who needs identity?*, în *Questions of Cultural Identity*, volum editat de Stuart Hall și Paul du Gay, Londra, SAGE Publications, 2003.
- Heidegger, Martin, *Introducere în metafizică*, București, Humanitas, 1999.
- Kundera, Milan, *Identitatea*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, București, Humanitas, 2008.
- Kundera, Milan, *Nemurirea*, traducere din cehă de Jean Grosu, București, Humanitas, 2006.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalitate și infinit, eseu despre exterioritate*, Iași, Polirom, 1999.
- Miłosz, Czesław, *Gândiera captivă*, traducere din limba polonă de Constantin Geambașu, București, Humanitas, 2008.
- Morgan, Michael L., *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- Ricoeur, Paul, *Oneseif as Another*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Woodward, Kath, *Understanding Identity*, Londra, Arnold, 2002.

¹ Levinas, *op. cit.*, p. 235.

LINGVISTICĂ

LUDOVÍT ŠTÚR- PERSONALITATE EMBLEMATICĂ A SLOVACILOR

Dagmar Maria ANOCA

This paper is focused on Ludovít Štúr (28. 10. 1815 Uhrovec – 12. 1. 1856 Modra), emblematic personality of Slovaks. His prodigious activity in the field of linguistics, literature, politics, organizing the struggle for the emancipation of the people, education etc. is presented in its important points. It emphasized the role of literary language encoder (Slovak language Science, 1846) and the literary theorist (About songs and stories of Slavic nations), without being neglected his poetic creations (Songs and Singing, 1853).

Keywords: Ludovít Štúr, Slovak, slovak literary language, romanticism

Ludovít Štúr (28.10.1815 Uhrovec – 12.1.1856 Modra) – cărturar, profesor și didact îndrăgīt de studenții săi, lingvist, codificator al limbii literare slovace, literat, poet, jurnalist, publicist, filozof și gânditor, estēt, ideolog și organizator al vieții naționale, activist cultural și luptător pentru emanciparea slovacilor, om politic, deputat în dieta ungară, revoluționar – este pe bună dreptate considerat de către slovaci personalitate de frunte, cea mai importantă personalitate a vieții naționale din secolul al XIX-lea.

Viața, strădaniile lui, aspirațiile, realizările, opera – toate îl definesc ca personalitate emblematică a slovacității, o întruchipare și sinteză a năzuințelor slovacilor în momentul crucial al existenței lor istorice când depun eforturi pentru a se constitui în națiune modernă.

Ludovít Štúr s-a născut în data de 29 (în alte surse 28) octombrie 1815, ca al doilea copil (după Karol) al familiei învățătorului Samuel, la Uhrovec, localitate care a mai dat și alte personalități.¹ Štúr s-a stins la o vârstă tânără. Viața sa a fost curmată brusc de un eveniment tragic: în data de 22 decembrie 1855 s-a rănit la vânătoare și a decedat pe 12 ianuarie 1856 la Modra, localitatea de domiciliu forțat, după ce în scurta sa peregrinare în lume a dovedit că valoarea unei vieți nu rezidă în mulțimea anilor trăiți, ci în greutatea faptelor, în sensul cuvintelor sale rostite la un moment dat în fața prietenului său cel mai devotat, Jozef Miloslav Hurban: „Iată o

¹ Să menționăm măcar una, de mare notorietate- omul politic Alexander Dubček, între destinele celor doi existând o vădită asemănare în privința importanței decisive pentru desfășurarea evenimentelor politice, precum și a morții subite, în circumstanțe nu pe deplin elucidate, a amândurora.

Romanoslavica LI, nr.4

moarte frumoasă, când eroul se sfârșește la o vârstă a tinereții, înainte ca lumea să-i vadă decăderea!”¹ În mormântarea sa a devenit o manifestare a unității și solidarității slovacilor.

Dacă tatăl, Samuel Štúr, era învățător de la țară, originea mamei era burgheză, Anna Michalcová era orășeancă. Familia avea relații bune cu stăpânul aristocrat al locurilor, Imrich Zay. Fiul acestuia, Karol Zay, însă, a ajuns să fie un renegat, urmărind maghiarizarea slovacilor. Anii petrecuți acasă, atmosfera caldă din familie, strâns legată de tradiții, natura din jurul localității de baștină, toate au rămas întipărite în sufletul copilului. Prietenul său la vârsta maturității, Jozef Miloslav Hurban, menționează în biografia lui Štúr: „de cu seară maica îi poveste o poveste poporană copilașului său care se lipea cu drag de pieptul ei, iar a doua zi acea poveste din munții tăcuți... în mii de forme... în mintea lui alcătuite, a tot revenit și a dobândit chip și trup.”²

În localitatea natală, Ludovít Štúr a învățat la școala primară sub oblăduirea părintelui său, care l-a instruit și pe viitorul om de cultură ceh František Palacký (1798-1876), devenit ulterior un apropiat al tânărului slovac³. Ludovít Štúr a continuat din 1827 la gimnaziul evanghelic inferior în Ráb (azi Győr, Ungaria), pentru a-și însuși limbile germană și maghiară. La formarea opiniilor lui Štúr a contribuit profesorul Leopold Petz, un mare admirator al artei și culturii antice. Fără îndoială, asupra tânărului au avut impact și convingerile profesorului vizavi de rolul important rezervat slavilor.

Petz l-a îndreptat, de asemenea, către scrierile personalităților tutelare ale culturii slovace din perioada deșteptării naționale, cum au fost Pavol Jozef Šafárik (1795-1861), Ján Kollár (1793-1852) și Josef Dobrovský (1753-1829). După doi ani de studiu la Ráb, Ludovít Štúr s-a înscris, după modelul fratelui său mai mare, Karol, la liceul evanghelic din Bratislava, unde a studiat între anii 1829-1836, cu o întrerupere în 1834, când, din luna ianuarie până în septembrie a fost obligat, din cauza situației materiale grele, să-și câștige existența ca funcționar la moșia lui Zay, în localitatea natală. Din această primă etapă a șederii sale la Bratislava datează

¹ V. Ludovít Štúr, *Dielo v piatich zväzkoch. Básne, zv.IV.*, Bratislava, SVKL, 1954, p.306.

² Jozef Hurban, *Ludovít Štúr*. Apud Hučko, Ján, *Ludovít Štúr*, prefață la volumul Ludovít Štúr, *Dielo I*, Tatran 1986, p.10.

³ Ján Juriček, *Ludovít Štúr*, Bratislava, Tatran, 1971, p.15.

primele tentative de a scrie poezie și de a comenta în cercuri de prieteni „eterna“ compoziție *Slávy dcera* – Fiica Slaviei de Ján Kollár.¹

Revenit la studii, Štúr s-a dovedit, din nou, a fi un student sârgunicios și activ. În timpul liceului și-a aprofundat cunoștințele din diverse domenii, cu spectru larg de enciclopedist. Cunoștea limbile latină, greacă, franceză, germană, maghiară, precum și mai multe limbi slave. I-a plăcut istoria, autorii antici, estetica și istoria artei, ceea ce s-a oglindit în viitoarea sa carieră de om de cultură și profesor. Citea mult, accesul la cărți fiindu-i facilitat și de faptul că dădea meditații în casa unui librar. Îi aprecia pe scriitorii slovaci și cehi, pe Ján Hollý (1785-1849), Ján Kollár, Pavol Jozef Šafárik, František Palacký. Era adeptul ideii lui Kollár privind reciprocitatea/ solidaritatea slavă (*slovanská vzájomnosť*), susținea unitatea cehilor și a slovacilor devenind membru activ al Societății învățăcelilor limbii cehoslovace, înființată în cadrul liceului. În 1834 a fost secretarul, între 1835-1837, a îndeplinit funcția de vicepreședinte (alături de profesorul Ševrlay) al acestei societăți și în cadrul căreia, de asemenea, încă din timpul studiilor sale, a ținut un curs de istorie a slavilor. După interzicerea acesteia (în luna aprilie 1837 sunt interzise orice fel de organizații ale elevilor), a continuat să activeze în cadrul Institutului slav (din 1837), pentru ca acesta să devină un adevărat centru al aspirațiilor de emancipare națională pentru tânăra generație de intelectuali slovaci, inspirat probabil și de faptul că în lumea slavă sârbii își întemeiaseră în 1826 (la Pesta), iar cehii în 1835 (Praga) instituții culturale numite Matica srbska, resp. Matica česká (< Maica, de fapt matcă, regina albinelor). Chiar după încheierea studiilor liceale și lipsit de mijloace de subzistență (întrucât nu-și dorea o carieră de preot, în ciuda studiilor sale de teologie) a rămas să funcționeze în cadrul Institutului, inițiind o seamă de modificări și îmbunătățiri ale activității: stabilirea exactă a îndatoririlor comitetului, înființarea unei grupe de membri de onoare din provincie. Din anul 1837 a devenit suplinitorul profesorului Jur Palkovič care s-a văzut nevoit să se retragă de la munca directă la catedră din cauza multiplelor sale activități de editor, om de cultură, om politic (membru în dietă). Astfel Ludovít Štúr devine și bibliotecar al Catedrei cehoslovace. În cadrul Institutului inițiază formarea secției de corespondenți și de asesori ai comitetului.

¹ V. *Chronológia života a diela Ludovíta Štúra*, în volumul Ludovít Štúr, *Dielo*, vol. II., Tatran, 1986, p.573. Atributul de „etern” l-a folosit în corespondența sa către Pavel Čendek din 16 februarie 1835, v. vol. I, p.36.

Pentru cultura slovacă a căpătat o semnificație deosebită drumeția în data de 24 aprilie 1836 la Devín,¹ unde străjuia cetatea veche din perioada Marii Moravii, un impresionant simbol al independenței și puterii de odinioară ale strămoșilor slavi. La această excursie memorabilă, pregătită, din motive de securitate, în mare taină, tinerii participanți (16 la număr), entuziasmați de prelegerea lui Štúr privind istoria Marii Moravii, au hotărât să adopte câte un prenume slav și să-l folosească în viața publică. De asemenea au intonat cântecul îndrăgît al maestrului și mentorului lor, cântecul dedicat orașului Nitra- lăcaș și simbol al culturii moraviene de odinioară. Ludovít Štúr și-a ales numele de Velislav, dar, spre deosebire de mulți alți tovarăși ai lui, al căror prenume slav a devenit curând uzual, noul prenume nu a avut priză. Lui Štúr, în cercuri restrânse i s-a spus pe mai departe Lajko, diminutiv de la Ludovít.

Activitatea sa prodigioasă și în această fază de început a carierei sale a fost rodnică, în sensul că i-a motivat pe tinerii din jurul său să se instruiască, fapt concretizat în almanahul *Plody zboru učenců řeči československé prešpurského* „Roadele corpului de învățăcei ai limbii cehoslovace din Pressburg” (1936). Astfel dorea să-i influențeze spre bine și să-i îndemne la lucru nu numai pe elevii său, ci și pe studenții din provincie, să însufle elan în rândurile intelectualilor de la țară, să strângă rândurile celor conștienți de identitatea lor de slovaci. Activitatea sa i-a adus curând a autoritate firească în rândurile acestora. Mare adept al drumețiilor și peregrinărilor prin țară, oriunde s-a ivit, a fost primit cu drag și entuziasm, lumea venind și din satele învecinate la auzul veștii că „Lajko” (sau Štúr) a poposit la vreun prieten.

Štúr era interesat de politică, urmărea dezbaterile pe teme politice, evoluția evenimentelor, se străduia să pătrundă secretele vieții politice și să deprindă arta oratoriei. Cunoștea lucrările iluminiștilor, studia lucrările filozofilor și gânditorilor, ale oamenilor politici. Cultiva legăturile cu oameni de cultură și studenți polonezi, cehi, slovaci, croați, polonezi, ruși în virtutea ideii de solidaritate a neamurilor slave. Acest interes pentru schimbul de idei și de căutarea informației privind lumea slavă s-a manifestat atât în perioada anilor de studii, cât și mai târziu. Štúr poartă

¹ Ján Juríček, *op.cit.*, pp.28-30. Însuși Štúr se arată încântat de acest eveniment în scrisoarea către scriitorul Michal Godra din data de 29 iunie 1836: „Am sărbătorit de ziua națională, 24 aprilie, pe vestigiile vechi la Devín, unde am fost prezenți șaisprezece dintre noi. Am fi putut fi chiar cinci zeci, dar am plecat doar cei mai mari ca să evităm orice urmări neplăcute. Ziua era senină; soarele ieșea din seninătate când ne apropiaserăm de vechile ziduri ale solitarei cetăți și nouă ne părea că iese de ziua cea nouă a Slovaciei”. V. volumul Štúr, *op.cit.*, vol.I, pp.43-44. Cf. Jozef Miloslav Hurban, *Obrazy zo života*, Bratislava, 1956, p.248 și urm.

corespondență cu mari personalități slave, Kollár, Jungmann, Šafárik, Sreznevski ș.a., pune în mișcare tineretul din țară, din alte centre de învățământ în vederea schimbului de cărți, informații, publicații, stabilește legături cu alte organizații și cenecluri slave din Viena, Pesta, Zagreb etc. Roadele eforturilor sale sunt palpabile, la ședințele Societății participă ca invitați de onoare vestiți slaviști și slavi, precum Kollár, Vuk Karadžić, O.M. Bodeanski, Sreznevski,¹ din partea altora Štúr reușește să obțină cărți pentru biblioteca slavă.² În timpul vacanței, pentru a cunoaște adevărata stare de fapt din țară, întreprinde călătorii, în anul 1836 prin părțile vestice ale comitatului Nitrianska. Astfel de peregrinări ale studenților prin împrejurimi sau în locuri mai îndepărtate chiar, care le ofereau prilejul să observe și să urmărească diferite aspecte legate de subzistență, etnografie, folclor, graiuri au prins rădăcini în rândurile tinerilor învățaței.

Între 1838-1840 Štúr a studiat la Universitatea din Halle lingvistica, istoria și științele politice. La recomandarea lui P.J. Šafárik s-a orientat mai ales spre studiul lingvisticii moderne și al istoriei. O importanță covârșitoare pentru tânărul student l-a avut întâlnirea cu filozofia lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel, îndeosebi familiarizarea cu metoda dialectică și concepția filozofului privind istoria. Sub influența lui Hegel și al lui Johann Gottfried Herder, desăvârșirea istoriei o vedea în activitatea slavilor. Convingerea că slavii sunt chemați să ducă la apogeu înflorirea umanității și-a pus amprenta pe întreaga activitate și năzuințele în cadrul tuturor domeniilor pe care le-a atacat Štúr. Studiind lucrările lingviștilor de seamă ai vremii, a avut posibilitatea să se familiarizeze cu metoda comparativă și să înțeleagă principiile muncii științifice în domeniul limbii, ceea ce ulterior îi va fi de mare ajutor la elaborarea operei sale lingvistice.

În timpul studiilor sale a întocmit lucrarea referitoare la *Meritele slavilor pentru civilizația europeană*. Subliniind rolul slavilor de apărători ai creștinătății și ai Europei în fața expansiunii turcești, evocând eroismul luptătorilor de la Câmpia mierlei, menționează figura croatului Zrinski, a polonezului Sobieski, a sârbului Brankovič, iar în vremurile moderne rolul rușilor. Arată, recurgând la părerea istoricului Schlözer, că limba slavă a fost cea mai cultivată printre limbile recente (franceză, germană) existând în formă literară și servind ca limbă liturgică. Prezintă

¹ V. Štúr, *Dielo*, vol. II, p.576.

² Juríček, *op.cit.*, pp. 36-37.

contribuția slavilor la îmbogățirea valorilor culturale, datorită poeziei pline de sentiment, imagini, firesc. După afirmația sa, poemele cehe din Manuscrisul de la Dvůr Králové¹ l-au determinat pe Goethe să ia lecții de limba cehă, în ciuda vârstei sale înaintate. Pe fundalul epopeii despre Igor, descoperită de contele M. Pușkin, se proiectează figura impunătoare a Rusiei, la înțelegerea căreia a avut acces datorită consultării cu slavistul rus I.I. Sreznevski². Sunt amintiți Šafárik, Dobrovský, Komenský, Kopernik și alte personalități slave. În finalul articolului enumerează mai mulți autori slavi care au incitat interesele altor neamuri, fiind traduși.³ În încheiere arată cu o undă de mândrie și poate chiar orgoliu:

Noi în niciun chip nu stăruim ca popoare străine să învețe limba noastră și cu atât mai puțin să flateze prin aceasta mândria noastră națională, noi doar ne exprimăm amărăciunea că roadele sufletului nostru sunt atât de disprețuite, cum s-a întâmplat din partea autorului acelui articol [...] și cum se mai întâmplă deseori și azi din partea unor jurnaliști – haimanale.

Dar dacă merită să înveți limba spaniolă pentru un singur roman al lui Cervantes, desigur, pentru celebrul Don Quijote, de ce nu am dobândi cunoștințe de limbi slave, care ne oferă cheia unor comori mult mai mari?

În această scurtă reflecție am fost nevoiți să ne limităm doar la meritele slavilor în privința vieții europene, dar subiectul ar putea fi dezbătut temeinic într-o lucrare împlinită în întregime. Acest lucru însă, cu voia lui Dumnezeu, îl vom întreprinde altă dată. În fine, în privința menirii și a viitorului slavilor nu dorim să producem prea multe vorbe de prisos, dar suntem convinși cu tărie și o putem susține în public că afirmarea lor în istorie, mai fermă pe viitor nici pentru ei nici pentru Europa nu va putea fi păguboasă, ci va aduce de ambele părți nu puțin folos, pentru că omenirea niciodată nu poate da înapoi.⁴

¹ Anca Irina Ionescu precizează: „Este vorba de mai multe manuscrise descoperite în 1816 și 1817 de Václav Hanka și Josef Linda, care au susținut că datează din secolul al XIII-lea; ulterior s-a dovedit că sunt falsuri, dar disputele legate de autenticitatea lor continuă și astăzi.” V. Anca Irina Ionescu, *Antologie Poezia cehă din perioada Renașterii Naționale până la cel de-al doilea război mondial*, București, 2011, p. 11. Se pare că într-o situație asemănătoare se află și epopeea lui Igor, menționată de Štúr mai jos.

² V. Hučko, *op.cit.*, p.15.

³ Pentru a ilustra buna cunoaștere de către polemistul slovac a culturii slave, reproducem lista: polonezi: Czajkowski, Goszczyński, Krasinski, Krasicki, Mickiewicz, Malczewski, Krasewski, Magnuszewski, Zaleski ș.a.; ruși: Delvig, Gogol, Kozlov, Marlinski, Pușkin, Podolinski, Jukovski, Zagoskin ș.a.; ucraineni: Kotliarevski, Padurra; cehoslovaci: Čelakovský, Hollý, Kollár, Klicpera, Mácha, Polák, Turinský, Tyl, Tupý, Vocol; iliri: Demeter, Gundulić, Milutinović, Mušicki, Palmota, Prešern, Stanko Vraz, Vukotinović ș.a. V. Štúr, *Dielo.*, vol.II, p.174.

⁴ Štúr, *Dielo*, I. pp. 198-199.

Păstrând obiceiul peregrinărilor, Štúr a cutreierat în timpul studiilor la Halle ținuturile populate de sârbii luzacieni. În orașul Budyšín (Bautzen, Prusia), centrul cultural al sârbilor luzacieni, le-a vorbit fruntașilor sorabi despre activitatea națională din Slovacia. I-a sfătuit și i-a susținut pe conducători să adopte scrierea latină și ortografia cehă, în locul ortografiei influențate de cea germană. În același timp a strâns material lingvistic (toponime) pentru a-l ajuta pe Šafárik la elaborarea scrierii *Etnografia slavilor*. Experiența sa a fructificat-o și în alt mod. Consemnarea sub forma jurnalului de călătorie, *Cesta do Lužic vykonaná z jara 1839/ Călătoria la luzacieni efectuată în primăvara 1839*, a apărut în *Revista Muzeului Ceh* și în alte câteva publicații¹.

Perioada aceasta se anunță fructuoasă și pe plan literar, acum a început să publice în revista cehă *Květy* poezii înmănunchiate în ciclul *Dumky večerní* (Meditații vespérale).

După ce revine de la studii, i se oferă un post de profesor de teologie la Kežmarok, dar îl refuză și se stabilește la Bratislava, străduindu-se să-și întărească poziția la catedră ca suplinitor.² Prelegerile sale de istorie, filozofie, despre poezia slavă au entuziasmat tineretul din jurul său. Conștient de poziția cheie în vederea organizării unei mai ample implicații și câștigării de adepți pe linie culturală și politică, Štúr a desfășurat la catedră o temeinică activitate științifică, dar și o bogată activitate didactică (a ținut cursuri de gramatica limbii literare, istoria și literatura popoarelor slave). Pe lângă aceasta s-a dedicat formării și îndrumării noii generații, în paralel angajându-se în manifestări politice, elaborând ideologia și proiectul mișcării naționale.

În răstimpul activității sale directe de la catedră ca profesor suplinitor, dar și mai târziu, când, după demiterea sa a continuat să-i instruiască pe tinerii discipoli în locuința sa, Štúr a devenit liderul acestor tineri studioși. Din acest motiv istoria și literatura îi atribuie întregii generații denumirea „štúrovci”- šturovieni sau „școala lui Štúr.” Desigur, această denumire generică exprimă faptul că programul/ proiectul național al lui Štúr a fost îmbrățișat cu entuziasm de către toți discipolii lui, dar ca personalități creative se deosebeau și și-au păstrat individualitatea, uneori nutrind

¹ Štúr, *Dielo*, I, pp.87-121. Juríček arată că această lucrare a apărut și în sârbă, polonă, rusă în revistele *Analele Matifei srbska*, resp. *Danița*, contribuind la propagarea activității slavofilului slovac. V. Juríček, *op.cit.*, p.44.

² V. scrisoarea către același August Horislav Škultéty, nedatată, în Štúr, *Dielo*, I, p.122.

idei diferite, chiar contradictorii, referitor la literatură și creație. În tinerețe, așa cum am menționat mai sus, pe perioada studiilor, membrii acestei generații cultivau limba maternă, se dedicau literaturii, contribuiau la îmbogățirea culturii autohtone în cadrul cenaclurilor literare, de asemenea, au fondat coruri, organizau diferite evenimente, manifestări și drumeții. Sub conducerea lui Ľudovít Štúr, activitatea societății a luat amploare și intensitate, germenii acestor activități dând roade și după plecarea tinerilor din liceu.

În 1841 Štúr a scris, în limba cehă (adoptată în mediul evanghelicilor slovaci ca limbă literară), lucrarea *Starý i nový věk Slováků*, în care, în stil romantic, cu efuziuni lirice și avânt patriotic foarte apropiat înflăcăării naționale din Cântarea României de Alecu Russo, prezintă trecutul (glorios) și atrage atenția asupra deplorablei situații din prezent a slovacilor. Reia o mai veche dispută istorică dintre adepții așa zisei „teorii a subjugării” slovacilor de către maghiari (podmaniteľská teória), teorie menită a justifica politica de maghiarizare forțată și adepții „teoriei ospitalității” (*pohostinská teória*) care considerau stabilirea maghiarilor pe teritoriul slovac urmare a acceptării maghiarilor ca oaspeți de către populația slavă. Disputa datează din perioada barocului, când apar primele indicii ale formării conștiinței naționale pe baze etnice, iau naștere mituri, idei preconceptuate și se formulează pretenții. În epoca modernă, Štúr sugerează ideea unei Ungarii ca uniune statală constituită de bunăvoie, a popoarelor egale în drepturi¹. Lucrarea a fost tipărită abia în anul 1935.

În lupta contra nedreptăților comise asupra slovacilor de către autorități, organizează o delegație la curtea imperială pentru a prezenta *Prestolný prosbopis* (1842)/ Plângere către tron. Acest apel politic nemijlocit, care nu se răsfrângea doar asupra elitei politice, această acțiune petiționară constituia și un gen nou de acțiune politică implicând straturile de jos ale populației. Acest apel-petiție adresat direct curții imperiale avea menirea să ceară – și speranța să obțină – oprirea grabnică a maghiarizării forțate, a persecutării patrioților slovaci și a împilării poporului slovac. Același scop de apărare a neamului și de revelare a nedreptăților comise asupra slovacilor din partea maghiarilor îl are scrierea, apărută anonim la Leipzig și redactată în limba germană, *Die Beschwerden und Klagen der Slawen in Ungarn über die gesetzwidrigen Uebergriffe der Magyaren* (1843, Plângerile și ponoasele slavilor din Ungaria privind abuzurile maghiarilor, în slovacă *Stážnosti a žaloby Slovanov*

¹ Cf. *Ibidem*, pp.140-161.

v *Uhorsku na protiprávne zásahy Maďarov*). Ambele scrieri sunt reunite de ideea centrală a refuzului politicii de maghiarizare promovată de cercurile de putere.

Din aceste motive și din cauza unor delațiuni neîntemeiate este anchetat de o comisie ecleziastică aflată sub puternica influență a contelui Zay, adeptul politicii de maghiarizare cu orice mijloace a populației nemaghiare. Astfel, în urma audierilor, Štúr este demis din funcția de profesor suplinitor în luna decembrie 1843. Discipolii săi fideli părăsesc liceul în semn de protest, în primăvara anului 1844, îndreptându-se către alte centre de învățământ. În acel moment, dând glas sentimentelor de care erau animați, tinerii au intonat cântecul compus de Janko Matuška, *Nad Tatrou sa blýska* (Fulgeră deasupra Tatrei), devenit ulterior imnul slovacilor și azi imnul de stat al Republicii Slovacie.

Ludovít Štúr nu s-a lăsat doborât de insuccesele înregistrate în urma scrierilor sau a petițiilor sale și a continuat să întreprindă demersuri în vederea obținerii aprobării pentru a edita un ziar în limba slovacă și a-l pune în slujba luptei naționale de emancipare. După eforturile depuse ani de-a rândul a reușit să scoată în august 1845 primul ziar politic slovac *Slovenskje národňje novini*¹/ Ziarul slovac național, cu suplimentul literar *Orol tatránski*/ Vulturul din Tatra, acesta constituind în anii care au urmat un spațiu propice dezbaterilor de natură politică, socială, națională, dar și pentru afirmarea scriitorilor curentului romantic. Activitatea sa publicistică este intensă.² Datorită acestora cercetătorii slovaci îl apreciază pe Štúr ca fiind primul ziarist slovac modern. Scrie editoriale, articole, polemici pe teme politice și de culturalizare (*Život národov*, 1846/ Viața popoarelor), luptă pentru drepturile poporului la autodeterminare. Ziarul îi oferă posibilitatea expunerii programului său literar, de propășire și culturalizare, aici își expune proiectele naționale, sociale pe care le va prezenta în intervențiile sale în dietă după ce devine deputat.

¹ Publicația continua într-un fel tradiția presei înființate de slovaci sau de expresie slovacă, întemeiată de fostul profesor și director al Liceului, un adevărat enciclopedist și erudit, Matej Bel (1684-1749), continuat de profesorul titular al postului, pe care era suplinitor Štúr, profesorul J. Palkovič (1769-1850) și.a.

² Štúr trimite contribuții și la publicații slave din afara țării, la „Tygodnik literatski” în Polonia, la „Danica” în Croația. Face schimb de publicații, primește cărți și periodice sorabe, polone, croate ș.a. V. Štúr, *Dielo*, II, p.139.

În articolul *Nárady ku zlepšeni stavu našej krajiny/* Sfaturi pentru îmbunătățirea situației din țara noastră, arată cum desființarea obligațiilor țăranilor, a iobăgiei, impozitarea aristocrației va face posibilă ajutarea dezvoltării comerțului și industriei, comunicațiilor, activizarea întregii vieți sociale. De asemenea recomandă înființarea societăților gospodarilor, cooperativelor de întrajutorare, de economii, pentru evitarea dobânzilor mari la cămătari. La fel, îndeamnă la construirea unor grânare comune, și chiar la munca în comun a unor terenuri greu accesibile pentru a fi fertilizate și transformate în livezi. Dorința de a emancipa poporul nu a rămas doar la stadiul de sfaturi în articole de ziar. Cu ajutorul colaboratorilor săi a reușit să transpună în realitate strădania de a ridica nivelul de instrucție al oamenilor simpli. La țară se organizau așa zisele „școli de duminică” (*nedel'né škoľy*), în cadrul cărora intelectualitatea alfabetiza oamenii simpli, concomitent informând țăranii și meseriașii cu noutățile din agricultură, industrie, tehnică. Se pune accent și pe funcționarea cercurilor de lectură, a trupelor de teatru de amatori. Istoricii slovaci arată că în afară de efectele directe ale acestui gen de activitate, se înfiripă o mișcare de culturalizare intensă care duce la solidarizare, la coeziune națională.¹

Conștient că pentru a scoate un periodic e nevoie printre altele și de un instrument în care să fie formulate ideile, sentimentele, un mijloc de comunicare a gândurilor și a îndemnurilor persuasive, Štúr decide codificarea unei limbi literare viabile. Hotărârea era susținută pe de altă parte de nevoia de a unifica națiunea în virtutea unui fenomen puternic, iar la momentul respectiv potrivit pentru acest rol era singurul fenomen reprezentativ al națiunii - limba. În al treilea rând, se impunea o varietate de limbă literară care să permită transgresarea divergențelor dintre evangheliciei care la vremea aceea utilizau o varietate de limbă cehă cu elemente slovace², iar catoliciei o varietate literară codificată de Anton Bernolák. Štúr deci trebuia să purceadă la codificarea unei alte variante literare care să reunească,³ și nu să dezbine, să nu conoteze nici una dintre tabere, să nu înlesnească asocieri cu nici una dintre religiile importante, cu funcțiile acestora, sau să nu stârnească respingere. Având legături bune cu ambele tabere, Štúr a luat hotărârea de

¹ V. Hučko, *op.cit.*, p.21.

² Evangheliciei au adoptat de la bun început limba cehă a Bibliei de la Kralice (1579-1593) ca limbă de cult și literară. Cu timpul cunoașterea limbii cehe a devenit defectuoasă, elemente lingvistice slovace (așa numitele „slovacisme” - *slovakizmy*) pătrund în uz, limbajul devine corupt, astfel apare varianta numită ceha slovacizată - *slovakizovaná čeština*.

³ Ludovít Štúr, *Ústrednosť a organizmus reči slovenskej*, în *Dielo*, II, pp.358-359.

codificare a unei variante literare a limbii slovace, ceea ce a și reușit, cu concursul prietenilor săi, Milan Miloslav Hodža și Jozef Miloslav Hurban. Prin tradiție se consideră anul 1843 drept anul în care au fost stabilite norma lingvistică și regulile limbii slovace literare la întâlnirile șturovienilor, prima dată în 14 februarie la Bratislava, ulterior a celor prieteni în orașelul Hlboké, unde Hurban era preot paroh. În vederea înlesnirii implementării acestei variante a limbii naționale în conștiința contemporanilor, pentru ca să fie introdusă în cultură, cărți, publicații și pentru a asigura logistica necesară, cei trei corifei cu ajutorul susținătorilor din rândurile intelectualității slovace au recurs la soluții practice și pragmatice. În favoarea noii codificări au avut loc diferite acțiuni de sprijin.

Astfel, Hurban, editor de reviste, scriitor, traducător, ș.a. a transcris în noua limbă literară numărul II din almanahul *Nitra*, în luna aprilie, pentru a-l publica în luna iulie 1844 cu un subtitlu semnificativ: „Dar draším krajanom slovenským obetuvaní. V Prešporoku alebo v Bratislave nad Dunajom“/ Dar oferit dragilor pământeni slovaci. La Presburg sau la Bratislava de la Dunăre. Noul idiom, având avantajul de a nu fi marcat de nicio conotație, nu evoca scriptura, nici cărțile religioase ale celor două confesiuni principale, putea servi la redarea limbajului viu, colocvial, luat din gura personajelor, mai ales în proza inspirată din viața cotidiană. Conferea culoare prozei istorice pe motive indigene, contribuia la redarea specificului în jurnalele de călătorie prin țară și apropia mentalitatea populației vizitate în cazul călătoriilor în afară. În poezie aduce suflu nou, înlătură artificiile literare, abandonează șabloanele, clișeele de vorbire. Aceste trăsături se regăsesc chiar în numărul *Nitra II*, unde la loc de frunte și foarte apreciate au fost baladele scrise de Janko Král'. Lirica, poezia ocazională, de asemenea, avuseseră de câștigat de pe urma introducerii noii codificării. În final se poate afirma că noul idiom a dus la ridicarea gradului de conștiință națională în rândul tinerilor, la fortificarea spiritului romantic entuziasmat de noile achiziții.

În alt plan, de o mare importanță pentru implementarea noii codificări, a fost fondarea, în vara anului 1844, a unei instituții culturale care se vroia un organism cultural-politic național suprem, transconfesional - societatea „Tatrín“ (la Liptovský Sv.Mikuláš, în data de 26-27 august). Demersul se impunea, în mod similar ca și în privința limbii, întrucât asociațiile existente se diferențiau pe criteriu confesional,

ducând la scindarea forțelor, deseori se destrămau după o scurtă existență, cum o demonstrează societatea literară slavă, membrii căreia se grupau din rândurile intelectualității evanghelice (oficial numită Erudita Societas Litteraris Slavica, 1785-1786).¹ Partea catolică a intelectualității slovace, provenind preponderent din rândul preoților catolici (conform surselor aderase un singur preot evanghelic), s-a întrunit în Tovărășia slovacă doctă (Slovenské učené tovaryšstvo, 1789-1800), condusă de preoții catolici Anton Bernolák și Jozef Fándly. O încercare de a reuni ambele tabere o constituia înființarea la Pesta și Buda (Budapesta există abia din 1872) a Societății amatorilor de limbă și literatură slovacă (*Spolok milovníkov reči a literatury slovenskej*, 1834-1850). Devenise imperios necesară o instituție de cultură capabilă să-i cuprindă pe toți activiștii pe tărâmul culturii. „Tatrínul” a constituit cadrul potrivit pentru reuniuni, dezbateri, editări de carte², strângerea materialelor pentru conservarea și tezurizarea valorilor autohtone etc. A editat carte școlară, de divertisment, de lingvistică ș.a.

Printre primele ediții se numără volumele științifice și propagandistice ale lui Ľudovít Štúr, în care își fundamentează și explică demersul său în privința codificării noii limbi literare pentru toți slovacii. Invocă atât premise ideologice și politice legate de lupta națională, cât și cele lingvistice. Este de notorietate opera sa de justificare, legitimare, de așezare pe temei filozofic a gestului său fondator, lucrarea *Nárečja slovenskuo alebo potreba písania v tomto náreči*/ Graiul³ slovac sau nevoia de a se scrie în acest grai (1846). Aici explică mai pe îndelete și detaliat (comparativ cu articolul *Hlas k rodákovi*⁴/ O voce vorbind pământenilor) cauzele, motivele, scopul codificării limbii literare pe baza graiului slovac central. Gramatica limbii slovace a expus-o în volumul *Nauka reči slovenskej* (1846)/ Știința limbii slovace,⁵ dedicată companionilor săi Michal Miloslav Hodža și Jozef Miloslav Hurban.

În primul volum dă răspuns opozanților săi vizavi de introducerea unei noi limbi literare, mai ales lui Kollár, care în ciuda puternicului sentiment slovacofil, nu

¹ Referitor la mișcarea de asociere a slovacilor v. Corneliu Barborică, *Istoria literaturii slovace*, București, 1976, p.80 și urm.

² Din păcate asociația nu a primit acordul oficialităților, după o scurtă activitate a fost închisă în 1848.

³ Termenul de dialect se justifică în baza concepției preluate de la Šafárik privind slăvonia ca un singur neam cu mai multe ramuri și, respectiv, cu o singură limbă având mai multe dialecte - de fapt limbile naționale ale etniilor.

⁴ V. Štúr, *Dielo*, II, pp.203- 215.

⁵ V. lucrarea lui Pandelescu Olteanu, *Actualitatea lui Ľudovít Štúr*, în volumul Pandelescu Olteanu, *Studii de filologie slavă*, București, 2008, pp.73-79.

considera oportună ruperea de cehi în privința limbii. Convins de dreptatea sa, adresă lui Štúr injurii și formulări jignitoare într-o scriere anonimă, rămasă de pomină în cultura slovacă *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky/* Voci referitoare la unitatea limbii literare pentru cehi, moravieni și slovaci. Štúr aduce argumente exacte, concrete, cu caracter general slav, dar și de pe poziții „interne”, legate de cultura slovacă. Din punctul său de vedere, fiecare parte dezvoltându-se, contribuie la dezvoltarea întregului, prin urmare o nouă limbă literară nu poate decât să susțină și să fortifice întregul. Codificarea limbii slovace nu înseamnă o ruptură de cehi, ci îmbogățirea întregului, ba mai mult o obligație ca prin valori proprii să contribuie la împlinirea întregului. Pe de altă parte justifică codificarea afirmând că limba scrisă trebuie să redea limba vie, vorbită, ea trebuie să îndepărteze bariera dintre aparținătorii aceluiași neam. De pe pozițiile interne își justifică demersul prin necesitatea de a unifica forțele naționale cu ajutorul limbii. Cum în lumea slavă s-au dezvoltat 11 neamuri slave, și cum alte națiuni slave au o limbă literară, tot așa slovacii, la rândul lor, trebuie să aibă și ei o limbă literară proprie, aceasta fiind o necesitate¹, întrucât ei constituie o națiune distinctă cu o cultură distinctă. Desigur, în revendicarea formulată în acești termeni se oglindește aspirația spre democrație, caracteristică mișcării de idei a romanticilor, dar rezultă și nevoia de a ține pasul cu exigențele vremii. Alături de argumentele „obiective”, sunt invocate și idei care circulau în epocă, marcate de predispoziția spre mit și idealizare. Astfel, lingvistul slovac consideră că limba slovacă este „cea mai slavă”, la fel cum munții Tatra constituie inima lumii slave. Slovaca a păstrat forme străvechi și de la ea pornesc celelalte limbi, precum pornesc firele dintr-un ghem al diversității:

Precum este neamul nostru așezat în mijlocul celorlalte neamuri ale noastre sub Tatra cea cu sute de aripi, cetate străveche și primitivele așezări ale slavilor în Europa, tot așa și graiul nostru se află în centru, în mijlocul celorlalte graiuri slave și poate fi închipuit ca un ghem din care firele se îndreaptă în toate părțile ale neamului nostru. De aceea graiul nostru este atât de apropiat de celălalt și ca un fel de trecere de la un fel de grai la altul. Ce este dispersat în aceste două rânduri de graiuri slave nordico-vestic și sudico-estic multe se regăsesc îmbinate în graiul nostru, și tocmai multe din ceea ce fiecare fel are particular, apare în slovacă. O va dovedi gramatica noastră. Însușirea lesnicioasă a altor graiuri ale noastre se poate face învățând mai întâi graiul nostru. De aici rezultă marea

¹ Cf. Štúr, *Dielo*, II, p.319.

Romanoslavica LI, nr.4

însemnătate a graiului nostru și nevoia de a fi consemnat corespunzător în scris. Dar nu numai din acest motiv trebuie să scriem noi, slovacii, în graiul nostru, ci și din alte pricini, pe care le-am luat în vedere când le-am sfătuit și pe alte dintre neamurile noastre să scrie în graiurile proprii. Forul nostru interior (*vnútornost*), spiritul nostru este plin de comori depuse în el, acestea trebuie să iasă la lumină și anume în felul în care sunt ascunse în noi și cum pun în mișcare spiritul nostru: trebuie ca noi să cuvântăm și să ne exprimăm în mod plenar, expresiv, așa cum simțim, cum gândim.¹

Redăm și elogiul lui Štúr adus graiului slav (de fapt limbii) ca „întreg“, văzut ca atare în virtutea concepției Šafarikoviene asupra slavonimii și idiomului acesteia. Regăsim aici și lecturile din gramatici și lingviști de dinaintea sa, mai ales influența lui Matej Bel (1684-1749): „Asemenea poporului slav mai ramificat decât alte popoare, tot așa limba (*reč*) e mai ales bogată în graiuri (*nárečná*, azi am spune „varietăți“ ale limbii – n.n.) și poate fi numită limba limbilor (*reč rečí*) pentru înfinita sa bogăție, dezvoltare și diversitate.”² După o serie de enumerări ale calităților limbii slave (*slovančina*) și explicarea etnonimului *Slovan* ca derivat de la lexemul *slovo*, reia apologia limbii slave, de data aceasta cu ajutorul întrebărilor retorice:

Cine nu vede în slava veche (*starosloviencina*) plenitudinea și precizia și ușurătatea creativă a vechii limbi indiene? Cine nu recunoaște temeinicia și severitatea limbii romanilor în rusă? Cine nu resimte duioșia și dezinvoltura francezei în limba polonă și pe lângă aceasta se mai și delectează cu puterea de a zugrăvi cu care prezintă minunat mai ales lucrurile firești? Cui nu-i bate la ochi rațiunea nemțească în bogăția cehei mai ales în privința noțiunilor abstracte îndeosebi din domeniul juridic? Cine nu îndrăgește melodicitatea și dulceața italienei din sârbă și din graiul sloven dalmatin? Puțin e cunoscută până acum slovacă noastră din Tatra, dar când va apărea în deplinătatea sa, toată lumea se va convinge de cele știute deocamdată doar de un slovac, de bogăția, diversitatea, dinamica și puterea de a zugrăvi a acesteia, prin aceasta dintre toate surorile sale apropiindu-se de greacă. De o astfel de diversitate, imaginar și mare duioșie dispune și limba malorusă, din acest punct de vedere cea mai asemănătoare cu limba noastră slovacă. La prima vedere pare că ele sunt limbi cu totul diferite, și totuși, deși se deosebesc mult între ele, sunt apropiate și își dau mâna una cu alta. Și tocmai acest fapt că limbile slave au dezvoltat fiecare în parte un aspect lingvistic diferit și în același timp fiind aproape una de alta, cu toatele arată, în dezvoltarea lor, marea bogăție și înfinita

¹ Štúr Ludovít, *Nauka reči slovenskej*, în *Dielo II*, p.319. Termenul de grai trebuie înțeles drept „limbă“, iar „neamul nostru“ într-un anumit context poate însemna națiunea slovacă, dar și slavonimea în general, ca urmare a adoptării concepției lui Šafárik privind lumea slavă. După părerea acestui (co)fondator al slavisticii, slavonimea constituie un singur neam, o singură națiune care se împarte în patru triburi/ramuri. Cf. Olteanu, *op.cit.*, p.78.

² *Idem*, p.316.

creativitate a spiritului slav și imensa importanță a acestei limbi pentru noi și toată lumea.¹

Demersul lui Štúr, așa cum a arătat profesorul Juraj Dolník, a fost unul necesar. În comunicarea sa² prilejuită de întâlnirea slovaciștilor din luna octombrie 2013, profesorul afirma că demersul lui Štúr (de fixare/ codificare/ standardizare/ convenționalizare a conștiinței naționale și lingvistice) poate fi apreciată din punctul de vedere actual ca o reproducere firească a conștiinței și memoriei culturale. Conștiința, identitatea lingvistică și națională se construiește în virtutea unor nevoi culturale, ceea ce face ca în mod necesar anumite fenomene de ordin cultural să aibă loc, impuse de mersul firesc al raporturilor dintre generații, de procesul de preluare, respectiv de transmitere a conținuturilor (standardelor). Nu era vorba de dorința subiectivă a tânărului lingvist de a-și impune părerile despre limbă, ci acesta a devenit un mediator al necesității de a se confrunta cu moștenirea și a preda generațiilor viitoare, la rândul său, achizițiile făcute.³

În cea de-a doua lucrare fructifică anii petrecuți la Halle studiind cu lingviști germani renumiți, valorifică toată experiența sa, cunoștințele dobândite. Cunoștea lucrările lui A. F. Pott, Fr. Bopp, W. v. Humboldt, era familiarizat cu metoda de lucru proprie cercetării limbii. Dintre lingviștii slavi îi impuneau Josef Dobrovský și Václav Hanka. Recunoaște meritele antecesorilor (cum au fost realizările lui Anton Bernolák, fără a-i menționa numele) în domeniul stabilirii unei norme literare, dar susține nevoia unei noi codificări. Aceasta nu presupune însă blamarea limbii cehe, ba din contră, îndeamnă la cunoașterea ei, la grațitudine față de cultura cehă.⁴

Baza normei o constituie uzul lingvistic-cultural din zonele Slovaciei centrale (comitatele Liptov, Orava, Turiec), unde, după părerea sa, influențată de criterii romantice, slovacă s-a păstrat sub forma cea mai curată, sau, exprimat cu patosul caracteristic epocii: „Cel mai curat și fidel s-a păstrat acest grai acolo, unde a fost cel mai bine ascuns, în adâncurile Taterei.”⁵ De fapt, la momentul codificării era evident

¹ *Ibidem*, pp 317- 318.

² V. actele on-line ale conferinței: <http://conference.eduabroad.sk/sk/zbornik>; Cf. Juraj Dolník, *Ludovít Štúr a slovenská identita*, în revista „Slovenská reč”, an. 71/2006, nr. 1, pp. 25-34.

³ O analiză aprofundată a viziunii lui Štúr asupra limbii propune Marilena Luță în numărul de față al revistei „Romanoslavica”.

⁴ Ludovít Štúr, *Nauka reči slovenskej*, în *Dielo*, II, pp.309-310.

⁵ *Ibidem*, p.308.

faptul că această variantă lingvistică prezintă cea mai mare energie, cea mai mare răspândire,¹ deci și promisiuni pentru evoluția sa fastă în viitor. Către această concluzie conduceau și textele cântecelor înregistrate și editate în lucrarea monumentală a lui Ján Kollár, *Národné spievanky* (1834), unde majoritatea cântecelor era consemnată în graiul central. Štúr a elaborat o descriere modernă a limbii, avansând chiar ideea sistemului lingvistic: „Curatul nostru grai slovac e un întreg frumos încheșat, care are o alcătuire particulară a sa, și totul una cu alta se potrivește bine și fiecare element cât de mic cu celelalte e în strânsă legătură...”² În tratatul său, a pus accent pe morfologie, unde a dezbătut aprofundat verbul. De asemenea a manifestat interes pentru formarea formelor gramaticale și a cuvintelor. Lingvistica slovacă apreciază în mod special faptul că Štúr a descoperit și a tratat aspecte specifice ale limbii slovace, cum sunt problema așa zisei „legi ritmice” și fenomenul neutralizării (asimilării) sunetelor.

Nu a întrunit totuși acceptul tuturor. Chiar tovarășului său de acțiune, Milan Hodža, i s-a părut că ortografia e prea simplă, iar pentru a da aură de limbă străveche, milita pentru introducerea principiului etimologic în scriere. Au fost, evident discuții, în cele din urmă după câțiva ani s-au întrunit reprezentanți ai grupurilor „pro” și „contra,” care au căzut de acord asupra unor modificări, iar în 1851 profesorul Martin Hattala de la Universitatea Carolină din Praga și-a prezentat varianta propusă în manualul *Krátka mluvnica slovenská*.³ Dar nici următoarele codificări și modificări nu au schimbat fondul reformei lingvistice a lui Štúr. Codificarea limbii slovace de către Štúr, privită din perspectivă filozofică, arată disponibilitățile sale de deschizător de drumuri, el fiind de fapt primul lingvist modern, și unul meritoriu, al slovacilor.

¹ *Ibidem*, p.321.

² „Čistuo naše nářečja sovenskuo je jeden zaokružlení celok, ktorí má svoj zvláštni stroj, v ktorom všetko jedno k druhému dobre pristáva a každý i najmenší rjad s druhim v tuhom je spojeňí ...” Cf. Štúr, *Ibidem*, p.368.

³ Štúr a comentat unele modificări impuse de codificarea lui Hattala, de ex. introducerea literei „y” în scriere, justificată prin existența acesteia și în alte limbi slave. De asemenea, înlocuirea unor forme gramaticale de sorginte central slovacă cu forme din periferia ariei geografice slovace, adică din graiurile occidentale ș.a. La toate se arată înțelegător, dar argumentele și concluzia lui generală sunt de natură politică, nu lingvistică. Acceptă totul în ideea unificării naționale prin intermediul unificării lingvistice. Acest deziderat îl consideră hotărâtor și rațiunea supremă în acceptarea tuturor propunerilor și modificărilor operate de Hattala, susținut și de alții. V. recenzia *Hattalova Grammatica*, în volumul Ludovít Štúr, *Dielo v piatich zväzkoch. Slovenčina naša*, vol.V, Bratislava, pp. 264-269.

Ștúr s-a hotărât să intre în politică de tânăr, mânat de dorința de a-și ajuta neamul. La Bratislava, în timpul anilor de liceu avusese ocazia să cunoască activitatea politicianilor, să se familiarizeze cu practica și pragmatica politică, se întâlnea și comenta cu deputații din dieta ungară. Mai ales întâlnirea cu deputații sârbi și croați a avut un impact puternic asupra evoluției sale. Cu ei se sfătuia și de la ei învăța la întâlniri și vizitele reciproce încă din anul 1832.¹ Într-un timp scurt se maturizează în ceea ce privește practica politică, dându-și seama că e importantă forța materială, politică, suportul larg din partea tuturor păturilor sociale. Pe lângă „politica înaltă” e nevoie de muncă în rândurile oamenilor simpli în vederea emancipării acestora. După cum am menționat mai sus, a scris petiții, broșuri, pamflete, polemici, a inițiat acțiunea petiționară: *Plângere către tron* (1841), *Plângerile și reclamațiile slavilor privind abuzurile maghiarilor* (Leipzig, 1843), publică la Viena scrierea polemică *Das neunzehnte Jahrhundert und der Magyarismus/ Secolul nouăsprezece și maghiarismul* (în slovacă *Devätnáste storočie a mad'arizmus*, 1945).

Asemenea scrierii *Epoca veche și cea nouă a slovacilor*, emoția, de data aceasta totuși mai reținută, ghidează mâna autorului. În pledoaria pentru limba maternă se folosește de exemple din miturile grecești, din care deduce dragostea pentru limba maternă, oferă exemple din mai multe limbi (de ex. franceză, greacă, maghiară) pentru a ilustra importanța limbii și a utilizării ei. La un moment dat afirmă ceea ce în vremurile noastre formulează și cercetează etnolingvistica: „Acest for interior al națiunii se reflectă și în limba sa; ne putem convinge de acest lucru dacă observăm expresiile care le folosește pentru redarea raporturilor interne....” Tocmai din acest motiv, interzicerea folosirii limbii naționale constituie un atac la însăși ființa națională. În demonstrația sa, lingvistul slovac se sprijină pe concepția dialectică, hegelianismul reiese evident în speculația sa:

Să nu invoce nimeni motivele care reclamă maghiarizarea noastră ca necesară; deorece spiritul constituie scopul pentru sine însuși, deci ar fi un mare păcat să-l folosești ca un instrument, iar bunurile spirituale sunt sublime și sacre într-un grad mai înalt decât cele materiale. Afirmându-se că trebuie să fim maghiarizați reiese cu claritate că se urmărește distrugerea forului nostru interior prin intermediul formei exterioare cu totul necorespunzătoare, se încearcă să ni se impună prin forță o modalitate de a gândi care ne

¹ Hučko, *op.cit.*, p.11.

Romanoslavica LI, nr.4

este cu totul străină; iar prin strădania de a ne maghiariza se persuadează că nu am fi capabili să ne cultivăm spiritul și, ținând cont de naționalitatea noastră, nu suntem demni să ne situăm alături de celelalte nații din țară.¹

A participat și a contribuit la alcătuirea listei de revendicări *Žiadosti slovenského národa/ Doleanțelor națiunii slovace*², la adunarea populară din 10 mai 1848 la Liptovský Mikuláš, a întâmpinat cu bucurie și entuziasm revoluția. Pentru cariera sa important a fost faptul că a candidat pentru dietă, devenind deputat din partea orașului Zvolen, în anul 1847. Orator înflăcărat, a militat pentru democratizarea vieții, a pus în discuție probleme politice, sociale, naționale. A luat cuvântul în plenul dietei la Bratislava. Sunt cunoscute cinci³ discursuri ale sale (din noiembrie 1847 până în primăvara anului 1848). A cerut libertate pentru orașe, să se facă dreptate celor nedreptățiți, cum sunt oamenii simpli, întrucât aristocrații se bucură de ea (Discursul din 17 noiembrie 1847). Reclamă desființarea clăcii, iobăgiei, pentru că bieții oameni din popor se găsesc într-o situație proastă, or aceasta nu e chestiune legată de destin, istoria este o chestiune a voinței umane. Desființarea obligațiilor, daniilor ar asigura libertate oamenilor. De asemenea, cere suprimarea apanajelor și a drepturilor nobiliare ereditare, pentru ca societatea să nu ramână în urmă față de alții, având în vedere că se află la cumpăna a două epoci. Atrage atenția că poporul trebuie asistat, trebuie asigurată dreptatea și omenia, iar justiția trebuie să-și îndeplinească funcția cu respectarea dreptății în mod egal și democratic. Totodată se impune grija pentru dezvoltarea industrială care e împiedicată de perimata ordine feudală (21 decembrie 1847). Pentru împlinirea revendicărilor naționale a pledat în discursul său din 15 ianuarie 1848, prezentând necesitatea învățământului în limba maternă, pentru că aceasta este limba în care „suntem învățați să gândim și să simțim“. Accentuează utilizarea limbilor naționale în administrație în zonele locuite de populație nemaghiară ș.a.). Ultimele două alocuțiuni se referă la situația țăranilor, cerând eliberarea acestora de sub povara dărilor (6 martie 1848) și clamează pentru drepturile orașelor. Deviza lui ca parlamentar a fost una simplă și emblematică pentru întreaga sa viață: „My chytily sme sa do služby ducha, a preto preist' musíme cestu života trnistú“/ Noi ne-am

¹ *Ibidem*, p.131.

² Spiritul democratic al acestui act o dovedesc și celelalte revendicări: votul universal, libertatea presei, dreptul la libera întrunire și asociere ș.a. V. Hučko, *ibidem*, pp. 22-23.

³ V. capitolul *Reči na Uhorskem sneme*, Ludovít Štúr, *Hlas k roddákom*, Bratislava, Tatran, 1971, pp.241-256. Cf. Štúr, Ludovít, *Dielo v piatich zväzkoch. Politické state a prejavy*, vol.I, Bratislava, SVKL, 1954, pp.344-357.

angajat în slujba spiritului, de aceea trebuie să mergem pe drumul spinos al vieții.¹ Un alt dicton legat de numele său, concis și auster, un joc de cuvinte, arată voință, modestie, hotărâre: „Vel'a tvorit', málo trovit'“/ Să crezi mult, să folosești puțin.

Revendicarea sensibilă și în cadrul *Doleanțelor* o constituia înființarea unui district slovac, care să coincidă cu „teritoriul etnic“ și să dispună de autonomie. Puterea nu a acceptat nici una dintre revendicările înfățișate, din contră, guvernul revoluționar maghiar a emis mandat de arestare pe numele celor trei fruntași naționali Štúr, Hurban, Hodža. Ca urmare, cei trei corifei naționali au fugit în Cehia, la Praga, unde participă la primul Congres al Slavilor. Štúr își expune viziunea sa politică, proiectul politic pentru națiunea slovacă. Este pentru prima dată când problema slovacă este ridicată în fața unui for internațional. În cadrul discuțiilor privind federalizarea Imperiului, el admite această idee, cum făcuse și în primul său articol cu caracter politic *Epocea veche și cea nouă a slovacilor*, dar cu condiția să fie respectată independența și dreptul la autoguvernare a fiecărei națiuni în parte: „Scopul nostru să fie păstrarea imperiului austriac? Scopul nostru e să ne păstrăm pe noi înșine Până acum Austria a persistat și noi sărmanii muream... Să nu spunem că vrem să păstrăm Austria, nici că am vrea să formăm imperiu slav austriac. Acest lucru ne va lipsi de toate simpatiile națiunilor europene. Să declarăm că vrem ca țările (comunitățile) slave independente să stea sub guvernare austriacă. Astfel vom pune accentul pe slavi.“²

De fapt, ca ideolog al mișcării de emancipare și lider cultural, era obligat să elaboreze o concepție directoare. Aceasta a cunoscut o evoluție complexă. De la ideea unei reorganizări a imperiului pe baze federaliste din formațiuni naționale independente a ajuns la vederi mesianice. Dacă la congres (*Reč na slovanskom zjazde*- Discurs la Congresul Slav) manifestă rezerve față de ideea austroslavismului, ideologie născută în mediu ceh, Havlíček Borovský, autorul acesteia fiind surghiunit din cauza opinii sale, panslavismul literar³ al slovacului Štúr se finalizează în

¹ Cf. Juríček, *op.cit.*, p.103.

² Apud Hučko, *op.cit.*, p.24.

³ În articolul *Jazykový bcj v Uhorsku*/ Luptele lingvistice în Ungaria, spune: „Cât privește panslavismul, noi suntem devotați sincer panslavismului literar (subl. L.Š.) și vom gusta întotdeauna roadele spirituale ale altor neamuri slave, precum sunt Trentowski, Mickiewicz, Pušškin, Jukovski, Palacký, Hanka, Presl, ale căror opere au cale deschisă către noi, precum citim și studiem scrierile importante

speranța că Rusia va fi garantul viitorului luminos al slavilor, și prin urmare și al slovacilor, Rusiei revenindu-i rolul mesianic de salvator al slavilor și al umanității.¹

După izbucnirea revoltei la Praga, fruntașii slovaci părăsesc orașul, iar Štúr cu Hurban se îndreaptă spre sud, în Croația. La Zagreb Štúr își dă seama că problema slovacă ar avea șanse de rezolvare, dacă slovacii s-ar pregăti de luptă armată. Tratează cu banul Jelačić să sprijine revendicările slovacilor. În căutarea sprijinului necesar organizării unei forțe revoluționare care să lupte pentru impunerea revendicărilor naționale se adresează cnezului Obrenović, iar Hurban se îndreaptă la Belgrad. Găsesc susținere atât la Zagreb, alăturându-li-se 500 de combatanți croați, ca și la Belgrad. Astfel au posibilitatea de a finanța o armată de voluntari (*dobrovol'nici*). După constituirea Consiliului Național Slovac (*Slovenská národná rada*) la Viena, pornesc din luna septembrie 1848 la luptă contra maghiarilor. Štúr a devenit unul dintre principalii conducători (alături de Hurban și Hodža) ai voluntarilor și reprezentanți ai luptei pentru libertate a slovacilor. Cu oastea ridicată din voluntari vor întreprinde trei expediții. Nici una din cele trei expediții militare (prima numită „din septembrie”, a doua „de iarnă” și a treia „de vară”) nu s-au soldat cu izbânda scontată. În urma eforturilor depuse în timpul campaniilor, a greutăților care au apărut pe parcurs și după depunerea armelor, Štúr a rămas cu gustul amar al eșecului. Totuși nu disperă și încearcă să caute alianțe în tabăra imperialilor. Nici de data aceasta însă nu se bucură de succes.

Dezamăgit de înăbușirea revoluției, de faptul că au fost manipulați de imperiali contra maghiarilor, fără să se aleagă cu nimic, se retrage pentru o vreme la părinți. Starea de fapt nu s-a îmbunătățit, poporul a rămas în aceeași situație precară, pe plan politic s-a implementat un regim polițienesc, care l-a pus pe Štúr sub supraveghere și obligându-l la domiciliu forțat. Mai întâi stă la Uhrovec, pe urmă din 1851 locuiește la Modra, unde are grijă de cei 7 orfani rămași după fratele său mai mare. Nu a intrat în serviciu de stat, refuză oferta care i s-a făcut, pentru a-și putea continua activitatea în folosul națiunii. Aflându-se sub strictă supraveghere polițienească nu putea ieși în afara orașului, nici să participe la întruniri sau întâlniri în public cu alte persoane. Totuși a reușit să ia parte în luna mai 1854, în calitate de orator principal, la funeraliile poetului Ján Hollý în localitatea Dobrá Voda, iar în

ale nemților, francezilor și englezilor; dar despre panslavismul *politic* (subl. L.Ș.) nu știm, acesta precum la noi, nici la alte neamuri slave nu este, nu există.” V. Štúr, *Dielo*, II, p. 172.

¹ Aceste idei s-au dovedit himere alimentate de avântul romantic ce a pus stăpânire pe generația šturoviană. Barborică, citând cuvintele lui Jaroslav Vlček, arată cum aceste idei nu au dus la unificarea slavilor, ci din contră, la separatism național.

secret l-a vizitat pe cneazul Mihai Obrenović pe moșia acestuia în Ivanka pe Dunăre. Viața îi decurgea în tristețe, pentru că în răstimp de trei ani i-a pierdut pe fratele său Karol, ambii părinți și pe Adela Ostrolúcka, de care era legat sentimental.¹

După revoluție s-a reîntrodus cenzura, ceea ce, alături de diferite reglementări obstrucționiste (suprimarea dreptului la întrunire și asociere) l-au împiedicat să reînnoiască apariția ziarului fondat de el. În schimb aici are suficient timp, pe lângă alte îndatoriri, legate de educația nepoților, să scrie, să reia anumite teme, să deschidă altele, să valorifice ceea ce dezvoltase până atunci. Astfel formulează în limba germană scrierea politică *Das Slawenthum und die Welt der Zukunft* (Slavii/ Slavonimea și lumea viitorului, în slovacă. *Slovanstvo a svet budúcnosti*) care a apărut înainte de instalarea dualismului austro-ungar în 1867 în Rusia, în versiune rusă. Idei asemănătoare îl preocupă mai demult, încă în anii 1842-1843 publică în revista „Tatranka” (revista din Tatra) lucrarea *Azia a Evropa čili určení Ruska v ohledu na Azii/* Asia și Europa sau predestinația Rusiei în privința Asiei, iar pe tema panslavismului scrisese de asemenea în perioada de dinaintea revoluției textul *Panslavizmus a naša krajina/* Panslavismul și țara noastră, 1847. În ceea ce privește convingerile sale panslave, filoslave, rusofile și mesianice, profesorul Corneliu Barborică remarcă²:

Ludovít Štúr (1815-1856), organizatorul și ideologul mișcării slovace de emancipare, a declarat la congresul de la Praga, cu toată franchețea, că speranța slavilor este Rusia, atribuindu-i acesteia și rolul mesianic de garant al viitorului fericit al întregii umanități. Pentru el, rușii erau un neam sănătos și puternic, ce se distinge prin puritatea moravurilor și ospitalitate. Rusia nu era un stat autocratic, țarul nu guverna ca un despot, iar poporul îl iubea cu o dragoste filială.³ Ideile formulate în cuvântarea de la Congresul

¹ V. poemul A.O. (Te-ai veștejit subit, tu floare/ tu floare frumoasă de pe Hron...), dedicat memoriei acesteia. Štúr, *Dielo*, II, p. 291; scrisoarea adresată lui Jozef Miloslav Hurban din 18/4 1853. *Ibidem*, pp.289-290.

² Barborică, Corneliu, *Mesianismul slav ca teorie globală și remediul universal*, în volumul său *Studii literare slave*, București, EUB, 2009, pp.201-206.

³ Aceste opinii ale profesorului Barborică le susținem cu următorul citat din lucrarea *Rușii* a ideologului slovac: „Cu ochi severi urmărește nordul slav – *sviataia Rus* – recente evenimente din Europa. Popoarele europene se așteptau, mai ales nemții își doreau și acolo o revoltă, nu o dată anunțând-o prin ziare, dar deocamdată s-au înșelat. În Rusia nu există neînțelegeri între domnie și popor cum se întâmplă în alte părți; în această privință acolo sunt mai multe de acord, pare-se, decât oriunde în Europa. Poporul e ocupat cu o activitate enormă, cu propria sa dezvoltare intensă, de aceea este dispus

Romanoslavica LI, nr.4

Slav, Štúr le-a dezvoltat mai târziu în scrierea *Slavii și lumea viitorului* (apărută postum în limba rusă la 1867); aici el avansa opinia că slavii vor trebui să se elibereze de sub jugul de până atunci și să se alipească la Rusia, alcătuind un singur neam, un singur stat integral ortodox, slavii catolici sau protestanți urmând să abdice de la credința lor. Această doctrină reprezenta forma cea mai radicală pe care a îmbrăcat-o panslavismul, devansând¹ teoria de aceeași factură a rusului Danilevski. Din punctul de vedere al slovacilor, evoluția lui Ludovít Štúr în direcția asimilării într-o imensă masă slavă constituia un pas politic înapoi. Tocmai el care făurise conaționalilor săi o limbă literară, emancipându-i de cehi și conturând astfel definitiv identitatea lor națională. Îi îndemna nu numai pe slovaci, ci și pe cehi, croați, sârbi, polonezi, să se simtă înainte de toate slavi: „Trebuie să fim înainte de orice altceva slavi”².

Dar Štúr vorbește explicit chiar despre adoptarea unei limbi literare comune pentru toți slavii, pentru a evita obstacolele în comunicare, în vederea „înțelegerii, dezvoltării spirituale și acțiunilor comune”. Desigur, dintre limbile slave cea mai potrivită îi pare rusa, fiind „idiomul ramurii celei mai mari, independente și înstăpânite pe un teritoriu întins, căreia oricum îi aparține hegemonia în familia neamurilor slave, pe lângă aceasta este dintre toate limbile slave cea mai bogată, mai eficientă și cea mai răsunătoare, marcată de forță.” Adaugă, totuși, că această unire în limbă, nu înseamnă renunțare totală la limbile literare naționale.³

În atmosfera sufocantă a regimului polițist al ministrului de interne, Alexander Bach (1813-1893), Štúr s-a dedicat literaturii, științei, scrierii. În această perioadă a scos volumul de versuri *Spevy a piesne/ Cânturi și cântece*, precum și tratatul de estetică referitor la creația folclorică, *O národních písních a pověstech plemen slovanských/ Despre cântecele și basmele neamurilor slave-* pe care Corneliu Barborică îl consideră un tratat de literatură comparată: „O altă lucrare a lui Štúr,

să-și urmeze guvernul care îi merge înainte în cauza respectivă. Această unitate dintre guvern și popor, în virtutea unui instinct firesc, nicidecum nu poate fi distrusă în momentul de față de reflecția europeană. Un singur gând străbate acum toată Europa; se vor amesteca rușii în acțiunea Europei sau nu? Oricum vor evolua evenimentele, un lucru este cert, Rusia înaintează cu pas domol, dar bine gândit. Când va veni timpul potrivit pentru fapte, ea nu va scăpa prilejul, cum deseori o fac alți slavi din ușurătate sau lipsă de energie. Iar când nordul slav ajunge să-și realizeze cauza, înfăptuirile sale vor fi mari, uriașe. Pe fiecare filă de istorie a sa sunt consemnate astfel de fapte. Nordului slav îi revine onoarea de a păstra intactă demnitatea slavă, în fața întregii lumi. Ceiați slavi și-au pierdut independența, prestigiul național și deocamdată nu le-au redobândit; dar rușii au înfăptuit lucruri mărețe păstrându-și glorios prestigiul național.” (Ludovít Štúr, *Rusi*, în volumul *Hlas k rodákom*, p. 287)

¹ Ján Juríček susține însă că Danilevski a scris lucrarea *Rusia și Europa* (1871) sub influența directă a ideilor lui Štúr. (Juríček, *op.cit.*, p. 205, nota de la subsol)

² Barborică, *Studii...*, pp203-204.

³ Štúr, *Dielo*, II, p.568.

impregnată de ideea unității slave, este intitulată *despre eea ce înseamnă cântecetele și povestirile populare ale neamurilor slave* și a fost redactată tot în perioada postrevoluționară. Nu este o lucrare de folclor, cum ar părea după titlu. Sau, dacă vrem să o considerăm așa, este o lucrare de folclor comparat cu o destinație specială: aceea de a descoperi în diversitatea folclorului slav acele elemente care încheagă neamurile slave într-o comunitate spirituală și care demonstrează această comunitate¹.

Ca poet, Štúr a debutat cu versuri scrise în cehă, limba literară adoptată de evanghelicii slovaci, publicate în anul 1838, în revista cehă *Květy*. Ciclul *Dumky večerní/ Meditații vespérale*, cuprinde versuri de factură romantică, dă glas sentimentului de tristețe rezultat din confruntarea iluziei trecutului glorios al slavilor, a istoriei mărețe în opoziție cu prezentul mizer. Se regăsesc poeme scrise în manieră romantică, în care imagini lirice inspirate din frumusețile naturii Slovaciei, mai ales ale ținuturilor natale, dar și evocarea locurilor memorabile, de importanță istorică, fie sentimentală pentru poet, subliniază atmosfera, de regulă, elegiacă și cu tente alegorice. Se remarcă, de asemenea, prin cultivarea liricii politice, un lucru relativ nou, tratează motive sociale, exprimând sentimentul responsabilității pentru popor.

Printre poemele scrise în limba cehă se păstrează și câteva care constituie documente ale unor trăiri intime (*Vzpomenutí/ Aducere aminte*, *Toužba/ Dorința*, *Rozžehnaní*, Rămas bun). Întrucât drumul spre Halle trecea prin Praga, Štúr, la rândul său, aidoma altor tineri, a făcut o escală în această metropolă culturală încă din vremea aceea, pentru a-i vizita pe prieteni și a se întreține cu personalitățile vremii.² În drumul de înapoiere face popas la editorul Jan Pospíšil la Hradec Králové. Astfel o cunoaște pe fiica acestuia, Marie Pospíšilová, o iubire neîmplinită, întrucât liderul slovac considera că situația neamului impune unui luptător și fruntaș național să renunțe la sine, ca persoană, și să se dedice intereselor obștești³.

¹ Barboricá, *Studii...*, p.205.

² V. scrisoarea adresată lui August Horislav Škultéty de la Praga, în data de 17 octombrie 1838. În volumul Ludovít Štúr, *Dielo*, II, pp.75-76.

³ În altă ordine de idei, Ludovít Štúr nu se deosebea de alți bărbați ai vremii în privința opiniilor despre locul femeii în societate. S-ar putea crede chiar că este ostil ideilor de emancipare promovate în epocă de înfripata mișcare a femeilor. Astfel într-o recenzie privind poezia sârbă tradusă de Ter. Amal. Louise Jakob în germană, comentează aprecierile făcute de aceasta la adresa obiceului legat de ritualul nunții,

Durerea despărțirii de Marie se va transforma în poem, eroul liric justificându-și comportamentul (adoptat după atitudinea poetului din viața reală), refuzul sentimentelor „subiective”, ale iubirii pentru o femeie, ale fericirii personale în numele unor aspirații superioare, al „sentimentelor” obiective, înălțătoare – ale iubirii de neam și patrie: Pe de altă parte, motivul norilor sugerează situația precară în care se afla poetul lipsit de mijloace de subzistență, obligat să accepte ajutorul prietenilor și care se angajase într-o luptă politică ce nu prevestea un viitor fericit: „Să-l uiți, Iubito, uită-l pe tânărul/ deasupra căruia nori furtunoși se-adună;/ să-l uiți, Iubit-o, uită-l pe băiatul/ care-ți spune un dureros rămas bun;/ El va da uitării toate plăcerile din lume,/ niciodată însă, niciodată nu-și va uita patria!”¹

Cu câțiva ani după această experiență pasională, Štúr, chiar dacă reușise să elaboreze (parțial chiar să și impună) un adevărat proiect național de renunțare la căsnicie și de îmbrățișare a celibatului, s-a atașat sentimental de o altă femeie, Adela Ostrolúcka, de obârșie nobilă (ceea ce ar fi fost un impediment în eventualele

când tânăra fată este obligată să sărute mâna bătrânului casei: „Această sărutare a mâinii nu înseamnă, cu siguranță, altceva decât exprimarea respectului față de patriarhul familiei, față de întreaga spiță a familiilor adunate, care vin parcă să binecuvânteze noile căsnicii pe cale de a se încheia, omagiu care, manifestat sub forma sărutului de mână, de bună seamă le șade bine tinerelor neveste și mult mai bine lor decât unui bătrân care pupă mâna unor duduțe. Slavii își iubesc cu adevărat sexul (în text „tenul”-n.n.) frumos și pun mare preț pe virtuțile acestuia, și anume frica de Dumnezeu, hărnicia, sinceritatea și nu o dată și entuziasmul eroic al inimilor sensibile, și nu s-ar bucura ca aceste virtuți să se preschimbe în moda cea nouă a prefăcătoriei; departe sunt de fandoseala, de falsitatea care azi poartă numele de bon ton...” Comparativ cu triburile germane, care, conform scrierii lui Tacit, venerau femeia, bărbații slavi „întotdeauna au considerat femeile ca subalterne, ca supuse lor, fără să le acorde părelnică și cu atât mai puțin adevărata întâietate. Odată cu creștinarea, cum era și cazul, situația acestora s-a schimbat și la slavi, a devenit mai bună dar până azi, cu excepția poate a unor locuri conduse de moda nouă pătrunsă din străinătate, nu a ajuns și cu dezvoltarea adevăratei noastre naționalități nici nu va atinge acel grad de capriciozitate la care se află în alte părți și din care nu decurge, cu siguranță, fericirea căsniciei și tihna familiei, ba din contră, se destramă. Deci faptul că sexul frumos la slavi nu se bucură de acea întâietate părelnică, cum și-ar dori doamna traducătoare, e rezultatul naționalității noastre, și, după părerea noastră, corespunde ordinii firești a lucrurilor. Unde pot duce eforturile simonistelor din Franța sau întreprinderile societăților de femei și ale conducătoarei lor Lady Bulwer din Anglia, care forțează dobândirea drepturilor civile egale cu bărbații, ne putem imagina ușor. Până acum aceste abateri au produs multe vicii; iar dacă se va continua cu aceste scandaluri pe mai departe, cu siguranță nu ne putem aștepta la altceva decât la haos și anihilarea fericirii casnice.” (Ludovít Štúr, *Piesne Srbov*, în vol. *Dielo*, I., pp. 82-83. Cf. Juriček, *op.cit.*, p.35).

¹ Traducerea filologică ne aparține. Pentru coroborare dăm originalul: „Rozžehnání.// Zapomeň, Drahá, zapomeň jinocha,/ nade nímž mraky se bouřlivé shání;/ Zapomeň, Drahá, zapomeň na hochy,/ jenž Ti posílá bolné rozžehnání;/ On na vše světa zapomene slasti,/ jenom nikdy, jen nikdy o své vlasti!” (Ludovít Štúr, *Rozžehnání*, în volumul Ludovít Štúr, *Dielo v piatich ...*, vol.IV, p.125).

aspirații la împlinirea relației), dând glas, cu reținere, sentimentelor nutrite față de această sensibilă admiratoare a lui abia după moartea acesteia în 1853, într-un poem cu inițialele A.O. în loc de titlu¹.

După codificarea noii limbi literare, Štúr scrie versuri în limba slovacă, între anii 1844-1848. În 1853 publică în limba maternă volumul *Spevy a piesne/ Cânturi și cântece*, care cuprinde poeme epice și poezii lirice. Se regăsesc aici două efigii importante din istoria slovacilor în cele două compoziții epico-lirice ample: poemele *Svätoboj*, resp. *Matúš z Trenčína* (1458 de versuri). Focalizat pe imaginea personajului principal, Svätoboj, cel mai mic dintre fiii regelui Svätopluk, neatestat de istorici, existența lui fiind doar preusupusă și dedusă din parabola² cu circulație intensă în cultura slovacă, primul poem se referă la momentul destrămării imperiului Marii Moravii în jurul anului 907, tema oglindind interesul generației romantice pentru istorie, evadarea în trecut și idealizarea acestuia.

În mod similar este tratat și personajul oligarhului Matúš z Trenčína-Matei de Trenčín (aprox.1260-1321, cunoscut și sub grafia Máté Csák). Acțiunea este inspirată de bătălia din anul 1312 de la Rozhanovce (localitate cunoscută în istorie ca Rozgony) dintre Matei de Trenčín care îi susține pe aristocrații slovaci Aba (slov. Omodejovci) și Carol Robert. În poem, centrul atenției îl acaparează Matúš. Idealizat, transformat în legendă, devine în viziunea poetului, un adevărat slovac care își apără neamul și țara. Această plasare a aspirațiilor naționale într-un timp când pe de parte nu se vorbea de națiuni și identități naționale, constituie anacronism, cum de altfel și avansarea ideii unei alianțe cu cehii pentru a-i învinge pe dușmani.

După începuturile poetice sub influența predecesorilor și a motivelor antice, chiar în perioada versurilor scrise în limba cehă apar în poezia lui Štúr trăsături preromantice și romantice. De fapt, Štúr ca poet era conectat la paradigma literară a vremii, pe care el însuși a modelat-o în bună măsură cu lucrările sale teoretice și aprecierile critice, a contribuit la consolidarea ei, a susținut anumite direcții, un anumit mod de abordare a „inventarului de semne“ literare romantice: lupta contra dușmanului, eroismul slovacilor, legătura cu natura, contrastul dintre trecut și

¹ V. Štúr, *Dielo v piatich...*, vol. IV, p. 294.

² *Svätopluk și cei trei fii ai săi*, reia un motiv cunoscut din literatura universală a transmiterii legației din partea tatălui către urmași de a fi uniți în vederea păstrării independenței.

prezent, idealizarea, mitizarea, recurgerea la anacronisme și urmărind o strategie națională pentru cultivarea principiului de autodeterminare.

Dintre noile aspecte formale regăsim versul scurt al creației orale slovace (unde este de regulă de 6-8 silabe), prozodia simplă, silabică, deci preluarea elementelor (imitarea) cântecului popular, ceea ce constituie de fapt concretizarea principiului și postulatului de valorificare a poeziei folclorului slovac, formulat de teoreticianul Štúr. Dar, de asemenea, întâlnim versuri și strofe mai ample, îndeosebi în poezia epică.

Un exemplu concludent al priceperii poetului de a crea atmosferă, deci și, în definitiv, a măiestriei lui artistice, îl constituie poemul *Matúš z Trenčína*. Firul epic se desfășoară pe structura unei lupte istorice transformată în legendă și care, evident, în spiritul romantismului capătă valențe alegorice și un exemplu de luat aminte pentru contemporani. Din punctul de vedere al procedeelelor, imaginilor și structurii face uz de inventarul motivelor preferate în epocă. Astfel expoziția creionată în nuanțe sumbre, cu imagini deosebit de expresive, dar apăsătoare, constituie, în alegerea poetului, un fundal potrivit pentru gravitatea temei – lupta pentru libertate, neatârănare, pentru binele neamului și semnalizează deznodământul tragic.

Naratorul discret ne direcționează privirea asupra centrului și mobilului acțiunii – care din start este înțeles și ca simbol - din mai multe puncte de vedere, de parcă ar plimba o cameră de luat vederi mobilă, care se mișcă de jur împrejurul obiectului, coborând în dreptul locației și concentrându-se pe vârful muntelui semețit deasupra râului Váh unde se înalță precum negurile deasupra pădurii, un vechi castel. Cenușiu, pustiit, pare un bătrân aplecat deasupra mormântului copiilor săi. În acest moment descriptiv al spațiului impunător și copleșitor prin nemișcare, este plasat un punct dinamic: de-a lungul râului se apropie un pelerin trist. Acum, castelul e pustiu, e liniște, dar fusese o vreme când gălăgia și vacarmul se auzeau până hăt departe, dincolo de Tisa și de Dunăre (evocarea evidentă a limitelor unei geografii lirice naționale). Turnul sprijinit de ziduri pare un bătrân gigant a cărui putere s-a topit, dar el mai încearcă să înspăimânte lumea, sumețindu-se. Naratorul pune întrebarea retorică cine își mai aduce aminte de trecut, poate doar un cântăreț. Poetul opune acestei imagini statice evocarea trecutului. Tabloul e zgomotos de la început, se apropie furtuna, care prevestește viitoarea evoluție a evenimentelor. Nimeni nu știe ce se-ntâmplă, căci stăpânul castelului este un introvertit, cu sufletul închis precum mormântul. Imaginea se vrea monumentală, impunătoare pentru a sugera puterea și caracterul dur al oligarhului Matúš de Trenčín: Pe înălțimile castelului, la Trenčín stă Matúš, tronează ca un adevărat stăpân ce este, toate câte se

mișcă în vale se înclină în fața lui, iar valurile Vahului oriunde se îndreaptă ele, poartă cu sine numele, puterea și gloria lui. Pe modelul adunării oastei cum o cunoaște poetul și noi din literatura antichității, în incinta castelului începe un du-te-vino, noaptea se vede lumină în ferestre, dar temutul stăpân al castelului nu apare. Personajul întunecat, rece, retras, misterios nu caută pe nimeni, dar se poate simți că în curând își va lua zborul în lumea cea largă precum vulturul. Dacă până aici strofele sunt de alură cultă, în partea următoare mișcarea intensă care pune stăpânire pe spațiu este sugerată de succesiunea versurilor scurte, de factură folclorică. Asistăm la un paralelism dintre natură și om. Mișcarea în planul superior este redată cu ajutorul enumerației: luna se prăvale peste neguri, luminează, se ascunde după nori, trece în zbor deasupra lor, se strecoară printre ei, iar în planul inferior, terestru, prezența oamenilor în mișcare, deplasarea acestora este redată sugestiv, predominând sinecdoca: se întrevede câte-o strălucire a spadelor, sulitelor, coifurilor. Imaginea câștigă în intensitate și rămâne susținută pentru a pune în evidență călăreții cutreierând spațiul definit și de această dată de geografia sentimentală. Locurile de baștină sunt redată în cercuri din ce în ce mai largi, sunt evocate cetăți, castele, locuri istorice importante. Secvențele următoare prezintă lupta dintre cele două tabere susținute de aliați, tumultul de pe câmpul de luptă este redat cu ajutorul faptelor personajelor individuale și ale cavalerilor. Aici apare varianta devizei îndrăgite de poeții slovaci (Hollý, Chalupka) referitoare la jertfa luptătorilor slovaci, care preferă să-și piardă viața decât libertatea. Matei este învins pe câmpul de luptă, dar castelul său stă neclintit, rezistă la atacuri. Puternicul castelan dispăre, iar lumea se întrebă dacă mâna lui forte respinge atacurile sau duhul său. Ultimele strofe arată decăderea castelului, chiar dacă a rămas inexpugnabil. Acolo totul pare fermecat, nu apare nici țipenie de om. Doar în puterea nopții răsună tonuri de cântec trist, concluzia povestitorului fiind „au apus vremurile tale de glorie, castel al Trenčínului“. În încheiere autorul așează un cântec, deci o inserție lirică (mixajul epicului cu liricul fiind un procedeu uzual în strategia autorilor romantici) în care deplânge soarta tristă a locului învăluit în legende ce se răspândesc dincolo de ziduri. Vremurile grele au dus la sărăcie, poporul zace în robie, întrebarea retorică vizează viitorul: cine va fi fericitul care să-i redea zilele glorioase. Ultima dintre cele patru strofe însă aduce un ton optimist: Chiar dacă

eroul a căzut, și neamul are de suferit, chiar dacă speranța de libertate s-a stins, iar nenorocul apasă ca o povară grea, noua eră a venit de-acum, se aud trompetele bucuriei, iar poetul îndeamnă: „dacă tu, neamul meu, vei pricepe această eră, zilele unei noi glorii vor străluci”.¹

Alături de cele două epopei de factură romantică, volumul conține lirică din perioada de după revoluție, sentimentul predominant fiind dezamăgirea. Regăsim și în această culegere poezii circumscrise liricii intime, imagini care seamănă cu lirica populară (poezia Jeseň -Toamna). Vedem dar, că aprecierile severe la adresa lui Štúr, cum că ar fi fost un poet minor sau, și mai drastic, că nu ar fi fost poet, trebuie nuanțate. Putem afirma alături de istoricul literar Milan Pišút că „Ludovít Štúr, ca personalitate conducătoare a mișcării naționale a fost și poet (sublinierea îi aparține lui Milan Pišút), și chiar unul novator pentru vremea sa, aducând idei noi și noi forme poetice”². Părerea istoricului slovac vine să contrazică afirmațiile lui Jaroslav Vlček (1860-1930), primul critic slovac „profesionist” și profesor la Universitatea Carolină din Praga, care s-a exprimat cu privire la poetul Štúr foarte dur: „Congenerii lui Štúr dar și mai tinerii, aproape fără excepție subjugați de pătrunzătorul cuvânt viu al conducătorului lor spiritual erau convinși că dascălul lor mult iubit, interpretul entuziast al poeziei antice și moderne nu a fost poet”³. Sincer vorbind, trebuie să recunoaștem că nu era un poet ieșit din comun, dacă stăm să-l comparăm cu marii poeți ai perioadei romantice. Pe de altă parte trebuie recunoscut faptul că Štúr și ca poet a contribuit la dezvoltarea culturii slovace. A îmbogățit poezia slovacă din timpul său cu teme lirice mai puțin cultivate (în mod paradoxal înscriindu-se aici și lirica de dragoste), suflu subiectiv, abordând specii noi cum a fost poezia politică, ba mai mult regăsim aspecte ale canonului romantic pe care le-a combătut și care și-au găsit continuarea în lucrările poetice ale discipolilor săi: personaje puternice, răvășite, contradictorii, atmosfera sumbră⁴, sensibilitate și pesimism (În zilele triste ale vieții mele/ cădea-vei vreodată fulger al soarelui?/ Sau pe veci m-a cotropit/ tristețea, devoratoarea jale).⁵

Cât privește concepția despre literatură, ca teoretician, critic și istoric literar, Štúr și-a expus opiniile în prelegerile sale despre literatură, în perioada cât a profesat la catedră, în articole, corespondență și mai ales în lucrarea sa

¹ Štúr, în volumul *Dielo v piatich...*, vol.IV, p.259.

² Milan Pišút, *O nedocenenej poézii Ludovíta Štúra*, în volumul *Dielo v piatich...*, vol.IV, p.381.

³ Apud Pišút, *op.cit.*, p.380.

⁴ *Ibidem*, pp.381-387.

⁵ Štúr, *Dielo*, vol.IV, p.292.

monografică *Despre cântecele și basmele neamurilor slave* (Praga, 1853). Lucrarea menționată fructifică scrierile sale de dinainte, și cursurile sale de estetică dar, conform părerii lui Pavol Vongrej, în multe privințe modifică și reformulează părerile anterioare. Totuși ideile de bază rămân aceleași, marcate, cum este cunoscut, de studierea scrierilor lui Hegel și Herder.

Recunoaștem și în tratatul *Despre cântecele și basmele neamurilor slave* tonul entuziast, exclusivismul subiectiv înveșmântat într-un stil eseist, observăm utilizarea unor hiperbole care azi par puțin desuete. Argumentele sale sunt în esență bazate pe rațiune și exigența îl mână să nu facă afirmații gratuite, dar expunerea e mai curând narațiune, descriere poetică și sentimentală, patetică. Iată cum începe introducerea: „Nieto spevnejšieho národa na svete od Slovanov“/ Nu există pe lume un popor mai meloman ca slavii. Se găsesc cântece și la alte neamuri, auzi și acolo cânt, dar nicăieri nici atâta cantitate, nici de o asemenea frumusețe ca la noi. Orice iese din făgașul vieții cotidiene, orice se înalță deasupra banalului vieții, totul trece la slavi în cântec și răsună în cântări cu atât mai mișcător fie sublim cu cât mai neobișnuite sunt tablourile care te ating la suflet și iscă sunetul. Prin cânt slavul îi vorbește lumii din generație în generație; în cânt sunt sentimentele sale cele mai arzătoare, cele mai dragi creații ale imaginației și întreaga sa gândire. Popoarele indoeuropene al căror cel mai mic frate este slavul, toate grăiesc, în felul lor despre ceea ce tăinuiește și ce le-a înflăcărat sufletul: indianul cu edificii monumentale de temple, persanul cu cărți sfinte, egipteanul cu piramide, obeliscuri și întinse misterioase labirinturi, grecul se exprimă cu ajutorul sculpturilor minunate, romanicii în fermecătoare picturi, germanii în muzică emoționantă, iar slavii și-au revărsat sufletul și gândul în povestiri, cântece și cânturi impresionante. Toate câte au trăit popoarele amintite în operele lor, trăiește la slavi în cântece și cântări. Goethe a spus că statuile sunt tonuri transformate în piatră, la noi, deci la slavi, clădirile, statuile și picturile lumii trecute s-au prefăcut în tonuri, glasuri sau cânturi. Nu există pe pământul slav nici clădiri indiene cioplite, nici construcții egiptene, nu a cioplit mâna slavă nici sculpturi grecești, nici nu a pictat cu penelul picturi romanice, în schimb însă gândirea slavă a trecut în cântec și s-a exprimat prin intermediul lui. Tot ce s-a atins mai viu de sufletul slavului, și-a găsit exprimarea în cântec sau cuvânt, un neam, după cum am amintit, mai volubil și mai meloman nu

există pe lume!¹ Lucrarea se bazează pe cunoașterea nemijlocită a materialului ilustrativ, consultat și citit în limbile naționale, ceea ce rezultă din lista bibliografică de culegeri reprezentative de folclor, introdusă la sfârșitul tratatului, respectând deci rigorile muncii intelectuale.²

Deși Ludovít Štúr nu și-a tipărit cursul, iar manuscrisul olograf al prelegerilor nu s-a păstrat, acestea există în manuscrisul a mai multor variante de notițe luate la cursuri de către studenții auditori³ (precum și în varianta editată⁴). Exegeza slovacă atrage atenția asupra diferențelor care există în ceea ce privește viziunea autorului în perioada „cursurilor” și cea de după revoluție când redactează tratatul. Dar, după părerea noastră, principalele idei călăuzitoare sunt identice. Ludovít Štúr consideră că „arta nu este nimic altceva, decât îmbrățișarea spiritului cu obiectualitatea: sau întrepătrunderea și comuniunea spiritului cu natura”⁵. Din această accepțiune rezultă că „materia nu este pentru sine, ci pentru a servi altcuiva, adică spiritului, deci să se idealizeze; pentru aceasta ea trebuie să se înalțe spre spirit și să strălucească în el, trebuie să fie în așa fel de parcă spiritul ar vrea să se miște și să vorbească în ea.” În funcție de măsura în care spiritul ia în posesie materia, se disting mai multe genuri de artă. Genul inferior îl constituie arhitectura, după care urmează sculptura, pictura, muzica, forma superioară tuturor fiind poezia. „Poezia este cea mai perfectă formă a artei; ea nu are precum muzica sau pictura doar o pătrundere momentană, ci permanentă; în ea totul trăiește, totul se află în mișcare. Ea este din punctul de vedere al materiei cea mai evoluată, pentru că în conținutul ei se regăsește însuși spiritul în toată diversitatea sa. Materia poeziei

¹ Ludovít Štúr, *O piesňach a povestiach plemien slovanských*, în volumul *Dielo*, II, „Tatran”, 1986, pp.301-302.

² *Ibidem*, pp.519-520. Štúr consemnează ediția manuscrisului ceh de la Králové dvor, 1853 culegerea de cântece sârbe culese de Karadžič, trei volume, 1841; culegere de cântece muntenegrene și herțegoviene de Čoiković Černogorec (Milutinović), 1833; Povestiri ruse de Saharov, 4 volume, ed.a III-a, 1841; Cântece poloneze și ruse din Galiția de Waclav Oleska, 1833; cântece rutene de Žegota Pauli; slave culese de Čelakovský, 3 vol., 1825,1827; cehe de Erben, 3 vol., 1843,1845; slovace de Kollár, 2 vol., 1834,1835; moraviene de Sušil, 1840; ilire etc. Cf. Ludovít Štúr, *Dielo*, II, pp.519-520.

³ Conform afirmațiilor lui Pavol Vongrej, s-au păstrat și descoperit trei consemnări: ale lui Karol Alexander Modráni, Ján Jaromír Matička și Ján Jaroslav Kmeť. V. studiul introductiv al cercetătorului slovac Vongrej, Pavol, *Štúrova poézia slovanská*, în volumul Štúr, Ludovít, *O poézii slovanskej*, Matica slovenská, 1987, pp.5-22.

⁴ Andrej Truchlý-Sytniansky a descoperit manuscrisul lui Modráni, transcris pentru editorul Ján Kadavý și l-a publicat în revista „Orol”, 1875 în șase numere, evident cu intervențiile sale, considerate necesare. O ediție recuperatoare se datorează lui Pavol Vongrej. V. mai sus.

⁵ V. Štúr, *O poézii*, în volumul *Dielo*, II, p.26.

o constituie fantezia, cuvântul cel mai bine exprimând spiritul și interioritatea, astfel că ceea ce vrea să spună trebuie să fie mai întâi înveșmântat în fantezie.“

După ce face o trecere în revistă a genurilor de artă prin care neamurile indoeuropene s-au înscris în istorie,¹ răspunde la întrebarea „care este destinul nostru, al slavilor, contribuția noastră, de vreme ce neamurile anterioare au luat tot?“ Răspunsul lui este: „Am spus că fiecare neam are un anume gen de artă; și noi deci avem poezia, arta cea mai elevată. Cea mai desăvârșită.“ Față de poezia altor popoare, în percepția lui Ștúr, poezia slavă se distinge prin unitate, rotunjime, desăvârșire: „poezia celorlalte popoare e doar parțială, imperfectă, încă nerotunjită și neînchegată; că trebuie să fie un popor care o va închea și prezenta în perfecțiunea sa, iar acest popor este poporul slav. Priviți către răsărit, nu veți observa acolo nici piramide, nici sculpturi, nici pictură sau muzică fermecătoare, dar veți fi uimiți de cântec, de cântarea vocilor omenești; acel cânt susură de la o mare către mări, precum teiul învolburat de vânturi furtunoase sau liniștite.- Acel cânt susură învârtit, și este maiestuos, preafrumos, plin de speranță și revelație divină în lumea slavă.“² Poezia, la rândul său, este „este același lucru ca și arta, adică îmbrățișarea materiei și a spiritului în cuvinte.“ Ștúr subliniază că „Poezia diferă de proză“³.

În evoluția sa, poezia a parcurs mai multe etape. Astfel la început a fost poezia simbolică (care coincide cu precădere cu poezia indiană, dar sunt menționați și psalmii ebraici, miturile grecești despre titani⁴), clasică (greacă și antică⁵), romantică (poezia europeană modernă, cu exemple din poezia germană, Goethe, Schiller). În ceea ce privește poezia romantică, Ștúr ajunge la concluzia că asistăm la sfârșitul poeziei și degradarea artei, datorită romanului și nuvelei, întrucât aceste genuri se caracterizează prin pătrunderea aspectelor negative, respingătoare, comune, iar spiritul nu se înalță.⁶ La sfârșitul acestui mers ascendent al artei pe plan universal, Ștúr a plasat perioada slavă, pe care o declară ca fiind apogeul evoluției

¹ „la indieni și egipteni arhitectura, la greci sculptura, la popoarele romanice pictura, la germanici muzica.“ (Ștúr, *O poezii*, p.27).

² *Ibidem*, p.28.

³ *Ibidem*, p.29.

⁴ *Ibidem*, pp.33-34.

⁵ *Ibidem*, pp.35-36.

⁶ *Ibidem*, pp.37-42.

poeziei. Din această convingere izvorăște nevoia de un nou ideal (de ex. Kollár și ceilalți autori fiind de-acum considerați „vechi”, clasicismul acestora „raționalist” nu mai corespunde sensibilității orientate spre sentimente, nevoii de sentimente puternice).

Calitățile cerute de estet se regăseau în creația populară – expresia celor mai nobile sentimente. În consecință, aceasta a fost declarată modelul suprem către care trebuie să năzuiască orice poet adevărat, pregătit să subscrie la exigențele formulate de liderul lor: subiectivismul egoist, pasiunile egoiste, caracterizând occidentul, trebuie respinse, învinse de iubire și trebuie adoptat sacrificiul de sine pentru patrie și neam. În virtutea acestor idei, așa cum am menționat și mai sus la vremea oportună, liderul cerea chiar renunțarea la fericire personală, iubire, căsătorie, familie. Totul, toată energia trebuia direcționată spre salvagardarea neamului.¹

Idealul suprem în poezie putea fi poezia, mai precis poezia populară, cântecul popular, cum de altfel, în timpul romantismului, s-a acceptat în muzică liedul. Conform credinței lui Štúr, creația orală, cântecul popular constituie îmbrățișarea spiritului cu natura, armonia dintre spirit și corporalitate – materie. „Îmbrățișarea” - deci o sinteză (în intenția dialecticii), constituia o viziune nouă, era considerată expresia celor mai nobile sentimente (versus egoismul occidental decadent)². Un model elocvent în acest sens și confirmarea aserțiunilor este balada slovacă, cântecele de vitejie și eroice sârbe.

Štúr prezintă și o analiză a structurilor epice, conținutul, conceptul de poezie, motivele care apar în poezia slavă care va fi lauda tuturor aspectelor ale lumii conștientizate și neconștientizate, elogiu al universului, va fi poezia poeziei.³ Dintre caracteristicile poeziei slave decelate de teoreticianul slovac, menționăm⁴: armonia dintre spirit și natură, fără ca natura să devină subiect de sine stătător (rectificând prin aceasta părerile lui Bodianski), armonia pură, elogiu al dumnezeirii. În poezia epică, domină exterioritatea, materia, pe când în poezia lirică, domină interioritatea, poetul iese în față, se lasă văzut. Motivele preferate sunt multiple, preluate din natură (teiul, elementele cosmice- stelele, luna, soarele, zorile de zi,

¹ V. Juriček, *op.cit.*, pp.35-36. Redăm cuvintele liderului slovac la adresa confracților săi căsătoriți, cuvinte care azi ne-ar părea chiar jignitoare: „Chalupka, odinioară cel mai receptiv, cel mai înflăcărat Chalupka, a adormit în poala unei femei.” Sau: „Tocmai aflu din scrisoarea lui Jesenský că Mína lui Kollár a născut. Și ce are? Mai nimic – o fată.” De altfel ideea sacrificiului pentru patrie, neam, Štúr exemplifică și prin cântecul eroic sârb. (V. Štúr, *O poézii slovanskej*, p.88).

² V. în acest sens aprecierile edificatoare făcute de Corneliu Barborică, *infra*.

³ Štúr, *O poézii slovanskej*, p.46.

⁴ *Ibidem*, pp. 44-87.

viața de familie etc.). De asemenea, tratează despre implicațiile credințelor și ale religiei în literatură, reprezentările panteiste, de unde rezultă și credința în farmece, metamorfoze, avataruri, în modalități de anihilare a vrăjilor ș.a. După partea teoretică esteticianul slovac exemplifică afirmațiile sale și trece în revistă poezia neamurilor slave, atribuindu-le anumite trăsături dominante. Astfel poezia epică conștientă se regăsește la sârbi, care este de o frumusețe neegalată printre slavi. Sunt indicate cinci titluri, ultimul cântec, *Smrt krajevića Marka*, e redat integral în sârbă, cu grafie latină.¹ Poezia lirică este ilustrată de cântecul slovac. Autorul apreciază: „Obiectul poeziei noastre *lirice* (subl.L.Ș.) este viața casnică – deci acolo vom găsi lirică, unde această viață s-a dezvoltat cel mai bine. O astfel de ramură a slavilor este a noastră, a slovacilor – de lume respinsă, s-a retras în case, în ele și în jurul lor a trăit – tocmai din acest motiv poezia slavă lirică e cel mai bine dezvoltată la slovaci”². „Cântecele ramurii *maloruse* (subl. L.Ș.) pot servi drept exemple de poezie slavă *dramatică* (subl.L.Ș.).³

Ideile lui Štúr i-au influențat pe tinerii poeți romantici, dintre care face parte, de exemplu, Janko Král⁴. Dar canonul stabilit de Štúr a fost nu numai acceptat, urmat, aplicat, ci și contestat, atât la nivelul concret al creației literare, cât și la nivel teoretic. Printre cei mai îndrăzneți contestatari se numără Janko Kalinčiak. Părerile sale le-a formulat cu tărie, după cum rezultă din lucrarea sa memorialistică *Amintiri despre Andrej Sládkovič* :⁵ „Nu o dată ne-am contrazis cu răposatul nostru Ludovít Štúr în privința poeziei în general și a celei slave în particular, în vremea când lucra la tratatul „Despre cântecele și povestirile neamurilor slave“. Nu odată ne-am ciondănit când am exprimat o părere cu totul diferită; certurile însă ajunseseră nesfârșite când am ajuns să-i traduc scrierea în limba cehă, inițial redactată în slovacă, dezbătând sistematic punct cu punct mersul ideilor lui. Cu toate că Štúr în ultima perioadă a vieții sale niciodată nu desconsidera părerile mele, totuși în această privință nu se lăsa convins. El dorea în ruptul capului să aibă știința și arta slavă gata încheiate și le căuta și acolo, unde acestea nu existau.

¹ *Ibidem*, pp.87-93.

² *Ibidem*, p.93.

³ *Ibidem*, p.96.

⁴ V. Vongrej, *op.cit.*, pp. 5-22, influențe pp. 15-14-17.

⁵ Ján Kalinčiak, *Rozpomienky na Andreja Sládkoviča*, în volumul *Reštavrácia*, Bratislava Tatran 1977, pp.214-216.

Statua un principiu și nu se mai preocupa de urmările ce decurg din el sau se pot deduce de-acolo.

Ștúr a fost omul gândului, omul ideilor, care, ca un om lipsit de simțul practic, niciodată nu se preocupa ce poate ieși din bobul de idei și ce s-ar putea deduce de acolo. Nu-l interesau niciodată consecințele, pentru că rolul lui a fost mereu readucerea la viață și nu să dezbată din punctul de vedere al științei reci ceea ce tocmai din acel punct de vedere e adevărat fără deosebire de părerea indivizilor, vremurilor, popoarelor și ramurilor științei și ale artei. Kollár al nostru în Călătoria în Italia și Vechea Italie slavă, din pură iubire față de neamul său, căutând slavi și acolo, unde nu se găseau, a apucat-o pe căi greșite doar ca să asigure pentru neamul său ceva cât-de cât semnificativ în trecutul lui. Apeninii erau pentru el calcaroșii,¹ pe când după gramatica lui Zeus, provine din celticul *cenn* = caput, britanicul *pen* deci *Alpes penninae*.

Așa a vrut Ludovít Štúr să împăuneze slavonimea demonstrând că arta slavă e nu numai autentică, dar și desăvârșită, ceea ce se manifestă în cântecele și povestirile populare. Deoarece dintre toate artele, poezia constituie ramura supremă, neamul slav trebuie să fie înălțat pe cea mai înaltă treaptă din simplul motiv că și azi mai dăinuie, în sânul său, cântecul popular având și un conținut mai elevat, mai mult dinamism, mai multă mlădiere decât cântecul altor popoare contemporane. Štúr pare-se a uitat că și alte popoare au cântec popular și că nu tot ce e popular e și slav.

Mereu am fost de părere că atât cântecul cât și povestirea populară caracterizează viziunea despre lume, modul de a gândi, sentimentul, firea, emoția sufletului unui popor și că întotdeauna trebuie să constituie baza artei unei națiuni, dar din acest motiv – sub niciun chip nu e artă. Aceasta a constituit mereu diferența esențială dintre opiniile lui Štúr și ale mele privind poezia în general și cea slavă în special.

Pornind de la acest principiu, am afirmat și afirm că atât cântecele, cât și povestirile populare nu sunt altceva decât o minunată cascadă, care deși se rostogolește din piatră în piatră, totuși rămâne exclusiv un model *dumnezeiesc* câtă vreme nu îl redă spiritul creativ și transformator al omului cu penelul său; deoarece despre artă putem vorbi doar în cazul în care *conștiința* omului creează lumi fie în natură existente sau reale, tăind din ele tot ce împiedică armonia frumosului și

¹ În orig. „apeniny = vápeniny”, sugerându-se etimologia denumirii din cuvântul „vápno“- var, calcar, adică munții Apenini ar fi rezultat din denumirea slavă „munți de calcar”, aberație care e ironizată de generația tânără. Cf. *ibidem*, p.216.

adaugând ceea ce poate înălța și preamări această armonie a elementelor date de natură, astfel încât din toate acestea va duce la alcătuirea unei noi opere.

Precum în caz că dorim să avem știință proprie trebuie să avem savanți proprii, tot așa dacă vrem să avem artă proprie, trebuie să avem artiști proprii, iar totul va costa poporul nostru muncă infinită, infinit de multă sudoare, iar până nu ne creem artă noi înșine în sudoarea frunții, cu siguranță nu o să ne-o dea nici cântecul popular nici povestirea populară.”¹

În domeniul poeziei, chiar „seniorul” poeziei slovace, cum l-a numit istoria literară slovacă, Andrei Sládkovič (1820-1872), a ridicat la rang de capodoperă imaginea poporului nu atât în versuri tipice creației orale, în lieduri lirice sau balade simple, ci în compoziții epico-lirice complexe, *Marína* (1844, apărută 1846) și *Detvan* (1845-1847), având mai multe cânturi, strofe ample, care constituie valorificări ale structurii sonetului și ale strofei Puškiene.

Corneliu Barborică subliniază în studiul său, atitudinea lui Štúr ostilă concepției și practicii literare occidentale, conceptului introdus de însuși teoreticianul slovac, utilizat și de istoricii literari slovaci – „byronism”:

Singuri teoreticienii slovaci ai romantismului (Ján Kollár, Ludovít Štúr) au respins cu strășnicie programatică „byronismul”, opunându-i un spirit nou, colectiv și național. Ludovít Štúr, acest profet al unei epoci de aur a civilizației slave, vedea în poezia lui Byron semnul cel mai concludent al decadenței culturii occidentale: „Arta lumii de azi poartă pecetea evidentă a decadenței. În acest sens, poezia se află pe primul loc. Ca fenomen de tranziție de la înălțimea de odinioară la decăderea de astăzi poate fi considerată poezia lui Byron, autentic și exagerat romantică ... Poezia lui Byron este o veritabilă apoteoză a capriciului, bună pentru dezaxați, pentru indivizi bizari și sperați și nu pentru aceia cărora stele mai limpezile le luminează calea”.

Prin byronism el înțelegea un anume fel de romantism pe care îl punea pe seama Occidentului. Îi dispăceau lui Štúr, el însuși un militant fanatic, stările psihice tulburi, melancolia, pesimismul, blazarea, spleenul romantic, titanismul și ateismul. El voia o artă optimistă și clară, fiind în esență un adept al armoniilor și limpezimilor

¹ Kalinčiak, *op.cit.*, pp. 214-216.

² *O národných povestiach a piesňach plemien slovanských* (Despre povestirile și cîntecele populare ale neamurilor slave). Martin, 1932, pp. 32-33. Nota îi aparține autorului citat, Corneliu Barborică, *Studii de literatură comparată*, București, Univers, 1986, p.114.

clasice. Respingea odată cu poezia byroniană toată opera romanticilor occidentali pe care o consideră afectată de decadența generală a civilizației occidentale crepusculare, opunându-i arta slavă care se va dezvolta în viitor și va avea fundamente clasice: echilibrul.¹

Vocația de lider și bun organizator a lui Štúr s-a răsfrânt și asupra activității sale ca profesor, didact și îndrumător. Nici acest aspect al activității sale nu a rămas mai prejos. În acest sens depunea eforturi pentru răspândirea cărții, a publicațiilor de tot felul din toate colțurile imperiului și ale Europei, pentru a unifica mișcarea slavofilă, pentru a face schimb de idei cu alte neamuri slave, dar și cu ai săi. Purta corespondență cu mari slavisti, dar și cu apropiații săi, organiza și participa la reuniuni de suflet cu oameni de cultură legați de slavi, și de cauza slovacilor.² Audiata cu plăcere și înflăcărare de către învățăceii săi, cursurile și prelegerile sale de istorie, prozodie, estetica poeziei, istoria artelor, mai ales antichitatea au rămas în manuscris (*Přednášení historicki/* suri de istorie), altele pierdute, dar reconstituite după notițele studenților săi, cum am menționat mai sus. De fapt, în manuscris au rămas și alte scrieri, cum este *Starý i nový věk Slováků*.

A desfășurat activități diverse, a călătorit la țară pentru a impulsiona emanciparea culturală și materială, a participat la diferite evenimente, întruniri, toate acestea fiind rezultatele intereselor sale multiple, totodată soldate cu reușite în diverse direcții. Împreună cu discipolii și adepții săi au înființat cenecluri, coruri, cooperative, școli rurale, așa zisele școli de duminică, dar și biblioteci rurale.³ Întreaga generație șturoviană încerca să-și ajute neamul, astfel una dintre genurile de activitate în rândul poporului simplu au fost „societățile de moderație“ (*spolky miernosti*) care combăteau alcoolismul răspândit mai ales la țară.

Nu a pierdut legătura cu tineretul studios nici după ce a fost demis și se dedica muncii administrative și editoriale la ziar. Lunar conducea ședința Cercului slav de lectură, în cadrul căruia le vorbea studenților slovaci și sârbi despre reciprocitatea slavă, despre menirea slavilor în istorie. Îndruma activitatea Societății sârbe de lectură (*Čitaonica srpska*), devenind cunoscut și printre slavii de sud, iar numele lui îi aduce o distincție. În anul 1844 este ales membru-corespondent al societății științifice *Društvo srpske slovesnosti* din Belgrad.⁴

¹ Barborică, *Studii de literatură comparată*, pp.114-115.

² V. contribuțiile în Štúr, *Dielo*, II, 573 și urm.

³ V. Juriček, *op.cit.*, p.76.

⁴ *Ibidem*, p.103.

Personalitatea și opera lui Ludovít Štúr au o însemnătate extraordinară și rodnică, datorită contribuției sale la formarea națiunii slovace moderne, în domeniul politic, jurnalistice, literar, lingvistic, ca fruntaș național, luptător pentru libertate, împotriva împilării, în calitate de codificator al limbii slovace literare. În Slovacia numele lui Štúr a fost atribuit orașului Štúrovo, Institutului de lingvistică al Academiei Slovace de Științe, s-a pus unor școli, diverselor instituții, piețe, străzi, i s-au dedicat monumente, plăci memoriale, un muzeu special la Modra, Muzeul Ludovít Štúr etc. Pe 5 noiembrie 2013 la Paris, UNESCO a luat hotărârea de a înscrie pe listă anul 2015 ca Anul Ludovít Štúr.

Principalele lucrări și aspecte ale activității lui Ludovít Štúr (rezumat)

- 1831 – primele încercări poetice
- 1835 – coredactor al almanahului *Pločy* [Roade] apărut 1836
- 1836 – în primul an de apariție al periodicului *Hronka* a publicat primul poem tipărit, „Odă Hronkái”
- către 1837 – scrie articole pentru reviste și ziare slovace „Tatranka”, „Hronka”, cehe „Květy” și „Časopis českého musea” [Revista Muzeului Ceh], precum și pentru periodicele croate „Danica” [Lucefărul] și polone „Tygodnik literacki” [Hebdomadar literar]
- 1837 – suplinitor al profesorului Juraĵ Palkovič
- 1838-1840 – publică ciclul de poeme *Dumky večerní* [Meditații vespérale] în revista pragheză „Květy,” în limba cehă
- 1839 – în timpul studiilor la Universitatea din Halle a vizitat zona locuită de sârbii luzacieni, experiența sa fructificând-o în jurnalul de călătorie, *Cesta do Lužic vykonaná z jara 1839/ Călătoria la luzacieni efectuată în primăvara 1839*, apărut în „Revista Muzeului Ceh”
- 1841 – redactează în cehă lucrarea *Starý a nový věk Slováků/ Epoca veche și nouă a slovacilor*, apărută în original abia în 1935, iar în slovacă în 1994
- 1841-1844 – coredactor la revista „Tatranka”, editată de profesorul J. Palkovič
- 1842 - *Prestolný prosbopis* [Plângere către tron]
- 1843 – publică anonim la Leipzig scrierea pamflet în vederea salvagărdării naționale, *Die Beschwerden und Klagen der Slaven in Ungarn über die gesetzwidrigen Uebergriffe der Magyaren / Stăzností a ponosy Slovanov na prechmaty Maďarov/ Plângerile și jalbele slavilor din Ungaria împotriva abuzurilor maghiarilor*
- codifică limba literară slovacă (întrunirea de la Hlboké)
- 1844 – cofondator al societății *Tatrín*

Romanoslavica LI, nr.4

- 1845 – publică la Viena scrierea polemică *Das neunzehnte Jahrhundert und der Magyarismus/ Devätnáste storočie a maďarizmus* [Secolul nouăsprezece și maghiarismul]
1845 – redactor principal al ziarului „Slovenskje národňje novini”/ Ziarul slovac național.
1846 – apare *Nárečja slovenskuo alebo potreba písaŕja v tomto nárečí* (redactat, 1844)
[Graiul slovac sau necesitatea de a scrie în acest grai]
1846 - *Nauka reči slovenskej* [Știința limbii slovace]
1847 – deputat de Zvolen în dieta Ungară
1848 – participare la Congresul Slavilor (Praga)
1848-1849 - Membru în Consiliul Național Slovac, participare la revoluție, expediții militare
1851 – finalizează opera filosofică *Das Slawenthum und die Welt der Zukunft/ Slavonimea și lumea viitorului*, apărută în 1867 în traducere rusă *Slavjanstvo i mir buduščego*, ulterior în original în 1931 și abia în 1993 în limba slovacă *Slovanstvo a svet budúcnosti*
1852 – încheie lucrarea *O národních písnič a pověstech plemen slovanských* Despre cântecele și basmele populare ale neamurilor slave, apărută la Praga, 1853
1853 - *Spevy a piesne/ Cânturi și cântece* [culegere de versuri
1854 – cuvântare la funeraliile lui Ján Hollý

Bibliografie

- Anoca, Dagmar Maria, *Ludovít Štúr v prácach rumunských slovakistov*, în „Dolnozemský Slovák”, XX (XXXV), 2015, nr.3, p.11-13
Babiak, Michal, *Odkaz Ludovíta Štúra pre budúcnosť*, în „Dolnozemský Slovák”, XX (XXXV), 2015, nr.3, pp.4-10
Barborică, Corneliu, *Istoria literaturii slovace*, București, Univers, 1976
Barborică, Corneliu, *Studii de literatură comparată*, București, Univers, 1986
Bob, Jozef, *Štúrovci*, Bratislava, Atrakt, 1992
Barborică, Corneliu, *Ludovít Štúr, Slovanstvo a svet budúcnosti*, în „Romanoslavica”, XXXII, 1995, pp. 303-306
Barborică, Corneliu, *Studii literare slave*, București, EUB, 2009
Dolník, Juraj, *Ludovít Štúr a slovenská identita*, în revista „Slovenská reč”, an. 71/2006, nr. 1, pp. 25-34
Encyklopédia Slovenska, vol.V, Bratislava, Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1981, pp. 773-775
Ionescu, Anca Irina, *Antologie Poezia cehă din perioada Renașterii Naționale până la cel de-al doilea război mondial*, București, 2011
Kralčák, Lubomír și col., *Ludovít Štúr. Jazykovedné dielo*, Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2014
Listy Ludovíta Štúra. IV. Dodatky. Na vydanie pripravil Vladimír Matula. Bratislava, 1999
Maťovčík, Augustín, *Ludovít Štúr. Kalendárium života 1815-1856*, Martin, 2014
Olteanu, Pandelescu, *Actualitatea lui Ludovít Štúr*, în „Romanoslavica”, III, 1958, pp. 259-263
Olteanu, Pandelescu, *Studii de filologie slavă*, București, 2008

Romanoslavica vol. LI, nr.4

Parfitt, Tudor, *Jazyk a národovectvo: Štúr, Ben Yehudah a Lahib*, in „Naše snahy”, III, 1992, nr.9-10

Pišút, Milan, *O nedocenennej poézii Ľudovíta Štúra*, in volumul Ľudovít Štúr, *Dielo v piatich zväzkoch. Básne*, zv.IV., Bratislava, SVKL, 1954, pp.379-387

Štúr, Ľudovít, *Dielo v piatich zväzkoch. Politické state a prejavy*, zv.I., Bratislava, SVKL, 1954; *Dielo v piatich zväzkoch. Slovania, bratia!* zv.II., Bratislava, SVKL, 1956; *Dielo v piatich zväzkoch. Slovanská ľudová slovesnosť*, zv.III., Bratislava, SVKL, 1955; *Dielo v piatich zväzkoch. Básne*, zv.IV., Bratislava, SVKL, 1954; *Dielo v piatich zväzkoch*.

Slovenčina naša, zv.V., Bratislava, SVKL, 1957

Štúr, Ľudovít, *Hlas k rodákovi*, Bratislava, Tatran, 1971

Štúr, Ľudovít, *Dielo. Zlatý fond slovenskej literatúry*, Zv.I, II., Tatran, 1986

Štúr, Ľudovít, *O poézii slovanskej*. Matica slovenská, 1987

Vongrej, Pavol, *Štúrova poézia slovanská*, in volumul Štúr, Ľudovít, *O poézii slovanskej*. Matica slovenská, 1987, pp.5-22.

Surse electronice:

<http://conference.eduabroad.sk/sk/zbornik>

<http://www.bardejov.sk/mesto/aktuality/1201-rok-ludovita-stura>

OBRAZ ĽUDOVÍTA ŠTÚRA V DNEŠNEJ SPOLOČNOSTI

Lenka JEŽÓ GARANČOVSKÁ

Človek bez svedomia je koža biedna, daromná,
národ bez vedomosti historickej o sebe a predkoch
svojich je hromádka koží otrockých.

L. Štúr

Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der modernen slowakischen Geschichte Ludovít Štúr wurde am 28. Oktober 1815 geboren. Er ist nicht nur der Gestalter der slowakischen Schriftsprache, sondern auch Mitbegründer der neuzeitlichen Konzeption der slowakischen Nation basierend auf ihrer Einzigartigkeit, Selbständigkeit und Gleichberechtigung mit anderen europäischen Nationen. Die Regierung hat anlässlich des 200. Geburtstags dieser bekannten Persönlichkeit der slowakischen Nationalbewegung im 19. Jahrhundert 2015 zum Jahr von Ludovít Štúr erklärt. Die Bedeutung dieses Jahrgangs unterstreicht auch seine Eintragung in die Liste der Gedenktage der Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO). Im vorliegenden Beitrag werden unterschiedliche Fakten aus dem Leben von Ludovít Štúr mit dem Ziel, Interesse der Slowakistik-Studierenden für ihn als wichtige Persönlichkeit der slowakischen Kultur zu wecken, vorgestellt.

Schlüsselwörter: Ludovít Štúr, das Ludovít-Štúr-Jahr 2015, 200. Geburtstag von L. Štúr, slowakische Kultur, slowakische Schriftsprache

Hned' v úvode treba vyzdvihnúť fakt, že tento príspevok si nekladie za cieľ podať rozsiahly výklad o živote a diele jedného z najvýznamnejších predstaviteľov slovenského kultúrno-politického života prvej polovice 19. storočia. Predkladaný populárno-náučný príspevok je printovým výstupom z podujatia zvaného *Pocťa Ľudovítovi Štúrovi* (rum. *Omagiu lui Ludovít Štúr*), ktoré sa uskutočnilo na akademickej pôde v Bukurešti pod záštitou Asociácie slavistov v Rumunsku pri príležitosti osláv 200. výročia narodenia Ľudovíta Štúra. Rok 2015 totiž Vláda Slovenskej republiky vyhlásila za Rok Ľudovíta Štúra, ktorý je zaradený aj do prestížneho zoznamu výročí Organizácie Spojených národov pre výchovu, vedu a kultúru (UNESCO) na roky 2014 – 2015.

Hlavným zámerom tohto príspevku je poukázať na zaujímavé fakty zo života kodifikátora spisovného slovenského jazyka a zakladateľa moderných dejín slovenského národa. Pozornosť sa upriamuje predovšetkým na informácie, ktoré –

ako sa nazdávame – by mohli zaujímať súčasných i budúcich poslucháčov slovakistiky pri Fakulte cudzích jazykov a literatúr Univerzity v Bukurešti, keďže sme pri koncipovaní daného výstupu mali na zreteli práve túto cieľovú skupinu.

Vedeli ste, že ...?

▪ **Štúr a Dubček sa narodili v jednom dome**

Náhoda alebo predurčenie? Takúto otázku si možno klásť pri identickom mieste narodenia dvoch veľikánov slovenských dejín, akými boli Ľ. Štúr a A. Dubček¹. Je zaujímavé, že sa obidvaja narodili v rovnakej obci – v Uhrovci, ba dokonca v tom istom dome, ktorý dnes verejnosti slúži ako múzeum. Ich spoločný dom vyhlásili už v roku 1965 za národnú kultúrnu pamiatku.

Ako tvrdí lektorka múzea Lýdia Mikušová²,

Ľ. Štúr sa tu narodil preto, lebo jeho otec bol učiteľ a v dnešnom múzeu mala sídlo nielen škola, ale bol tu aj učiteľský byt. Narodenie A. Dubčeka v rovnakej budove bolo veľkou náhodou. Jeho rodičia sa zoznámili v Amerike, aj sa tam zosobášili. Vrátili sa na Slovensko, do Uhrovca, odkiaľ pochádzala rodina Dubčekovho otca. Nemohli sa hneď nastáňovať do domu, do ktorého chceli, a keďže táto budova patrila evanjelickej cirkvi, poskytlí im tam dočasné ubytovanie, kde sa Dubček narodil.



Obr. 1 Rodný dom³



Obr. 2 Pamätná tabuľa¹

¹ Alexander Dubček (27. 11. 1921 Uhrovec – 07. 11. 1992 Praha) – československý komunistický politik slovenskej národnosti, ktorý bol vedúcou osobnosťou Pražskej jari 1968.

² Dvaja veľikáni Ľ. Štúr a A. Dubček sa narodili v jednom dome, článok TASR z 9. júna 2012, citované podľa: <<http://www.teraz.sk/regiony/dvaja-velikani-l-stur-a-a-dubcek/11415-clanok.html>>

³ Autor fotografie: Marián Košťál

▪ **Štúr bol zapálený pre štúdium cudzích jazykov**

L. Štúra možno právom označiť za polyglota svojej i súčasnej doby. Už v tom čase ovládal nevídaný počet cudzích jazykov. Popri slovakizovanej češtine hovoril po latinsky, maďarsky, nemecky a grécky, o čom svedčia záznamy z rokov 1827 – 1829, kedy študoval na gymnáziu v Györi. Ale ovládal aj francúzštinu, srbochorvátčinu a ruštinu. Dokonca sa učil po hebrejsky a po anglicky. Istý čas rozmýšľal aj nad štúdiom indického jazyka, ako sám píše v liste venovanému P. Čendekovičovi z 9. mája 1835: „Já nyní se učím všem slavenským nářečím, přejdem neza dlouho na indickou řeč neb podobnost má s starou slavskou, i židovčinu sem vzal hore a francouzštinu².“

▪ **Štúr vo svojej spisovnej slovenčine nepoužíval grafému y/y**

Spisovná slovenčina, ktorú v roku 1843 uzákonil L. Štúr spolu s J. M. Hurbanom a M. M. Hodžom na základe stredoslovenského nárečia³, sa riadila fonetickým princípom – „Píš ako počuješ“. Z pohľadu lektorky slovenského jazyka sa domnievam, že zachovanie tohto princípu by v súčasnej dobe ocenili nielen domáci, ale najmä cudzinci, ktorí sa učia slovenčinu ako cudzí jazyk.

Štúr obhajoval potrebu kodifikácie nového slovenského jazyka nielen na svojich agitačných cestách po Slovensku, ale aj knižne v roku 1846, keď vydáva spis *Nárečie slovenské alebo potreba písania v tomto nárečí* (v origináli *Nárečja Slovenskuo alebo potreba písarja v tomto nárečí*, napísané už v roku 1844). V tom istom roku vychádza jeho jazykovedné dielo *Náuka reči slovenskej* (v origináli *Nauka reči Slovenskej*), v ktorom poukázal na základy slovenskej gramatiky.

Mnohí sa dodnes mylne domnievajú, že práve zásluhou L. Štúra máme v slovenskom pravopise grafému y/y. Pravda je však taká, že Štúr vôbec nepoužíval y/y, keďže uplatňoval fonetický princíp pravopisu. Vo všetkých slovách sa teda písalo iba i/í, napr. *dim* (dym), *sin* (syn), *motiki* (motyky) a ďalšie. Do slovenskej

¹ Autor fotografie: Marián Košťál

² List Ludovíta Štúra Pavlovi Čendekovičovi z 9. 5. 1835, Bratislava, Autograf, 6 s., 25 x 20 + dodatok, 2 strany 21 x 13 cm + obálka s pečatným voskom, 11 x 14 cm (Literárny archív SNK, sign. 26 A 4)

³ Štúr si vzal za základ stredoslovenské nárečia, ktoré boli najrozšírenejšie a najpoužívanejšie zo všetkých slovenských nárečí, preto mali najväčšiu šancu zakoreniť sa a prežiť aj medzi príslušníkmi iných nárečí.

ortografie sa dostalo *y/ý* na základe reformy M. M. Hodžu a M. Hattalu, ktorí navrhli prechod od fonetického princípu k etymologickému, čo bolo ukotvené v *Krátkej mluvnici slovenskej* z roku 1852. Práve táto podoba kodifikovanej slovenčiny sa neskôr stala jednotným jazykom Slovákov.

▪ **existuje prekladač do štúrovskej slovenčiny**

Ako sme spomenuli v predchádzajúcom bode, Štúrova slovenčina neobsahovala grafému *y/ý*. Okrem toho Štúr nepoužíval ani *l'*, ale iba *l*, napr. namiesto *l'avý* sa písalo *lavý*. V štúrovskej slovenčine sa graficky vyznačoval rozdiel medzi zvukmi *d, t, n* vs. *d', t', ň* (*něděla* vs. *nedel'a*). Miesto *ä* sa písalo *a* alebo *e* (*žriebä* vs. *žriebe* alebo *najmä* vs. *najme*). Dvojhlásky *ia, ie* sa písali ako *ja, je* (*nárečie* vs. *nárečje*), *ô* sa písalo ako *uo* (*stôl* vs. *stuol*). L-ové tvary slovík sa zapisovali pomocou *-u*, čiže miesto *bol, dal, povedal* sa písalo *bou, dau, povedau*. Dôsledne sa dodržiaval aj rytmický zákon.

Jazykovedný ústav Ľudovíta Štúra sprístupnil v roku 2007 v rámci Slovenského národného korpusu program známy ako LUDEVÍT, ktorý slúži na demonštráciu štúrovskej slovenčiny. Ide o automatizovaný prekladač, ktorý umožňuje transformáciu textu zo súčasnej štandardnej slovenčiny do slovenčiny zo štúrovskeho obdobia. Nástroj realizuje prepis textov na ortografickej a čiastočne aj na lexikálnej úrovni. Je dostupný pod licenciou GNU GPL v. 2.0¹.

Tento program funguje jednoducho. Do hlavného poľa sa zadá východiskový text so správnou diakritikou, ktorý chceme preložiť a potom treba stáčiť tlačidlo „prelož“, aby sme získali cieľový text.

¹ Dostupné online: <<http://korpus.juls.savba.sk/ludevit.html>>

Romanoslavica vol. LI, nr.4

Spisovné slovenské nárečie, tak ako ho definoval Ľudovít Štúr, sa od súčasnej slovenčiny odlišuje najmä ortograficky. Hlavné rozdiely spočívajú v absencii grafémy y, v inej realizácii diftongov a v explicitnom povinnom značení mäkkosti konsonantov d, t, n. Lexikálne rozdiely sú nepatrné, výrazne badateľnejšie iba v niektorých slovách.

prelož

Obr. 3 Text v súčasnej spisovnej slovenčine

Spisovňje Slovenskje rozličnorečje, tak ako ho definoval Ľudovít Štúr, sa od súčasnej Slovenčini odlišuje najme ortograficki. Hlavňje rozdželi spočívajú v absencii grafemi i, v inej realizácii dítongou a v explicitnom povinnom značení mekkosti konsonantou d, t, n. Lexikálne rozdželi sú nepatrňje, výrazne badateľnejšie iba v njektorich slovách.

Obr. 4 Text v štúrovej slovenčine

▪ **existuje generátor štúrovských mien**

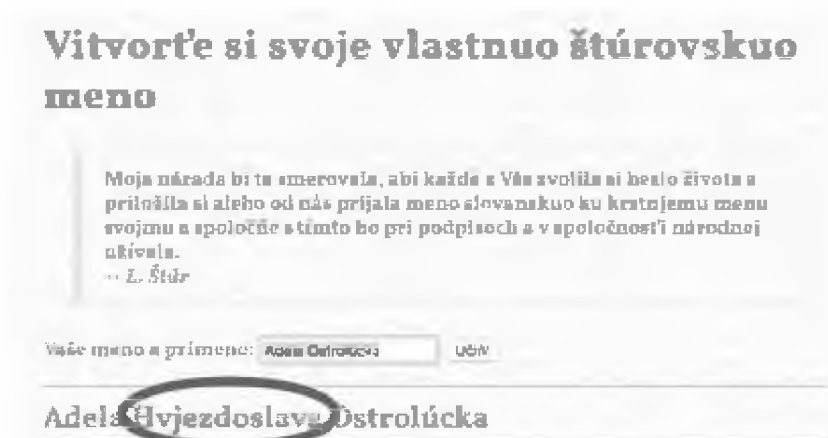
Bratia! Akúže si pamiatku odnesieme stadiaľto? Či tie kamienky, čo z múrov staroslávnych devínskych sme si už navylupovali, majú byť tie znaky nášho horlenia a vzdelávania sa? Tie zasypú sa prachom a čas ich pohrobí v zábude. Stálejšia a ideálnejšia má byť pamiatka tohoto dňa, aby mohla vzdorovať prachu dlhochvíľnemu a času pohrôm plnému. Jesto obyčaj pri učených spoločnostiach dajedných, že svojim členom pridávajú

Romanoslavica LI, nr.4

mená, zvláštny vzťah majúce ku cieľom spoločnosti. [...] Moja nárada by ta smerovala, aby každý z nás zvolil si heslo života a priložil si alebo od nás prijal meno slovanské ku krstnému menu svojmu a spoločne s týmto ho pri podpisoch a vo spoločnosti národnej užíval. Takéto slobodné a dobrovoľne prijaté meno vo dňoch zápalu svojho mládeneckého bude nás na heslo nášho života vďačne upomínať, ako pravého kresťana upomína meno jeho krstné na zmluvu s Pánom Bohom na krste učinenu¹.

Takto horlivo vyzýval L. Štúr vo svojom príhovore členov Spoločnosti česko-slovenskej (založ. v 1829) na národnej slávnosti na Devíne 24. apríla 1836. On sám vtedy prijal meno *Velislav*. Aj ostatní členovia spoločnosti prijali symbolické slovanské mená, ktoré verejne používali, napr. Jozef *Miloslav* Hurban, Michal *Miloslav* Hodža, August *Horislav* Škultéty, Benjaním *Pravoslav* Červenák a iní.

Na stránkach Jazykovedného ústavu Ľudovíta Štúra Slovenskej akadémie vied je k dispozícii generátor štúrovských mien – ŠTÚROVCI². Na základe tohto programu je možné vygenerovať nielen mužské, ale aj ženské slovanské meno v takom duchu, ako ho používali štúrovci.



Obr. 5 Generátor štúrovských mien

¹ Hurban, 1958, citované podľa: <http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1148/Hurban_Ludovit-Stur/1#ixzz3mHMhyPiu>

² Dostupné online: <<http://korpus.sk/sturovci/>>

▪ **podobizeň L. Štúra sa nachádza aj na srbskej bankovke**

Prvé bankovky so Štúrovým portrétom sa dostali do obehu počas existencie Slovenského štátu, presne 26. októbra 1944 a ich nominálna hodnota bola 10 korún slovenských. „Tlačili sa v martinskej tlačiarni Neografia a kvôli vypuknutiu Slovenského národného povstania sa dostali do obehu až koncom októbra. Bankovky platili do 31. 10. 1945, kedy boli dekrétom o ustanovení jednotnej československej meny – koruny, nahradené novými, československými bankovkami¹.“

Od roku 1987 mali bankovky s podobizňou L. Štúra nominálnu hodnotu 50 korún československých. Jej autormi boli akademický maliar A. Brunovský a grafik, rytec V. Fajt. V roku 1993 sa do obehu dostala 500-korunová bankovka s obrazom L. Štúra, ktorej autormi boli akademický maliar J. Bubák a V. Fajt.

Pri príležitosti osláv 125. výročia úmrtia L. Štúra bola v roku 1981 vydaná pamätná minca v nominálnej hodnote 500 korún československých. Jej autorom bol sochár J. Kulich. Pri príležitosti osláv 200. výročia narodenia L. Štúra vydá v októbri 2015 Národná banka Slovenska pamätnú 2-eurovú mincu, ktorej autorom je akademický sochár I. Řehák.

Podobizeň L. Štúra sa nachádza(la) nielen na platidlách našej krajiny, ale prekvapivo ju nájdeme aj na aktuálnej srbskej bankovke v nominálnej hodnote 10 dinárov. Fotografia zachytáva Slovanský zjazd v Prahe z roku 1848, na ktorom sa stretli poprední slovanskí predstavitelia s cieľom zjednotiť všetkých Slovanov žijúcich v rakúskej monarchii. L. Štúr je na fotografii na kraji úplne vľavo.



Obr. 6 Srbská bankovka v nominálnej hodnote 10 dinárov s vyznačenou podobizňou L. Štúra

¹ Citované podľa: <<http://dikda.eu/mince-aj-skala-nesu-meno-ludovita-stura/>>

Samozrejme, portrét kodifikátora spisovnej slovenčiny má svoje miesto aj na mnohých poštových známkach, bežných i výročných, ktorých autormi sú rôzni maliari. Prvá známka sa do obehu dostala počas existencie Slovenského štátu (v roku 1943). Pri príležitosti osláv 200. výročia narodenia L. Štúra Slovenská pošta vydá v októbri 2015 poštovú známku z radu Osobnosti.

Na margo tohto bodu treba uviesť aj fakt, že na území Slovenska sa nachádza niekoľko pamätníkov na počesť L. Štúra, napr. v Bánovciach nad Bebravou, kde v roku 1936 odhalili vôbec prvý pamätník na poctu štúrovcov; v Uhrovci, Modre, Levoči. V Liptovskom Mikuláši, Žiline, vo Zvolene a iných slovenských mestách sú prítomné busty, sochy, súsošia alebo pamätné tabule L. Štúra, ktorých autormi sú významní slovenskí sochári.

▪ **podľa L. Štúra je pomenovaná okrem iného aj planétka**

Na území Slovenska hádam ani nejestvuje mesto, v ktorom by niečo istým spôsobom nepripomínalo tohto významného dejateľa slovenského národa. V tomto zmysle možno hovoriť o tzv. honorifikačnom motíve – ide o motív, ktorý sa vyvinul z posesívneho vzťahu k objektu. Nemáme tu ale na mysli vlastnícky vzťah v pravom slova zmysle¹. Dôvodom absencie reálneho privlastnenia je v mnohých prípadoch iba symbolická posesivita objektu ku konkrétnej osobe so zámerom vzdať poctu nejakej známej osobnosti.

Zrejme prvým spôsobom, ktorým si Slováci uctili pamiatku L. Štúra, bolo, že jeho priezviskom pomenovali bielokarpatské skalné bralo v chotári obce Kostolné, na ktoré Štúr vystúpil v rokoch 1848 – 1849².

Honorifikačný motív je výrazne zastúpený v urbanonymii (názvoch ulíc, námestí a iných verejných mestských priestranstiev), napr.: *Námestie L. Štúra*, *Štúrova ulica*, *Štúrova* atď. Zaujímavosťou je, že L. Štúra si nepripomíname iba na Slovensku, ale aj v Nemecku. Na základe družby medzi Univerzitou Komenského v Bratislave a Univerzitou Martina Luthera v Halle-Wittenbergu bola jedna z ulíc v Halle pomenovaná *Ludwig-Stur-Straße*³. Pravdou je, že Štúr sa v roku 1938 zapísal na Univerzitu v Halle, kde študoval dva roky a práve tu sa zoznámil s Heglovou a Herderovou filozofiou, ktorých koncepcia dejín ho ovplyvnila v jeho filozoficko-historickom svetonázore.

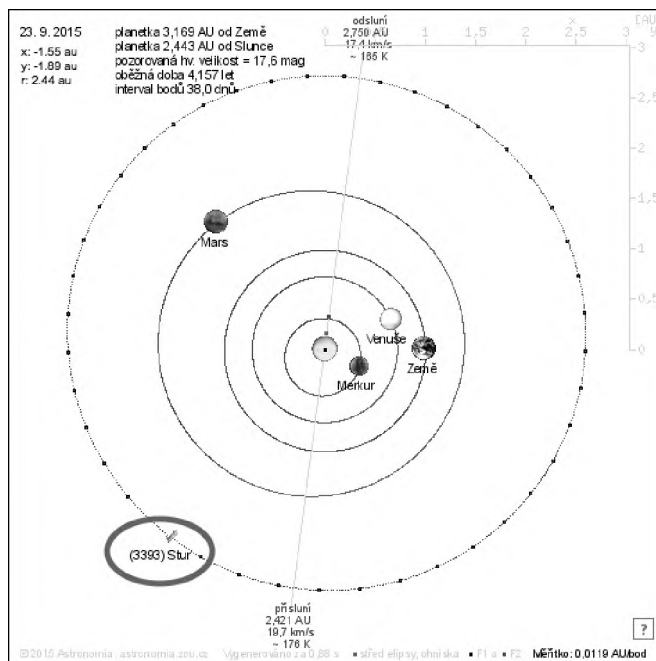
¹ Šrámek, 1999, s. 49

² Dostupné online: <<http://dikda.eu/mince-aj-skala-nesu-meno-ludovita-stura/>>

³ Dostupné online: <<http://dikda.eu/mince-aj-skala-nesu-meno-ludovita-stura/>>

Honorifikačný motív je v evidentnej miere prítomný aj v chrématonymii (názvoch inštitúcií, zariadení, organizácií, spolkov, firiem a i.), napr.: *Jazykovedný ústav Ľudovíta Štúra Slovenskej akadémie vied, Múzeum Ľudovíta Štúra, Gymnázium Ľudovíta Štúra* atď.

Podľa pravidiel schválených Medzinárodnou astronomickou úniou (IAU) má právo pomenovať asteroid jeho objaviteľ. Viacerí objavitelia ich pomenovali na počesť významných osobností. Medzinárodná astronomická únia zaradila pomenovania do svojej databázy spolu s krátkou citáciou o osobnosti, ktorá sa za pomenovaným asteroidom skrýva¹. Planétku (3393) Štúr objavil Milan Antal 28. novembra 1984 počas svojho pracovného pobytu v maďarskom observatóriu Piszkéstető.

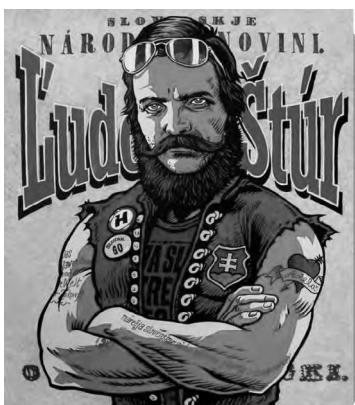


¹ Dostupné online: <<http://www.litcentrum.sk/planetarium>>

Romanoslavica LI, nr.4

Obr. 7 Poloha planétky v slnečnej sústave¹

Predkladaný príspevok si na základe výberu zaujímavých faktov súvisiacich s osobnosťou L. Štúra kládol za úlohu podnietiť poslucháčov slovenského jazyka, aby prejavili záujem o dôležitého predstaviteľa slovenskej spoločnosti a zaoberali sa aj novodobým pohľadom naňho. Aj napriek tomu, že L. Štúr zomrel v roku 1856, patrí k jedným z mála slovenských osobností, ktorých meno je v súčasnej dobe tak často skloňované, o čom svedčí aj jeho niekoľko aktuálnych portrétov a štylizácií.



Obr. 8 Súčasný portrét L. Štúra²



Obr. 9 Súčasný portrét L. Štúra³

Bibliografia

HRDLOVIČOVÁ, S. 2014. Okruh Ludovíta Štúra. Sprievodca po štúrovských pamätníkoch v Modre. Modra: Slovenské národné múzeum – Múzeum Ludovíta Štúra. 32 s.

KRALČÁK, L. a kol. 2015. Ludovít Štúr. Jazykovedné dielo. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. 592 s.

MAŤOVČÍK, A. 2014. Ludovít Štúr – Kalendárium života a diela 1815 – 1856. Námestovo, Martin: Informačné centrum Námestovo, Slovenská národná knižnica. 200 s.

¹ Dostupné online: <<http://planety.astro.cz/planetka-3393>>

² Dostupné online: <<http://mxtpmxtp.tumblr.com/post/16007717648/danglar>>

³ Dostupné online: <<http://www.milujemeslovincinu.sk/humor/mala-som-rada-jar-este-predtim-nez-sa-ochladilo>>

Romanoslavica vol. LI, nr.4

- MIHALKOVIČOVÁ, B. 2014. Ľudovít Štúr – život a pamätné miesta. Bratislava: Vydavateľstvo DAJAMA. 80 s.
- ŠRÁMEK, R. 1999. Úvod do obecnej onomastiky. Brno: Masarykova univerzita. 191 s.
- ŠTÚR, Ľ. 1835. List Ľudovíta Štúra Pavlovi Čendekovičovi z 9. 5. 1835, Bratislava: Autograf, 6 s., 25 x 20 + dodatok, 2 strany 21 x 13 cm + obálka s pečatným voskom, 11 x 14 cm (Literárny archív SNK, sign. 26 A 4)

Internetové zdroje

- Dvaja veľikáni Ľ. Štúr a A. Dubček sa narodili v jednom dome. Dostupné online: <<http://www.teraz.sk/regiony/dvaja-velikani-l-stur-a-a-dubcek/11415-clanok.html>>
- HURBAN, J. M.: Ľudovít Štúr. Zlatý fond denníka SME 2009. Dostupné online: <http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1148/Hurban_Ludovit-Stur>
- Literárne planetárium. Dostupné online: <<http://www.litcentrum.sk/planetarium>>
- Ľudevít. Dostupné online: <<http://korpus.juls.savba.sk/ludevit.html>>
- Ľudovít Štúr. Dostupné online: <<http://mxtpmxtp.tumblr.com/post/16007717648/danglar>>
- Mala som rada jar ešte predtým, než sa ochladilo. Dostupné online: <<http://www.milujemeslovencinu.sk/humor/mala-som-rada-jar-este-predtim-nez-sa-ochladilo>>
- Mince aj skala nesú meno Ľudovíta Štúra. Dostupné online: <<http://dikda.eu/mince-aj-skala-nesu-meno-ludovita-stura/>>
- Planety – Planetky – Planetka Stur. Dostupné online: <<http://planety.astro.cz/planetka-3393>>
- Štúrovskje mená. Dostupné online: <<http://korpus.sk/sturovci/>>

LUDOVÍT ŠTÚR – LINGVIST MODERN

Marilena Felicia LUȚĂ (ȚIPRIGAN)

Ludovít Štúr, the most emblematic figure of the Slovak culture in the first half of the nineteenth century, embodies the spirit of the Slovak national identity. The Slovak language standard, based on the Slovak central dialect, is undoubtedly associated with Ludovít Štúr, who strongly believed in language as a mean of increasing a nation's self-consciousness. Thanks to his studying at the University of Halle in Germany between 1838–1840, he came to know not only the latest linguistic works of the most-known linguists of his time, Franz Bopp and Wilhelm von Humboldt, but also Hegel's and Herder's philosophy, which led him to the so-called "štúrovčina", the Slovak language standard. Ludovít Štúr may therefore be considered the father of the modern Slovak literary language.

Key words: Ludovít Štúr, štúrovčina, the Slovak language standard, the Slovak national identity

Pentru slovaci și slovaciști, numele lui Ludovít Štúr se asociază cu momentul codificării limbii slovace-standard. Până a ajunge însă la acest moment crucial pentru identitatea națională și culturală a slovacilor, trebuie să înțelegem câteva aspecte importante: unde s-a format Ludovít Štúr ca lingvist, cine i-a fost mentor, ce curentele lingvistice i-au marcat opera, care era contextul confesional și lingvistic la începutul secolului al XIX-lea, înainte ca Ludovít Štúr să codifice limba slovacă, de ce apare nevoie de codificare din moment ce slovacii aveau deja o limbă-standard, dat fiind faptul că Anton Bernolák o codificase în baza dialectului occidental în anul 1787, ce strategie lingvistică adoptă Ludovít Štúr pentru a codifica limba slovacă în baza dialectului central, de ce optează pentru acest dialect, ce factori îi influențează această opțiune, de ce intervine necesitatea Reformei lingvistice imediat după codificarea slovacei-standard de către Ludovít Štúr în 1843, de ce acesta cedează atât de ușor în fața reformiștilor, cum ajunge să accepte principiul etimologic propus de Michal Miloslav Hodža, de ce Ludovít Štúr, spre finalul vieții, face din nou un pas înapoi pentru a reaminti că slavii au nevoie de limba rusă ca limbă literară, cultural în contextual în care slovacii tocmai adoptaseră noua variantă a slovacei-standard. În articolul nostru, vom răspunde la toate aceste întrebări, pornind de la lucrările de lingvistică ale lui Ludovít Štúr, publicate și comentate în monografia *Ludovít Štúr. Jazykovedné dielo*, lucrare coordonată de profesorul Ľubomír Kralčák.

Înainte de toate, trebuie amintit faptul că L. Štúr s-a format, ca lingvist, la Universitatea din Halle, în Germania, unde a studiat între anii 1838-1840 și unde l-a avut profesor pe August Friedrich Pott (1802-1877), cel care avea să-i devină mentor. Grație profesorului A.F. Pott, L. Štúr a ajuns să cunoască atât lucrările lui Franz Bopp (1791-1867), reprezentant al lingvisticii comparativ-istorice, părintele indoeuropeisticii, cât și concepțiile lui Wilhelm von Humboldt (1767-1834), reprezentant al lingvisticii funcțional-comparative și fondator al lingvisticii teoretice. Astfel, L. Štúr intră în contact cu două curente lingvistice noi, aflate, aparent, într-o oarecare opoziție, căci, prin metoda comparativ-istorică, sunt comparate limbi înrudite din punct de vedere genetic din perspectiva evoluției în timp, în diacronie, din perspectiva istoriei limbii în timp ce, prin metoda comparativ-funcțională, se extrage specificitatea unei limbi în contrast cu alte limbi din perspectiva mecanismului de funcționare al limbii ca sistem. Altfel spus, metoda comparativ-istorică în linia lui Franz Bopp urmărește ecoul limbilor înrudite genetic și conduce la o clasificare a limbilor din perspectivă genealogică în timp ce metoda comparativ-funcțională humboldtiană vizează diferențele dintre limbi, specificitatea fiecărei limbi în parte în contrast cu alte limbi și conduce la o clasificare a limbilor din punct de vedere tipologic. Aceste două curente nu constituie, însă, o opoziție rigidă, dimpotrivă, ele sunt complementare. Mai mult, concepțiile lui Humboldt au inspirat, în realitate, adepții lingvisticii indo-europene, inclusiv pe mentorul lui L. Štúr, profesorul A.F. Pott, el însuși fiind un cunoscut hermeneut al operei humboldtiene și editorul operei sale. Așadar, L. Štúr, la rândul său, reflectă sinteza acestor două curente lingvistice contemporane, peste care se suprapune componenta filosofică, mediată tot de profesorul A. F. Pott, L. Štúr devenind un adept fervent al lui Hegel și Herder. Aceste curente lingvistice se regăsesc în cele două lucrări ale lui L. Štúr, *Ázia a Evropa, čili: určení Ruska v ohledu na Azii* (1841) și *Filoscfeie rečí indoevropských* (1842). Ambele texte sunt scrise în limba cehă, fiind redactate înainte de anul 1843, anul când a fost codificată limba slovacă.

În lucrarea *Asia și Europa, și anume: determinarea Rusiei în ceea ce privește Asia* (1841), L. Štúr încearcă să identifice patria originară a europenilor, abordând, implicit, și problema înrudirii lingvistice din perspectiva gramaticii istorice în linia lui Franz Bopp. L. Štúr subliniază faptul că există o diferență esențială între consangvinitate (*pokrvnost*) și înrudire (*príbuznost*). Consangvinitatea presupune o componentă genetică (genealogică) partajată, comună, prezentă în întregul sistem lingvistic al mai multor limbi genetic înrudite, iar această componentă se regăsește în rădăcina cuvintelor. Astfel, limbile indo-europene ar reprezenta o familie de limbi

înrudite, deoarece *vytiekli z jedného prameňa* (au izvorât din aceeași sursă), cea mai mare parte a rădăcinilor monosilabice fiind comune în cazul limbilor indo-europene. În schimb, înrudirea lingvistică presupune un soi de afinitate, un magnetism lingvistic, care se manifestă prin faptul că, de-a lungul timpului, unele limbi și-au împrumutat, reciproc, cuvinte fără ca acestea să le afecteze ființa lingvistică, sistemul lingvistic deja bine-definit la momentul când absorb aceste împrumuturi. Din această perspectivă, înrudite ar fi limbile slavă și maghiară, deoarece maghiara a adoptat un număr mare de cuvinte din slavă, dar întregul sistem lingvistic și rădăcinile cuvintelor diferă de cele slave.

În cealaltă lucrare, *Filosofia limbilor indoeuropene* (1842), L. Štúr introduce două noțiuni bizare, *matéria* și *forma*. Pentru lingviștii secolului al XXI-lea, această asociere de termeni lingvistici duce cu gândul la *signifié* și *significant*. În realitate, însă, L. Štúr înțelege, prin *materie*, rădăcina cuvântului, iar prin *formă* – desinența. În funcție de legătura dintre „materie și formă”, adică dintre rădăcină și desinențe, L. Štúr identifică patru ramuri lingvistice în linia lui Schlegel, Bopp, Pott și Humboldt. Astfel, există limbi în care rădăcina și desinența sunt fie organic sudate, fie separate (de exemplu, limba chineză); limbi în care desinența se adaugă la rădăcină, dar granița dintre ele devine distinctă la nivel fonetic, pentru că acestea nu se contopesc perfect într-un monolit lingvistic (de exemplu, limbile tătară, mongolă, maghiară); limbile în care rădăcina și desinența fuzionează complet, formând un tot unitar, organic (de exemplu, limbile indo-europene); limbile în care sunt cumulate mai multe desinențe în cadrul unui singur cuvânt, generând confuzie (de exemplu, unele limbi „de tip american” (*amerikánske*” *jazyky*), mai exact limbile indienilor nord-americani).

În aceeași prelegere, *Filosofia limbilor indoeuropene*, în capitolul *Mluvnica* (Gramatică), L. Štúr abordează atât latura formală, cât și latura semantică a limbii și propune o interpretare *sui generis* a categoriilor gramaticale în linia semanticii morfologice. Astfel, în ceea ce privește părțile de vorbire nominale, distinge trei categorii semantice, cărora le corespund trei categorii gramaticale: calitatea (căreia îi corespunde categoria gramaticală a genului), cantitatea (căreia îi corespunde categoria gramaticală a numărului) și relația (căreia îi corespunde categoria gramaticală a cazului), declinarea nefiind altceva decât o varietate de relații

materializate prin intermediul categoriei cazului. Interesantă este explicația filosofică pe care o propune L. Štúr atunci când interpretează sensul dual. Dualul nu vizează, în opinia sa, cantitatea, ci calitatea (*dual na jakovosti se zakládá*)¹. În ceea ce privește genul gramatical, L. Štúr consideră că această categorie reflectă modelul pe care ni-l oferă natura. Astfel, așa cum, în natură, toate entitățile se pot împărți două categorii: *tare vs. slab, activ vs. pasiv, masculin vs. feminin*, tot așa funcționează și genul gramatical. De exemplu, vântul, stihie a naturii, care mătură totul în calea sa, este de genul masculin (*ten vietor*) în timp ce apa, care curge încet și lin, este de genul feminin (*tá voda*), iar *potok* (râu, curs de apă), a cărui rădăcină este *tok* (flux), semnificând forță, este de genul masculin (*ten potok*). Dacă masculinul desemnează forța creatoare, femininul exprimă forța generatoare, născătoare de viață, iar genul neutru reprezintă fătul, „plodul”: *ten muž, tá žena, to dieťa*. Mai mult, L. Štúr opinează că genul gramatical reflectă simțirea, sensibilitatea, spiritul poetic al unei națiuni, iar în limbile în care nu există gen gramatical, realitatea este percepută ca fiind natură moartă. Acest paralelism dintre principiul activ și principiul pasiv în natură și în limbă este de inspirație humboldtiană. Štúr însă aduce propriile exemple, care susțin acest paralelism².

Interesant este modul în care L. Štúr transformă categoria animat-inanimat în argument menit să susțină noul principiu ortografic în detrimentul celui susținut cu vehemență de profesorul J. Palkovič. Acesta din urmă considera că *c, s, z* nu au fost niciodată consoane moi și, prin urmare, ele vor fi întotdeauna urmate de *y*, de exemplu: *cyzýmu, potomcy, zwjtézý, asy etc.* L. Štúr însă își întoarce din nou privirea spre natură și, intrând într-o vie polemică incitantă cu J. Palkovič, remarcă faptul că strămoșii slavi considerau, la început, că un substantiv de tipul *vták* desemnează o entitate animată neînzestrată cu rațiune și, prin urmare, forma de N. pl. *vtáky* se justifică. În timp însă poezicii strămoși slavi au personificat unele entități animate neînzestrate cu rațiune, ceea ce justifică desinența de N. pl. *-i*, specifică animatelor masculine însuflețite. Prin urmare, desinența *y* se justifică numai atunci când respectivul substantiv își proclamă sensul inițial de entitate animată neînzestrată cu rațiune, caz în care se conservă consoana *k*. Alternanța *k-c* intervine numai atunci când, în urma personificării, un astfel de substantiv leapădă una dintre seme pentru a desemna o entitate animată rațională. Cu alte cuvinte, pentru ca vechiul principiu ortografic susținut de J. Palkovič să fie valid, acesta este provocat să demonstreze că

¹ Lubomír Kralčák și col., *Ludovít Štúr. Jazykovedné dielo*, Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2014, p. 20.

² *Ibidem.*

absolut toate cuvintele care se termină în *c, s, z* desemnează entități animate neînzestrate cu rațiune, cărora le este, într-adevăr, caracteristică desinența de N. pl. - *y*. Grea provocare pentru J. Palkovič! Într-adevăr, principiul ortografic „biblic” nu era viabil. Nici măcar elevii Liceului din Bratislava, unde preda profesorul J. Palkovič, adeptul acestui principiu, nu îl respectau cu rigurozitate și consecvență. Mărturie stă însuși textul acestei prelegeri, editat de Andrej Sládkovič, unul din elevii Liceului.

Coalescența, contopirea cazurilor, altfel spus sincretismul de caz, omonimia de caz intraparadigmatică, reprezintă, în opinia lui L. Štúr, o denaturare a sistemului gramatical inițial ideal. Pornind de la paralelismul dintre elementul activ și pasiv din natură și principiul masculin și feminin, care guvernează sistemul paradigmatic, L. Štúr reamintește că strămoșii slavi au atribuit sexului tare genul masculin, iar sexului slab – genul feminin. Deoarece entitățile organice nu sunt animate și nu sunt capabile să acționeze independent, atunci, acestea nu îndeplinesc funcția de subiect și, prin urmare, nu se pot utiliza la cazul N. De exemplu, copacul se mișcă numai dacă este împins de vânt, urechea nu poate face nimic de una singură, așadar, substantivele inanimate sunt simple obiecte și resping, prin însuși statutul lor ontic, cazul N. În cazul lor, nominativul s-a dezvoltat de la acuzativ și tocmai de aceea apare omonimia de caz intraparadigmatică între N. și A. la nivelul substantivelor masculine inanimate, al femininelor și neutrelor. În ceea ce privește omonimia de caz intraparadigmatică la G. și A., care caracterizează substantivele masculine animate, L. Štúr consideră că acest fenomen este rezultatul suprasolicitării cazurilor G. și A. Cât despre cazul vocativ, L. Štúr este ferm convins că strămoșii cehi, poetici și ei, au personificat substantivele inanimate de tipul *dub*, ceea ce justifică forma de vocativ *dubě* specific limbii cehe. Slovaci, însă, nu ar folosi niciodată o astfel de formă tocmai pentru că inanimatele nu se pot regăsi decât în cazul A, cazul obiectului, iar dacă, la limită, ar accepta cazul vocativ, atunci, acesta ar trebui să se limiteze la forma de bază, de A, respectiv N, dat fiind faptul că vocativul nu stabilește nici un fel de relație între limbă și segmentele realității extralingvistice.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, din punct de vedere confesional și lingvistic, societatea slovacă era scindată în două tabere: pe de o parte, catolicii, adepți ai așa-zisei *bernolákovčina*, prima variantă a limbii slovace-standard, codificată, în anul 1787, pe baza dialectului de Vest de către Anton Bernolák și

adoptată, în special, de intelectualitatea catolică din Sud-Vestul Slovaciei, dar și de unii scriitori slovaci, printre care și poetul Ján Hollý, și, pe de altă parte, protestanții, care erau adepții așa-zisei *biblická čeština*, ceha biblică, limbă de cult, care se îndepărta, însă, de ceha „curată”, vorbită în Cehia, absorbind tot mai multe slovacisme. Poetul Ján Kollár și protestanții slovaci se declarau adepți ai cehei biblice din motive sentimentale, pastorii protestanți rămâneau, astfel, fideli limbii lor de cult, care era simbolul unei biserici persecutate timp de trei secole, deci, marca identității unei minorități. Așadar, ceha liturgică era simbolul solidarității confesionale, care anima pe cehi și slovaci deopotrivă, dar și simbolul solidarității cehoslovace în fața ungarilor. Pentru Kollár, cehii și slovacii formează o unică națiune în sânul familiei slave, iar pentru foarte mulți cehi, de exemplu, pentru Josef Dobrovský, părintele Renașterii cehe, slovacii sunt parte integrantă a națiunii cehe (*československá jednota*). Astfel, împreună cu P.J. Šafárik, J. Kollár încercase chiar, în numele solidarității slave, să creeze o limbă literară cehoslovacă, un melanj lingvistic, care a fost respins de ambele părți în cele din urmă.

Cu alte cuvinte, în ciuda faptului că Anton Bernolák codificase limba slovacă-standard la toate nivelurile limbii (de la ortografie la lexic), totuși, populația luterană continua să folosească o cehă *sui generis*, un soi de cehoslovacă mai degradată. Acest lucru se datora faptului că limba slovacă în varianta codificată de A. Bernolák nu reușea să convingă întreaga națiune, indiferent de apartenența confesională sau dialectală. În acest context, intervine un factor neașteptat, imprevizibil: începând cu secolul al XVIII-lea, asistăm la o impresionantă creștere demografică în așezările din Nordul și Sudul Slovaciei Centrale. Această dinamică demografică a determinat, implicit, modificarea ponderii lingvistice într-o regiune sau alta, reconfigurarea realității lingvistice în sensul că dialectul slovac de Vest pierde teren în fața dialectului central, devenind un fel de „dialect minoritar.” Oricum, bernolákovčina nu avusese un mare succes în rândul slovacilor. Mărturie stă faptul că, din cele 2000 de exemplare ale Dicționarului (*Slovár*) publicat de A. Bernolák în cinci volume între 1825-1827, în anul 1857, 1803 de exemplare rămăseseră nevândute.

În anul 1830, slovacii se confruntă cu amplificarea sentimentului național maghiar în condițiile în care limba maghiară se afirmă ca reacție la tentativa de germanificare dinspre Viena. Liceul din Bratislava devine centrul vieții culturale a protestanților, unde, încet-încet, se conturează reacția slovacă împotriva maghiarizării. Începând cu anul 1803, la acest liceu, se vor preda limba și literatura cehoslovacă, iar în 1829 câțiva elevi pun bazele Societății Cehoslovace (*Společnost*

československá) pe care o frecventează nu doar Kollár, ci și cei trei politicieni slovaci care aveau să schimbe destinul slovacilor: Michal Miloslav Hodža, Jozef Miloslav Hurban și Ludovít Štúr, precum și unii cehi, cum a fi František Palacký. Generația lui L. Štúr ridică limba cehă pe un pedestal lingvistic și cultural, considerând-o limba națională a slovacilor. Relevant este, în acest sens, și discursul pe care îl ține M.M. Hodža în anul 1833 în fața membrilor Societății Cehoslovace la Liceul Evanghelic din Bratislava, discurs de mare impact, care a fost publicat și în almanahul *Plody* (Fructe) în anul 1836. În acest discurs, M.M. Hodža cere generației sale să opteze pentru cehoslovacă, cu care se simte solidar, numind-o *náš jazyk* (limba noastră), căci aceasta nu este doar limba cehilor, a moravilor sau a slovacilor, ci este bunul lor comun, o comoară spirituală care transcende orice diviziune la nivel confesional sau lingvistic. Totuși, ceha vorbită în Slovacia era diferită de ceha din Cehia. În *Česko-nemecko-latinský slovník* (1820-1821), J. Palkovič identifică o mulțime de cuvinte slovace care nu se regăsesc în *česká čeština*, de exemplu: *uhjár, štéňa, prasa, tnjesým, metjem, keby, kedý etc.* În revista *Krok* (1822), J. Kollár vine cu o idee originală: împletirea principiului estetic (*ľubozvučnosť*) cu cel logic (*pravidelnosť*), introducând consoanele silabice *ř* și *ľ*, astfel încât să nu existe nici o silabă care să nu conțină o vocală sau un sunet vocalic. În ciuda eforturilor de cultivare a limbii cehe în Slovacia, tot mai mulți slovaci se plâng că întâmpină probleme în ceea ce privește înțelegerea unor cuvinte cehești, frecvent utilizate, de altfel, în Cehia, dar pe care slovacii le regăseau doar în anumite scrieri. Pe de altă parte, la rândul lor, cehii reclamau numeroasele slovacisme care „poluau” textele scrise, astfel încât mulți slovaci care încercau să publice în revistele cehești se loveau de atitudinea respingătoare a editorilor, care le reproșau forma „necehească”. Pentru a pune capăt acestei situații, L. Štúr propune centralizarea cehismelor și slovacismelor într-un glosar, în care să fie explicat sensul fiecărui cuvânt în parte, adăugându-se și un scurt comentariu critic. L. Štúr merge într-atât de departe, încât consideră că ceha este, pentru slovaci, ceea ce înseamnă slavona pentru alte popoare slave. Așadar, la începutul anilor '40 ai secolului al XIX-lea, inteligența luterană încă nutrea speranța că cehii și slovacii vor vorbi aceeași limbă, limba cehă, capabilă să absoarbă, măcar la nivel lexical, particularitățile lingvistice ale limbii slovace.

În anul 1842, L. Štúr și prietenii săi îi cer lui Metternich, conducătorul de

facto al statului austriac și fost ministru de externe, să-i protejeze pe slovaci în fața maghiarizării. Inițiativa lor rămâne, însă, fără ecou. Acesta este momentul în care L. Štúr își dă seama că unitatea slovacă se poate realiza numai prin unitatea lingvistică. L. Štúr intuiește, la momentul potrivit, necesitatea unui „dialect” slovac care să înlocuiască formele lingvistice utilizate anterior și care să unifice, din punct de vedere confesional și lingvistic, pe etnicii slovaci divizați, asigurând supraviețuirea acestora în Imperiu. Pentru aceasta, L. Štúr se reinventează, se detașează de confesiunea luterană, realizând că limba este un liant care ar trebui să-i unifice pe slovaci într-o națiune de sine stătătoare, ajutându-i să iasă din umbra altor națiuni. În același timp, L. Štúr susține ideea unui mare popor slav care să se dezvolte simultan cu toate națiunile ce se regăsesc, genetic, în acest panslavism. În plan lingvistic, această idee se traduce prin dezvoltarea tuturor dialectelor, adică a tuturor limbilor slave. În *Nárečja slovenskuo alebo potreba písanija v tomto nárečí* (1846), L. Štúr invocă argumentele sociale, culturale și lingvistice, pentru care trebuie să se renunțe la cehă, limba protestanților slovaci. Vorbește cu respect despre rolul pe care l-a jucat ceha în istoria slovacilor, dar, în același timp, opinează că aceasta a devenit mai degrabă un obstacol decât un impuls în dezvoltarea culturală a slovacilor.

În cazul altor națiuni, punctul de plecare în codificarea limbii l-a constituit dialectul vorbit în jurul unui mare oraș sau dialectul asociat unei opere literare reprezentative pentru o anumită națiune. L. Štúr constată însă că slovacii nu au nici una, nici alta. Influențat de filosofia lui Hegel, L. Štúr este convins că, după ce slavii se vor fi trezit din somnul lor de moarte, aceștia vor cunoaște o perioadă de înflorire în plan cultural și economic, viitorul istoriei fiind, în linie evolutivă, lumea slavă. În acest context, L. Štúr concepe o adevărată „strategie lingvistică”, cuprinzând componenta socială, geografică, istorică și lingvistică. Din punct de vedere social, L. Štúr consideră că punctul de plecare în codificarea limbii slovace trebuie să fie viața reală ca spațiu de manifestare a nevoilor și năzuințelor slovacilor. Din punct de vedere geografic, codificarea limbii slovace ar trebui să se suprapună pe dialectul cel mai răspândit, adică pe interdialectul slovac nord-central, respingând de la bun început posibilitatea unui melanj de dialecte slovace. Din punct de vedere istorico-lingvistic, așa cum munții Tatra sunt un soi de *axis mundi* pentru lumea slavă, tot astfel dialectul slovac central este

najčistejšje zachovávacím nářečím naším Slovenským zachovau sa aj duch Slovenský alebo Slovanský vo svojej čistoťe a svježosti, alebo abi som lepšie sa vijadriu, zachovali sa spolu duch i nářečja v pokojních, údolistích Tatrách našich, na zemi medzi Dunajom a

Romanoslavica vol. LI, nr.4

Tatramí, v prvotních těchto I nejstarších, najdávnejších sedaliskách Slovanou na zemi Europejskej,

adică slovacă pură, curată, virginală, autentică, din văile izolate, greu accesibile ale munților Tatra (*v dolinách nepřístupných Tatjer*) care *všetkým Slovanom bolo za starodávna spoločno*¹.

Societatea *Tatrin*, *Slovenskije Narodnje Novini* și almanahul *Nitra* se transformă în arsenal lingvistic, iar *štúrovčina* vine să suplinească lipsa unei istorii de prestigiu, deficitul urban și neputința sau șubrezia elitelor aristocratice slovace. L. Štúr înțelege că un astfel de proiect trebuie să respecte caracteristicile structurale ale limbii slovace (*ústrcnost', sústavnost'*), „túto opravdivú, pôvodnú, vernú, svoj úplní a zaokružlení organism.” De altfel, acesta este motivul pentru care L. Štúr pledează pentru diftongi, fiind convins că oglindesc fidel istoria limbii slovace. Astfel se explică și faptul că L. Štúr respinge forma de trecut, masculine singular în *-l*, preferând forma în *-u*, de exemplu: *mau, bou* în loc de *mal, bol*. Limba privită ca sistem de semne, în care fenomenele lingvistice se repetă cu regularitate și consecvență, amintește de structuralismul praghez, așadar, se poate spune, cu o oarecare exagerare, că L. Štúr anticipează școala structuralistă. În plus, L. Štúr ia în considerare, de asemenea, criteriul reprezentativității, opțiunea sa pentru dialectul central sprijinindu-se pe atributele sale estetice: „nářečie bohaté, jadrné, plnozvučné”, „čistuo, zavaruvanuo, krásno, svoje.” Din această perspectivă, *ä* și *l'* nu își au locul în inventarul fonetic al limbii slovace, pentru că „Uši Slovenskije na čistozvučnost' naučenje nelúba zvukov nečistých, a preto sa ani v čistej Slovenčine tento zvuk nemá vyslovovať.”²

În anul 1846, L. Štúr publică o gramatică modernă a limbii slovace, *Nauka reči slovenskej*, în care descrie, cu argumente științifice, structura limbii slovace. Adesea judecat în comparație cu alți gramaticieni, cum ar fi J. Dobrovský și V. Hanka, modele ale vremii, L. Štúr este de părere că cel mai înalt nivel de cunoaștere îl reprezintă explicarea, din perspectivă istorică, diacronică, a originii rădăcinilor și fonemelor dintr-o limbă, nu simpla inventariere a normelor și regulilor gramaticale ale unei limbi. Altfel spus, L. Štúr refuză ideea de a întocmi o gramatică descriptivă

¹ Ludovít Štúr, *Nářečja slovenskuo alebo potreba písanija v tomto nářečí*, în Kralčák, *op.cit.*, p.126.

² Ludovít Štúr, *Ústrcnost' a organism reči slovenskej*, în Kralčák, *op.cit.*, p.172.

cu caracter strict practic, care să se limiteze la enumerarea unor reguli tacit acceptate fără, însă, a răspunde nevoilor reale ale slovacilor. Pornind de la teoriile lui Franz Bopp și Wilhelm von Humboldt, L. Štúr depășește premisele gramaticii descriptive pentru a pătrunde în gramatica istorică; face corelații cu limbile vechi, cu sanscrita, latina sau greaca, dar, cel mai frecvent, recurge la comparațiile cu alte limbi slave, în special cu limba cehă. Totuși, L. Štúr nu avea cunoștințe profunde în domeniul slavei vechi, ceea ce explică interpretarea eronată a modului cum au evoluat fonemele slovace: „Česi majú *krev*, Staroslovenčina *krov*, naše ale je najstaršje *krú*.”¹ L. Štúr își împarte gramatica în trei capitole.

Primul capitol al acestei *Gramatici* conține aspecte legate de fonetică și fonologie, formarea cuvintelor, ortoepie, ortografie și categorii gramaticale. Al doilea capitol prezintă declinarea părților de vorbire flexibile, iar al treilea capitol este dedicat sintaxei limbii slovace. Primul capitol pare eterogen, pentru că L. Štúr pornește de la descrierea fonemelor, după care alocă un spațiu amplu formării cuvintelor, apoi, abordează probleme de ortoepie și ortografie, iar la sfârșit vorbește despre categoriile gramaticale. Deși neobișnuită, abordarea lui L. Štúr este logică și coerentă: din foneme se constituie structura morfematică a unui cuvânt, afixele derivaționale și gramaticale (*čiasťočky, privesky*), iar cuvântul este investit cu sens numai după ce va fi fost corect pronunțat și ortografiat. Abia atunci cuvântul are sens deplin și poate fi clasificat în funcție de categoriile gramaticale specifice.

În al doilea capitol, dedicat morfologiei, L. Štúr analizează semantica tuturor categoriilor gramaticale ale substantivelor, insistând pe genul gramatical. De asemenea, preluând terminologia de inspirație sanscrită (mediată de lucrările lui F. Bopp), L. Štúr analizează semantica verbelor, pornind de la „namerenost”, adică de la intenție, înțeleasă ca o configurare a pozițiilor sintactice în funcție de semantica verbului. Așadar, se poate spune că L. Štúr este părintele semanticii sintactice, fiind primul lingvist care își asumă clasificarea verbelor din perspectiva intenției. Astfel, L. Štúr distinge următoarele grupe de verbe: active (*inam namerenje*), pasive (*odinúl namerenje*), neutre (*na seba ohraničenie*), reflexive (*k sebe namerenje*) și reciproce (*a vzájomnje*). De asemenea, L. Štúr clasifică părțile de vorbire în baza criteriului formal și, astfel, deduce că nici interjecțiile (*vikrikňiki*), nici numeralele (*počtovje slová*) nu pot fi considerate părți de vorbire de sine stătătoare, acestea din urmă fuzionând fie cu substantivele, fie cu adjectivele în funcție de declinare. Mai mult,

¹ Ludovít Štúr, *Nauka reči slovenskej*, în Kralčák, *op.cit.*, p. 40.

nici participiile (*menoslová*) nu constituie o parte de vorbire de sine stătătoare, clar delimitată de verb. Singurul punct slab al acestei *Gramatici* constă în introducerea modelului paradigmatic *pole* în declinarea neutrelor. Rădăcina cuvântului *pole* se termina în consoana *l*, consoană care lipsea din inventarul lui L. Štúr. Dacă, la singular, se păstrează declinarea moale, la plural, cuvântul *pole* se declina după modelul tare, *delo*. În cele din urmă, Štúr acceptă un compromis și admite, la plural, dubletele: *polá, polám, polách* și *polia, poliam, poliach*.

În ultimul capitol, dedicat sintaxei, L. Štúr tratează aspecte legate de topică, de poziția fixă a adjectivului în limba slovacă, abordează fenomenul *vykanie* (*vi s'te staajaltopreč odišli, vi s'te pracovítí člověk*), dar și problema acordului gramatical dintre subiect și predicat, propunând exemple proprii: *takí chlapisko, chlapisko sa vrátilo, chlapec sirota, mesto Trenčín; naši predkovja boli dobrí národ, poctivost' a dobrou meno nezomrú*.

Odată codificată limba slovacă, adepții lui L. Štúr se grăbesc să o folosească în corespondență, înlocuind cehescul *l* cu grafemele *v* sau *u*, de ex.: *mav, bov; mau, bou*. La început, L. Štúr a folosit cu consecvență doar forma în *v*, însă, cel mai probabil din curtoazie, într-o scrisoare adresată lui M.M. Hodža, folosește grafemul *l*, știind foarte bine că acesta este adeptul formelor de participiu în *-l*. La scurt timp după adoptarea limbii slovace standard, dar, mai ales, după ce, în august 1845, a început să apară ziarul „Slovenskje národňje novini”, cei mai mulți adepți ai lui Bernolák, precum și o parte din partizanii lui L. Štúr aveau deja rezerve serioase cu privire la slovacă recent codificată. În 1845, când L. Štúr îi trimite lui M.M. Hodža un exemplar din *Nauka reči slovenskej*, acesta nu ezită să-l critice aspru, reproșându-i că *Gramatica* lui n-ar fi slovacă, iar ortografia ar fi un fel de *svcjepis*, o făcătură, o invenție *sui generis*, o šturoviană codificată pe cont propriu, fără o solidă argumentare științifică. În acest context, M.M. Hodža propune introducerea grafemului *y*, adoptarea principiului etimologic. La a doua reuniune a asociației *Tatrín*, organizată la data de 6 august 1845, reformatorii „eliști”, partizanii ai formelor verbale în *-l*, cer să se utilizeze formele gramaticale de trecut în *-l*, înlocuirea grafemului *u* cu grafemul *v* în mijlocul cuvintelor, înlocuirea diftongului *uo* cu *ó* (S. Chalúpka). Mai târziu, solicitările aveau să se înmulțească, reformiștii forțând introducerea lui *ä* și */'*. L. Štúr se afla, așadar, sub o teribilă presiune atât din

partea catolicilor, cât și din partea protestanților. M.M. Hodža și adepții săi au încercat să amplifice această presiune prin intermediul asociației *Tatrín*.

Într-o primă etapă, L. Štúr rămâne reticent în fața reformei din rațiuni politice (vede în stabilitate o garanție a luptei pentru unitate națională), lingvistice (vede în schimbare o amenințare la adresa stabilității sistemului lingvistic) și pragmatice (speră cu sinceritate că toată lumea va accepta și va utiliza, în cele din urmă, limba-standard codificată, bazată pe dialectul slovac central). Treptat însă L. Štúr înțelege că unitatea națională are prioritate în fața unității lingvistice, încetează să mai creadă în primatul principiului limbii vii ca sistem și acceptă, în final, dominația principiului etimologic, susținut de M. M. Hodža ca dovadă a originii slave a slovacilor, în detrimentul principiului fonetic-fonologic. Așadar, reformiștii susțineau codificarea limbii pornind de la principiul etimologic, însă pentru aceasta era nevoie de o argumentare științifică riguroasă, ceea ce le lipsea. Abia în anul 1850, Martin Hattala publică *Grammatica linguae slovenicae*, o gramatică comparată a limbilor slave, pe care L. Štúr o critică vehement într-o primă fază pentru ca, în final, să accepte reforma în special la nivel ortografic. La rândul său, M. Hattala respinge radical criticile lui L. Štúr pentru ca, mai târziu, să revină asupra lor, pe unele asumându-și-le în totalitate, pe altele acceptându-le ca variante alternative, ca dublete, așa cum rezultă din tabelul de mai jos:

Fenomenul lingvistic	<i>Grammatica linguae slovenicae</i> (1850)	Propunerea lui Štúr (1851)	<i>Krátká mluvnica</i> (1852)
G. sg. <i>dub</i>	-u : dubu	-a	-u, -a
V. sg., masc. inanimat <i>dub</i>	-e : dube	V nu există	-e
I. pl. masc. animat și inanimat	-y : s duby; chlapy	-mi, -ami/-mí, -amí	-y, -ami, -mi
N. pl. masc. animat în -an, -l', -t', -d	-i, -ie : Slovani	-ie, -ia	-ie, -ia
G. sg. masc. în -a, -ca	-y, -e : sluhy, zradce	-u	-y
Fem. V=N	-o	V=N	-o
G. pl. fem. Vocală interpusă	-é- : strél, košél	-ie-	-ie-

Romanoslavica vol. LI, nr.4

I. pl. <i>kost'</i>	-mi : kost'mi	-mi, -ami	-mi, -ami
N. pl. <i>mesto</i>	-a : dela	-á	-a, -á
N., D., A., L.,	N., A.: pol'-a,	N., A.: <i>pol-ia</i> ,	N., A.: pol'-a, -ia,
I. pl. <i>pole</i>	D.: pol'-ám,	D.: <i>pol-iam</i> ,	D.: pol-iam,
	L.: pol'-ách,	L.: <i>pol-iach</i> ,	L.: pol-iach,
	I.: pol'-mi	I.: <i>pol'-ami/ -iami</i>	I.: pol'-mi, -ami
G., D., L., sg.	-ěj : dobrěj	-ej	-ej
fem.			
adjective			

Așadar, în codificarea limbii slovace, se disting trei faze: selectarea dialectului slovac central, consolidarea statutului limbii nou codificate, reformarea acesteia de către Michal Miloslav Hodža și Martin Hattala. L. Štúr și-a adus contribuția nu numai la versiunea inițială, ci și la versiunea finală a limbii slovace, devenind un participant activ la reforma lingvistică, pe care, inițial, o respinsese cu hotărâre.

O dimensiune importantă a operei lui L. Štúr este slavistica. Tocmai această dimensiune a fost, uneori, interpretată eronat de exegeți, pentru că L. Štúr pare că se reîntoarce la mitul reciprocității slave, al panslavismului, al unei limbi transnaționale, limba rusă. În realitate, L. Štúr nu reiterează mitul eternei reîntoarceri la matricea identitară slavă, ci mai degrabă la matricea stilistică slavă. În lucrarea *Slovanstvo a svet budúcnosti* (Slavii și lumea viitorului), scrisă în limba germană tocmai pentru a fi accesibilă publicului larg, L. Štúr analizează poziția slavilor în raport cu Occidentul și pare că se distanțează de tot ceea ce spusese până atunci, propunând o soluție neașteptată: slavii ar trebui să aibă toți o singură *limbă literară*¹, limba rusă – limba celui mai mare neam slav independent și puternic, însă panslavismul (*slovanská vzájomnosť*), deși demn de toată lauda, nu poate fi o soluție pentru toți slavii, care au dreptul la propria lor literatură: „Vzájomnosť Slovanov je síce úcty a chvály hodná, no je len malou náhradou v núdži a nebude nikdy schopná všeobecne pôsobiť v živote všetkých kmeňov. Slovania majú pádny dôvod na to, aby vytvorili jednu literatúru – je to ich ľudská, politická a historická povinnosť.”²

¹ Sublinierea aparține autorului.

² Ludovít Štúr, *Slovanstvo a svet budúcnosti*, în Kralčák, *op.cit.*, p. 387.

Lingvistul L. Štúr se implică, în paralel, în viața politică. La 11 mai 1848, L. Štúr împreună cu prietenii săi lansează, la Liptovský Mikuláš, programul politic, *Žiadosti slovenského národa* (Cererile națiunii slovace). Prin acest program, care constă în paisprezece puncte, slovacii își revendică recunoașterea națională în context maghiar. Ungurii reacționează dur și emit un mandat de arestare împotriva lui L. Štúr, J. M. Hurban și M.M. Hodža. În ciuda replicii maghiare, mișcarea continuă, iar la data de 19 mai, în Myjava, Comitetul anunță delimitarea Slovaciei de Ungaria și debutul luptei deschise împotriva forțele armate naționale maghiare. În martie 1849, reprezentanții Consiliului Național îi adresează lui Franz Josef al Austriei o scrisoare, prin care îi solicită formarea unei entități autonome slovace, având propriile sale instituții și raportându-se direct la Viena. Această cerere însă rămâne fără ecou. În cele din urmă, atunci când revoluționarii maghiari acceptă, în iulie 1849, să se acorde minorităților anumite drepturi, aceștia sunt pe cale să cedeze în fața forțelor țariste. Din 1849, Slovacia și Ungaria suportă dictatura militară. Abia după 1859, se conturează o formă de constituționalism. Unele voci cer independența Slovaciei. Štefan Marko Daxner refuză, într-un pamflet intitulat *O voce din Slovacia*, adresat reprezentanților politici slovaci, teza privind unitatea politică maghiară și promovează recunoașterea entității slovace. La 6-7 iulie 1861, reprezentanții slovaci prezintă *Memorandumul națiunii slovace*, care clamează recunoașterea politică și teritorială a slovacilor. În 1863, este înființată *Matica slovenská*, care marchează 1000 de ani de la sosirea lui Chiril și Metodie în Marea Moravie și care, prin publicațiile sale, susține cauza slovacă. În acest context, se manifestă două tendințe distincte: Partidul Național Slovac, partizan al Memorandumului, revendică autonomia slovacilor manifestând o atitudine rusofilă, iar cealaltă tabără pledează pentru un acord cu Budapesta.

În lucrarea *Stážnosti a žaloby Slovanov v Uhorsku na protizákonné prechmaty Maďarov, Prednesené uhorským Slovanom*, L. Štúr avertizează asupra faptului că, din punct de vedere politic, nu este corect să se prefere o anumită limbă alteia și cere vehement să se interzică introducerea limbii maghiare în școli. L. Štúr cere, de asemenea, să se anuleze interdicția impusă slavilor de a organiza evenimente culturale comune în spiritul panslavismului cultural, să înceteze persecuțiile îndreptate împotriva organizatorilor unor astfel de evenimente pe motivul că acestea ar fi expresia unui gest profund ostil orientat împotriva ungarilor. Pentru a-și argumenta aceste revendicări, L. Štúr probează ideea humboldtiană cum că limba oglindește spiritul unui popor, susține că popoarele a căror limbă este superioară celorlalte limbi sunt popoarele indo-europene și, cum

slavii fac parte din această ramură lingvistică, ei au dreptul la propria limbă. De asemenea, L. Štúr respinge ideea că ungurii ar fi mai numeroși în comparație cu alte naționalități din Imperiu, că ar constitui majoritatea populației. Prin urmare, L. Štúr demonstrează că nu există nici argumente de ordin calitativ, nici argumente de ordin cantitativ pentru a prefera maghiara altor limbi din Imperiu.

Adoptarea limbii maghiare ca limbă oficială a avut consecințe dureroase pentru populația slovacă. De aceea, L. Štúr optează pentru conviețuirea lingvistică nu ca o confruntare a priori între limbi, ci ca modalitate de conservare a spiritului național. Curând, însă, limba devine simbolul maghiarizării forțate, iar maghiara-limbă obligatorie până și în școlile elementare.

Astăzi, putem afirma cu tărie că, dacă nu ar fi fost Ludovít Štúr, lingvist modern format la Universitatea din Halle, idealist vizionar, animat de filosofia lui Hegel și Herder, patriot desăvârșit de vocație, atunci, nu ar fi existat nicidecum limba slovacă, poporul slovac, Slovacia.

BIBLIOGRAFIE

- Dolník, Juraj, *Teória spisovného jazyka*, Bratislava, Ed. Academiei Slovace „Veda”, 2010
Kralčák, Lubomír și col., *Ludovít Štúr. Jazykovedné dielo*, Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2014
Žigo, Pavol, *Analógie a anomálie v substantívnej deklinácii slovanských jazykov*, Bratislava, Ed. Academiei Slovace „Veda”, 2012

**ДОПЪЛНИТЕЛНИТЕ КОНОТАЦИИ НА ИНИЦИАЛА В ГРУПА РЪКОПИСИ,
ИЗРАБОТЕНИ ВЪВ ВЛАШКОТО КНЯЖЕСТВО ПРЕЗ XVII
И ПЪРВАТА ЧЕТВЪРТ НА XVIII В.**

Lora Nenkovska

This article aims to present the specifics in the illumination of four liturgical manuscripts, written and decorated on the territory of Romania. This topic includes only few of the manuscripts written in the Balkan workshops during the 17th and the beginning of the 18th century. The features of their decoration make all of them part of the group of the so-called luxury codeces. The focus of the article is a phenomenon found in the decoration system of these four manuscripts. It consist in the extending of the function of the initial letter which adds new connotations to its initial meaning. The initial letter in the given manuscripts works as a decorative element strogly related with the meaning of the liturgical text that begins with it.

This process took place in the Principality of Wallachia and was a result of the work of two Greek clerics on the territory of the Romanian principality – metropolitan Matei from Mira and bishop Luca from Buzău both of them were and skilled illuminators and authors of text, who left several well prepared dicipals who continued to work in principality of Wallachia and Moldavia.

Keywords – codicology, history of art, manuscripts, codeces' illumination, liturgical texts, old romanian liturature, semiotics of the book decoration, function of the initial letters, connotation of the docarative ornaments.

Настоящият доклад разглежда особеностите в украсата на четири ръкописа, съдържащи текстовете на светата литургия, изписани и украсени на територията на Румъния. Още в началото уточняваме, че тази тема се отнася само до малка част от ръкописите, създадени в балканските ателиета през седемнайсетото и началото на осемнайсетото столетие. По характеристиката на своята украса те принадлежат към групата на така възприетото в науката название „луксозни ръкописи”¹. При тези кодекси се наблюдава интересен феномен – инициалът добива нови конотации, извън чисто функционалното си извеждане чрез форма, размери и цвят, в тях инициалите стават

¹ Мусакова, Ел. Луксозните ръкописи на XVII век. - В: По следите на Българската книга: Описи.Находки.Библиология. Втори национален колоквиум, посветен на 160-годишнината от рождението на Лука Касъров (1854-1916), Пловдив,2015. Виж още и Шрайнер, П., За блясъка на книгата – Образ и слово. Екова και Λογος. Юбилеен сборник по случай 60-годишнината на проф. Аксиния Джурова. Съст. В. Велинова, Р. Бояджиев, А. Миланова. София, 483-485.

изобразителен елемент, насочват към съдържанието и внушението на литургичния текст.

Един от центровете, в които се наблюдава посочената промяна в синхрона между украсителните елементи на ръкописната книга и конкретно интересуващият ни тук проблем - разширяването на функциите на инициала, е Влашкото княжество. Там работят двама забележителни каллиграфи – Матей от Мира и Лука от Бузъу, чиято дейност внася промяна в облика на ръкописната книга на север от река Дунав.

Орнаменталната украса на ръкописите и тенденциите, създадени от Лука¹) и Матей от Мира², игумен на манастира Дялу, чийто репертоар е повлиян от този на Лука и обогатен от късноготически и ренесансови мотиви, оказват влияние в естетиката на ръкописите по време на управлението на Матей Басараб (1632-1654). Част от техните ученици остават във Влашко и работят там. Трима са известните ученици на Лука, които остават във Влашко и работят по поръчки както на Матей Басараб, така и на молдовския владетел Василе Лупу. Това са Яков, от когото на територията на Румъния не са запазени ръкописи, Порфирий, който е поканен от Василе Лупу през 1633 година в Молдова и украсява за него Четириевангелие, което днес се съхранява в Патриаршеската библиотека в Йерусалим, Anastasios 3. На Порфирий е атрибуиран и Служебник, Ms.19 MNAR³. Неговите ръкописи се отличават с изключително богатство на орнаменталните мотиви, със стила и рафинираността на изработката. Като цяло в декорацията доминират флоралните стилизирани мотиви. Антропоморфните изображения и фигурите в ръкописите му се отличават с бадемovidните си очи⁴. Украсените от Лука и неговите ученици кодекси имат богата флорална орнаментика, която включва окрупнени акантови листа, гроздове, рогът на изобилието, а орнитоморфните мотиви като пауни с пъстро оперение и малки птички са включени в

¹ Сред ръкописите, украсени от него, заслужават да се отбележат: Служебник от Балтимор, Walters Art Gallery, Cod. W 535, Атина, Национална библиотека, Служебник, Ath. gr. 836 и Атина и други; По-подробно за украсените от Лука ръкописи виж: M.-D. Zoumbouli, *Luc de Buzău et les centres de copie de manuscrits de copie de manuscrits grecs en Moldo-Valachie (XVIe-XVIIe siècles)*. Athènes, 1995, pp.66-67.

² В Румъния се съхраняват само следните документи, изписани от Матей: Букурещ, Държавен архив, колекция „Свитъци” 2, манастирът Дялу XI/3 и XXII/4).

³ L. Tugearu, *Miniatura și ornamentul*, Ed. Simetria, București, 1996, pp. 138-140.

⁴ *Idem*, pp. 138-140; Gh. Buluța, S. Craia, *Manuscrite miniaturate și ornate din epoca lui Matei Basarab*, Ed. Meridiane, București, 1984, p.10.

заставките и се срещат много често в инициалната украса, заедно с драконовите/ змийски изображения.

Възраждането на ръкописната украса през посочения период остава до голяма степен свързано единствено с гръкоезичните ръкописи, изписвани и украсявани от гръцки кописти, които намират плодотворна почва за работа във Влашко, предвид финансовите възможности на местните князе и боляри, както и близостта, която географското разположение на княжеството има с балканските земи и православна Русия. Може би никак не е случаен фактът, че поръчваните на гръцките писачи и илюминатори ръкописи от страна на румънските князе и боляри (някои от които са от гръцки произход) са предназначени за даряване на гръцките манастири в Света Гора, както и за манастира Света Екатерина в Синай и манастира Свети Сава във Витлеем, тук можем да направим сравнение с украсата на някои славянски ръкописи, изпратени като дар на манастира Зограф или на манастири в Сърбия. В тази връзка е възможно да се предположи наличието на връзка между предназначението на ръкописа и предпочитания тип украса, тъй като не всички, но все пак голяма част от поръчваните от румънските владетели и велможи ръкописи на гръцки език, са били дарявани на гръцки манастирски центрове, което навежда на мисълта, че точно поради тази причина са били поръчвани на гръцки писачи.

Мотивите, новостите и влиянията, които се срещат в ръкописната украса на гръцките калиграфи са подробно разгледани от Олга Грациу¹ и М.Д. Зумбули², посветени съответно на дейността на Матей в манастира Дялу и на Лука в Бузю. Конкретно в композициите на заставките в групата ръкописи се появяват следните белези:

1. Влияние на печатната книга и проникване на елементи от украсата и композицията на заставките на печатните книги. Пример за това са съответствията в заставките на Апостол, отпечатан от Иван Фьодоров в Москва 1564 година, в полския град Лвов, Празничен миней от 1643 година,

¹ O. Gratiou, *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaios von Myra (1596-1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600, (Sondrehft der Zeitschrift Mnemon, 1), Athens, 1982*

² , M.-D. Luc de Zoumbouli, *Buzău et les centres de copie de manuscrits de copie de manuscrits grecs en Moldo-Valachie (XVIe-XVIIe siècles). Athènes, 1995.*

отпечатан във влашкия град Къмпулунг и заставката в ръкопис 203 от Византийския музей в Атина (Псалтир № 203, f. 2 а, f. 88а); печатната книга повлиява ръкописите от тази група не само в графичната изработка на украсата, но и по посока на обогатяване с нови късноготически, ренесансови и барокови мотиви като – лалета, нарове, гроздове, приличащи на шишарки, рокове на изобилието, разцъфнали слънчогледови цветя, маскарони, пъти, ангелчета и окрупненото изобразяване на растителните мотиви и други, които гръцките илюминатори възприемат и адаптират към своя изобразителен език. О. Грациу отбелязва, че посредством западните печатни книги в орнаменталния репертоар на гръцките илюминатори от тази школа се включват и ислямски мотиви, които не са осъзнавани като такива, защото са вече усвоени в италианските, френски и германски печатни книги и от друга композицията им търпят влияние под прекия досег с трактовката на арабската, разпространена в пластичния език на другите изкуства. По този начин този тип ръкописи съчетават в орнамента си византийска традиция и нови елементи, навлизащи по линия на западната печатна книга и ислямския орнамент, усвоен от приложните изкуства и тъканите.

2. Отново се появяват малките П-образни заставки, изпълнени с мотива на разцъфналата или анфасно разположена палмета, затворена в кръгови медальони от ластар, познати от луксозните византийски кодекси от Комниновата епоха и използвани в Четириевангелието на монаха Никодим, изписано и украсено през 1404-1405 година. Показателни в тази насока са – ръкопис Атина *Loverdus-Sammlung* 14 , f. 1а; ръкопис – Athos, Lavra E 68 , Princeton Garrett 13 , f. 66а; ръкопис - Paris. Suppl.gr. 177, f.1а , Athos, Pantokrator 266, f.1а и други;

3. Използват се заставките тип квадрат, запълнени с лъчеобразна плетенично-растителна композиция известна като така наречения тип „славянски орнамент”. Примери за това са – Евангелие от Музея в Балтимор W 535 , Литургия на св. Йоан Златоуст, Варлаам № 78 от началото на XVII век. Не бива обаче да се забравя, че този тип лъчеобразни плетеници са вече познати и от композицията на заставките, използвани и от монаха Макарий в отпечатаните от него книги.

4. Срещат се и заставки-миниатюри като – в Литургия на свети Йоан Златоуст Букурещ, MNAR Ms.15 f.3а от 1620 година, Служебник MNAR Ms.19 f.2а, f.25а от 1632 година, Служебник НБКМ № 41, f.50а; заставки тип рамка, в които се изписва заглавието – Ивиرون Cod.1423 m , ръкопис от Националната

библиотека в Париж Paris. Suppl.gr. 177, f.106 , Athos, Pantokrator 266, f.246; и заставки тип ленти с плетенична композиция в Athos, Stavroniketa 97, f.1a , Jerusalem, Anastasis 10, f.1a .

Именно в луксоznите кодекси, излезли от школата на Лука, инициалите променят своята функция. При тях се наблюдава как в композицията на инициала се включват образи на светци, в пряка връзка с изписания текст. Основно използваните цветове са червено, зелено и синьо¹. Пример за тази насока е инициалната украса на ръкописа, съхраняван в Националната библиотека в Париж Suppl. gr. 242, а също служебници – Cod. Str. gr. 1912 /ex.18/, Euth. 4, ръкопис от частна колекция в Атина, Cod.D.gr.64, НБКМ gr.41². Тези инициали разбира се имат свои по-ранни модели, които показват тази тенденция на развитие. Това е видно именно, макар и в по-слаба степен, при литургичните свитъци през X-XI век, където посредством фигуралните инициали се прави опит да се разясни абстрактният текст и сложната

¹ При работата си в библиотеката на Румънската академия на науката открихме още един гръцки ръкопис от тази група, украсата му се състои изцяло от заставки и инициали с флорални мотиви, голяма част от тях са оцветени само с туш или са оставени нецветени. Използвано е само черно и червено мастило и въпреки това украсата се отличава с изключителна изтънченост. Виж ръкопис Ms.grec. 937 от 1682 година, писан във Влашко от архимандрит Гавриил. Ръкописът е поръчан от Раду Леон, който е грък по произход и управлява Влашкото княжество от 1664-1669. Украсата на ръкописа показва тясна връзка с школата на Лука. Основните мотиви, от които са съставени инициалите са флорални, като от анималистичните и орнитоморфните мотиви се използват гълъба, змията/змея/дракона. Макар да са оцветени само с туш или да са оставени нецветени, инициалите са изработени с изключително умение. Показателни за това са инициалите на f.3a, f.36, f.4a, f.46, f.5a, f.6, f.116, f.13a, f.156, f.16a, f.21a и други. Освен него в колекцията на библиотеката на Румънската академия на науката се съхраняват още два служебника, принадлежащи към същата група ръкописи от седемнадесетото столетие (Ms. grec.1444 и Ms.grec.1427). Гръцките ръкописи се отличават с богатата си украса от флорални мотиви, в които са преплетени птици, змийски и драконови изображения, както и антропоморфни мотиви. При тях липсват текстовите миниатюри, които срещаме в румънските кодекси, съдържащи литургични текстове.

² Джурова, А., В света на ръкописите. София, 2007, с. 210-211; *ibid*, Новооткрит гръцки илюстриран служебник от школата на Лука от Бузеу (Liturgikon, Germ. Priv. gr. 1) – В: Общуване с Изтока: Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на Стоянка Кендерова – Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“, София, 2007, с. 365-372.

литургична хореография¹. Въпреки че, както посочва А. Грабар, повечето литургични свитъци нямат илюстрации², все пак илюстрирани свитъци се срещат.

При разглежданите от нас поствизантийски кодекси инициалът поема допълнителни илюстративни функции, като в частите му се поместват фигурални – антропоморфни, зооморфни, орнитоморфни и флорални мотиви.

Зооморфните и орнитоморфните елементи са характерни за украсата на византийската и славянската ръкописна книга. Във византийските ръкописи от IX - X век като Vat. gr. 1666 от 800-та година, съдържащ Диалози на Григорий Велики, Четириевангелие, Paris. gr. 277 и други се срещат тератологични мотиви, които получават разпространение и в ранните славянски – глаголически, а по-късно и в кирилските ръкописи, където анималистичните изображения са доста причудливи, пример за това е украсата на Савина книга (Москва РГАДА, фонд 381, № 14), Босненско евангелие ГПБ, Гилф.61 от XIII век. Птичите и зверинни изображения, втъкани в частите или изграждащи самата буква, са познати и от по-късни византийски ръкописи от XI век като Sinait. gr. 503, f.40a, f. 1586, Ватикански Псалтир, Vat. Barb. gr. 372, f. 656, f. 676, 1376, f.200a, f. 249a, Atos. Pantocrator 18, f.220a, Псалтир, Lond. BL. Add. 19352, f.1486, Vat. gr. 2038, f. 36, f.94a, f.94a, f.1356, f.1296, f.210a, Vat. gr. 2040, f.1426, f.876, Евангелие от Националната библиотека в Букурещ № 935 от XIII век.

Самият тератологичен стил, който замира през XIV век, и зооморфните изображения, познати ни от по-ранните ръкописи, се различават значително от животинската образност, която срещаме в тези поствизантийски ръкописи. В тази по-късна епоха установените визуални формули на тератологичното изкуство биват повлияни от хералдиката и гротесковите изображения в западноевропейското изкуство и изобилстващата с анималистични изображения източна традиция. Анималистичните изображения, разбира се, биват осмисляни в рамките на властващата теологична мисъл и са натоварени със своя символика и алегоричност, която разкрива разнообразието на Божествената промисъл.

¹ Джурова, А. Новооткрит гръцки илюстриран служебник от школата на Лука от Бузеу (Liturgikon, Germ. Priv. gr. 1) – В: Общуване с Изтока,, с. 367.

² Грабар, А. Един цариградски литургичен свитък и неговите илюстрации. Избрани съчинения, том I, II. София, 1982-83, с.108-116.

Въз основа на типовете изображения, които се срещат при инициалите на ръкописите, развиващи посочената тенденция в украсата на ръкописната книга, при която инициалът поема допълнителни изобразителни функции, Л. Туджару и А. Джурова предлагат следното разграничение между тях – 1) декоративни; 2) илюстративни; 3) инициали, натоварени със символично-тълкувателна функция; към тях прибавяме и инициали, представящи фантастични животински фигури и реално съществуващи животни в различни пози, както и фантастични същества, изображения с митологичен произход и хералдични мотиви, които също представят възможност за алегорично разчитане на изображенията¹. Именно тази специфична инициална украса е възприета и доразвита в четири румънски ръкописа, два от които са славянски и са изработени през XVII век Служебникът на митрополит Стефан, РАН, Ms.rom. 1790², Служебник, РАН Ms. slav. 170³, триезичен ръкопис (славянски,

¹ Изобразителните инициали, в които частите на буквата са превърнати в геометрична рамка, поместваща змийски, драконови и птичи изображения заедно със стилизиран флорален мотив, както и илюстративни сцени, показващи Христос с един от учениците му или Богородица с младенца са характерни и за латинските кодекси, разпространени в румънските земи през средновековната епоха. Особено красноречив пример за това е Псалтирът с календар, Ms. III-34 от XIII в., съхраняван в библиотеката на град Алба Юлия. За сравнение виж средно големите инициали на f.10a, 12a, 23a, f.29a, f.42a, f.52v, f.55a, f.75v, f.86v, f. 99a, f.111v, 138v. Трактовата в тези инициали, разбира се е много различна, но все пак в символичен и функционален план буквата тук е използвана като допълнителен визуален акцент. По-подробно по този въпрос виж: Cr.L. Bica, I. Mârza, *Psaltirea lui David cu Calendar*, Ed. Meridiane, București, 1977 и Gh. Buluța, C. Dima-Drăgan, *Manuscrite miniate franceze în colecții din România*, Ed. Meridiane, București, 1978.

² Ръкописът е написан на кирилица и съдържа текста на литургичните молитви на среднобългарски и гръцки език. В началото на служебника е поместен превод на румънски на Символа на вярата. Това е ръкописът, който съдържа най-многобройни инициали, визуализиращи догматичното съдържание на текста. Украсата на този ръкопис включва и миниатюри на авторите на двете литургии – Йоан Златоуст и Василий Велики. Те показват връзка между този ръкопис и служебниците, изработвани от гръцките кописти във Влашкото княжество, повлияни от ксилографурата, използвана в украсата на печатните книги, така и текстови миниатюри, които допринасят допълнително за блясъка на този луксозен ръкопис.

³ Славянски Служебник, също от седмнайстото столетие, изработен в Молдова през 1643 година от Иванко от Ръдъуц, по поръка на великия логотет Теодор Иванович и е подарен на архиепископа и митрополит на Сучава Варлаам. Ръкописът е бил притежание на манастира Секу, окръг Нямц. За съжаление, този кодекс не беше на разположение при нашата работа в библиотеката на Румънската академия на науките и снимковият материал от него ни бе любезно предоставен от н.с. д-р Лучия Тоадер от Румънската академия на науките.

румънски и гръцки) от филиала на библиотеката на Румънската академия на науката в Клуж-Напока Служебник, Ms.rom.1216¹, а четвъртият е двуезичен – румъно-гръцки Служебник, РАН Ms.rom.1384², от края на XVIII век. Като в трите посочени кодекса преобладават инициалите с животинска образност, срещат се и такива с декоративни мотиви и илюстративни инициали, които са директно свързани с моменти от литургията и представят визуално нейното мистично внушение като вид тълкувателни образи. Но като цяло доминират анималистичните инициали, докато в гръцките ръкописи прави впечатление концентрирането върху инициалите, илюстриращи литургичния текст, пред който са разположени, и употребата на множество флорални мотиви³. В допълнение към това, като специфична особеност на трите румънски ръкописа трябва да се посочи и присъствието на текстови и маргинални миниатюри, освен изображенията на авторите на литургичните текстове, които са представени или в миниатюри на цяла страница както в Служебник, РАН, Ms.rom. 1790, Служебник, РАН, Ms. slav. 170 или в заставка от типа заставка-миниатюра в Служебник, РАН, Ms.rom. 1790 и Служебник, РАН Ms.rom.1384, Клуж-Напока Ms.rom. 1216. Голяма част от животинската образност в украсата на тези ръкописи е характерна и за храмовата декорация и за украсата на керамичните произведения във Влашко в този период⁴, а някои от тях се срещат още през XVI век в храмовата декорация в Молдова⁵.

¹ Цитиран по Buluța, Craia., *op.cit.*

² Служебник, на румънски език с кирилски букви, съдържа и текст на гръцки език, което не е отбелязано от Щремпел в описанието на ръкописа в каталога. Завършен е през 1792 година във Влашко. Особеното при него е, че качеството на писмото и хартията е доста по-слабо. Текстът е изписан с курсивно писмо, а голяма част от украсителните елементи са недовършени или неочветени. Освен това тук в края на осемнадесетото столетие виждаме човешки изображения, нямащи нищо общо с литургичния текст и представящи някои нови елементи като човешките торсове в концовката на f. 78 б, която представя пищна барокова цветна композиция и сред цветята са изобразени фигурите на биещи се хора. Единият човек дърпа другия за косата, докато вторият замахва срещу първия с брадва.

³ Тази характеристика се забелязва и при гръцкия служебник, известен като Служебникът на К. Брънкувяну, изписан и украсен от йеромонах Калиник между 1693-1697 година и съхраняван днес в Румънския национален музей за изкуство, Ms.23 MNAR.

⁴ Buluța., Craia, *op.cit.*, p. 27; C. Prut, *Fantasticul în arta populară românească*, București, 1972; M. Golescu, *Motive animale în sculptura decorativă și semnificarea lor simbolică în arta religioasă*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, XXXVI, 1943, pl.115-118.

⁵ C. Niculescu, *Arta epocii lui Ștefan cel Mare. Relații cu lumea occidentală*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt 1504 - 2004. Portret în istorie*, Sfântă Mănăstirea Putna, 2003, p. 265.

Интересното при подбраните румънски ръкописи – служебника на митрополит Стефан, РАН Ms. slav. 170, РАН Ms.rom.1384 и Клуж-Напока, Ms.rom.1216, е, че те съвместяват употребата на текстови миниатюри със силно развита инициална украса, в която инициала видимо обогатява своите функции по посока на визуална поанта. И при гръцките и при румънските ръкописи от тази група инициалите започват да заемат по-големи пространства и да се разполагат дори по цялото протежение на текстовата колона, като по този начин изразяват личното отношение на писача и калиграфа към литургията и желанието им да визуализират нейната мистерия¹. В случая с РАН Ms.rom. 1790, РАН Ms. slav. 170 и РАН Ms.rom.1384, Клуж-Напока, Ms.rom.1216 често се разполагат и по няколко инициала на страница, като изображенията в тях правят или директни отпратки към същинския акт на литургията и мястото в църквата, където тя се извършва, или носят допълнителна конотация, посредством своята знакова образност.

Когато след XV век литургичните ръкописи започват да се изработват не само по поръчка на високопоставени в светската и духовната йерархия личности, а и за монаха и за извършващия службата свещеник, те включват в своя репертоар мотиви от Античността, кариатиди, атланти, атеми, горгони, и фурии, шлемове със сфинкове, образи в медальони, допоясни и цели човешки фигури, дракони, зайци, фантастични животни, птици, факли във формата на рог, крилообразни клони, ленти, архитектурни детайли, базилиски и други. Посредством този изобилен репертоар се правят опити, сполучливи, макар и понякога трудни за дешифриране, по посока на възхвала на Бога и неговите създания. Навлизането на тези нови мотиви в орнаменталната украса на ръкописната книга през седемнадесето и осемнадесетото столетие се дължи до голяма степен на присъствието им в украсата на печатните книги, тъканите и предметите на бита, които проникват в ежедневието на източноправославните народи както от Западна Европа. Пример в тази насока представляват венецианските стъклени чаши, получени широко разпространение и представящи голямо разнообразие от мотиви като истински или нереални животни, изобразени отстрани на прозрачното стъкло на чашите, торсове на

¹ Džurova, A., L'enluminure des manuscrits liturgique grecs des XVe-XVIIIe siècles (Conservatisme et innovations). – In: Actes du Vie Colloque International de Paléographie Greque, Drama, 21-27 septembre 2003. – In: Vivlioamphiastis. Annexe 1, Athènes 2008, I-III, pp.497.

религиозни фигури, заобиколени от огромни клони с листа, хералдически ризници, отново. обградени със същия растителен мотив, както и дворцови сцени¹. Фантастичните изображение, красящи стъклените изделия, както и стилизацията на ангелските изображения и флоралните мотиви, съответстват на образите на грифони, ангелчета и растителни трактовки в украсата на ръкописите.

Друга важна медия, посредством която изразният свят на изкуството в този период се засилва и обогатява представляват килимите. Разпространението, което получават килимите, изработвани в Анатолия и изобилстващи на геометрична и растителна орнаментика също оказва влияние върху изобразителния език през дадената епоха. Килимите идващи от Османската империя са били изнасяни и по суша и по море. Митнически документ от град Брашов, граничен пункт в областта Трансилвания, показва, че през 1503 година само за 8-месечен период през него са изнесени 500 турски килима. Множество са документите от Централна Европа, Венеция и Османската империя, които засвидетелстват действителните размери на износа на ранни турски килими от последната в периода, заключен между XV и XVII век². Освен това в началото на XVII век във Венеция започва внос на килими от Табриз, Сефавидски Иран. Шахът на Иран Абас следва политиката на Османската империя за размяната на “дипломатически подаръци” и поради тази причина в този период между двете империи – Османска и Сефавидска се заражда силна конкуренция в производството на килими. Самите ирански килими са изпъстрени с анималистични и митични същества – дракони, зайци и други³. Украсителните мотиви, изграждащи шарките на килимите и представящи аниконични елементи постепенно биват усвоени от изкуството, създавано във Венеция, а оттам се разпространява и в други европейските центрове, преосмислени в системата на християнските произведения на изкуството и бита. По подобен начин навлиза и богатият изразен свят на мотиви от текстила, керамиката и металните изделия. Като художественото оформление на гравирани метални съдове постига голям успех и прониква във всички други медии, представителни за производството и изкуството през

¹ Venice and the Islamic World 829-1797, Catalogue of Exhibition, Institut du Monde Arabe, Paris (oct. 2, 2006–fevr. 18, 2007), The Metropolitan Museum of Art, New York (March 27–July 8, 2007), New York/ London, 2007, p. 257.

² *Idem*, p.177.

³ *Ibidem*, p. 179.

XV век¹. Както вече посочихме, макар през този последен период от съществуването на ръкописната книга да не се появява нов стил в нейната украса, то традиционният ѝ декоративен репертоар се променя с обогатяване от нови мотиви. Фигурални или аниконични, почерпени от езика на приложните изкуства, повлияни от репертоара на източните изкуства или печатната книга, тези нови мотиви се включват в символичната система на православното християнско изкуство, което налага естетиката на символа. Символичен смисъл имат цветовете, числата, животните, растенията, скъпоценните камъни, природните явления, неодушевените предмети². Поради това тяхното значение е дълбоко обвързано с християнската херменевтика и тези мотиви се явяват не просто като украсителни елементи, а като знаци, част от механизмите на визуалния дискурс да изобразява и обогатява възможностите за тълкуване и внушение на религиозния текст. Силното присъствие на животински изображения, било то действително съществуващи или фантастични, в инициалите на тези ръкописи, също е част от библейския метатекст. Г. Галаварис предлага да разчетем тяхната употреба в украсата като прослава на Бога чрез неговите подобни на скъпоценни камъни творения³.

И действително, ако потърсим как библейският текст описва животните, ще видим, че им се приписва чувство на страх (Йов 36:33), чувство на благодарност (Исая 1:3), болка и страдание (Римляни 8:22). Те също са възприемани като творения на Бога, които носят неговото дихание и затова душата им е свята. Средновековните текстове изобилстват с животинска и растителна образност, откъдето те преминават и в изобразителния дискурс със същия алегоричен смисъл. Основен стар източник на алегорична животинска образност през Средновековието представлява Физиологът,

¹ *Ibidem*, p.213.

² Петканова, Д., Средновековна литературна, с.8; За естетиката на знака и търсещото аналогии средновековно мислене говори и М. Пасторо: "средновековното аналогично мислене търси да изгради паралел между нещо ясно и очевидно и нещо скрито, и основно между това, което съществува в нашия свят и онова, което е вечно и обитаващо небесата. Всяка една дума, цвят, материя, число, жест, животно, растение или личност, могат да бъдат натоварени със символични функции, отвъд очевидните." виж: M. Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, Ed. Cartier, București, 2004, p.15.

³ Γαλάβαρης, Γ., *Ιερά μονή Ιβήρων. Εικονογραφημένα χειρόγραφα. Άγιον Όρος*, 2000, σ. 93-116.

произведение, възникнало през II век сл. Хр. в Александрия – важен търговски и религиозен и културен център с тогавашния свят¹. Създадено на гръцки език и в последствие преведено, адаптирано и преработено на всички писмени езици от този период, то получава широка популярност и голямо разпространение. Физиологът представлява своеобразна комбинация между дохристиянските научни познания и алегоричната екзегеза, която се разпространява от християнското богословие още през първите векове от неговото съществуване. Това кратко съчинение се превръща в източник на образи както за средновековната литература, така и за изкуството и неговото влияние се усеща в широк диапазон от произведения. В Западна Европа той прониква под названието Бестиарий и става източник на вдъхновение за всички изкуства, най-вече на скулптурата². Това раннохристиянско произведение алегоризира “естественонаучния” материал за религиозни цели и оставя на по-заден план познавателността на животинските описания. В словата на Физиолога животните са напълно лишени от идентичност. Те се явяват само като материална проява на някакъв божествен замисъл. Техните свойства са подбрани с единствена цел да онагледят някакъв религиозен или морален тезис³.

След XVI век Физиологът е много популярен в румънските земи и става четиво за хора от различните обществени прослойки⁴. По отношение на средновековната животинска символика това съчинение е основният източник на образи, затова можем да разгледаме анималистичните елементи от украсата на инициала като знак, който ни предлага разширен алегоричен прочит на означения с него текстови абзац, въз основа на конотациите, които носи животинският образ в контекста на православното изкуство. От бестиария на тази книга са почерпени образите - смисли не само на реално съществуващи животни като лъв, вълк, орел, пеликан, но и тези на грифони, и други причудливи фантастични създания, които често носят амбивалентна символика.

¹ Стойкова, А., Физиологът в южнославянските литератури. София, 1994, с.98.

² Gh. Popescu-Vâlcea, *Slujebnicul mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei (1648-1668)*. Ed. Meridiane, București, 1974, p.53.

³ Стойкова, А., Физиологът в южнославянските, с. 100-102.

⁴ В изследването си „Физиологът в южнославянските литератури”, А. Стойкова посочва, че южнославянският Физиолог получава широко разпространение на Балканите в това число и в Румъния.

Друго важно литературно произведение, което силно повлиява светоусещането, моралните разбирания символиката на късносредновековното общество е Цветослов на добродетелта¹, възникнало в началото на XIV век в Болоня в рамките на така наречената „образователна“ литература, която получава широко разпространение през съответната епоха. Ръкописът има компилативен характер и авторът му, добре образована личност от Болоня, чието име остава неизвестно, описва 18 добродетели и 17 порока. Към всяка описана добродетел или порок има символичен паралел с животно от Физиолога, за което се смята, че въплъщава присъщите на този морален аспект качества. Тоест, тази книга предлага допълнителен дискурс по посока на разглежданата от нас корелация текст – образ и аргумент в полза на символиката и силата на внушението, която крият животинските изображения. Ръкописите и печатните издания, съдържащи текста на Цветослов на добродетелта, се разпространяват широко и в източноправославните страни. Те са изключително популярно четиво в манастирите на Света гора, румънските княжества, Русия, Украйна². Така че е важно отбелязването на това произведение като интересен проводник на естетически и морални принципи в православния свят в периода на късното Средновековие. Физиологът, а по негово подобие и Цветослов на добродетелта, представляват текстове, декодифициращи същността и природата на нещата³, но отразявайки и цитирайки библейските текстове¹.

¹ Заглавието на книгата на италиански език е *Fiore di Virtù* и е част от поредицата нравоучителни произведения като *Fiore di filosofo* и *Fiore di Rettorica* и други, които получават широко разпространение благодарение на политическите, социалните и икономическите промени, настъпили в края на XIII и началото на XIV век в Западна Европа и особено в Северна Италия. Произведението има компилативен характер и съдържа 35 глави в оригинал, а преписите му съдържат вариативно между 34 и 41 глави. Всяка глава на произведението има точна симетрия и структура, като се състои от четири части: 1. Дефиниране на добродетелта или порока; 2. Символното значение на съответната добродетел или порок дадена посредством анималистичен образ, взет от Физиолога или както е известен в Западна Европа – Бестиария; 3. Поредица от размисли и 4. Илюстративен пример. По-подробно виж в: P. Olteanu, *Floarea darurilor. Studiu, ediție, critică pe versiuni, după manuscrise, traducecri și glosar în contextual comparat*. Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1992.

² Olteanu, *op.cit.*, pp. 15- 28.

³ C. Velculescu, V. Guriianu, *Fiziolog. Bestiar*, Ed. Cavalotti, București, 2000, p.3.

Водещият принцип в съдържанието на кратките повествования в двете произведения е да се отвори пред слушателя/ читателя духовният път за разбиране на мистичните и морални истини на християнската религия, чрез образи-символи, защото както разкрива Псевдо-Дионисий. Ареопагит, описвайки духа на средновековното световъзприятие „небесните и духовните неща са описани в Светото писание чрез материални фигури, за да бъдат разбрани от нас.”² Оттук можем да заключим, че животинският свят се явява един от древните и наследени от християнската култура знаци на мъдростта. А животинските образи, от своя страна, функционират като вид нагледни означаващи³.

Фактът, че тези ръкописи са били насочени към свещенослужителите, подсказва една от причините, поради които се създават толкова много украсени служебници, чийто визуален дискурс подсилва внушението на светото тайнство и величието на евхаристийното действие. И това е нуждата да се засили усещането за пастирската мисия и важната роля, която изпълнява православното духовенство в епоха, в която посредством развитието на мисълта проникват много нови влияния, а Католическата църква не спира своите опити да разпростре влиянието си над по-широк кръг от миряни. Затова в края на XVI век започва усилено производство на служебници. Промененият статус на православните страни и насоченият им към оцеляване *modus vivendi* води до затварянето на общността и до максималния ѝ стремеж да съхрани изконната вяра чрез ревностното придържане към православието и участието в литургичното действие⁴. По линия на това отстояване на религиозната идентичност се явява и експлицитно изведеният образ на свещеника, представен в различни състояния – отслужващ литургия, благославящ или изобразен в молитвена поза, както и изображенията на Христос, включени в структурата на инициалните букви. Всички те имат за цел по сетивен път да засилят внушението на великото тайнство на

¹ Diekstra, F.M.N., *The Physiologos, the Bestiaries and the Medieval Animal Lore*. - In: *Neophilologus* 69, 1, 1985, pp. 142 -155; Olteanu, *op.cit.*, p.16.

² C. Iordăchescu, *Dionisie Areopagitul, Ierarhia cerească. Ierarhia îngerească. Traduceri și studiul introductiv. Editura*, Iași, 1994, p. 6.

³ Мусакова, Ел., *Геометрията и змеят*. - В: *Годишник на Софийския Университет „Св. Климент Охридски” ЦСВП „проф. Иван Дуйчев”, том 90 (9), за 2000, 2002, с.175-185.*

⁴ Džurova, A., *L'enluminure des manuscrits liturgique grecs des XVe-XVIIIe siècles (Conservatisme et innovations)*. - In: *Actes du Vie Colloque International de Paléographie Greque, Drama*, 21-27 septembre 2003. - In: *Vivlioamphiastis. Annexe 1, Athènes 2008, I-III, pp.489-508.*

свещеническото звание. Така инициалът, натоварен с допълнителна изобразителна функция, се превръща във визуален дискурс, който, от една страна, разкрива мистерийната, дидактичната и сотирологична същност на светата литургия, а от друга, отново се отразява посоката на съвременната богословска мисъл.

Най-общо можем да разделим инициалите в тези ръкописи на:

- Илюстративни инициали¹, които са директно свързани с моменти от литургията и представят визуално нейното мистично внушение като вид тълкувателни образи – такива са инициалите, изобразяващи светец в молитвена поза, свещеник и ангел, коленичили пред олтарната маса, Йоан Златоуст с отворена книга в ръце, свещеници с дяконски богослужебни одежди, които държат в ръцете си стилизирана дарохранителница. Пример за илюстративни инициали са тези в ръкопис Ms.23 MNAR².

1. f.6 а – Образът на коленичил светец в молитвена поза, изобразен в бадемовиден медальон, който образува рамката на начална буква “О”. С този инициал започва песнопението “Трисвято”. От рамката, образуваща буквата “О”, излизат стилизирани цветя, по чашките на които са накацали птици в различни пози – кълвящи цветовете, разперили криле, заровили клюн в крилата си, а в основата и на върха на рамката е изобразено животинче, наподобяващо заек, отново в различни състояния – отдолу спящо, а отгоре е изобразено в движение с извита назад глава.

2. f.34 б – Във вътрешността на медальон, образуван от плетеници, образуващи буквата “О” е изобразен свещеник, коленичил пред олтарната маса, поставил едната си ръка върху гърдите, а другата е протегната към

¹ Интересен паралел тук можем да направим с изследването на Даринка Караджова - За илюстриращите образни инициали в някои ръкописи от Котленския книжовен център през XVIII век. – В: Славянска палеография и дипломатика. Т. 2. София, 1985, с.226 – 234. Там тя посочва примери с инициали, които показват непосредствено съответствие между образ и слово, те са предимно антропоморфни мотиви (човешки лица), които имат илюстрираща, тълкувателна и ориентираща функция.

² Описанията на ръкописите, съхранявани в Румънския национален музей за изкуства са направени по каталога изработен от Л. Туджару. За повече подробности виж: L. Tugearu, *Miniatura și ornamentul manuscriselor din colecția de artă medievală românească a Muzeului Național de Artă al României*, vol. I: *Manuscrise bizantine și grecești medievale târzii*. Ed. Simetria, București, 1996.

олтара, където са положени потирът и дискосът със Светите дарове, а над олтарната маса е изобразен летящ ангел. С този инициал започва молитвата, с която свещеникът се обръща към Иисус Христос, докато се пее Херувимската песен.

При представената в този инициал иконографска тема ясно личи функционалната връзка между текст и изображение. Коленичилият свещеник и летящият ангел са представени в момента на отслужване на литургията и то докато се пее Херувимската песен, тоест, когато с тайнството на своето действие той се присъединява към отслужващите небесната литургия херувими.

В ръкопис РАН Ms. rom.1790, който съдържа внушителния брой от 216 инициала, които са представителни за тенденцията, която очертахме, тоест визуализацията на догматичното съдържание на текста, като това е ръкописът с най-богата инициална украса от всички известни ни до момента. Примери за илюстративни инициали тук са:

1. f. 29 б – инициал “П”, във формата на порта, отгоре на която се кацнали две птици. Вътре в инициала е изобразена сцената на тайната вечеря; С този инициал започва - "Вземете, яжте: това е Моето тяло..."

2. 2. f. 30 а – инициал “П”, отново във формата на порта, който е изобразена сцената на тайната вечеря и с него започва: “Пийте от нея всички. Това е Новият завет на Моята кръв...”

3. 3. f.91 а – епископ благославящ млад, коленичил пред него, дякон.

В Cod. D. gr. 64¹ примери за този тип инициали са:

1. f.9 б – Пред първата молитва на верните в инициална буква “Е” е изобразен епископ, вероятно Йоан Златоуст, с отворена книга в ръце.

2. f.17 б – В структурата на инициал „М” е изобразен свещеник, над който има два крилати дракона, под бюст на архангел. Тази тема съответства на началото на молитвата с благословиите над градовете и илюстрира земната и небесната литургия.

3.17 б – в инициал “Е” е изобразен свещеник, който държи потир и хляб, той е разположен в началото на молитвата, четена след причестяването на духовниците. Инициалът включва и растителни елементи.

¹ При описанията на функционалната връзка текст-образ при инициалите от cod. D. gr. 64 използваме и статията на Аксиния Джурова: Džurova, *op.cit.* pp.489-508.

4. f.47 б. - дякони с дяконски одежди, държат в ръцете си стилизирана дарохранителница, образуват начална буква "Н" на последната молитва на съсъдохранилището.

В ръкопис НБКМ Гр.41, един богато украсен служебник от XVIII век, също можем да посочим съответствия по линия на изобразителната функция на инициала, такива са: f.18 а – епископ, вероятно Йоан Златоуст, пред него е изобразена чаша, а над него ангел. Между епископския и ангелския образ има драконовски глави, а отстрани цветни мотиви; f.19 а – изображение на епископ в рамка от драконовски глави и флорални мотиви; f.20 б – епископ, държащ свитък, в рамка от дракони и флорални мотиви.

В ръкописите Ms.15 MNAR¹ и Ms.19 MNAR² липсват илюстративни инициали, макар те да са правени също от ученици на Матей от Мира и Лука от Кипър, илюстративни инициали не се срещат също и в РАН Ms.rom.1384 .

• Декоративни инициали. Те представят растителни мотиви, съдове, от които израства дървото на живота, листа, разцъфнали или напъпили божури, стилизирани палмети, акантови листа. Те са пишци, силно повлияни от източните изкуства като стилизация, трактовка и колорит; към тях ще добавим и флоралните мотиви, показващи късноренесансова и барокова стилизация, плодове като ананаси, гроздове, рогът на изобилюето, от който излизат клони и листа, оформящи хастите на буквата.

Примери за този тип инициали са:

а.) В ръкопис Ms.15 MNAR – f. 3 а, f.6 б, f.7 б, f.8 а, f. 10 а, f.11а, f.12 а, f.14 а, f.18 б, f.25 а, f.33 а. Цветните мотиви, използвани в тези инициали, са: камбанки, карамфили, издължени и назъбени листа, разположени в симетрични или свободни композиции, вписани в медальони.

б.) В ръкопис Ms.19 MNAR инициалите, представлящи цветни мотиви, са приблизително 50 на брой, понякога са разположени по два на страница и представят различни стилизации – цветове, напомнящи разтворено ветрило, вписани в медальони, плетеница от клонки.

¹ Ms.15 MNAR е изписан и украсен от монахинята Мелания в Лвов, която е била ученичка на Матей от Мира, докато той живее и работи в Лвов. Ръкописът е писан след 1647 година.

² Ms.19 MNAR е изписан и украсен от Порфирий, ученик на Лука от Кипър, предполага се, че е завършен през 1632 година.

Romanoslavica LI, nr.4

в.) В ръкопис Ms.23 MNAR инициалите на f.7 а, f.21 б, f.23 а, f.28 б са декоративни, флоралните мотиви са силно стилизирани и напомнят кичестите цветове на роза и божури, хастите на инициалите са изградени от преплетени клонови и стилизирани листа.

г.) В ръкопис D. gr. 64 – декоративни инициали има на f.7 б, f.12 а, f.15 б и други.

д.) В ръкопис НБКМ Гр. 41 – декоративни инициали има на f.3 а, f.3 б и други.

е.) В ръкопис РАН Ms.rom. 1790 – този тип декоративни инициали са също представени, макар да са значително по-малко от тези, натоварени със символично-тълкувателна функция. Декоративни инициали има на: f.61 б, f.68 б и други.

ж.) В ръкопис РАН Ms.rom.1384 такива инициали имаме на f.13а, f. 36 б и други.

- Инициали, натоварени със символично-тълкувателна функция – Христос в чаша с купол над главата, Архангел, държащ копие в ръка, Христос в чаша, Христос в чаша в молитвена поза, Христос в чаша, а над главата му два дракона и ангел, Христос с небесното войнство; инициали, представящи поставените върху диска частици просфора и други, благославящият Христос, Христос с два ангела в краката му, Христос-Емануил, ангел държащ в едната си ръка копие, а в другата дракон, Света Богородица, оплакваща Исус Христос, пауни пиеси от извора на живота, изображение на Йоан Кръстител, пеликан, хранещ малкото си със собствената си кръв, пауни, пиеси от извора на живота, мотивът на кръста и благославящата ръка, чашата за причестяване и други.

Примери за този тип инициали в ръкопис РАН Ms.rom. 1790 са:

f.8 а – инициал с благославящия Христос; f.19 б, f.71 а, f.71 б – инициали със Света Богородица; f.17 а – Ангел с дяконски одежди; f.7 б, f.48 б, f.75 б, f.81 б – Христос Архиепископ благославя; f.58 б – Серафим между два ангела; f.71 б – Света богородица оплакваща Христос, f.71 б – Йоан Кръстител, f.77 а – Исус Христос между две риби, благославящ; f.79 б – Исус Христос, ангел и коленичил младеж; f.79 б – Исус Христос Архиепископ благославя коленичила млада жена; f.82 б – Исус Христос благославя съд, към който се спуска гълъб, символизиращ светия Дух, f.87 б – Исус Христос държи в ръка земното кълбо, f.32 а, f.78 а – пеликан, хранещ малкото си със собствената си кръв и други.

В ръкопис D. gr. 64 - f. 6 а - Христос с два ангела в краката му, в рамка от растителни елементи и крилати дракони, f.10 а - Христос в чаша с купол над главата, f.10 б - Христос в чаша, f. 14 б - два пауна и растителни елементи образуват начална, f.16 а - Христос в чаша в молитвена поза, f.16 б - Христос в чаша, f. 17 б - Христос в чаша, а над главата му два дракона и ангел, f. 16 б - Йоан Кръстител, f.18 б - Христос в чаша; над главата му купол, а около него обръч от крилати дракони; f. 20 а - Христос в чаша, с купол над главата, обграден от два крилати дракона и растителни мотиви; f.24 а - Христос, изобразен в чаша, благославящ и с купол над главата; f.27 б - благославящ Христос, f.28 б - Христос с купол над главата си; f. 48 б - Христос с небесното войнство;

Подобни инициали в НБКМ Гр. 41 - f.5 а - Христос с два ангела в краката му, f. 9 б и f. 21 а - Христос Емануил в купол, с кръст отгоре, f.22 б - Христос Емануил в благославяща поза, f.38 б - инициал от флорални мотиви с кръст в средата, f.48 б - Иисус Христос благославящ.

В ръкопис Ms.23 MNAR такива инициали са: f.5 а - чаша, от която излизат листа, внушава идеята за дървото на живота, f.5 б - кръст над крилати змии, f. 12 а - два пауна, разположени един срещу друг пият от чаша, използван в литургичната служба и с приближените една до друга глави, придържат кръст; f.16 а - агнец, изобразен в центъра на концентрично описани кръгове, наподобяващи аура, f.22 б, f. 44 а, f. 52 б - кръст с флорални и авиморфни мотиви, f. 54 б - пауни, изобразени един срещу друг с извърнати назад глави, във вътрешността на цветна композиция, в която цветната чашка наподобява чашата, използвана в литургията.

В ръкопис Ms.19 MNAR пример за това са инициалите, съдържащи мотива на благославящата ръка, излизаща от цветна рамка, която изгражда частите на буквата: f.3 а, f.26 а, f.53 а, а в ръкопис Ms.15 MNAR инициалите с пауни като тези на f.16 а, f.31 а, f. 32 а.

В ръкопис РАН Ms.rom.1384 мотивът с пеликан, разкъсващ гръдта си и хранещ малките си със собствената си кръв е прераснал в голяма концовка. Птицата и малките ѝ са разположени в барокова цветна композиция, изработена само с черно мастило.

• Инициали, представящи фантастични животински фигури и реално съществуващи животни в различни пози, както и фантастични същества, изображения с митологичен произход и хералдични мотиви, които също представят възможност за алегорично разчитане на изображенията - змии, птици, малки човешки фигури, катерещи се по ствола на буквата, маскарони, голи човешки фигури, човешки торсове, сирени¹ и фурии, шлемове със сфинксове, дракони с и без корони, зайци, крилати дракони, делфини, мечки и други причудливи създания насочващи към репертоара на властващия в западно изкуство маниеризъм, характеризиращ се с гротескова образност. Тя прониква в румънските княжества посредством украсата на печатните книги, гравюрите и текстила; Тези инициали обикновено са съставени от преплетени клони, образуващи бадемовидна рамка, от която излизат клони, цветове, змии или драконски глави и крила, а около или в самата пищна рамка са разположени зайци и разнообразни пернати създания, или наподобяват дърво, на върха на което стои паун, или самите зооморфни създания изграждат с телата си частите на буквата.

Примери за този тип инициали в Служебника на митрополит Стефан РАН Ms.rom. 1790 са: f.2 а – куче, което яде цветя, f.9 б – лъв опашката, на който преминава в цвете, f.14 б – мечка, която държи в лапите си разцъфнала клонка, f. 20 б - сирена с лице и торс на жена и рибя опашка, с два извити нагоре края в долната част на тялото, f.29 а – два делфина, f.42 б – крилато чудовище, което

¹ Смятаме, че инициалът изобразяващ дългокоса жена, с гол торс, долната част на тялото, на която се превръща в рибя опашка, с две извити нагоре края представлява сирена, а не както посочва в изследването си на украсата на Служебника на митрополит Стефан, РАН Ms.slav. 1790 Дж.Попеску-Вълча – горгона. Ето как са описани горгоните в Старогръцки легенди и митове на Н.А. Кун, те са митологични същества, чието „тяло било покрито с блестящи яки като стомана люспи. .. Имали грамадни медни ръце с остри нокти. На главите им вместо коса се движели със съскане отровни змии. Лицата на горгоните с остриите им като ками зъби, с устни, червени като кръв и с пламтящи от ярост очи, изразявали такава злоба, били така ужасни, че всеки, който ги погледнел се превръщал на камък. Горгоните бързо се носели из въздуха върху криле със златни блестящи пера”. Виж Кун, Н. А., Старогръцки легенди и митове, София, 1979, с.67. Докато същевременно едно изключително популярно през тази епоха компилативно съчинение, наречено „Цветослов на добродетелта” описва сирената точно такава, каквато я виждаме в този инициал „ горната част на тялото изобразява красива жена, а долната част на тялото и представлява рибя опашка, чиито две краища се извиват нагоре”. Виж: Olteanu, P., Floarea daururilor. Timișoara, 1992, pp.18. Докато същевременно Физиологът ни предоставя описание на горгоната и то е: „Горгоната има лицето на красива жена, но много безпътна. Космите на косата ѝ са змии, погледът ѝ е смъртта.” Виж: Velculescu, G. G., *op. cit.*, p.39.

поглъща мишка, f.34 а и f.74 а – химера, която държи в устата си риба, f.47 б – лисица, която напада гъска, f.50 а – две риби, f.53 а – вълк, от устата, на който излиза змей, f.54 б – лисица, която души петел, f.95 б – мечка с цветя в муцуната, f.19 а – сокол и бухал, f.26 а и f.68 – кълвач, f.32 а – две гугутки, f.34 б – орел и паун, f.43 а – орел, прободен от стрела, f.48 б – орел хванал в клюна си змия, f.55 а – змия.

В ръкопис РАН, Ms.rom.1384 такива инициали срещаме на f.13 а – орел, захванал с единия си крак куче, което от своя страна е опряло предните си лапи и муцуната си в тялото на орела. От устата и крилето на орела излизат цветя, а птицата и кучето са стъпили върху зелен клон. Такъв инициал срещаме и в РАН, Ms.rom. 1790 на f.47 б, но вместо куче е изобразен грифон. На същия лист, където са разположени четири инициала има още един, който можем да причислим към тази група и това е змия, увила тялото си около цветна клонка, чието тяло наместо глава и опашка има две глави в двата си края. На f. 36 б инициалът изобразява змия с птича глава и човка, от която излизат големи листа. На f. 54 б има инициал, изобразяващ трикрак змей, прегърнал вълк, идентичен на инициала в Служебника на митрополит Стефан – РАН, Ms.rom. 1790, разположен на f.57, а на f. 68 б срещаме инициал с мечка държаща тояга под свод от клони и цветя, подобно изображение на мечка срещаме и в инициал от Служебника на митрополит Стефан – РАН Ms.rom. 1790 на f. 74 а само че във втория ръкопис мечката държи кърпичка.

Интересен инициал в РАН Ms.rom.1384 е този на f. 45б, буквата този път представя дявол, свирещ на дълга тръба, а около тялото му са увити три змея. Не сме срещали друг такъв инициал в останалите ръкописи от разглежданата от нас група.

На f. 23а инициалът представя голата фигура на сирена, която е копие на описаната вече от инициала на f. 20 б на ръкопис РАН Ms.rom. 1790.

- инициали, представящи свитък, увит около ствола на буквата и съдържащ името на писача или поръчителя на ръкописа.

В Ms.15 MNAR има инициал с името на писача на f. 26 а – представлява буква “Т”, наподобяваща колона (стълб)¹, около която е увит свитък. В ръкопис

¹ Подобни инициали виж в ръкописи Wie Abb 58.S.40, Wie Abb. 109, f. 7v и Wie Abb. 133.f. 11r на Матей от Мира, примерите са посочени по О. Грациу - Gratziou, O. Die dekorierten Handschriften

Romanoslavica LI, nr.4

Ms.19 MNAR на f. 17 а и f. 42 б има инициали с името на поръчителя на тази ръкописна книга. Първият инициал отново е буква "Т", наподобяваща колона, а вторият е във формата на стрела (копие), около които е увит свитък с името на поръчителя. В ръкопис РАН, Ms.rom.1384 на л. 54 а също срещаме инициал със свитък, увит около колона, увенчан с две драконови глави с корони. Формата на тези инициали също може да бъде разчетена като знак. Колоната (стълб) в първия насочва към две символични тълкувания. Първото е на символ на отделния вярващ¹тоест монахинята копист и илюминатор в първия ръкопис и поръчителят във втория напомнят за дълбоката си вяра. Второто отвежда към старозаветния разказ за храма на цар Соломон, в притвора на който той поставил два стълба, имената на които общо означават, че Бог ще подкрепя всички, които идват в храма, оттам и алегоричното напомняне за пространството на църквата, в което посредством литургията се осъществява връзката на общността, изповядваща християнската религия с божията благодат. При втория инициал, където в свитъка е изписано името на поръчителя, формата на буквата стрела (копие) може да се разчете като знак, насочващ към Псалм 119:4, където изразът "изострените стрели на Силния" се тълкува от св. Августин като словото Божие в знак на почит и преклонение, пред което поръчителят е заплатил изписването и уподобяването на този луксозен ръкопис.

Обособените дотук четири групи инициали се развиват, от една страна, като резултат от модифициращата функция на литургичните текстове и, от друга, показват промяна в естетиката на ръкописната украса през седемнадесетото столетие продължило и през първата четвърт на следващия век. Тази промяна се състои в проникването на ренесансови и барокови мотиви. Те обогатяват изобразителния език на копистите и, превръщайки се в част от него, довеждат до разширяването на функцията на инициала.

des Schreibers Matthaios von Myra (1596-1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600, (Sondrehft der Zeitschrift Mnemon, 1). Athen, 1982.

¹ Шиваров, Н. Речник на библейските символи. София, 1992, с.193.

О СУФИКСУ -ИНА У ФОРМАЦИЈАМА ТИПА ЦЕРЕТИНА (ТОПОНИМИЈА СВИНИЦЕ, РУМУНИЈА)

Јованка РАДИЋ

The study deals with toponyms containing the suffix *-ina* and a phytonym as its base. Three types of such formations – *Cerovina*, *Ceretina* and *Cerina* – have been evidenced in the toponymy of Serbian settlements in the territory of Romania. The formation type 'a phytonymic base' + the formant *-et-* + the suffix *-ina* (*Cer-et-ina*), widely evidenced in the speech (toponymy and the appellative lexicon) of the village of Svinica (Svinița; the Danube Gorge, a dozen kilometres downstream from Lepenski Vir), is unknown in other Serbian dialects, as well as in other Slavic languages. Along with the toponym *Caretina* (←**Cer-et-ina*), which is also evidenced in the Danube Gorge (the village of Mačević, upstream from Lepenski Vir), this type of structure can only be found in the toponym *Rastetina* (←*/h/rast-et-ina) in middle Polimlje. The paper seeks to reveal the semantic composition of these toponomastic structures and their formal counterparts in the appellative lexicon (names of substances of vegetal and animal origin *hrast-ov-ina* /wood/ : 'hrast' [oak]; *zečetina* /meat/ : 'zec' [rabbit]). In order to explain the semantic composition of lexical units, it is necessary to reveal the basic values of the bound morphemes that are integrated into them, taking into account the various systemic functions performed by them (e.g. "ov" / "ev" as a plural case formant, an adjective suffix with different values, a forming formant). It is observed that in toponyms of the *Cerovina* type the formant *-ov-* / *-ev-* serves as an indicator that the motive word is used in the referential value (**cerovina* 'well-developed/ trees of quercus cerris cover an area of indeterminate extent'), whereas the formant *-et-* was used to indicate non-referential (general, determinative) values of the motive word (**ceretina* or **cerina* 'wood / a forest stand/ in which a particular tree species prevails /in this case quercus cerris/ covers an area of indeterminate extent'). Similar research methods reveal the values of the suffix *-ina*.

Keywords: Serbian dialects, village of Svinica (Svinița) in Romania, toponymy, word formation, suffix *-ina*, formant *-ov-* / *-ev-*, formant *-et-*.

1. Ономастичку грађу из српских насеља са простора Румуније сакупио је у другој половини XX века Миле Томић – познати српски слависта. Грађу прикупљану у вишегодишњем теренском раду Томић је објавио у часопису Ономатолошки прилози (1984-1986), под оквирним насловом *Ономастика Срба и Хрвата у Румунији*. Већ и површан поглед на топониме из српских насеља са простора Румуније (Томић 1986: 197-246)¹ говори да су они у већини грађени од српских језичких средстава, по општесрпским топономастичким

¹ Спискови топонима из села са простора Дунавске клисуре дати су и у Томић 1989.

моделима (*Belo poiје, Zavcј, Greda, Dolina; Drenje, Grabovac, Leskovica, Straževica; Gumno, Torina, Crkvina, Govedarište; Borina jaruga, Andrašica, Margitica* итд.). Мало је топонима грађених од искључиво несрпских језичких средстава, попут *Baragan* – део села, „Et. < rum. *bărăgan* ‘ravnicа’” (203) или *Almaš / Almaž* – брег (и равница), „Et. madž. *almás* ‘voćnjak zasađen jabukama’” (202). Нешто су заступљеније хибридне топономастичке структуре, у којима се препознају различити видови мешања савремених српских и румунских језичких средстава (уп. *Balta lu Mitrić, La Bekić* и сл.).

Као билингвалан истраживач, подједнако отворен за препознавање средстава српског и румунског језика, аутор доследно и ненаметљиво тумачи румунске примесе присутне у топономастичким јединицама, а као лингвиста и сва друга локално обојена језичка средства, укључујући и она из дубљих језичких слојева. Нека од тих тумачења отварају пут разумевању појединих нејасних топонима из српских централних области које је у прошлости насељавало романско (или романизовано) становништво. Примера ради, тумачење свиничког топонима *Aržište* („*potok, breg (Sv.)*. Et. rum. *Arsište* – ‘mesto gde je izgorela šuma’ ili sh. *rž* ‘raž’“; Tomić 1986: 202), поред кога у истом селу стоји *Režište* (долина) и *Ržište* (равница), – открива да у топониму *Ржиште/Ржишта* (кршевита страна брда обрасла ситним растињем, село Кушлат код Фоче, Република Српска), ваља тражити мотивацију „место где је изгорела шума“. Природне карактеристике те предеоне јединице (изразито стрма кршевита страна) искључују повезаност с фитонимом ‘раж’, и указују на још један врло вероватан траг старих српско-румунских језичких преплитања похрањених у топонимији централних српских области.¹

2. Нама су, ипак, посебно занимљиви словенски творбени модели којих у топонимији централних српских области или нема, или се бележе као сасвим усамљени примери. Пажњу ћемо посветити формацијама са суфиксом *-ина* и фитонимом у основи, реализованим у оквиру неколика подмодела: као *Церет-ина* или *Бук-ов-ина* (неизведена основа + формант + суфикс) и *Лупар-ет-ина* (изведена основа + формант + суфикс), и као *Лешт-ина* (неизведена основа /повезана са ‘леска’ или ‘лештак’?/ + суфикс). Подмодел *Церетина*, непознат другим српским говорима (и другим словенским језицима), добро је

¹ Само румунско *arsište* „mesto gde je izgorela šuma“ пореклом може бити словенска реч, са суфиксом *-иште* и основом повезаном са *жећи, жар* (уп. *ražizati* код дубровачких писаца, Skok: *žeći*).

посведочен у говору (топонимији и апелативној лексици) села Свинице (Дунавска клисура, 10-ак км низводно од Лепенског вира), а потврђен је и у селу Мачевић (узводно од Лепенског вира). О осталим подмоделима сведочи по свега један топоним са тих простора: *Лупаретина* у Свиници, *Буковина* у Фењу и *Лештина* у Карашеву. Изузимајући Фењ, у коме се говори шумадијско-војвођанским дијалектом, говори осталих насеља припадају архаичним српским дијалектима, од којих је, према М. Томићу, најархаичнији управо говор Свиничана,¹ чија је фонетска и морфолошка структура „najbliža karaševskim govorima, a najviše se razlikuje od novoštokavskih govora“ (Томић 1984б: 255–256).²

Вредности несамосталних елемената који учествују у таквим формацијама (суфикс *-ина* и форманти *-ов-/ -ев-* и *-ет-*) истражићемо по методологији коју смо представили у Радић 2014, а применили у Радић 2015 (уп. и Радић 2013).

2.1. Формације са фитонимском основом (*габр-, гоџун-, дрен-, цер-*), формантом *-ет-* и суфиксом *-ина*.

2.1.1. Такву структуру има више топонима посведочених у селу Свиница:

Габретина – „dolina, ravnica (Sv). Et. < grab“; *Габретински нартак* – „šuma (Sv). Et. < top. Gabretina i nartak 'breg“ (Томић 1986: 212); уп. *Габрове* – долина, у истом селу.³

¹ По свему судећи, у Свиници су урађена и најдеталнија топономастичка истраживања: аутор је у томе селу „boravio nekoliko meseci i prikupio ogroman dijalekatski materijal“, на основу кога је написао своју докторску дисертацију (в. Томић 1984а) и више прилога о говору и ономастици (Томић 1984б: 256). Бројност свиничких топонима се објашњава величином сеоског атара („Атар Свинице био је највећи у Клисури, тако да ту има и највише имена места“, Томић 1989: 123), чија је топонимија прикупљена пре помештања насеља и пуњења акумулације (1970), чије су воде потопиле старо село и сеоска имања (Томић 1984б: 256–257).

² Свиничане и Карашевце повезује, поред осталог, и то што међу њима, данас, има и оних који се не изјашњавају као Срби (Томић 1984б: 256). Истраживањима говора и етнографије „банатске словенске етничке енклаве познате под именом *Карашевци (Крашовани)*“ (Радан 2013: 244) последњих се деценија активно бави Михај Радан, познати српски дијалектолог из Румуније.

³ У погледу акцента, напомињемо да је у топонимима са свих пунктова обележавано само место акцента. У случају примера из Свинице, са говором без квалитативно-квантитативних акценатских разлика, то подразумева потпуно информацију.

Romanoslavica LI, nr. 4

Гоџунетина – „dolina (Sv). Et. < gorun“ (214); *Лепана гоџунетина* – „(‘lepa gorunova šuma’), dolina (Sv)” (222).

Дренетина малана – „(‘mala drenetina’), dolina (Sv.)“ (207).

Церетина – „(‘cerova šuma’), breg i dolina (Sv.)“ (207);¹ *Пут што иде у Церетину* – „put (Sv)” (233).

Поред ових свиничких, топоним исте структуре је потврђен и у селу Мачевић (банатска Клисура):

Церетина – „šuma i livada (M). Et. < cer, ceretina“ (207).

2.1.2. Судаћи по наведеним објашњењима и *Речнику* свиничког говора (Томић 1984а: 116–243), у време истраживања топоним *Церетина* је за Свиничане био творбено-семантички прозиран („церови шума“), што се не може рећи за *Церетину* из клисурског села Мачевић – са говором косовско-ресавског типа. Поред замућеног вокала из коренске морфеме (*car-* м. *cer-*), на творбено-семантичку непрозирност овог топонима може указивати и тумачење („Et. < cer, ceretina“).² Још увек жива свест Свиничана о значењу оваквих формација (“простор покривенем растињем одређене врсте”) ишчитава се и из тумачења топонима (уп. „mala drenetina“ – *Дренетина малана* и „lepa gorunova šuma“ – *Лепана гоџунетина*, без пропратне ознаке „Et.“). Прозирност се мора претпоставити и за топоним мотивисан фитонимом *grab*, који у говору Свиничана има архаичан лик *gab(a)p* („ie., baltoslav., sveslav. i praslav. *grabrъ*“, уп. *габар*, *габра* у Нишу, Skok: *grab*): напоредо са *Габретина* и *Габретински нартак*, у истом селу се бележи и топоним *Габрове* (Томић 1986: 212).

О томе сведочи и *Р(ечник)* штампан као део монографије *Говор Свиничана* (Томић 1984а: 116–243), који доноси више потврда оваквих структура у сфери апелативне лексике: *буч’етина* „мн. *буч’етине* ж ‘буковина’“ (која нема одраза у топонимији), а уз њу и *гоџунетина* „ж. ‘храстовача’; вар. *џурнетина*“ и *дренетина*. Лексему *дренетина* прати *дреновина*, а обе се у тумачењу повезују с *дрен*, односно, са (збирно-)множинским *дрење* и *дренци* (уп. „дрен мн. *дрење*, *дренци* м. ‘дрен’; син. *дренетина*, *дреновина*“), тј. тумаче као синоними. У Р нема формације *церетина* (бележи се „*церовина* ж.

¹ Истоимени локалитет се бележи и на србијанској страни, у зони Националног парка Ђердап.

² Према нашем искуству, од изузетног су значаја подаци о прозирности топонима за локално становништво, те и о вредности дате формације у локалном говору, који се у пописима топономастичке грађе доносе тек по изузетку.

‘церовача’”), док се поред фитонима *габар* („габар мн. *габрове* м ‘граб’; вар *габар*“) не наводи ни *габретина* ни *габровина*.¹

Дакле, и поред извесних неравнина, подаци с терена недвосмислено сведоче да су свинички топоними типа *Гоџунетина* у процес топонимизације ушли као називи мотивисани присуством одређене (доминантне) биљне врсте на датом простору – као „горунова шума“ или „храстовача“.

2.1.3. Речници српског језика не доносе потврде тих формација (в. RЈAZU, РСАНУ, РМС), а донедавно једина нам позната таква изведенице (фитонимска основа + *-ет-* + *-ина*) био је топоним *Растетина* из средњег Полимља. Како бележи М. Пешикан (1983: 73), тај топоним је у два даровницама краља Уроша поменут као један од поседа који се дарују хумској епископији. Називи свих тамо поменутих поседа сачувани су до данас, међу њима и „*Растетина* или *Храстетина*“ (Исто).

Те историјске потврде, топономастичка функција, и простори на којима су топоними посведочени (две периферне српске области: крајња североисточна и крајња јужна),² – указују на изразиту архаичност тога творбеног модела, тј. на његово постојање у неком данас нам непознатом стању језика. При првом сусрету с полимским топонимом *Растетина* помишљали смо на значења материје или субјективне оцене, али не и на могућност да би *Растетина* или *Храстетина* (: *храст*) првобитно могло значити ‘храстова шума’.

¹ Сличне формације не прате фитониме *јесен* / *јесеница* ‘јасен’, *кленица* ‘клен’, *леска*, *свињак* (? в. у тексту, стр. 249), *џујовац*, као ни *маклен* (уп. *шума од маклен*) и *липа* (уп. *дрво од липе*) – с примерима који указују на занемаривање вредносне разлике између ‘дрвеће као шума’ („шума од маклен“) и ‘дрво као материја’ („дрво од липе“). На помешане вредности формација типа *цететина*, *церовина* и *церовача* у говору Свиничана (или у језичком осећању истраживача?), указује то што се *буч’етина* тумачи као „буковина“, а *гоџунетина* као ‘храстовача’, док се *дренетина* и *дреновина* (: *дрен*) објашњавају посредством мн. *дренци* и збирног *дрење* (оба узета као мн. од *дрен*, в. т. 2.1.2).

² Ово би се могло узети као још једна потврда некадашњег јединства говора призренско-тимочке зоне са најархаичнијим говорима зетско-сјеничког дијалекта. И. Поповић је чак изнео тезу „о мрковићком говору као некадашњем западном огранку призренско-тимочког дијалекта“ (према Радић 1993: 127). Занимљиво је да од четири изоглосе које картографски представља П. Радић (1993: 132-135), једна (*Велигдан* ‘Ускрс’) повезује средње Полимље и Свиницу.

2.2. У Свиници је потврђен топоним *Липаретина* – „dolina (Sv)“, уз дромоним *Пут што иде у Липаретину* – „put (Sv)“ (Томић 1986: 223, 233).¹ Ту тополексему посматрамо као посебан творбеносемантички подмодел из разлога што у њеној основи не стоји семантичка јединица ‘липа’ (фитоним, врста шумског дрвета) већ *липар*- ‘простор под липом’ – дакле, не ‘липа’ које би се могло узети и као јединичан предмет, већ изведена структура која већ носи сему ‘простор’. Сам по себи, тај семантички склоп мотивне јединице искључује могућност да се *-ина* у *Липаретина* тумачи као суфикс тзв. збирног или колективног „значења“ (небројиво мноштво „јединица“ одређене врсте), сведочећи о томе да *-ина* овде, као и у свим другим називима квантитативних (не-јединичних) предмета, назначава „вишдимензионалан предмет неодређених граница простирања“ (в. Радић 2015), тј. непосредно назначава категоријални тип предмета у чијем називу учествује (в. Радић 2014)

На велику површину, тј. неодређене границе простирања именованих локалитета, указују и дромоними *Пут што иде у Липаретину* (: Липаретина) и *Пут што иде у Церетину* (: Церетина), уз топоним *Габретински нартак* (: Габретина).

2.3. По сличном творбеном моделу (фитонимска основа + формант + *-ина*) грађен је и топоним *Буковина* – „bukova ština“ у селу Фењ (Томић 1986: 206),² са говором шумадијско-војвођанског типа. Изведенице које настају по том творбеном моделу у савременом српском језику значе ‘/буково/ дрво (као грађа и гориво)’, али и ‘/буково/ дрвеће, /букова/ шума’ (РСАНУ: *буковина*). Имајући у виду ову другу вредност, није тешко разумети случајеве топонимизације форми типа *буковина*: теже је разумети узроке њиховог сасвим ретког учешћа у српској (и словенској) топонимији. Електронска претрага више таквих формација даје потврде за релативно мали број локација таквога имена на српском језичком простору: *Брезовина* (x2, Србија и БиХ), *Боровина* (x2, БиХ), *Буковина* (x1, БиХ), *Грабовина* (x1, Србија), *Грабовина/Грабовине* (x1, БиХ), *Јеловина* (x2, БиХ), *Лесковина* (x1, БиХ), *Растовина* (x1,

¹ За нас „нормалан“ топоним *Липар* постоји и у топонимији појединих српских насеља у Румунији (*Липар* x 3, *Липари* x 1; Томић 1986), али не у Свиници.

² *Буковина* је и назив историјског региона којег данас деле Румунија и Украјина (област на сасвим супротном крају Румуније). Према неким тумачењима (в. Википедија: *Буковина*), тим су регионом „од најстаријих дана“ владали „Протосрби – Протословени или најстарији преци данашњих тзв. Словенских народа“.

БиХ), *Церовина* (x2, БиХ и Србија), *Храстовина* (x1, БиХ) (http://www.geographic.org/geographic_names).

2.4. Посебан случај чини топоним *Лештина*, с основом која може бити повезана с 'леска' и 'лештак': „*Leština*, breg (К). Et. < *leštak*“ (Томић 1986: 222). Како видимо, карашевско *Лештина* Томић везује за *лештак* („Et. < *leštak*“), што би значило да је *Лештина* по категоријалним типу мотивног предмета једнако свиничком *Лупаретина*. Ипак, структура топонима (*lěština* ← **lěsk-ina*) и стање у другим словенским језицима, посебно у њиховој топонимији (в. т. 3.1), указују на могућност да је топоним мотивационо повезан с *леска*,¹ те и да је *Лештина* по мотивацији исто што и *Церетина*. Разлика би била само у томе што у једном случају између основе и суфикса долази формант, а у другом не (в. т. 3.2.3). Стога, ако није било неких нарочитих разлога да се карашевско *Лештина* мотивационо повеже с *лештак* (*лаштак* + *-ина* би дало **лештачина?*), примат треба дати непосредној вези фитонимске основе (*леск-*) и суфикса *-ина*.

3. Непосредна веза именичке основе и суфикса *-ина* је творбени модел познат свим словенским језицима. Када је реч о новим изведеницама и недвосмислено именичким основама, та веза у српском језику подразумева реч субјективне оцене од именица м.р., са афирмативном (нпр. *људина*, *јуначина*, *ључина*) или пејоративном вредношћу (нпр. *коњина*, *волина*, *псина*). У томе, међутим, фитоними по правилу не учествују: нема **борина* : бор, **храстина* : храст, **церина* : цер (као ни **брзетина* : бреза, **смрчетина* : смрча или сл.), те у српском говорном језику нема ни таквих формација. Супротно овом, у северним словенским језицима такве изведенице, „посебно од назива за животиње и дрвеће, могу имати сингулативно или колективно значење: **zvěřina* 'једна звер' или 'звериње, дивљач', **berzina* 'једно стабло брезе' или 'брезова шума'“ (Лома 1997: 5). Лома запажа да се са западнословенским формацијама типа **berzina* у колективном значењу подударе, „до у род, лит. *beržynas* м. 'брезова шума'“, те да су имена тога типа, честа у „топонимији источно- и западнословенских земаља“, – првобитно била називи шума (Исто).

¹ Начин на који расте леска (као грм а не као јединично стабло) указује на то да се иста ствар може поимати двојачко, као 'леска' (јединичан предмет) и(ли) као 'лештак/ лештар/ лескар и сл.' (квантитативан предмет); в. РСАНУ: *леска* (смисо под т. 3).

Кад је у питању „сх. топонимија“, он на основу грађе из RJAZU констатује да „само на два места, у Хрватској и Славонији, имамо топоним *Брезине*, где није јасно да ли је значење колективно (‘брезове шуме’) или сингулативно (‘поједина брезова стабла’)“ (Исто: 6). Данас нам електронска претрага омогућава увид да поред плуралног *Брезине* постоји и сингуларно *Брезина* – шума код Тутина (Србија), као и *Растина* – село у западној Бачкој, уз један локалитет у неком селу код Прибоја (можда примарни аугментатив), у Хрватској *Храстина* – шуме северно од Јасеновца и село у околини Самобора, *Церина* – шуме, код Чазме и код Самобора, и, вероватно још покоји незабележен (или нетражен) топоним.

3.2. Ове потврде указују на то да су у неком периоду и на словенском југу образоване формације типа **berzina* (првобитно називи шума), које су у потоњем периоду из неких разлога овде престале бити продуктивне. Тада је могла бити „повучена“ (тј. модификована) и већина по том творбеном моделу формираних топонима. Наш је циљ да покушамо утврдити како и зашто се то десило?

Кад је реч о главнини српског језичког простора, рекло би се да на њему нема семантички прозирних формација са суфиксом *-ина* непосредно везаним за фитонимску основу. Семантичка прозирност се, свакако, не може претпоставити за топониме *Брезина* код Тутина или *Растина* код Сомбора и Прибоја, а видели смо да се ни у карашевском *Лештина* као мотивна реч не препознаје фитоним ‘леска’, већ *nomina loci* ‘лештак’. Ствар друкчије стоји с формацијама које између фитонимске основе и суфикса *-ина* имају формант. Творбени тип ‘фитонимска основа’ + *-ов-/ -ев-* + *-ина* је продуктиван тип изведеница на читавом српском језичком простору (нпр. *дреновина*), док су структуре типа *дренетина* (творбени тип ‘фитонимска основа’ + *-ет-* + *-ина*), живе и продуктивне само у говору Свиничана (заступљене и у топонимији Свинице, уз један историјски топоним с простора матичних српских земаља, в. т. 2.1.3).

Судећи по лексци донесеној у Р(ечнику) говора Свинице (Томић 1984а: 116–243), материју животињског и биљног порекла Свиничани не означавају посебним лексемама (синтетички, називима типа *свињетина* и *липовина*), већ користе аналитичке изразе. Поред изостанка лексема типа *свињетина* и *липовина*, на то указује и пракса да се прва реч израза типа „месо/ дрво од...“ доследно исписује великим словом: „*Месо од краве*“, Р: *месо*; „*Дрво од липе*“, Р: *липа*; „*Дрво од јесенице*“, Р: *јесеница* (уп. „*Говећ’о месо*“, Р:

говеђ'о; „Свињско месо“, Р: свињски). Дакле, за разлику од већине српских говора, којима су непознати сколопови 'фитоним' + *-ет-* + *-ина*, свинички говор не познаје склопове 'зооним' + *-ет-* + *-ина* (месо, материја животињског порекла). По свему судећи, ни формације типа *дреновина* и *дрнетина* (: 'дрен') у Свиници не значе 'дрво, материја биљног порекла' већ нешто друго – множину као више или много потенцијално бројивих стабала одређене врсте ('дренови'), или „збир“ ('дрење') као небројиво мноштво (уп. представљање лексема: „дрен мн. дрење, дренци м. 'дрен'; син. *дрнетина*, *дреновина*“, Томић 1984а: 138; в. т 2.1.2).

Теорија творбе речи у структури оваквих назива (тзв. градивне именице) не види три јединице (основа + формант + суфикс) већ две (основа + суфисни дериват /-овина /-евина или *-етина*/), што говори да се и не помишља на могућност да семантички склоп таквих речи нешто дугује форманту. Управо на то указују топоними типа *Церовина*, *Церетина* и *Церина*, а посебно свинички апелативи *дрнетина* и *дреновина*: чињеница да у једном систему (говор једнога села) истовремено живе две лексичке јединице у којима је формант једина разликовна јединица, говори да ту формант није само формант (чисто формална, тј. вредносно празна јединица), већ назнака некаквих разлика у поимању појавно сличних ентитета. Да би се допрло до примарних вредности тако блиских структура (и блискозначних лексема), неопходно је, дакле, разумети не само вредност суфикса *-ина* (в. Радић 2014) већ и вредности форманата *-ов-* / *-ев-* и *-ет-*. Чињеница да се ти (као и сви други) форманти по традицији тумаче као семантички празне јединице може указивати на то да су њихове вредности скривене у најдубљим слојевима језичке свести, дубљим чак и од оних на којима живе суфикси. Тешкоће у разоткривању вредности афикса као творбених форманата могу бити додатно појачане тиме што су то по правилу полифункционалне јединице. У виду имамо чињеницу да афикси *-ов-* / *-ев-* и *-ет-* не учествују само у творби – као форманти или као суфикси (обично придевски, ређе и именички), већ и у промени речи – као граматички афикси. Покушаћемо, стога, да на основу важнијих системских, тј. (творбено-)граматичких функција афикса *-ов-* / *-ев-* и *-ет-* у савременом српском језику дођемо до представе о њиховим базичним

вредностима, а тиме и до увида у разлику коју би ти форманти могли уносити у творенице типа *церовина* и *цетина*.

3.2.1. Формант *-ов-* / *-ев-*. Афикс *-ов-* / *-ев-* се по много чему, и то како у граматици тако и у творби речи, препознаје као назнака сингулативности (јединичности), те стога и бројивости онога што је репрезентовано основинском семантичком јединицом.

(1) Низ је показатеља који говоре да је *-ов-* / *-ев-* као множински формант био примарно обележје бројиве множине, тј. обележје множине јединично посматраних ентитета (нпр. *синови*, *столови*, *џукови*), док је његов изостанак подразумевао небројиву множину, која је остајала без икаквих обележја (уп. *џуци* : *џукови*, *сати*: *сатови*, стсл. *грады*),¹ или је добијала обележја збирности (уп. *пруће*: *прутови*, *снопље*: *снопови*, али и *дугмад*: *дугмета*).

(2) По свему судећи, исту ту вредност носи и *-ов-* / *-ов-* у функцији придевског присвојног суфикса, што се одражава у чињеница да се тај придевски суфикс везује за основе мотивних именица м.р. у функцији ознаке јединичних „бића“ (обично особе мушког пола). Као својеврсни опозит томе придевском *-ов-* / *-ев-* у српском данас стоји суфикс *-ск-* и подразумевана разлика „јединичан – не-јединичан (/ квантитативан)“ „предмет“–посесор. О томе доста уверљиво сведоче паралеле типа *Милићев*, *братов*, *учитељев* (: ‘Милић’ – лично име или надимак одређене особе; ‘брат’, ‘учитељ’ – референцијална вредност), на једној, и *Милићки* (← *Милић-ски*), *братски*, *учитељски* (: ‘Милић(и)’ – породично презиме; ‘брат’, ‘учитељ’ – „општа“, тј. не-

¹ М. Николић (2013: 289) запажа да „мерене јединице (најчешће у ген., уз квантификаторе)“ по правилу имају краћу множину, што „најбоље показује именица *сат*, која у књижевном језику има увек (а у пракси готово увек) множину *сати*“ кад је јединица времена, а „*сатови* кад значи ‘часовник’“. Мерне јединице типа *дан* и *сат* понајбоље сведоче о томе да тип множине именица м. р. примарно зависи од значења, а тек секундарно и од броја слогова. Историјска и савремена грађа говоре да у томе главну улогу има (1) разлика између јединичних и јединично посматраних ентитета (‘часовник’, ‘прут’, ‘цвет’, ‘лист’, ‘вук’), и не-јединичних или не-јединично посматраних ентитета (‘град’, ‘сат’, ‘дан’, ‘метар’; ‘пруће’, ‘цвеће’, ‘лишће’; ‘вук’, ‘пас’, ‘миш’ – као врсте), или, (2) разлика између непосредно бројивих ентитета (нпр. *цветови*, *листови*, *керови*), и ентитета који се не могу непосредно бројати (квантитети) – из простог разлога што у исто време на истом месту може бити само један такав ентитет (нпр. ентитети ‘град’ и ‘дан’ су бројиви само на основу неког посредника /нпр. географска карта, календар/, или, пак, по сећању).

референцијална вредност), на другој страни.¹ Према истом том суфиксу у прошлости је стајао и суфикс *-j-*, с тим што се разлика тада тицала предмета посесије (уп. разлику *банова кћи* – „предмет“ посесије је јединично ‘кћи’ : **banja luka* – предмет посесије је не-јединично, тј. квантитативно / просторно ‘лука’). О том усмерњу старог посесивног *-j-* сведочи његова заступљеност у топонимији (уп. *Добрања, Црнче* – од старијег *Црнча, Винча* итд.).

Познато је да се *-ов-/-ев-* у функцији придевског суфикса појављивало у више вредносних модалитета – који се, полазећи од посесивности, крећу преко аблативности (*храстов намештај*) до наизглед уопштене квалитативности (уп. топониме *Растови поретак, Јасикова раван*, с. Кушлат код Фоче). Ово *поретак* (према ‘ред’, уп. савремено *поредак*) у топониму *Растови поретак* сведочи да је и то *-ов-* долазило да назначи вредност ‘јединична стабла’ (ретка или у неком реду) и тиме направи разлику према збирном *рашће* (← *храст-је*).

Дакле, у структуру посматраних речи изведених суфиксом *-ина* од фитонима (тип *храстовина*) формант *-ов-/-ев-* улази с једном од две вредности: (1) с примарном вредношћу пренесеном из функције множинског (граматичког) форманта, тј. као творбени формант који назначавала да се мотивна јединица узима у референцијалној вредности (нпр. ‘*храстови* као јединична стабла’), или, (2) са секундарним вредностима развијеним у функцији придевског суфикса, тј. као творбени формант који назначавала аблативност квалитативног типа (нпр. ‘*храстова* грађа/ дрво као материја’). Дакле, првобитно значење топономастичких формација типа *Храстовина* може подразумевати следећи вредносни склоп: фитоним (‘храст’, ‘буква’, ‘бор’ и сл.) + *-ов-/-ев-* (назнака да мотивна реч подразумева “јединично посматране ентитете”) + *-ина* (“простор неодређених граница”) → **hrastovina*.

3.2.2. Формант *-ет-*. Попут форманта *-ов-/-ев-*, и формант *-ет-* у српском језику испуњава низ различитих системских функција.²

¹ Слична се повезаност уочава и код именског суфикса *-ин*, који у творби именица подразумева сингулативност (*господин* : *господа, Србин*: Срби), а у творби придева припадност јединки, обично особи женског пола (*Маријин*; уп. *женин*: *женски, сестрин*: *сестрински*), али и свему другом што се препозна као „јединичан“ или јединствен ентитет (уп. *Академијин*: *Академија/наука/*).

² Мало је вероватна могућност да би *-ет-* у *Церетина* пореклом могло бити везано за именичко *-et* из румунског језика (суфикс за творбу збирних именица, изгледа само од фитонима: *jaget* (:

(1) У функцији падежног (граматичког) форманта долази као обележје непредметних падежа (падежи резервисани за не-субјекатске и не-објекатске функције) код дела именица средњег рода (нпр. *тел-е*, Н-А јд. : *тел-ет-*, сви остали падежи), где се, дакле, може тумачити као назнака не-предметне (не-референцијалне) примене „предметне речи“.

(2) Слично је и са *-ет-* које учествује у творби назива материје, где се може тумачити као назнака да се основа (/ мотивна реч) узима у „непредметној“ (не-референцијалној, „општој“) вредности. Примера ради, код именица типа *овчетина* формант *-ет-* се најпре може протумачити као афикс који назначавача да мотивно ‘овца’ подразумева ‘овца као врста’ (тзв. „друго бивство“, општа вредност) а не ‘овца као (прво) бивство те врсте’. То је уједно и неопходан услов да се од појмова „бивства“ (в. Радић 2014: 162) типа *овца*, који подразумевају скицу (/ „слику“) одређеног облика, сагради појам друге категорије – *овчетина* као квантитет (безоблична материја).

(3) На сличан се начин може разумети учешће тога форманта у творби именица субјективне оцене, које подразумевају интерпретацију, тј. живот у прагматичкој димензији. У примерима типа *жен-ет-ина* формант *-ет-* назначавача да основа (*жен-*) није повезана ни са „сликом“ (‘она’ жена’) ни са скицом (‘нека жена’), већ се узима као чисто семантичка јединица. Доследно негативне вредности тако образованих речи субјективне оцене говоре да је то *-ет-*, као и сви други форманти у тој функцији (*кућетина*, *кућерина*, *трабуљина*, *телесина* итд.), надлежно за селекцију негативних сема мотивне речи, које ће суфиксом *-ина* бити „проширене“ до неодређених граница. О томе

fag, „буква“) – бучје, букова шума; *brădet* (: *brad*, „јела“) – јелова шума; *nucet* (: *nuc*, „орас“) – орашје (Tomici 2005: 1469). Пре ће бити обратно, да је румунско *-et* словенског порекла – повезано с именичким суфиксом *-ет*. То именичко *-ет*, с варијантама *,-от*, *-ат*, *pored -ат*“ (*у голет*, *врлет*, *топот*, *шпат*, *звекет* и сл.), Скок дефинише као „*praslavenski, danas neproduktivan sufiks za izvođenje onomatopejskih imenica m. r.*“ (уп. *пуцкетати*, *лунетати*, *крекетати*), налазећи да се „*onomatopejsko značenje ovih sufiksa vidi [...] po prevoju e - o - a ← њ*, који се равна према samoglasu osnove“ (Skok: *-ет*). Пре ће бити да онomatopeјско значење тих речи долази од саме основе (превој је тек подршка), а да суфикс, слично формантима *t*-типа (уп. *коџетина*, *бразготина*), назначавача општост или апстрактност, а тиме и небројивост и квантитативност „предмета“ које категорише (*голет*, *звекет*, *топот*), чему је код глагола аналогна учестала и трајна радња (*пуцкетати*, *лунетати*). Скок, поред осталог, запажа да се „*augmentativni sufiks -ina [...] veoma [...] često udružuje s -ot, -et: babetina, bukvetina*“, који се „*miješa s -etina* које је настало drukčije: *teletina, ovčetina* [...], gdje nema augmentativno značenje“, као и с *-отина* у *огреботина*, *бразготина*, где „*gotovo gubi pejorativno značenje*“ (Skok: *-ет*). Не увиђа се, дакле, могућност да су сви *t*-афикси модалитети једне у основи исте јединице.

да се *-et-* у творби речи субјективне оцене може тумачити као маркер негативних сема основинске јединице сведоче доследно негативне вредности структура типа *жен-et-ина*,¹ што није случај са структурама без форманта (тип *коњ-ина*) – међу којима су једне афирмативне (*јуначина*, *људина*), а друге пејоративне (*волина*, *коњина*). То говори да афирмативна или пејоративна вредност изведеница без форманта није унапред дефинисана већ зависи од тумачења основинске јединице, што говори и да суфикс *-ина* није одговоран за афирмативност или пејоративност изведене речи, већ само за „ширење“ снопа одабраних сема (само негативних, или позитивних или негативних). Његова функција у речима субјективне оцене недвосмислено говори да је то „амплификативни“ а не аугментативни суфикс.²

Кад су у питању односи између мотивне речи и оваквих изведеница субјективне оцене, неспорно је, дакле, да оба творбена модела (без форманта – *ључина*, и с формантом – *женетина*) почивају на сноповима позитивних или негативних сема издвојених из општег (нереференцијалног) значења мотивне јединице – ‘љук као врста’ (а не ‘љук као „ова“ или „она“ јединка’), односно, ‘жена као женско људско биће /тзв. „друго бивство“/’ (а не ‘жена као „ова“ или „она“ особа’).

3.2.3. Ако није друкчије назначено посебним средством (попут оног *-ов-* / *-ев-*), у творби речи се подразумева да основинска јединица учествује са „општом“ (не-референцијалном) вредношћу, или, прецизније, као чисто семантичка јединица. Кад кажемо „чисто семантичка јединица“ у виду имамо то да у процесе творбе речи семантичке јединице не улазе ни као основе речи одређене врсте (нпр. као именице или придеви), већ као јединице повезане с

¹ То се показује и у појави да се дуплирањем форманата појачава негативност таквих формација (уп. *жен-т-ур-ина* : *женетина*).

² Термин *ампликатив* (у вези с *амплификација* < лат. *amplificatio* – ширење, повећавање) и *ампликативни суфикс*, А. Белић користи као опозит термину *деминутивни суфикс* (уп. „Сви деминутиви и ампликативи грађени помоћу посебних суфикса су секундарно изведени од именица“, Белић 1901: 9), тј. као делимичан синоним савременом *аугментатив(ни)*. Како *амплификација* не подразумева нужно аугментативност (а ово подразумева ‘пејоративност’), то је једини одговарајући термина за структурно-семантичке склопове ‘људина’ и ‘коњина’, али и за друга „значења“ суфикса *-ина*, – вероватно сва сем сингулативног (в. примере из пољског у т. 3.1) и с њиме повезаног деминутивног (в. Белић 1901: 48).

функционално неразложеним идејама.¹ Свакако је то имао у виду А. Белић када је објашњавао да ие. (и прасл.) именица **vьlci* (ж.р., 'вучица') није могла „постати од **vьlkъ* (то се већ и из самих облика види)“ већ „од општег дела *vьlk-*“, тврдећи да општи део „има увек придевско значење“ (Белић 1936: 236, спац. Ј.Р). Потоња Белићева тумачења односа основе и суфикса у изведеним речима недвосмислено говоре да атрибут „придевски“ подразумева детерминативност (в. Белић 1958: 77-78) као основну функцију придева, а не придев као врсту речи.

Јасно је, стога, да су топономастичке формације типа *Храст-ина* и *Храст-ет-ина* морале подразумевати исту дотопономастичку вредност ('простор под дрвећем одређене врсте'), а да се њихове међусобне формалне разлике могу тумачити као одраз различитих стања језичке свести: формацију **hrast-ina* је могла градити свест која подразумева да је основинско 'храст' чисто семантичка јединица, док је формацију **hrast-et-ina* градила свест која је из неких разлога осећала потребу да такву вредност мотивне јединице додатно и назначи. Њихов дотопономастички семантички склоп би се могао представити на следећи начин: (1) фитоним као „друго бивство“ (назив врсте), са подразумеваном детерминативном функцијом ('храст', 'буква', 'бор' и сл. узети у „општој“, неререференцијалној вредности) + *-ina* (просторност – "вишедимензионални „предмет“ без одређених граница") → **hrastina*; (2) фитоним ('храст', 'буква', 'бор' и сл.) + *-et-* (назнака да је мотивна реч узета у општој, неререференцијалној вредности, с детерминативном функцијом) + *-ina* (просторност – "вишедимензионални „предмет“ без одређених граница") → **hrastetina*.

3.3. Све, дакле, указује на то да је дотопономастичка вредност формација типа *Церовина* морала бити различита од дотопономастичке вредности формација типа *Церетина*, које су, пак, само формално различите од формација типа *Церина*. Остављајући по страни вредност 'дрво као материја', формације типа **cerovina* су у процес топонимизације могле ући с вредношћу 'стабла цера покривају простор неодређених граница' → 'простор покривен церовима'. Супротно овом, **cerina* и **ceretina* су у топонимију улазиле пречим путем – са мотивном вредношћу '(церава) шума', тј. 'простор на коме се дрвеће одређене врсте шири до неодређених граница'. Наиме,

¹ С тим у вези стоје и давни (Аристотелови) увиди да су „друга бивства“ (општи појмови типа 'човек', 'вук') више „квалитети“ него „бивства“ (гр. οὐσία); о томе у Радић 2014: 162–163.

замислива је људска свест која би, у условима живота који подразумева чврст склад с природом, правила разлику између два типа „шуме“: (1) развијена стабла одређене врсте (приближно исте величине) покривају простор непојмљивих граница (**cerovina*),¹ и (2) шума као шумска састојина (дрвеће различите развијености и врсте /с једном доминатном/) се шири до неодређених граница (**cerina*, **ceretina*).²

3.4. Као непознанице се намећу два питања тесно повезана с темом нашега рада: (1) узрок слабог присуства формација с фитонимом и суфиксом *-ина* у српској топонимији, и (2) њихово структурно шаренило (*Растина*, *Растетина*, *Растовина*; *Церина*, *Церетина*; *Липаретина*).

Наша истраживања суфикса *-ина* и *-ица* у српском језику (Радић 2014), а посебно у топонимији и географској терминологији (Радић 2015), су указала на то да све функције суфикса *-ина* у српском језику почивају на две његове основне, међусобно повезане вредносне компоненте: (1) "вишедимензионални просторни ентитет", (2) "ентитет без јасних граница простирања". По свему судећи, разлика "једнодимензионално (= димензионално одређено)" || "вишедимензионално (= димензионално неодређено)" је основна, те истовремено и прасловенска разлика између суфикса *-ица* (уп. општесловенско *ulica*, *granica*, *Bělca* /река/) и *-ина* (уп. *долина*, *планина*, *пучина*, *белина*). Изразито висока продуктивност суфикса *-ица*

¹ Такве би могле бити столетне шуме на теренима нарочито погодним за раст и развој једне врсте. Релативно ретка појава топонима типа *Церовина* може бити одраз ретке појаве хомогених столетних шума узраслих у природним условима (в. т. 2.3).

² Овај последњи тип топонима на *-ина* подразумева, дакле, именовање које полази од простора (именује се „шума“ као део простора), што под знак питања ставља тумачења да формације типа *berzina* имају „збирно“ (/ „колективно“) значење (в. нпр. SP: 121). Назив који подразумева збирно значење за полазиште не може имати 'простор' (= континуум), већ јединичне ентитете који се посматрају у „збиру“, тј. као небројиво мноштво (*Бресје*, *Лијешће*, *Рашиће*, *Трње*, као и *Јабучје*, *Крушје* или *Крушчање*, *Шљивање* и сл.). Док у формацијама типа **berzina* примат има сам простор, тј. „просторност“ као ширење (центрифугалност), у онима типа *bresje* ← **berz-ъje* примат има оно што је у простору ('бреза'), али не као јединка већ као 'брезде' („збир“ или „колектив“) – појам који подразумева просторност центрипеталног типа. Дакле, **hrastъje* и **hrastina* су у топонимију могли улазити као опозити: разлика 'центрипетално (збирање) – центрифугално (ширење)' је морала подразумевати и разлику у величини (**hrastina* – шума са неодређеним границама, **hrastъje* – шума сагледивих граница, шумарак). О томе, поред осталог, сведочи чињеница да међу мотивним речима формација са *-ина* нема „културних“ биљака.

у јужнословенским језицима (в. Бошковић 1936: 59–151) могла се развити као последица увида да једнодимензионални ентитети типа „ица“ (такви су краћи пут – *улица*, или мања река, нпр. *Белица*), поред одређене дужине подразумевају и одређену ширину, тј. појмљиве границе простирања у два димензијама (нпр. „ова“ *улица* има појмљиву дужину /почетак и крај/ и ширину). У поимању просторних јединица „ица“ је, потом, могло обухватити сваки „дводимензионалан простор јасно ограничен испољавањем карактеристике или релације назначене основом“ (нпр. *ораница*, *низбрдица*, *поледица*, *поребрица* и сл.).

Ширење суфикса „ица“ са једнодимензионалних на дводимензионалне ентитете ограничене испољавањем својства назначеног основом нужно је подразумевало процес прегруписавања ентитета типа „ина“ и „ица“ – када су и простори с лако уочљивим (појмљивим) границама, какав може бити и простор ограничен простирањем одређеног шумског растиња, могли бити искључени из скупине типа „ина“ и прикључени скупини „ица“, или, по основу какве друге разлике, бити обележени неким другим средством. Поред паралела типа *Grabine* (Пољска) или *Габрине* (Бугарска), *Грабовина* (Босна и Херцеговина) и *Габретина* (Свиница), на једној, и *Грабовица*, уз *Грабовик*, *Грабак*, *Грабац*, *Грабар* (многобројни локалитети на српском језичком простору),¹ на другој страни, о том прегруписавању добро сведочи разлика између изразито ретког топонима *Плужине* (уп. слов. *plūžiti* ‘орати’) и врло раширеног *Орница/ Орнице* (уз апелативно *орница* ‘врста ливаде, скорашња ораница’: ‘орати’). У том је процесу, као једна од прелазних фаза, могла завладати пракса успостављања разлике између *храст-ов-ина* (развијена храстова стабла /‘храстови’/ која расту на несагледиво великом простору) и **hrast-et-ina* (шумаска састојина, са храстом као најзаступљенијом врстом, која се шири до неодређених граница), са одразима *Храстовина* (Република Српска) и *Храстетина* (средње Полимље).² За последњу фазу тога процеса,

¹ Само *-ица* је, потом, могло утицати на привлачење других суфикса у ту сферу именовања, пре свега оних који наредом с *-ица* творе опозите или комплементарно повезане појмове у другим сферама именовања (уп. *старица* – *старац*; *Грабовица* – *Грабовац*, *говорница* ‘место са кога се говори’ – *говорник* : *Грабовица* – *Грабовик*, и сл.).

² Илустративан је и пар лексема *полотина* и *половица* (Свиница), које Томић (1984а: 197) тумачи као синониме, са значењем ‘половина’. Њихова структура говори, међутим, да би *половица* могло значити ‘половина одређеног ентитета’ (нпр. ‘половина ове стране’), док би *полотина* морало значити ‘половина било чега’. Напред представљену вредност форманата *-ет-* потврђује, поред осталог, и то што суфиксу *-ица* никад не претходи морфема *т-* типа као

који подразумева нов категоријални приступ дводимензионалним ентитетима с појмљивим границама (њихов прелазак из категорије „ина“ у категорију „ица“), може бити везана формација *Липаретина*, са основинским *липар-* (*липар* ‘липова шума’) и *-ина* које је могло назначити ‘неограђене границе ширења (липове шуме)’. Ту се, пак, мора водити рачуна о могућим творбено-семантичким утицајима других балканских језика (с тим се утицајем повезује суфикс *-ар* у творби *potina loci* од фитонима, в. Асенова 1984: 193), што се морало одразити на вредносно прегруписивање домаћих суфикса. То је, међутим, посебан проблем, који излази из оквира наше теме.

Литература:

- Асенова, Петя. Към характеристиката на балканския езиков съюз (фонемна, морфемна и именна система). *Годишник на Софийския университет „Климент Охридски“, Факултет по славянски филологии*. София: Българската академия на науките, 1984, 177-267.
- Белић, Александар. О историјском развоју словенских деминутивних и ампликативних суфикса (1901). *Избрана дела Александра Белића, том II*. Београд 2000: 9-76.
- Белић, Александар. Радослав Бошковић, Развој суфикса у јужнословенској језичкој заједници, Библиотека Јужн. Фил. 6; ЈФ XV 1-154 (приказ). *Јужнословенски филолог XV (1936): 232-246*.
- Белић, Александар. Природа и порекло именица субјективне оцене [1958]. *Избрана дела Александра Белића, том II*. Београд 2000: 77-81.
- Бошковић, Радослав. Развој суфикса у јужнословенској језичкој заједници (1936). *Одабрани чланци и расправе*. Титоград: ЦАНУ 1978, 45-175.
- Лома, Александар. Српскохрватска географска имена на *-ина*, мн. *-ине*: преглед типова и проблеми класификације. *Ономатолошки прилози XIII (1997)*, 1-26.
- Николић, Мирослав. *Обратни речник српског језика*. Београд 2000.
- Николић, Мирослав. Именице које у српском књижевном језику проширују основу морфемом *-ов-* у множини. *Јужнословенски филолог LXIX (2013): 277-318*.
- Пешикан, Митар. Зетско-хумско-рашка имена на почетку турског доба (други део). *Ономатолошки прилози IV (1983)*, 1-135.

формант (в. Николић 2000: 249-251), већ само као саставни део творбене основе (нпр. *крлатица*, *јекетица* : јекет, *лепотица* : лепота). Са тим је у складу и налаз да „међу именицама на *ica* које су саграђене непосредно од придева нема апстрактних именица из категорије *Adjektiv abstracta*“ (Бошковић 1936: 66).

Romanoslavica LI, nr. 4

- Радан, Михај. Неке заједничке особине банатских и карашевских говора. Њихово порекло и значај. *Годишњак за српски језик* XXVI/13 (2013). Ниш: Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, 433–449.
- Радић, Ј. Јованка. „О формацијама са суфиксом *-ица* и антропонимом у основи (дијалектолошки, ономастички, логичко-граматички и 'феминистички' аспект)“. *Путеви и дometи дијалекатске лексикографије*. Ниш: Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2013, 283–294.
- Радић, Јованка. Из методологије трагања за примарним вредностима суфикса (Категоријални приступ: од *ул-ица* до *учитељ-ица*). *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LVII/1 (2014): 151–181.
- Радић, Јованка. Суфикси *-ина* и *-ица* као опозити у географској терминологији и топонимији (Категоријални приступ). *Ономатолошки прилози* XXII (2015), 17–63.
- Радић, Првослав. О српско-македонским лексичким паралелама. Дијалектолошки аспект. *Јужнословенски филолог* XLIX (1993): 113–136.
- РМС – *Речник српскохрватског књижевног језика*. Нови Сад (- Загреб): Матица српска (- Матица хрватска), 1967-1976.
- РСАНУ – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Београд: Српска академија наука и уметности – Институт за српски (/српскохрватски) језик САНУ, 1959 –.
- Томић, Миле. Говор Свиничана. *Српски дијалектолошки зборник* XXX (1984а): 7–265.
- Томић, Миле. *По ђунавскј клсури*. Букурешт: Критерион 1989.
- RJAZU – *Рјечник хрватскога или српскога језика*. Загреб: Југославенска академија зnanosti i umjetnosti, 1880–1976.
- Skok, Petar. *Етимолошки рјечник хрватскога или српскога језика*. Загреб: JAZU, 1972.
- Sosir, Ferdinand. *Spisi iz opšte lingvistike*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004.
- SP: *Stownik prasłowiański. Tom I*. Wrocław: Polska akademija nauk, 1974.
- Томић, Миле. Антропонимија Срба и Хрвата у Румунији. *Ономатолошки прилози* V (1984б): 243–312.
- Томић, Миле. Топоними српских и хрватских насеља у Румунији. *Ономатолошки прилози* VII (1986): 199–246.
- Tomici, Mile. *Dicționar român – sârb*. București: Editura academiei Române, 2005.

MENTALITĂȚI

MITOLOGIA SLAVA E GRECO-ROMANA. UNO STUDIO COMPARATIVO

Mihai DRAGNEA

This study presents a number of similarities between Greek and Roman deities and the Slavic ones, basing my research as much as possible on the information provided by an etymological analysis, a description of the deity as well as rituals, offerings, sacrifices and celebrations dedicated to the deities. Georges Dumézil in particular has shown how the trifunctional hypothesis penetrates all the societies that stem from proto-Indo-European culture, although each culture went on to develop their divinities further. While this Dumézilian comparative mythology is incorporated to some extent in the social typology used here, it should be noted that this scheme does not apply to all Indo-European cultures. In this paper I will show that some Slavic deities combine the sovereign and the warrior functions, and there is no clear separation between the food-producing class and its attendant deities from the warrior class and its gods.

Keywords: Slavic Mythology, Greek Mythology, Roman Mythology, Chronicle of Nestor, Indo-europeans, Georges Dumézil, trifunctional hypothesis.

Il termine mitologia (μυθολογία), quale campo di ricerca scientifica, si applica all'insieme delle vicende e delle storie tradizionali. *Mythos* in greco significa «storia» o «leggenda», e *logos* «discorso». Di solito, i miti sono rappresentati da opere letterarie, ma sotto il termine «mitologia» possono essere inclusi tutti i racconti tradizionali appartenenti a una data cultura o religione. Nel corso della storia, queste vicende sono circolate in forma letteraria, popolare (ballate, odi, canti popolari, canti epici) o addirittura trasformate in cronache, scritte nelle corti o nei monasteri.

PERUN E ZEUS

Un dio supremo era a capo del *pantheon* slavo. *Bog* «ricco, potente» è il termine generico per la divinità maggiore. Va però notato che quest'ultimo epiteto può essere attribuito a divinità diverse, a seconda della loro posizione nella gerarchia divina (ad esempio Perun *bog*, Svarog *bog*). Il termine è di origini indoeuropee, e deriva dal persiano *bay*, che significa «dio», nel senso di «dio che elargisce», gentile, generoso e forte. Procopio ed Helmold di Bosau affermano che il

sistema teologico slavo sia gerarchico, con gli altri dèi subordinati all'autorità del dio supremo.¹

Secondo Helmold, le tribù slave del Baltico assegnavano la funzione di «dio supremo» a Svantevit (san Vito, patrono di Corvey).² Quelle orientali, a Perun. Secondo il linguista Sorin Paliga, l'aggettivo rumeno *bogat*, «ricco», deriverebbe dall'antica radice indoeuropea.³ Il termine si riferisce specificamente al dio Perun. Come per Zeus, a Perun, in qualità di «colui che distribuisce la ricchezza», o «colui che custodisce i mortali», venivano assegnati onori regali.⁴ Possiamo stabilire una connessione tra Perun e Zeus sia dal punto di vista etimologico sia per il loro rango a capo del *pantheon* greco.

¹ Per ulteriori dettagli sulla mitologia slava nelle fonti scritte medievali si vedano Eugenio R. Luján, "Procopius, De bello Gothico III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings?", *Studia Mythologica Slavica*, XI, 2008, pp.105-112; Roman Zaroff, "The Origin of Sventovit of Rügen", *Studia Mythologica Slavica*, V, 2002, pp. 9-18; Anca Irina Ionescu, *Mitologia slavilor*, Ed. Lider, București, 2000; Leszek P. Słupecki; Roman Zaroff, "William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its two Interpretations", *Studia Mythologica Slavica*, II, 1999, pp. 9-20; Roman Zaroff, "Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition?", *Studia Mythologica Slavica*, II, 1999, pp. 47-76; Myroslava T. Znayenko, *The Gods of the Ancient Slavs. Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Slavica Publishers Columbus, Ohio, 1980.

² Helmold scrisse, probabilmente verso il 1167, la *Chronica Slavorum* (*Cronaca degli Slavi*). Egli vi descrive proprio la religione, la cultura e la società delle tribù pagane stanziate a Est del fiume Elba, che nelle moderne ricerche vengono denominate Slavi dell'Elba e del Baltico. Il baricentro della sua Cronaca è incentrato sugli eventi storici nei territori, che corrispondono all'incirca alla Marca di Billung, dai tempi di Carlo Magno fino al 1168. Helmold è la fonte principale per la crociata dei Venedi condotta nel 1147 dai principi sassoni, danesi e polacchi contro gli "slavi dell'Elba". Per maggiori dettagli su questa campagna militare si veda Mihai Dragnea, "Divine Vengeance and Human Justice in The Wendish Crusade of 1147", *Medium Aevum Quotidianum*, 71, 2015, pp. 7-27.

³ Adrian Poruciuc; Norbert Poruciuc, "An Etymological Proposition: Old Germanic *Gōd-Spōd* 'Good Fortune' As Source Of Old Church Slavonic *Gospodъ* 'Lord, Master'", *Messages, Sages and Ages: Proceedings of the International Conference on British and American Studies*, 2015, Vol. 2 Issue 2 p. 10; Rick Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Brill, Leiden, 2008, p. 50; Frederik Kortlandt, "Slavic Historical Morphology: Nominal Paradigms", *Studies in Slavic and General Linguistics*, Vol. 34, 2008, p. 423; Bernard Mees, "Runes in the First Century", *Runes and Their Secrets: Studies in Runology*, eds. Marie Stoklund et al., Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2006, p. 217; Sorin Paliga, "100 Slavic Basic Roots: Once Again on Slavic *сѣто* And the Slavic Ethnogenesis", *Romanoslavica*, XL, 2005, p. 72; Idem, *Lexikon proto-borealicum et alia lexica etymologica minora*, Ed. Evenimentul, București, p. 206; Edward Stankiewicz, *The Accentual Patterns of the Slavic Languages*, Stanford University Press, Stanford, 1993, p. 64.

⁴ Hesiod, *Theogony*, trans. by Richard Caldwell, Hackett Publishing, 2015, p. 108.

Il nome *Zeus* è l'esito ellenico del teonimo sanscrito *Dyaus Pitar*, «Padre celeste».¹ Il medesimo mitema è presente nella mitologia romana, nella quale Giove è chiamato *Deus Pater*, a simboleggiare il potere assoluto su uomini e dèi in qualità di «Padre celeste».² Come Zeus, il dio Perun governava i tuoni,³ i fulmini e il fuoco eterno (*ignis aeternus*), attributi del suo potere assoluto sugli dèi e sugli uomini.

Perun veniva raffigurato come un uomo di statura imponente, con la testa (capelli) d'argento e i baffi d'oro.⁴ Portava un martello, un'ascia e un arco da guerra, e aveva fulmini al posto delle frecce.

La medesima rappresentazione caratterizzava Zeus.⁵ Nella titanomachia, Zeus scende dall'Olimpo, accompagnato da tuoni e lampi, e scaglia fulmini contro i Titani e i Giganti.⁶ Ha per appellativo *Keraunos* (dal nome arcadico del fulmine).⁷ Nella *Teogonia* di Esiodo, gli alleati di Zeus sono descritti come belli, forti e robusti,⁸ proprio come Perun. A Roma, Giove ha per soprannome *Fulgur* «signore della folgore» o *Summanus* «origine dei lampi notturni».⁹ Perun è indicato come «colui che

¹ Michael D. Konaris, *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*, Oxford, University Press, 2015, pp. 113-114; Karel Werner, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Richmond, Routledge, London and New York, 2005, p. 6.

² Joseph Twadell Shipley, *The Origins of English Words: A Discursive Dictionary of Indo-European Roots*, Baltimore and London, JHU Press, 2001, p. 54; Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, Delhi, Motilal Banarsidass Publ., 1992, p. 29.

³ Sorin Paliga, 'Perun Ignis Invictus, Ignis Aeternus. Briefly on Fire, Ovens, Cremation and Eternity', *Linguistique Balkanique*, XLVIII, 2009, 1-2, p. 125; Tamara Kondratieva, *Vechea Rusie*, Ed. Corint, București, 2000, p. 34.

⁴ *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, translated and edited by Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1953, p. 93.

⁵ Roger. D. Woodard, *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 89.

⁶ Albert Grenier, *The Roman Spirit. In Religion, Thought and Art*, Routledge, New York, 2013, p. 92; Bernard Rémy, André Buisson, "Les inscriptions commémorant la chute de la foudre dans les provinces romaines de la Gaule. A propos d'un nouveau document découvert à Saint-Geoire-en-Valdaine (Isère)", *Revue archéologique de Narbonnaise*, tome 25, 1992, p. 85.

⁷ Daniel Ogden, *A Companion to Greek Religion*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2010, p. 271.

⁸ Aikaterini Carvounis, "Final scenes in Quintus of Smyrna, Posthomerica 14", *Quintus Smyrnaeus. Transforming Homer in Second Sophistic Epic*, eds. M. Baumbach; S. Bär, Walter de Gruyter, Berlin, 2007, p. 252.

⁹ Olivier Hekster; John Rich, "Octavian and the Thunderbolt: The Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building", *The Classical Quarterly New Series*, Vol. 56, No. 1, 2006, p. 158.

porta la pioggia» o «colui che porta le nuvole», elementi essenziali per la fecondità della natura.¹ Un simile attributo, «adunatore delle nuvole», è attribuito anche a Zeus da Omero, Esiodo e Senofane.² Nella mitologia romana, Giove ha per epiteti *Elicius*, «produttore di pioggia».³

Qualsiasi alleanza o qualsiasi forma di giuramento veniva stretta in nome di Perun. Così nella mitologia greca: Omero racconta nell'*Illiade* dei voti pattuiti in nome di Zeus. A entrambe le divinità venivano offerti sacrifici umani. La *Cronaca di Nestore*⁴ ci informa che Vladimir, principe della Rus' di Kiev, dopo aver innalzato in questa città diversi idoli pagani, sacrificò in loro onore alcune vittime umane. Nestore scrive anche che gli Slavi sacrificavano agli dèi persino i propri figli. E a proposito di sacrifici umani presso gli antichi greci, le *Anabasi* (vol.VI) di Senofonte riportano che, obbedendo all'oracolo di Delfi, due persone vennero abbattute sugli altari in onore di Zeus.

Il giorno dedicato a Perun era il giovedì; la festa di Perun era celebrata il 21 giugno. I romani compivano una cerimonia a Giove, sotto la denominazione di *Summanus*, il 20 giugno.

La vittoria di Perun sul suo nemico (probabilmente Veles) aveva l'effetto di liberare le acque pluviali. Nella mitologia greca, Zeus aveva l'epiteto di *Eleutherios*, «liberatore», e si diceva che avesse diviso il cielo, le acque e la terra con i suoi fratelli Poseidone e Ade. Dalle cronache slave apprendiamo che la quercia è l'albero sacro a Perun, così come in Grecia i templi dedicati a Zeus venivano costruiti presso una quercia sacra, sulla quale si diceva che si fosse posata una colomba nera.

La quercia era considerata sacra a Zeus, e Ateneo, nel *Deipnosophists* (libro XI), afferma che un tale Liceo, sacerdote di Zeus, praticò un sacrificio al dio presso

¹ Mihai Dragnea, "The Thraco-Dacian Origin of the Păparuda/Dodola Rain-Making Ritual", *Bruckenthalia*, No. 4, 2014, p. 18-27; Ilie Danilov, *Dicționar de mitologie slavă*, Ed. Polirom, București, 2007, pp. 185-186.

² Andrew Gregory, *The Presocratics and the Supernatural: Magic, Philosophy and Science in Early Greece*, Bloomsbury, London, 2013, pp. 103-105.

³ James George Frazer, *The Golden Bough*, Courier Corporation, Dover Publications, New York, 2002, p. 150.

⁴ La *Cronaca Primaria* o *Cronaca di Nestore* (*Manoscritto Nestoriano, Racconti degli anni passati*), scritta a Kiev durante il regno del Gran Principe Iziaslav Sviatopolk II (1093-1113), è una storia della Rus' kievana tra l'850 e il 1110. Il modello della Cronaca è germanico, e rivolto verso il mondo scandinavo, dal momento che la politica di Sviatopolk era a favore del potere dei Variaghi.

una quercia.¹ Procopio di Cesarea ci informa che i russi, diretti a Costantinopoli, sbarcarono sull'isola di San Giorgio, dove adorarono un'enorme quercia, ai cui piedi offrirono sacrifici. In Ucraina, a Zaporizžja, è stata fotografata una quercia alta più di sei metri, vecchia di secoli. I ricercatori sostengono che sia stata un albero sacro. In base a una tradizione locale, se il primo fulmine di primavera cade dietro la quercia, non si sarà più tormentati dal mal di schiena.

Sacro a Perun era il bue, animale che gli antichi slavi aggiogavano all'aratro. Nel tardo VI secolo, nella *Guerra Gotica*, Procopio di Cesarea, scrive a proposito degli slavi: «Credono che solo Dio stesso, il creatore del fulmine, sia padrone di tutto, e gli offrono buoi in sacrificio...»²

In Grecia, la *Bouphónia*, o «uccisione dei tori», rappresentava il supremo rituale di sacrificio. Il bue abbattuto in questa celebrazione annuale, veniva poi impagliato e aggiogato a un aratro. Il sacerdote fuggiva e il coltello veniva gettato in mare. Il rito aveva luogo sull'Acropoli, nel santuario di *Zeus Polieus*.

È noto che la ricchezza, presso le antiche società di matrice indoeuropea, era rappresentata dal possesso di mandrie e armenti. Inoltre, si considerava beato l'uomo che moriva colpito da un fulmine, in quanto si diceva che fosse stato chiamato in cielo dal dio Perun, il quale gli aveva perdonato i peccati mortali. Un dettaglio che ritroviamo nella mitologia greca nel caso di Semele, la quale veniva fulminata da Zeus per punizione.

Dopo la cristianizzazione degli Slavi, il culto di Perun venne associato a quello del Profeta Elia, il quale «correva come un matto, attraverso il cielo, col carro di fuoco» e puniva i malvagi con il fulmine. Nella mitologia romana, Giove scendeva sul Campidoglio su un carro trainato da quattro cavalli.

VELES ED HERMES

Secondo per importanza nella mitologia slava, è il dio Veles, menzionato nell'anonimo poema *Canto della schiera di Igor (Slovo o pŭlku Igorevŭ)*, scritto nel

¹ David G. Rice; John E. Stambaugh, *Sources for the Study of Greek Religion, Corrected Edition*, Society of Biblical Literature, 2009, pp. 101-102.

² Eugenio R. Luján, *Procopius, De bello Gothico III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings?*, pp. 105-106.

XIII secolo.¹ Per capire meglio il carattere domestico di questa divinità dobbiamo evitare di assegnare alla radice *skot*, che significa «bestiame», «animali domestici», il suo significato negativo. Con la migrazione degli indoeuropei, la parola *skot* era sinonimo di ricchezza e abbondanza, essendo molto ben rappresentata nel *Rig-Veda*. Nel medioevo russo, *skot* significava «casa» ma anche «ricchezza», «opulenza», «fortuna» o «denaro». Tra gli Slavi, era Veles che apportava ricchezza e prosperità, ed era considerato il «dio delle greggi» e degli animali.² Era il dio protettore dei contadini, e la gente lo pregava affinché accrescesse le proprie ricchezze e aumentasse le rese agricole.³

Nella mitologia greca, Hermes appariva come un dio pastorale, arcadico, protettore delle greggi e delle mandrie.⁴ Hermes faceva la fortuna dei commercianti, accrescendo il denaro e distribuendo le ricchezze.⁵ Mercurio era il protettore dei mercanti anche nella mitologia romana.⁶

Il nome di Veles è da connettere all'antico culto slavo dei morti o, più esattamente, all'anima dei defunti. Egli stabilisce un parallelo etimologico tra le lingue slave e baltiche, notando che in lituano *velis* significa «morto» e *velci* «anime dei defunti».⁷ Una versione lituana di Veles è rappresentata da Velinas, che nel Baltico è il creatore dei rettili, degli uccelli neri (corvi o cornacchie) e dei lupi,⁸ e che, come Odino, è circondato dalle anime dei guerrieri, gli *Einherjar*.⁹ Il legame con gli

¹ *The Tale of the Armament of Igor*, ed. and trans. by Leonard A. Magnus, Oxford University Press, London, 1915, 74, p. 3; Manfred Lurker, *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, London and New York, Routledge, 2004, p. 197.

² *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, p. 65, 90; Roman Jakobson, *Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, ed. by Stephen Rudy, Mouton Publishers, Berlin-New York-Amsterdam, 1985, p. 25.

³ Eloy Martos Núñez; Antonio Castaño Blanco; Aitana Martos García, "The Serpent as a Pan-Mediterranean Myth", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol 6, No 4, S2, 2015, p. 425; Ilie Danilov, *Dicționar de mitologie slavă*, p. 253.

⁴ Carl Olson, *Religious Ways of Experiencing Life: A Global and Narrative Approach*, Routledge, New York, 2016, p. 43.

⁵ Deborah Tarn Steiner, *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton, 2015, p. 46; Norman Oliver Brown, *Hermes the Thief: The Evolution of a Myth*, Lindisfarne Press, Great Barrington, 1990, pp. 43-44.

⁶ Zoe Petre, Alexandra Lițu, Cătălin Pavel (a cura di), *Dicționar de mitologie greco-romană*, Ed. Corint, București, 2001, p. 252.

⁷ B. A. Rybakov, *Yazychestvo drevnih slavyan*, Nauka, Moscova, 1981, p. 274.

⁸ Gerald J. Larson; C. Scott Littleton, Jaan Puhvel, *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, Los Angeles, 1974, pp. 89-91.

⁹ H.A. Guerber, *Myths of the Norseman*, Geddes & Grosset, New Lanark, 2008, pp. 38-42.

uccelli neri e i lupi è un elemento primordiale di morte e di contatto tra i due mondi: la vita terrena e l'esistenza dopo la morte. Il lupo simboleggia la lotta e il coraggio, il corvo la saggezza.

La celebrazione dei morti nella mitologia lituana è chiamata *Vėliai*. La parola *Velos* (plurale *Vėliai*, «festa dei morti») deriva da *Vėlė*, «anime dei morti». Secondo un antico rituale lituano, la dea chiamata Veliona veniva invitata a partecipare al «banchetto dei morti». Se ammettessimo che Veliona appare come una dea nella mitologia lituana, strettamente legata a quella slava, questa teoria potrebbe essere corretta.¹ Veles ci appare come un dio acquatico, con un carattere ctonio, ingannatore, acerrimo nemico di Perun (vedi Loki e Thor), ma anche come uno stregone. Alcuni storici russi, analizzando i dati della mitologia slava, ritengono che il destino cosmico di Veles sia quello di fare da «collegamento» tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, con un ruolo di «guida».² Nell'antico mondo greco, Hermes era il messaggero degli dèi e la guida delle anime verso il regno ipoctonio di Ade.³ Il Mercurio dei romani aveva ugualmente il ruolo di psicopompo verso il mondo sotterraneo di Plutone.⁴

Prima che il popolo russo si convertisse al cristianesimo, ai tempi di Vladimir, i sette idoli degli dèi dell'antica mitologia slavo-orientale venivano innalzati nei grandi centri urbani della Rus', soprattutto a Kiev. È interessante notare che la statua di Veles non faceva parte di questo gruppo, né era contemplata tra i sette idoli sulla collina sacra della città, ma si trovava da qualche parte nella pianura, nei pressi del mercato.⁵

Da qui si è concluso che Veles fosse anche un dio del commercio. Presso i greci, Hermes appare anche come protettore dei commercianti.⁶ Nella mitologia

¹ Algirdas Julien Greimas, *Despre zei și despre oameni*, Ed. Meridiane, București, 1997, pp. 57-58.

² Mihai Dragnea, "Cosmologie în cultura populară slovenă", *Buridava*, nr. XI, 2013, pp. 320-321; Ilie Danilov, *Dicționar de mitologie slavă*, p. 252.

³ William Hansen; William F. Hansen, *Classical Mythology: A Guide to the Mythical World of the Greeks and Romans*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 198.

⁴ Zoe Petre, Alexandra Lițu, Cătălin Pavel (a cura di), *Dicționar de mitologie greco-romană*, p. 253.

⁵ John M. Letiche; A.I. Pashkov, *A History of Russian Economic Thought: Ninth Through Eighteenth Centuries*, University of California Press, Los Angeles, 1964, p. 31.

⁶ Vedi nota 22.

romana, Mercurio è il dio del commercio, protettore dei mercanti e dei ladri.¹ Veles fu anche considerato «dio della poesia» come attributo esplicativo delle sue capacità intellettuali. Allo stesso modo, Hermes era considerato il protettore della scrittura, e la sua festività, la *Hermaea* «Ἑρμαία», aveva un significato intellettuale.²

HORS E APOLLO

Il dio Hors (*Khursun* nella lingua scitica) è il sole.³ Il suo nome appare nella *Cronaca di Nestore*⁴ e nel *Canto della schiera di Igor*.⁵ Il significato della parola è «in movimento», «di corsa». L'iranico *xorsed* significa «sole», da cui il nome della dinastia iranica Khores,⁶ che ha lo stesso significato di «sole». Hors appare giovane e bello,⁸ con capelli d'oro, riccioluti.⁹ Il nome del dio può significare «brillare», dal persiano *xuršēt* «sole radiante» o «maestà regale», e può prestarsi come modello divino per ogni sovrano del mondo slavo precristiano. Hors era il dio della luce solare, del giallo disco del sole.¹⁰ Il carattere solare e il nome del dio sono rintracciabili in molte parole, fra le quali *chorošij* «buono, bello», *pochorošet'*

¹ Pamela H. Smith, *The Business of Alchemy: Science and Culture in the Holy Roman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 219.

² C. Daremberg; E. Saglio, "Hermaia", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tome III, Vol. 1, 1900, pp. 134-135.

³ Ilie Danilov, *Dictionar de mitologie slavă*, p. 106; Henry Welsford, *Mithridates minor, or, An essay on language*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London, 1848, p. 6. *Korsha; Korsh* (G. Glinka). Glinka, G. A., *Drevnyca religiya slavyan*, Mitau, 1804, p. 35.

⁴ *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, p. 93.

⁵ *The Tale of the Armament of Igor*, 596, p. 18.

⁶ Cyrus (Plutarco: -*khur*; *Kūruš-Khores*). David N. Freedman, Allen C. Myers; *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Eerdmans Publishing, Michigan, 2000, p. 305; Heinrich Hübschmann, *Persische Studien*, Verlag Karl J. Trübner, Strassburg, 1895, p. 57; Henry Welsford, *Mithridates minor, or, An essay on language*, p. 132. Per una origine non-iraniana del dio orientale-slavo, Hors (Xors) vedasi Constantine L. Borissof, "Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors", *Studia Mythologica Slavica*, XVII, 2014, pp. 9-36.

⁷ B. A. Rybakov, *Yazychestvo drevnih slavyan*, pp. 280-281.

⁸ In russo il significato cardinale è solamente 'buono' in senso lato (bello, piacevole, degno, ecc.). Constantine L. Borissof, "Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors", p. 16.

⁹ Ilie Danilov, *Dictionar de mitologie slavă*, p. 106.

¹⁰ B. A. Rybakov, *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Nauka, Moskva, 1987, p. 444.

«migliorare», *prichorošivatisja* «abbellire, adornare», *chorovod* «danza», *chorom* «in coro».¹

In molte nazioni slave, *choro* significa «disco d'oro», «cerchio», con riferimento a danze rituali di carattere urano-solari. Da qui il nome della danza circolare rumena detta *horă*. Anche il nome della città ucraina di Korsun' è in onore del dio della luce solare. È possibile che l'odierna regione di Cherson, in Ucraina, porti il nome del dio.

Nella mitologia greca, Apollo, il rappresentante degli olimpici di seconda generazione, appare come un dio della luce solare, simbolo della purezza dei raggi del sole, Febo.² La descrizione di Apollo «dai capelli d'oro» indica un'emanazione divina della luce del sole.³ Il suo carattere di protettore rende Apollo una divinità positiva, che soccorre sempre le persone bisognose. Dopo aver ucciso il drago Pitone, Apollo seppellì il cadavere del mostro nel luogo in cui sarebbe stato in seguito costruito il famoso oracolo di Delfi, dove veniva profetizzata al popolo la volontà di Zeus, padre di Apollo.⁴ Si dice che Hors venne sconfitto dal Dio Nero, ma venne riportato in vita dagli antichi Slavi come un dio della guarigione, della sopravvivenza, del trionfo contro la malattia e la debolezza, fino a venire considerato «signore delle erbe medicamentose». Il dio era considerato uno straordinario guaritore, così come di Apollo sappiamo che uno dei suoi titoli era appunto *Apollo Medicus*.⁵

DAŽBOG ED HELIOS

¹ Constantine L. Borissof, "Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors", pp. 10, 15; V. N. Toporov, "Ob iranskom èlemente v ruskoj duxovnoj kul'ture", *Slavjankij i balkanskij fol'klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskij duxovncij kul'tury: istočniki i metođy*, Nauka, Moskva, 1989, pp. 23-60, qui 36-37; B. A. Rybakov, *Yazychestvo drevnih slavyan*, p. 281.

² Stephen M. Trzaskoma; R. Scott Smith; Stephen Brunet, *Anthology of Classical Myth: Primary Sources in Translation*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2004, pp. 180-183; Katerina Zacharia, *Converging Truths: Euripides' Ion and the Athenian Quest for Self-Definition*, Brill, Leiden, 2003, pp. 11-14.

³ Elizabeth W. Barber; Paul T. Barber, *When They Severed Earth from Sky: How the Human Mind Shapes Myth*, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 54.

⁴ Mike Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 1998, pp. 106-107.

⁵ Gary B. Ferngren, *Medicine and Religion: A Historical Introduction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2014, p. 58.

Romanoslavica LI, nr.4

Dažbog è un altro importante dio, adorato al tempo di Vladimir, gran principe della Rus' kievana.¹ Dažbog appare sotto il nome di Radegast presso gli slavi del Baltico. È un dio solare che rappresenta la fertilità, il potere maschile,² ed è considerato l'antenato delle genti slave (*Canto della schiera di Igor*).³

Dažbog ha in comune con il greco Helios lo *status* di divinità solare.⁴ Helios era infatti il dio pre-olimpico del Sole, con l'aspetto di un giovane bello e potente, simbolo di fertilità.⁵

Per gli Slavi, Dažbog attraversava il cielo su un carro da guerra trainato da quattro cavalli bianchi con bellissime ali d'oro. La luce del sole proveniva dallo scudo di fuoco che Dažbog portava sempre con sé. Di notte, Dažbog attraversava il cielo da est a ovest illuminando la terra con la sua gloria divina.⁶ Due volte al giorno, mattina e sera, egli attraversava il grande oceano con una barca trainata da cigni.⁷ Ciò spiega perché gli antichi slavi attribuissero uno speciale potere a certi loro talismani, sui quali era raffigurata una testa di cavallo.⁸

Nella mitologia greca, Helios attraversava quotidianamente il cielo su un carro trainato da quattro cavalli: Piroo, Eoo, Aetone e Flegonte.⁹ Di Apollo, sappiamo che si recò da Delfi fin presso gli Iperborei su un carro trainato da cigni bianchi come la neve.¹⁰

¹ *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, p. 93.

² Constantine L. Borissof, "Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors", p. 26; Anca Irina Ionescu, *Mitologia slavilor*, p. 93.

³ *The Tale of the Armament of Igor*, 238, p. 8.

⁴ Charles R. Coulter; Patricia Turner, *Encyclopedia of Ancient Deities*, Routledge, London, 2013, p. 144; Zoe Petre, Alexandra Lițu, Cătălin Pavel (a cura di), *Dictionar de mitologie greco-romană*, p. 193.

⁵ Eleni Pachoumi, "The Religious and Philosophical Assimilations of Helios in the Greek Magical Papyri", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 55, 2015, pp. 391-413; Stephen Brunet, *Anthology of Classical Myth: Primary Sources in Translation*, p. 209; Tamra Andrews, *Dictionary of Nature Myths: Legends of the Earth, Sea, and Sky*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 90.

⁶ Mike Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, pp. 61-62.

⁷ *The Tale of the Armament of Igor*, 289-292, p. 10.

⁸ Monika Kropelj, "The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage", *Studia Mythologica Slavica*, I, 1998, p. 154.

⁹ Bernard Evslin, Ned Hoopes, *The Greek Gods*, Editura Scholastic Inc., f.l., 1966, p. 71; W. Sonne, "Charis. Erster artikel (Schluss)", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen*, 10. Bd., 3. H., 1861, pp. 161-187.

¹⁰ Timothy P. Bridgman, *Hyperboreans: Myth and History in Celtic-Hellenic Contacts*, Routledge, London, 2005, p. 24.

Vladimir Toporov ritiene che il nome *Hors* rappresenti la variante iranica, mentre *Dažbog* sia la versione slavizzata di *Hors* (Chorsun).¹ *Dažbog* è stato paragonato da alcuni ad Apollo, il quale rappresenta il potere della fertilità e del calore solare.²

STRIBOG E I VENTI

L'ideologia pagana dello *Canto della schiera di Igor* affiora sotto molti aspetti, dando l'idea di una stratificazione piuttosto complessa di idee e concezioni. Tra le divinità antico-russe, quali *Veles*, *Dažbog* e *Hors*, è menzionato anche *Stribog*.³

Per gli slavi, *Stribog* è il dio dello spirito, del vento e della tempesta,⁴ avendo egli un carattere di divinità uranica.⁵ Secondo l'antica tradizione slava, sarebbe stato il «padre delle direzioni del vento». Egli è il collegamento tra il Cielo (regno degli dei) e la Terra (mondo degli uomini), e il suo ruolo è stabilire il contatto tra i due mondi.

Alcuni storici ritengono che l'origine del nome *Stribog* sia legata alla vecchia parola slava *streg*, che significa «più vecchio» o «zio paterno».⁶ L'etimologia del nome può anche derivare da *Starj Bog*, «vecchio dio», o dall'antico radicale russo *streg*, «più vecchio».⁷

Secondo un'antica leggenda slava, il vento aveva molti nipoti e figli, rappresentati negli aspetti dei venti minori (quattro punti cardinali).⁸

¹ V. V. Ivanov; V. N. Toporov, *Slavyanskije yazikovije modeliruyushtie semioticheskie sistemi. Drevnij period*, Nauka, Moskva, 1965, pp. 17-18, 24.

² L. Niederle, *Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů*, Dil 2, sv. 1, Praha, 1916, p. 120, nota 6.

³ *The Tale of the Armament of Igor*, 175, p. 6.

⁴ Linda J. Ivanits, *Russian Folk Belief*, Routledge, London and New York, 2015, p. 13.

⁵ Per ulteriori dettagli sul teonimo *Stribog* vedasi Rolandas Kregždys, "Vostočnoslavjanskije bogi Kievskoj Rusi: Stribog (sopostavitel'nyj analiz dannyh slavjanskoj i baltijskoj mifologičeskijh sistem)", *Studia Mythologica Slavica*, XIII, 2010, pp. 211-232.

⁶ Ilie Danilov, *Dictionar de mitologie slavă*, p. 224.

⁷ Per un'analisi etimologica del termine *Stribog* vedasi Roman Zaroff, "Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition?", *Studia Mythologica Slavica*, II, 1999, pp. 62-64.

⁸ Ilie Danilov, *Dictionar de mitologie slavă*, p. 225.

Possiamo stabilire una connessione tra questi venti cardinali slavi e le corrispondenti divinità della mitologia greca. Così la titanide Eos (Aurora, nella mitologia romana), moglie del titano Astreo, diede vita ai quattro venti (*Anemoi*):¹

- Noto (il vento del sud, l'Austro romano)
- Zefiro (il vento dell'ovest, il Favonio romano)
- Borea (il vento del nord, l'Aquilone romano)
- Euro (il vento dell'est, il Volturmo romano).

MOKOŠ ED HERA

Mokoš è l'unica divinità femminile tra le sette principali venerate dagli slavi orientali. Sembra che fosse l'unica dea nel *pantheon* slavo all'epoca di Vladimir.² Dea elargitrice dei buoni raccolti, era considerata la protettrice della famiglia; attraverso l'amore, la saggezza e la temperanza, armonizzava i rapporti tra i membri della famiglia, istituendo un equilibrio essenziale per la felicità domestica.³ Nella mitologia greca, Hera (Giunone per i romani), sotto la denominazione di *Teleia*, sovrintendeva al matrimonio e, quale dea della verginità prematrimoniale, veniva invocata come Hermione *Parthenos* (vergine).⁴

Nella mitologia romana, moglie di Giove (Zeus) era Giunone, regina del cielo, protettrice delle donne, signora delle mogli e delle madri (*Iuno Matrona*).⁵

Mokoš è la «dea che fila la lana», spesso rappresentata con deformità fisiche (grande testa e braccia lunghe).⁶ Protegge, rispetta e governa il lavoro delle donne, specialmente i lavori manuali e la tessitura. A Olimpia, dove sorgeva il tempio di Zeus ed Era, ogni quattro anni, in occasione dell'apertura delle festività dedicate a Zeus, le donne celebravano Hera in risposta alla grande ricorrenza, esclusivamente maschile, delle Olimpiadi. Hera riceveva in sacrificio una mucca, e la sua statua era

¹ Silvanus P. Thompson, *The Rose of the Winds: The origin and development of the Compass-Card*, Oxford University Press Amen Corner, London, 1913, pp. 4-7.

² *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, p. 93.

³ Mihai Dragnea, "Cosmologie în cultura populară slovenă", pp. 321-322.

⁴ Zoe Petre, Alexandra Lițu, Cătălin Pavel (a cura di), *Dicționar de mitologie greco-romană*, p. 195.

⁵ Charles R. Coulter; Patricia Turner, *Encyclopedia of Ancient Deities*, p. 253.

⁶ Anita Pajević, "Rekonstrukcija slavenske mitologije u djelu Priče iz davnine", *Motrišta*, 71-72, 2013, p. 86; Sorin Paliga; Eugen S. Teodor, *Lingvistica și Arheologia slavilor timpurii. O altă vedere de la Dunărea de Jos*, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2009, p. 221; Anca Irina Ionescu, *Mitologia slavilor*, p. 100.

vestita con un peplo nuovo tessuto da quattordici donne sposate.¹ La dea Mokoš era «colei che piega le sorti» o «colei che annoda i destini», e appariva come una dea del fato o del destino.² Presso i greci, Hera aveva anche il potere di contrarre e sciogliere i matrimoni.³

SVAROG ED EFESTO

Svarog è il dio del fuoco,⁴ una divinità solare simboleggiante la luce celeste (sole eterno);⁵ sotto forma ciclica era simboleggiato dal segno della svastica slava, noto come *Kolovrat*.⁶ Sembra che il dio avesse uno specifico culto del fuoco,⁷ il cui spirito era rappresentato in forma di fiamma eterna. Le fiamme del fuoco simboleggiavano lo spirito immortale e avevano funzione purificatrice.

Svarog era rappresentato dal fuoco nel camino che aiutava il popolo a preparare il cibo, vitale per l'esistenza materiale, e dal fuoco nella fornace con cui si

¹ Zoe Petre, Alexandra Lițu, Cătălin Pavel (a cura di), *Dicționar de mitologie greco-romană*, p. 196.

² Sorin Paliga; Eugen S. Teodor, *Lingvistica și Arheologia slavilor timpurii. O altă vedere de la Dunărea de Jos*, p. 221. Per l'assimilazione cristiana del culto della dea (Petka Paraskeva) vedansi Lilia Ilieva, "Deyaniyata na svetite: yuzhnoslavyanskiya proseshki epos", *Starobŭlgarska literatura*, 48, pp. 366-374; R. Katičić, *Gazdarica na vratima*, Zagreb, 2011, p. 213.

³ Zoe Petre, Alexandra Lițu, Cătălin Pavel (a cura di), *Dicționar de mitologie greco-romană*, p. 196.

⁴ Sorin Paliga; Eugen S. Teodor, *Lingvistica și Arheologia slavilor timpurii. O altă vedere de la Dunărea de Jos*, p. 222.

⁵ Adrian Ivakhiv, "In Search of Deeper Identities Neopaganism and 'Native Faith' in Contemporary Ukraine", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 8, No. 3, 2005, p. 7-38, nota 42; Victor A. Shnirelman, "Perun, Svarog and Others: Russian Neo-paganism in Search of Itself," *Cambridge Anthropology*, Vol. 21, No. 3, 2000, pp. 18-36; Robert Mann; Andrei Belyi, "Apollo and Dionysus in Andrei Belyi's Petersburg", *The Russian Review*, Vol. 57, No. 4, 1998, p. 521; Václav Machek, "Essai comparatif sur la mythologie slave", *Revue des études slaves*, Vol. 23, No. 1/4, 1947, p. 61; S. H. Cross, "Primitive Civilization of the Eastern Slavs", *The American Slavic and East European Review*, Vol. 5, No. 1/2, 1946, pp. 78, 81-82; Jagid, *Mythologische Skizzen*, I: "Svarog und Svarozid," *Archiv für slawische Philologie*, IV, 1882, pp. 412 ff.

⁶ Hilary Pilkington; Anton Popov, "Understanding Neo-paganism in Russia: Religion? Ideology? Philosophy? Fantasy?", *Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe*, ed. George McKay, Peter Lang, Bern, 2009, p. 282.

⁷ Anca Irina Ionescu, *Mitologia slavilor*, p. 104.

forgiavano le armi e gli strumenti di lavoro o per la guerra.¹ Su questa linea si collocano il greco Efesto e il romano Vulcano.² Nella mitologia greca, Efesto era chiamato «fabbro», simbolo assoluto dell'arte metallurgica.³ In suo onore, sull'isola di Lemno, dedicata al dio, tutti i fuochi venivano spenti una volta all'anno, in modo che fosse impossibile utilizzarli nei sacrifici. In seguito, una nave portava un «nuovo fuoco» dall'isola di Lemno, con il quale si accendeva il fuoco nei focolari domestici, nelle fucine e nei forni.⁴ Nella mitologia romana, Vulcano è anche chiamato *Mulciber* (fabbro degli dei).⁵

LADA E AFRODITE

Un'altra divinità femminile della mitologia slava è Lada. Questa appare come una dea dell'amore e dell'estate, dei raccolti estivi e autunnali, protettrice degli innamorati, delle coppie sposate e delle famiglie, signora delle donne e dei bambini. La dea era raffigurata come una donna nel fiore della vita, florida, simbolo di maternità. Quanto all'etimologia, *lad* in ceco significa «armonia», «comprensione», «ordine». *Ladny* significa «grazioso», «carino». *Lad* in polacco vuol dire «ordine», *ladny* «bello», «grazioso».⁶ Nelle canzoni popolari russe, rimangono liriche relative alla mitologia slava pre-cristiana, nella quale il nome della dea dell'amore, del matrimonio e dell'armonia coniugale diviene un sostantivo comune con il senso di «fidanzata», «amante», e viene usato come diminutivo per la parola *žena* «donna».

La sua controparte maschile si chiama Lado, e il suo nome significa «coniuge devoto».⁷ In Grecia, Afrodite era la dea della bellezza, dell'amore, dell'attrazione e

¹ Ibid. 105.

² I.I. Zubov, "Egipetsko-slavyanskije Feost-Svarog, Dazh'bog-Solntse, egipetskie piramidy-zhitnitsy i slavyanskiy ogon'-svarozhich", *Yazyk i proshlcye naroda: sb. nauch. st. pamyati prcf*, ed. A. K. Matveyeva, Yekaterinburg, 2012, pp. 93-104.

³ Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 84-86.

⁴ Simon Hornblower; Antony Spawforth, *The Oxford Companion to Classical Civilization*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 363-364.; Charles Segal, *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, University of Oklahoma Press, Norman, 1999, pp. 310-314.

⁵ Zoe Petre, Alexandra Lițu, Cătălin Pavel (a cura di), *Dicționar de mitologie greco-romană*, p. 366; Robert Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Los Angeles, 1989, p. 51.

⁶ J.A.E. Schmidt, *Słownik polsko-rosyjsko-niemiecki*, Wilhelma B. Korna, Wrocław, 1834, p. 214.

⁷ Ilie Danilov, *Dicționar de mitologie slavă*, p. 138.

della sessualità. Sotto il nome di *Pandemos*, Afrodite rappresentava la garanzia dello svolgimento delle funzioni pubbliche ed era la protettrice delle relazioni pacifiche tra i cittadini. Ella seminava l'amore nei cuori degli dèi e degli uomini.¹

Era raffigurata come una donna alta, magra, con lineamenti delicati, con un'onda di capelli d'oro, e sul capo portava una splendida corona. Era la dea che incarnava la bellezza divina e l'eterna giovinezza.² Inoltre, Afrodite dava la felicità a coloro che la servivano con devozione. Un certo Pigmalione offrì ad Afrodite una bianca giovenca dalle corna ricoperte d'oro, chiedendole di concedergli in moglie la statua che egli aveva scolpito con le fattezze della dea stessa.³ Presso i romani, Venere era la dea della vegetazione e della fertilità, e aveva gli stessi attributi di Afrodite.⁴

JARILO ED EROS

Jarilo era il dio della luce e delle tempeste di primavera, incarnazione del potere fecondatore di Perun. Era il simbolo del tepore primaverile, ed era rappresentato nelle forme di un giovane impetuoso come le tempeste di primavera, dominato dalle passioni erotiche.⁵ Camminava in cielo su un cavallo bianco, con indosso una veste bianca. Sul capo, una corona intrecciata di fiori primaverili (Dioniso).⁶

¹ Eric Orlin (ed.), *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, Routledge, New York, 2016, p. 64.

² Corinne O. Pache, *A Moment's Ornament: The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 82-84; Barbara Breitenberger, *Aphrodite and Eros: The Development of Greek Erotic Mythology*, Routledge, New York, 2007, pp. 133, 190.

³ Mark P.O. Morford; Robert J. Lenardon, *Classical Mythology*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 118-119, 176.

⁴ Ivan Sprajc, "The Venus-Rain-Maize Complex in the Mesoamerican World View: Part II", *Archaeoastronomy*, 18, JHA, 1993, pp. 42-43.

⁵ Josepha Sherman, *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore*, Routledge, London and New York, 2015, p. 420; T. A. Agapkina, *Mifopoeticheskie osnovy slavianskogo narodnogo kalendaria: Vesenne-letnii tsikl*, Indrik, Moskva, 2002, p. 630.

⁶ David Leeming, *The Oxford Companion to World Mythology*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 360.

Romanoslavica LI, nr.4

Etimologicamente, il radicale *-jar*, nelle lingue slave, ha il senso di «potere maschile», «virilità».¹ La sua controparte nella mitologia greca, Eros (Cupido in quella romana), personificava un desiderio caotico, simboleggiante la follia d'amore, il piacere carnale.² In un'altra tradizione, Eros è il messaggero di sua madre, Iris.³

Eros appariva come un bambino vivace, allegro, furbo, a volte crudele. Volava sulle sue luminose ali d'oro, e le sue frecce portavano gioia e felicità.⁴

CONCLUSIONI

In questo lavoro ho cercato di presentare una serie di elementi comuni tra le principali divinità del pantheon slavo, e le loro corrispondenze nella mitologia greco-romana. Si può facilmente vedere come i tre sistemi di credenze – slavo, greco e romano – presentino una serie di elementi comuni.

L'affermazione, a livello religioso, che gli slavi non avessero un sistema mitologico paragonabile a quello greco e romano è dovuta semplicemente dall'assenza di dati. La nostra principale fonte sono le cronache medievali, le cui informazioni sono però limitate o alterate dalla propaganda effettuata dagli autori cristiani. Non bisogna neppure confondere il sistema mitologico o religioso con le tradizioni popolari, anche se in queste possono essersi conservate antiche credenze pagane. La ricostruzione di un *pantheon* sulla base delle fonti popolari può dare un risultato diverso rispetto a un lavoro effettuato sulla base delle fonti storiche, siano esse cronache o altri documenti letterari. Tuttavia, ammettiamo che alcune tradizioni e usanze pagane siano sopravvissute a livello popolare. Allo stato attuale, non possiamo ricostruire un *pantheon* slavo simile a quello greco o romano, ma piuttosto un sistema «barbaro», simile al *pantheon* scandinavo, baltico o celtico. Ciò

¹ V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Mifologičeskij slovar'*, Sovetskaya Entsiklopedia, Moskva, 1990, pp. 631-632.

² Amo Sulaiman, "Plato: White and Non-white Love", *Kritike*, Vol. 3, No 1, 2009, p. 79. La più completa pubblicazione sulle rappresentazioni classiche, medievali e rinascimentali di Eros e Anteros rimane Robert V. Merrill, "Eros and Anteros," *Speculum*, Vol. 19, No. 3, 1944, 264-284.

³ Luke Roman; Monica Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, Infobase Publishing, New York, 2010, pp. 158.

⁴ Esther M. Mulders, "Medieval Manifestations of Eros: The Ancient God of Love in a Christian Setting", *Werner Verbeke, Medieval Manuscripts in Transition: Tradition and Creative Recycling*, eds. Geert H. M. Claassens, Leuven University Press, Leuven, 2006, p. 221; A. Homer; Dorothy B. Thompson, *Hellenistic Pottery and Terracottas*, Princeton, New Jersey, 1987, p. 113.

è possibile grazie ai comuni elementi indoeuropei, che contribuiscono a disegnare un carattere comune a tutte le religioni dei popoli indo-ariani.

A causa del basso livello di sviluppo dei popoli del nord rispetto ai greci e ai romani a sud, a causa delle crudeli campagne di cristianizzazione, i dati sulle mitologie slava, scandinava, baltica e celtica sono piuttosto ridotti. È importante notare che, prima della cristianizzazione, tutti i popoli del nord Europa (germani, celti, balti, prussiani e slavi) hanno incentrato il loro sviluppo sulla cultura popolare, rurale, rustica, in stile «barbaro», laddove la cultura antica greco-romana si è prodotta sull'asse letterario e architettonico, in quanto il principale motore sociale era rappresentato dalla città.

Tutti questi popoli mantennero, in modi diversi, numerose tracce comuni, tanto nelle lingue quanto nella mitologia, nel sistema di pensare il mondo e la società (secondo una tripartizione la cui individuazione è dovuta principalmente a Georges Dumézil, il quale ha creduto che questo fosse l'origine sia del sistema delle caste indù sia del sistema feudale nell'Europa medievale). Nonché l'ideologia tripartita, ossia la suddivisione della realtà esistente all'interno di tre funzioni specifiche: sacrale/sovranità, guerriera/forza, produttiva/fecondità, la quale si ritrova, consapevolmente come tale, soltanto presso i popoli di stirpe indoeuropea.

Georges Dumézil, in particolare, ha mostrato come questa triade di funzioni penetri tutte le società che derivano dalla cultura proto-indo-europea, anche se ogni cultura ha continuato a sviluppare ulteriormente le sue divinità.

Comunque va notato che questo sistema non si applica così facilmente a tutte le culture indoeuropee. Ad esempio, alcune divinità della mitologia slava combinano le funzioni del guerriero sovrano, e non separano in modo chiaro la classe produttrice di alimenti e le sue divinità guardiane dalla classe dei guerrieri e dai suoi dèi.

Così, nella credenza degli slavi il dio supremo, Perun (funzione sacrale/sovranità) regge anche il cielo, ed è il signore del lampo (funzione guerriera/forza).

Perun, quale dio supremo, non è solamente responsabile della funzione guerriera, ma anche della classe che produce il cibo (funzione produttiva/fecondità), in quanto egli è colui il quale porta la pioggia, che è essenziale per la fertilizzazione

Romanoslavica LI, nr.4

naturale del suolo.

Veles, il dio delle mandrie e il protettore dei contadini, è molto più vicino alla terza funzione. Egli era adorato al fine di ottenere raccolti più abbondanti. Lo stesso Veles è percepito prevalentemente come un rivale di Perun, il signore del fulmine e del tuono. Il rapporto fra queste due divinità è pieno di contrasti, in quanto esse sono caratterizzate da due funzioni diverse.

Mokoš e Lada possono essere facilmente integrati nella terza funzione in base ai loro elementi domestici e agricoli. Tuttavia, Mokoš mantiene anche degli elementi caratteristici della prima funzione per i suoi rapporti con il destino degli uomini. Ci potrebbe essere una simile proporzione anche in Svarog, la cui energia eterna (il fuoco) è il sole, che può essere usato anche per un fine domestico. Una combinazione fra queste funzioni può essere trovata in Jarilo, visto come la luce e le tempeste primaverili, che caratterizzano il potere fertilizzante di Perun.

Anche se non appaiono fra gli dèi supremi degli slavi, Chors e Stribog possono essere parzialmente integrati nella prima funzione per il loro legame con il sole (Vedic Varuna ha come occhio il sole) e il cielo. Dažbog è molto più vicino alla prima funzione. Egli, oltre alle sue caratteristiche simili a quelle del sole, è considerato l'antenato degli slavi.

BIBLIOGRAFIA SELETTIVA

FONTI PRIMARIE

Hesiod, *Theogony*, trans. by Richard Caldwell, Hackett Publishing, 2015.

The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text, translated and edited by Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1953.

The Tale of the Armament of Igor, ed. and trans. by Leonard A. Magnus, Oxford University Press, London, 1915.

FONTI SECONDARIE

Agapkina T. A., *Mifopoeticheskie osnovy slavianskogo narodnogo kalendaria: Vesenne-letnii tsikl*, Indrik, Moskva, 2002.

Coulter Charles R.; Turner Patricia, *Encyclopedia of Ancient Deities*, Routledge, London, 2013.

Danilov Ilie, *Dicționar de mitologie slavă*, Ed. Polirom, București, 2007.

Derksen Rick, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Brill, Leiden, 2008.

Dixon-Kennedy Mike, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 1998.

Dragnea Mihai, "Cosmologie în cultura populară slovenă", *Buridava*, XI, 2013, pp. 314-327.

Romanoslavica vol. LI, nr.4

- Idem, "Divine Vengeance and Human Justice in The Wendish Crusade of 1147", *Medium Aevum Quotidianum*, 71, 2015, pp. 7-27.
- Idem, "Some Considerations Regarding the Slavic God Triglav", *Analele Universității „Ovidius” Constanta*, Seria Istorie, Vol. 8, 2011, pp. 21-26.
- Idem, "The Thraco-Dacian Origin of the Paparuda/Dodola Rain-Making Ritual", *Brukenthalia*, No. 4, 2014, pp. 18-27.
- Frazer Sir James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Forgotten Books, London, 1992.
- Grenier Albert, *The Roman Spirit. In Religion, Thought and Art*, Routledge, New York, 2013.
- Gavrilov D.A.; Nagovitsyn A.E., *Bogi slavyan. Yazychestvo. Traditsiya*, Moskva, 2002.
- Glinka, G.A., *Drevnyaya religiya slavyan*, Mitau, 1804.
- Greimas Algirdas Julien, *Despre zei și despre oameni*, Ed. Meridiane, București, 1997.
- Hansen William; Hansen William F., *Classical Mythology: A Guide to the Mythical World of the Greeks and Romans*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Ionescu Anca Irina, *Mitologia slavilor*, Ed. Lider, București, 2000.
- Ivanits Linda J., *Russian Folk Belief*, Routledge, London and New York, 2015.
- Ivanov V. V.; Toporov V. N., *Slavyanskije yazikovije modeliruyushtije semioticheskie sistemi. Drevnij period*, Nauka, Moskva, 1965.
- Idem, *Mifologičeskij slovar'*, Sovetskaya Entsiklopedia, Moskva, 1990.
- Jakobson Roman, *Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, ed. by Stephen Rudy, Mouton Publishers, Berlin-New York-Amsterdam, 1985.
- Kondratieva Tamara, *Vechea Rusie*, Ed. Corint, București, 2000.
- Kortlandt Frederik, "Slavic Historical Morphology: Nominal Paradigms", *Studies in Slavic and General Linguistics*, Vol. 34, 2008, pp. 397-429.
- Luke Roman; Monica Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, Infobase Publishing, New York, 2010.
- Lurker Manfred, *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, London and New York, Routledge, 2004.
- Myroslava T. Znayenko, *The Gods of the Ancient Slavs. Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Slavica Publishers Columbus, Ohio, 1980.
- Morford Mark P. O.; Lenardon Robert J., *Classical Mythology*, Oxford University Press, New York, 1999.
- Orlin Eric (ed.), *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, Routledge, New York, 2016.
- Paliga Sorin, "100 Slavic Basic Roots: Once Again on Slavic *sъto* And the Slavic Ethnogenesis", *Romanoslavica*, XL, 2005, pp. 67-86.
- Idem, *Lexikon proto-borealicum et alia lexica etymologica minora*, Ed. Evenimentul, București.
- Idem, 'Perun Ignis Invictus, Ignis Aeternus. Briefly on Fire, Ovens, Cremation and Eternity', *Linguistique Balkanique*, XLVIII, 2009, pp. 119-128.
- Paliga Sorin; Teodor Eugen S., *Lingvistica și Arheologia slavilor timpurii. O altă vedere de la*

Romanoslavica LI, nr.4

Dunărea de Jos, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2009.

Petre Zoe, Lițu Alexandra, Pavel Cătălin (a cura di), *Dicționar de mitologie greco-romană*, Ed. Corint, București, 2001.

Rice David G.; Stambaugh John E., *Sources for the study of Greek religion*, The Society of Biblical Literature, 2009.

Rybakov B. A., *Yazychestvo drevnih slavyan*, Nauka, Moscova, 1981.

Sherman Josepha, *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore*, Routledge, London and New York, 2015.

Stankiewicz Edward, *The Accentual Patterns of the Slavic Languages*, Stanford University Press, Standford, 1993.

Steiner Deborah Tarn, *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton, 2015.

Trzaskoma Stephen M.; R. Scott Smith; Stephen Brunet, *Anthology of Classical Myth: Primary Sources in Translation*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2004.

Woodard Roger. D., *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

IMAGINEA UCRAINEI ȘI A LEGĂTURILOR POLONO-UCRAINENE ÎN VIZIUNEA LUI JERZY STEMPOWSKI

Constantin GEAMBAȘU

Articolul porusă problema wizerunku kontaktów polsko-ukraińskich na podstawie informacji i komentarzy podanych przez J. Stempowskiego w swoich esejach zamieszczonych w tomie *W dolinie Dniestru*. Autor artykułu skupia się szczególnie na więzi pomiędzy pamięcią kulturową a historia aktualną, nawiązując do właściwych obszarowi kresowemu zagadnień postrzeganych na szerokim tle uwarunkowań geograficznych i historycznych.

Kluczowe słowa: Imagologia, pamięć kulturowa, Kresy Wschodnie, kontakty polsko-ukraińskie, wielokulturowość

Născut la Cracovia, Jerzy Stempowski și-a petrecut copilăria și prima tinerețe în Podolia¹, unde se aflau bunicii săi, nobili polonezi înstăriți, mai concret pe Valea Nistrului. Tatăl său, Stanisław Stempowski, s-a remarcat de-a lungul timpului ca personalitate marcantă a vieții polone interbelice, devenind între timp Mare Mestru al Lojei Naționale a Poloniei și intrând în legătură cu numeroși intelectuali și politicieni ai vremii². Fiul său, Jerzy, a fost marcat de spiritul neliniștit și scrutător al tatălui, deși, spre deosebire de acesta, începe să fie preocupat de scris mult mai târziu, după ce întreprinde mai multe călătorii prin Europa. Așa cum mărturisea într-unul din eseurile sale, a început să scrie mai mult din plictiseală, negăsind altceva mai bun de făcut: „Am început să scriu târziu, la vârsta de 36 de ani, din motive arbitrare, într-o perioadă extrem de săracă în distracții. Astăzi, privind de la distanță, nu sunt sigur dacă aș fi început să scriu dacă în perioada aceea aș fi avut posibilitatea de a mă ocupa sistematic de muzică sau de a porni într-o călătorie îndepărtată”³.

¹ Regiune istorică în partea de sud-vest a Ucrainei, n.t. În eseurile de față, această regiune nu transpare totuși într-o lumină nostalgică și sentimentală, autorul optând pentru analiza sociologică și observarea lucidă a fenomenului ucrainean din ținuturile de la marginea Republicii Nobiliare, așa-numitele *Kresy* (zona de margine), n.t.

² Cf. T. Drewnowski, *Rzecz Russowska. O pisarstwie Marii Dąbrowskiej*, Kraków, 1981, p. 163 și urm.

³ Apud J. Olejniczuk, *Arkadia i małe cjezyzny. Vincenz-Stempowski-Wittlin-Miłosz*, Cracovia, Oficyna Literacka, 1992, p. 21.

Eseurile de față sunt rodul unor reflecții în urma acestor călătorii, dar mai ales al amintirilor și impresiilor din copilărie și tinerețe, purtând amprenta „patriei mici”, adică a Podoliei. Cele mai multe dintre ele, scrise și publicate cu precădere după război, deși invocă perioada interbelică, poartă amprenta unui anumit pesimism generat de distrugerile războiului și de schimbările geo-politice, pe care le-a adus cu sine¹. Conștient de informațiile precare cu privire la zona răsăriteană, precum și de deformarea acestor informații ca urmare a unor interpretări de natură ideologică sau politică, Stempowski încearcă să readucă în discuție idei și probleme specifice zonei respective, privite într-un context amplu de condiționări geografice și istorice. Demersul autorului capătă o pregnantă tentă imagologică, surprinzând trăsături mai puțin cunoscute publicului larg, menite să înlesnească o mai adecvată percepție a realităților din trecut sau din prezentul evocat. O particularitate a acestui spațiu, asupra căreia autorul atrage atenția încă de la început, o constituie amestecul populației, al limbilor și al straturilor sociale. Apartenența națională era rezultatul unei opțiuni individuale, în funcție de împrejurări, statutul național suferind modificări („Dacă un polonez se căsătorește cu o rusoaică, spunea tatăl meu, copiii lor erau, de obicei, ucrainenii sau lituanieni”²). Această stare de lucruri a fost caracteristică îndeosebi în perioada dominației iagiellone asupra ținuturilor răsăritene³. Ideea expansiunii spre răsărit a aparținut regelui Cazimir cel Mare⁴. După cum se știe, în urma căsătoriei dintre Jadwiga, nepoata regelui, și Władysław Jagiełło, duce de Lituania, s-au pus bazele dinastiei Iagiellone și totodată ale unirii (personale) dintre Regatul Polonez și Ducatul de Lituania, având ca scop principal creștinarea Lituaniei păgâne⁵. Formele de administrare și guvernare ale noului teritoriu au cunoscut modificări de-a lungul a două secole. În anul 1569 a avut loc Unirea de la Lublin, în urma căreia a apărut un stat nou, cunoscut în istoriografie ca Republica Celor Două Națiuni (*Rzeczpospolita Obojga Narodów*), având același monarh, stemă, seim, valută, politică externă de de apărare comune, și păstrându-și

¹ Cf. *Nota wydawnicza*, în J. Stempowski, *W dolinie Dniestru. Listy o Ukrainie*, selecție și postfață de Andrzej Stanisław Kowalczyk, Varșovia, LNB, 1991.

² Stempowski, *op. cit.*, p. 11.

³ În legătură cu această perioadă s-a vorbit despre „modelul iagiellon”, sau misiunea poloneză de a civiliza Estul (vezi Andrzej Stanisław Kowalczyk, «Stepowa Hellada», postfață la Stempowski, *op. cit.*, p. 320.

⁴ Cf. H. Samsonowicz, *Miejsce Polski w Europie*, Varșovia, 1995, pp. 111-114.

⁵ Alicja Dybkowska, Jan Żaryn, Małgorzata Żaryn, *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesności*, Varșovia, PWN, 1994, p. 53.

separat visteria, instituțiile, armata și instanțele judecătorești¹. Anumite rezerve față de unirea de la Lublin le-au manifestat boierii lituanieni, obligați totuși să o accepte în urma confruntărilor cu armatele rusești ale lui Ivan cel Groaznic, cărora nu le puteau face față.

Stempowski face numeroase referiri la acest stat atunci, când pomenește despre Vechea Republică, un stat multinațional, bazat în mare măsură pe conceptul de libertate, toleranță, onoare și credință – atribute fundamentale ale nobilimii poloneze la începuturile sale (secolele al XV-lea – al XVI-lea), până la instalarea oligarhiei (secolul al XVII-lea) generatoare de dezechilibre sociale și economice, ce s-au răsfrânt mai ales asupra populației de rând. Invocând perioada interbelică, autorul își manifestă indignarea în fața valului de naționalism care a pus stăpânire pe statul polonez renăscut². Totuși, subliniază Stempowski, naționalismul „a distrus stratul superior, intelectualitatea”, oamenii simpli neparticipând la lupte și exaltări. Se știe însă că naționalismul a făcut numeroase victime tocmai în rândurile oamenilor simpli, politica naționalistă răsfrângându-se negativ și nefast asupra modelului iagiellon și conducând la răfuiele și confruntări interetnice.

Trecând la evocarea imaginii Ucrainei de-a lungul timpului, autorul remarcă sărăcia și superficialitatea informațiilor prezente în descrierile de călătorie. Lipsa monumentelor grandioase (popoarele migratoare au distrus în calea lor majoritatea vestigiilor antice), stepa pustie, brăzdată de iazuri, râpe și urme ale războaielor, absența unor centre urbane dezvoltate, toate acestea explică în mare măsură numărul mic al călătorilor în această parte a Europei. Departe de drumurile bătute de popoarele migratoare, viața și-a urmat însă cursul său. Dincolo de comunitățile rurale, integrate în jurul valorilor tradiționale, în condiții economice favorabile Ucraina înregistrează progrese remarcabile, reamintind de modelul occidental. Limba latină – limba oficială a Vechii Republici – devine instrumentul de comunicare al umaniștilor, indiferent de zonă geografică. Locul latinei, dispărute odată cu prăbușirea Republicii, este luat de franceză în secolul al XVIII-lea. Atât latina, cât și franceza, folosită un secol și jumătate în Europa de Est, au constituit factori integratori din punct de vedere cultural.

¹ Cf. C. Geambașu, *Polonia nobiliară*, București, Editura Universității București, 2011, pp. 116-117.

² Vezi și Kowalczyk, *op. cit.*, p. 324.

De un interes deosebit în ochii autorului se bucură arhitectura și peisajul. Casele de locuit, grădinile, parcurile reamintesc de perioada barocă și iluministă, castelele și palatele fiind mărturie vie a influențelor străine, occidentale sau meridionale. Barocul, de exemplu, a marcat profund viața și mentalitatea oamenilor din Europa de Răsărit¹. Nu se cunosc exact cauzele acestei influențe extinse, vizibile în înfățișarea clădirilor, în ornamentația costumelor populare, în anumite obiceiuri și concepte. De asemenea, nu se știe pe ce căi a pătruns muzica barocă din îndepărtatul Occident până pe malurile Niprului. Stempowski lasă să se înțeleagă rolul favorabil pe care l-au jucat în această privință muzica vocală, corurile locale, deschise îndeosebi pentru piese *a capella*. În acest sens face o apologie corurilor ucrainene pe mai multe voci și funcției lor integratoare în viața spirituală a comunității. Din păcate, împărțirea statului polonez și consecințele acestui eveniment dramatic au dus la declinul arhitecturii, multe clădiri și cetăți rămânând în paragină (vezi cetatea Hotinului)². La Sfârșitul secolului al XVIII-lea, ca urmare a schimbărilor politice din această parte a continentului, Ucraina intră într-o îndelungată perioadă de izolare.

Două orașele importante în topografia locală îi stârnesc interesul eseistului: Berdyczów (Berdiciv) și Uściług (Ustîluh), purtătoare de trăsături ale întregului. Se conturează imaginea unor provincii îndepărtate, care prefigurează destinul trist al Europei de Est după înțelegerile de la Ialta între marile puteri. Asupra Uściługului zăbovește mai mult datorită evocării compozitorului I. Stravinski care deținea acolo o casă de vacanță, unde compunea în timpul verii. Revenirea lui Stempowski în Volînia, în iunie 1939, constituie un prilej de a afla mai multe informații despre casa lui Stravinski și despre localitatea în sine, aflată într-un avansat grad de decădere (vezi palatul familiei de magnați Lubomirski sau cetatea orașului). O formă specifică de relief a zonei o reprezintă movilele de pământ, numite gorgane, care adăpostesc morminte și relicve din perioada antică – mărturii ale legăturii cu lumea elenă³. Odată cu prăbușirea orașelor de pe țărmul de nord al Mării Negre, timp de câteva secole nu se mai știe nimic despre locuitorii acestui spațiu. La aceste „pete albe” din

¹ Prin filieră ucraineană barocul a pătruns în Moldova, vezi D.H. Mazilu, *Barocul în literatură română din secolul al XVII-lea*, Minerva, București, 1976 (capitolele despre Dosoftei și Miron Costin).

² Cf. Stempowski, *Pe Valea Nistrului*, în *op. cit.*, p. 24.

³ Aceste vestigii, precum și evocarea palatelor și a peisajelor iluministe, se constituie în viziunea unor critici într-o Arcadie a copilăriei, o „Arcadie ucraineană” sau „Eladă a stepei” (vezi Kowalczyk, *op. cit.*, p. 325; Olejniczak, *op. cit.*, p. 71).

istoria Ucrainei au contribuit nu doar năvălirile barbare, care au pustiit în mai multe rânduri satele și mai ales orașele, ci și războaiele civile, care au dus la depopularea și sărăcirea țării. Odată cu intrarea în sfera de dominație poloneză (începând cu sfârșitul secolului al XIV-lea) se produce o nouă stratificare a populației la nivel confesional: pe vechiul teritoriu al creștinismului răsăritean își face apariția ritul roman și, odată cu el, limba latină și barocul. După o scurtă perioadă de revitalizare economică a regiunii, datorată exportului de cereale, s-a instaurat iar criza generată de revoluția și războiul civil de la începutul secolului al XX-lea. Autorul pomeneste de o „permanentă adaptare la criza economică”, lăsând să se înțeleagă că pe un teren instabil nu se poate construi temeinic. În pofida dificultăților pe care le traversează, factorul de continuitate din istoria Volâniei îl reprezintă creștinismul de sorginte răsăriteană (liturghia cântată) și ansamblurile corale. Din păcate, în urma revoluției din 1917-1918 sunt închise numeroase biserici și desființate ansamblurile corale.

Ca o contrapondere axiologică în raport cu efemeritatea întreprinderilor umane și instabilitatea economică și politică a zonei, Stempowski aduce în discuție două personalități de anvergură din domeniul culturii. În afară de Igor Stravinski care, așa cum rezultă din *Cronica vieții mele*, nu manifestă niciun interes față de localnicii din Uściług și nici chiar față de obiceiurile și cântecele din zonă (pragmatic, compozitorul se retrage la casa din acest orașel pentru a compune în liniște și a-și petrece vara departe de larma orașului). Cea de a doua personalitate este scriitorul J. Conrad, descendent, la rândul său, din ținuturile ucrainene. Stempowski se întreabă cum arăta Ucraina pe care a văzut-o Conrad și ce anume din această imagine transpare în opera sa. Printre altele, Stempowski observă priceperea prozatorului „de a intui lumea interioară” a protagoniștilor din cărțile sale (majoritatea străini), considerând că ea „își are izvorul în experiența și impresiile sale din prima tinerețe”¹. Observăm aici un efort de valorizare a peisajului și a realităților sumbre și apăsătoare, proprii zonelor defavorizate.

Rol axiologic are și eseul *Pe un picior de plai*, cu trimitere expresă la cartea cu același nume a lui Stanisław Vincenz, filozof, umanist, excelent cunoscător al civilizației păstorești din Carpații Orientali². Imaginea densă a modului de viață al huțulilor se constituie într-o bogată și inedită monografie cu caracter etnografic și

¹ *Bagaż z Kalinówki*, p. 48.

² Stanisław Vincenz, *Na wysokiej poloninie. Prawda starowieku*, Sejny, Pogranicze, 2002.

intercultural. Pe baza cunoașterii în detaliu a cărții lui Vincenz, Stempowski formulează aprecieri memorabile, adeseori aforistice, despre comunitățile preistorice și despre civilizațiile agrare vechi. Astfel, agricultorii primari „sunt legați de natură, nu se pot rupe de ea pentru a căpăta perspectivă”. Agricultorii nu se pot îndepărta de efortul zilnic care le aduce mijloacele de trai și, ca urmare, nu pot întreprinde ceva care să rămână în memoria oamenilor. Pentru a se elibera și a întreprinde și alte activități era nevoie de crearea unor „rezerve de schimb”. Aceste rezerve stau la baza oricărei inițiative individuale, care presupune evaluarea critică a fenomenului, observarea lucidă a acestuia și memorie exactă. Stempowski face o paralelă interesantă între huțulii dependenți de traiul zilnic și participanții pasivi din capitalism, „care nu au niciun cuvânt de spus în administrarea întreprinderilor”¹. Dincolo de aceste „slăbiciuni”, civilizațiile primare se caracterizează prin tipul de gospodărie închisă, tipul de moralitate naturală, ospitalitate, legătură strânsă cu natura; de asemenea, prin prezența unor germeni de creație artistică inedită, ritualurile, atât de prezente în viața comunității satului, reprezentând o școală zilnică de cultivare a formelor artistice în viața de fiecare zi; de asemenea, valoarea vieții și a timpului nu se măsoară în categorii economice sau utilitare, ceea ce are drept rezultat un comportament frumos și echilibrat, pe măsura criteriilor artistice². Acest comportament artistic își găsește explicația în absența iobăgiei. Huțulii nu au cunoscut această formă ingrată, care îngrădește libertatea și spiritul creator al individului.

Dorind să înțeleagă factorii care au condus la schimbările petrecute în istoria Poloniei, și anume trecerea de la Polonia Iagiellonilor (care cuprindea ținuturile răsăritene, atingând dimensiunea unuia dintre cele mai puternice state din Europa) la Polonia Piaștilor, Stempowski constată cu tristețe că această îndelungată perioadă istorică (peste patru secole) a dispărut din memoria și imaginația polonezilor. O dovadă în acest sens o constituie opoziția opiniei publice în perioada interbelică față de încercările de refacere a federației cu Lituania. Pe de altă parte, dispariția ținuturilor răsăritene ale vechii Republici Nobiliare din memoria polonezilor este legată, după cum afirmă autorul, de retragerea populației poloneze. În perioada interbelică, numărul amintirilor și al impresiilor emoționante, legate de spațiul limitrof răsăritean, atât de prezente în opera romanticilor, a scăzut considerabil. Printre altele, poate și din cauză că dintr-un stat multinațional „Republica a devenit

¹ Stempowski, *op. cit.*, pp. 87-88.

² Cf. Olejniczak, *op. cit.*, p. 168.

un stat național, tinzând spre consolidarea caracterului său polonez”¹. O altă întrebare pe care și-o pune autorul capătă conotație retorică: ce a rămas în Ucraina după dominația poloneză? Având în vedere atitudinea arogantă și indiferentă a magnaților feudali, a rămas în mare măsură o anumită ostilitate din partea populației ucrainene, care a avut de suferit, mai ales în condițiile regimului feudal, desființat abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În plus, polonezii nu au manifestat interes față de cultura bielorușilor și a ucrainenilor care trăiau în același stat².

O altă etapă a relațiilor polono-ucrainene transpare în eseu *Campania de la Kiev*, numită și operațiunea ucraineană, din anul 1920, sau ofensiva Armatei poloneze, alături de armata Republicii Populare Ucrainene (URL) asupra Kievului în timpul războiului polono-bolșevic³. Stempowski prezintă rezultatele anchetei desfășurate de revista „Kultura” de la Paris, la 35 de ani de la desfășurarea evenimentului. În pofida numărului relativ mic de respondenți s-au conturat două grupări: adeptii și criticii campaniei. Pusă la cale de mareșalul J. Piłsudski, cu scopul politic de a înființa o federație a statelor naționale situate între Marea Baltică și Marea Neagră pentru a despărți, în felul acesta, Polonia de Rusia și a face imposibilă expansiunea teritorială a Rusiei spre Vest, campania a avut la bază, așadar, obiective de natură strategică (înființarea unui sistem de aliați locali, care să facă imposibilă o nouă împărțire a Poloniei). O premisă esențială a acestui plan era înființarea unui stat ucrainean independent. În acest sens, Piłsudski a încheiat cu liderul ucrainean, Simon Petlura, o alianță politică și militară, prin care Polonia recunoștea suveranitatea Ucrainei, urmând să renunțe la teritoriile deținute înainte de împărțirea țării. Cele două armate urmau să lupte împreună împotriva bolșevicilor. Pe 3 mai soldații armatei poloneze au ajuns la Kiev, iar a doua zi, Armata Roșie a părăsit orașul, regroupându-se. La 9 mai în centrul Kievului defilau împreună polonezii și ucrainenii. La începutul lunii iunie a avut loc contraofensiva sovietică, în urma căreia polonezii s-au retras din Kiev. Au început tratativele de pace, în luna august, inițial la Minsk, iar ulterior la Riga. Din păcate, situația firavă a forțelor militare ale lui Petlura nu a permis menținerea independenței Republicii Ucrainene în fața agresiunii militare sovietice. Ca urmare, se poate afirma că inițiativa lui

¹ Kowalczyk, *op. cit.*, p. 333.

² *Ibidem*, p. 333.

³ *Wyprawa kijowska*, pp. 105-117.

Piłsudski s-a soldat cu un eșec. De aceea, o parte dintre respondenți consideră că expediția în sine a constituit un act riscant și inutil (pe calea tratativilor s-ar fi putut obține din partea Rusiei condiții mai favorabile decât cele pe care le-a adus cu sine tratatul de la Riga)¹.

Ideea înființării unui stat independent ucrainean, cu sprijinul Poloniei, nu avea sorți de izbândă, fiind „grevată de memoria conflictelor sociale, religioase și politice de-a lungul secolelor” între cele două etnii. Mai mult, în Galiția de Est, mișcarea ucraineană de independență era îndreptată chiar împotriva Poloniei. Mulți dintre participanții la anchetă considerau că „susținerea mișcării de independență a Ucrainei, lovind în interesele vitale ale Rusiei, ar fi îngreunat orice înțelegere cu aceasta din urmă”. În ochii rușilor, campania de la Kiev era un act de agresiune al statului polonez renăscut, reamintind de expediția asupra Moscovei din secolul al XVII-lea și sprijinirea ‘falșilor țari’ („expediția a ațâțat din nou sentimentele antipoloneze, atenuate de revoluție, și a întărit împotriva noastră naționalismul rus și bolșevismul”, scrie un alt participant la anchetă²).

O altă parte dintre respondenți vedeau în expediția de la Kiev un demers justificat, având în vedere valorificarea unui moment favorabil (Rusia era încă angajată în războiul civil) cu scopul de a bloca și a întârzia „concentrarea trupelor sovietice în ofensiva planificată asupra Poloniei”³. În privința celui de al doilea scop (independența Ucrainei), expediția a eșuat, fără a contribui la îmbunătățirea legăturilor dintre polonezi și ucraineni.

Aceste legături au înregistrat diferite etape de-a lungul timpului, sub semnul unui destin comun, marcat de întrepătrundere culturală și de lipsa unei granițe etnografice. „Apartenența la o minoritate sau alta, scrie Stempowski, nu este aici opera unui factor rasial, ci a unor îndelungate procese istorice; mai ales pe teritoriile mixte, o parte din populația poloneză actuală este de origine ucraineană, la fel cum o parte a populației ucrainene este de origine poloneză”⁴.

Escaladarea conflictelor dintre polonezi și ucraineni s-a produs odată cu afirmarea națională a popoarelor din bazinul Mării Baltice și al Mării Negre. Până în secolul al XIX-lea, problema identitară și națională era discutată îndeosebi în cercurile nobilimii sau ale inteligenței. La sfârșitul primului război mondial, reconfigurarea geopolitică în urma prăbușirii imperiilor din spațiul european a făcut

¹ *Ibidem*, p. 108.

² *Ibidem*, p. 110.

³ *Ibidem*, p. 115.

⁴ *Vezi Mniejszość ukraińska*, p. 133.

ca mișcarea națională să se extindă asupra altor categorii sociale, câștigând în intensitate. Acest lucru se observă cel mai bine în Galiția de Est, adică pe teritoriul unde se afla marea parte a minorității ucrainene din Polonia. Se produce astfel o convergență între naționalismul ucrainean și cel polonez: „în noiembrie 1918, liderii mișcării naționale ucrainene din Galiția de Est, cu ajutorul regimentelor ucrainene comasate acolo de partea Austriei (...) au proclamat Republica Ucraineană, ocupând teritoriul pe cale militară. Această încercare s-a izbit de rezistența armată a populației poloneze din Galiția de Est și ceva mai târziu de armata poloneză, care tocmai se organiza; în iunie 1919, această armată a dominat întreaga Galiție, respingând detașamentele de ucraineni”¹.

Demersul imagologic și hermeneutic al lui Stempowski dezvăluie legătura puternică dinpre memoria culturală și istoria actuală. Asupra conviețuirii dintre polonezi și ucraineni trecutul și-a lăsat o amprentă puternică, vizibilă până astăzi în atitudinea similară față de viață, obiceiuri, tradiții, ritualuri cu încărcătură mitică², atestând un grad intens de interculturalitate. Pe de altă parte, nedreptățile sociale, instituite în timpul regimului feudal, conflictele militare, declanșate în contextul exacerbării naționalismului, au alterat în mare măsură memoria culturală comună, stârnind adeseori sentimentul de ură și de neîncredere.

O problemă care merită o analiză detaliată o constituie europenitatea, dialogul sau mai bine zis lipsa de dialog dintre Est și Vest, distanța din ce în ce mai mare între cele două părți ale continentului. Față de experiența istorică și culturală a Europei de Est Occidentul a manifestat fie ignoranță, fie dezinteres. Eseurile de față conturează o perspectivă sumbră cu privire la evoluția culturală și politică a Europei Occidentale, pe care autorul o cunoaște la fel de bine, în calitate de emigrant³.

¹ *Ibidem*, p. 134.

² În accepțiunea lui L. Kołakowski, *Prezența mitului*, București, Curtea Veche, 2014.

³ În ajunul invaziei Germaniei naziste asupra Poloniei, J. Stempowski a trecut prin Carpați în Ungaria, unde a rămas o jumătate de an sub protecția unor munteni contrabandiști. În primăvara anului 1940 a plecat în Iugoslavia, apoi prin Italia, a ajuns în Elveția. S-a oprit la Muri lângă Berna, unde după 11 ani, a primit dreptul de cetățenie (apud Olejniczak, *op. cit.*, p. 16).

EVOLUȚIA DEMOGRAFICĂ A COMUNITĂȚII SLOVACE DIN NĂDLAC

Mihai HUSZARIK

Nadlac is a small town at the Romanian border with Hungary. The main particularity of this town is its ethnic diversity. This particular town is largely known as the metropolis of Romania's Slovak community. Nadlac as well as the whole region have a complex historic and demographic back-ground. Its political, social or demographic evolutions were always influenced by the regular or irregular flow of historical events. By following the demographic evolution in the area, one could understand a lot about the ups and downs of this region.

Key words: Nadlac, demography, Slovak, Romania, Austro-Hungary, evolution, migration

1. Evoluția demografică a orașului Nădlac

A afla și a estima numărul slovacilor care trăiesc în diaspora europeană nu este o misiune ușoară. Este greu de estimat pentru că datele oficiale care se referă la etnicii existenți într-o țară sunt analizate din perspective diferite...pe de altă parte, unele țări nici măcar nu fac o numărătoare separată a minorităților etnice...¹

Datele demografice existente până în anul 1918 nu pot fi considerate perfect valabile, datorită fundalului istoric existent la acea vreme în cadrul Austro-Ungariei. Cu toate acestea, aceste date, coroborate cu datele bisericesti, ne pot da o imagine de ansamblu asupra comunității slovace din Nădlac. Aceste date demografice sunt foarte importante pentru oricine dorește să înțeleagă evoluția demografică, socială, etnică, economică, culturală ori de alt fel a unei comunități atât de diverse și complexe precum este cea din Nădlac.

¹ J. Sveton, *Slovaci v Europskom zahraniči (Slovacii în diaspora europeană)*, Slovenska Akademia, Bratislava, 1943, p.5.

În cei aproximativ 200 de ani de dăinuire pe teritoriul pe care și-au întemeiat noile așezări, slovacii din România au cunoscut o evoluție ascendentă.¹

Precum orice comunitate care este strămutată dintr-un loc în altul, în cadrul Imperiului Habsburgic, și slovacii nădlăcani au beneficiat de o serie de favoruri din partea autorităților imperiale. Data colonizării Nădlacului de către primele familii slovace este cea de 24.4.1803. În acea perioadă aici trăiau deja comunități de români și sârbi. Primul grup de coloniști a numărat aproximativ 200 de familii, însoțite de un preot precum și un învățător.²

Dacă în anul 1803 sosesc în Nădlac 200 de familii slovace (L. Hann, D. Zajac, 1853), numărul lor putea fi de aproximativ 800-1000 de persoane. Imediat după venirea lor, în Nădlac s-au strămutat aproximativ 600 de persoane din Stamura, precum și din Banat (anul 1805).³ Astfel, putem să analizăm evoluția comunității slovace din Nădlac atât politic, cât și demografic, delimitând o primă perioadă de la așezarea primilor coloniști până în anul 1867.

Este perioada în care ei se consolidează economic în cadrul Imperiului Habsburgic.⁴ Premisele de dezvoltare economică foarte bune pe care le-au avut slovacii nădlăcani le-au dat posibilitatea să importe în cadrul comunității capacități intelectuale, preoți ori învățători, care au putut să anime viața comunității prin diferite activități organizate de aceștia, precum și să scrie monografiile ori articole de alt gen despre comunitatea în care își duceau traiul. Acest detaliu este foarte important pentru o comunitate care dorește să prindă rădăcini la o așa mare depărtare de plaiurile natale.

Rolul celor doi nu trebuie văzut doar ca simplu învățător ori simplu preot. Aceștia jucau multiple roluri în „organigrama” societății. Spre exemplu preotul ori nevasta sa dădeau deseori sfaturi medicale proaspeților părinți care veneu să-și boteze copiii. Perioada celei de a doua jumătăți de secol al XIX-lea era o perioadă în care sporul natural al slovacilor nădlăcani a luat avânt, de aceea sfaturile date de către preot ori preoteasă cu privire la îngrijirea nou-născuților erau de foarte bun augur pentru părinți, având în vedere și rata ridicată a mortalității infantile- (relatarea Anei Huszarik, țărancă, 72 de ani, Nădlac).

² C. Pădureanu, I. Bolovan, *Căsătorii mixte în Transilvania Secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2005, p. 275.

³ O. Stefanko, *200 rokov života Slovakov v Nadlaku*, Vydavateľstvo Ivan Krasko, Nădlac, 2003, p. 82.

⁴ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 275.

Învățătorii erau motorul vieții culturale nădlăcane. Aceștia organizau piese de teatru ori alte activități culturale dedicate locuitorilor Nădlacului. Acest proces de qvasi-emancipare a slovacilor nădlăcani nu a fost unul spontan, ci a înflorit odată cu evoluția demografică a Nădlacului. La fel ca alți slovaci din aceste ținuturi, și slovacii din Nădlac și-au adus cu ei în anul 1803 un învățător. Primul învățător care a activat la Nădlac s-a numit David Samec (1803), după acesta urmând Samuel Valentiny (1803-1822). Primele valuri de coloniști au fost de obicei de religie luterană, aceștia construindu-și școli care aparțineau de Biserică. În cazul Nădlacului a existat și o școală greco-catolică slovacă, în zona Viile Vechi, unde s-au așezat coloniști slovaci de religie greco-catolică.¹

Periada 1900-1918 a fost probabil cea mai importantă perioadă din istoria comunității slovace din Nădlac. Dezvoltarea economică și demografică a Nădlacului a fost una pozitivă și progresiv ascendentă. (vezi tabel). Dacă e să comparăm populația Nădlacului cu a Sucevei spre exemplu la nivelul anilor 1900, vom sesiza că Nădlacul avea o populație mai ridicată decât cea a Sucevei. (date demografice). Cu toate acestea Suceava a avut parte de o altă dezvoltare în secolul al XX-lea, datorită unor motive pe care nu le voi enumăra, deoarece cred că nu sunt relevante în acest caz.

Nădlacul a fost, la 1900, a zecea comunitate/ așezare, ca marime, locuită de slovaci din lume. De aceea și importanța Nădlacului în întreg tabloul problematicii slovace din Imperiul Austro-Ungar era una foarte mare. Liderii comunității nu erau doar voci locale, gândurile lor fiind ascultate pe întreg cuprinsul Ungariei (referindu-ne aici bineînțeles la slovaci).

Comitatele Bekes și Cenad au cunoscut un mare avânt economic, cultural, precum și demografic pe parcursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Ocupația majorității oamenilor din zonă era agricultura (80-90%), unele localități fiind locuite de etnici slovaci, aceștia fiind majoritari în mai multe localități.² Pătura cea mai bogată a acestor comunități era formată din mari proprietari de terenuri, aceștia fiind mult mai numeroși în zona Ținuturilor de Jos decât în zona Slovaciei.³

¹ O. Štefanko, P. Husarik, *Viac ako dve storočia slovenskej škoľy v Nadlaku*, Nadlak: Vyd. Ivan Krasko, 2006, p. 27.

² M. Kmet, *Historiografia Dolnozemskech Slovakov v 19. Storoči*, Vyd. Vyskumny ustav Slovakov v Madarsku, Bekesska Caba, 2010, p. 18

³ *Ibidem*.

Romanoslavica LI, nr.4

Conform lui Elan Fenyés (*Magyarország Statistika*, 1842), în anul 1840 în comitatul Bekeş trăia un număr însemnat de slovaci, alături de alte etnii precum maghiarii, germanii, românii, sârbii, iar într-un număr mai mic țiganii, rutenii, armenii, grecii și evreii.¹ Slovaci în număr de 45.202 reprezentau 29,5 % din totalul populației comitatului, evoluția lor fiind ascendentă până în primele decenii ale secolului XX. Recensământul din anul 1880 confirmă acest trend ascendent, numărul slovacilor din comitatul Bekeş fiind de 56 176, iar în anul 1900 slovaci atingând cifra de 64.467 (date oficiale recensământ).² La finele secolului al XIX-lea trăiau în comitatele Bekes și Cenad peste 83.000 de slovaci (date bisericești).³ Localitățile cu populație majoritar slovacă sunt prezentate în tabelul de mai jos. Pe lângă acestea mai existau și alte localități în care însă ponderea slovacilor era mult mai scăzută.

Această regiune a avut un rol foarte important până după terminarea Primului Război Mondial, deoarece slovaci din aceste două comitate doreau ca în această zonă să se înființeze un **județ wilsonian**, în care slovaci cvasimajoritari să își cîștige statutul de zonă autonomă. Unii intelectuali slovaci din zonă au militat până și pentru alipirea acestei zone la România Mare, deziderat care nu a putut fi însă împlinit, deoarece, după trasarea graniței de vest a României, doar Nădlacul a ajuns sub administrație românească.

Tabelul 1. Procentul de etnici slovaci din totalul populației⁴

Localitatea	1880	1920
Albert	96,3 % (din 886 loc.)	94,8 % (din 1 377 loc.)
Ambróza	77 % (din 866 loc.)	92 % (din 1 063 loc.)
Békešská Čaba	77,7 % (din 32 616 loc.)	52,9 % (din 46 633 loc.)
Gerla	49,3 % (din 701 loc.)	-----
Nadlak	52 % (din 10 765 loc.)	59,6 % (din 14 021 loc.)

¹ Numeroase familii evreiești din ținutul Bekeş au sosit din județele-comitatele Orava, Nitra, Trencin. Cunoașterea limbii slovacă le-a permis să se integreze foarte ușor într-un mediu în care această limbă era folosită. Alți coloniști evrei proveneau din zona orașului Mukacevo, precum și de la sud din Peninsula Balcanică (I. Benedek, *Komlóšska Tóra*, Békéscsaba: Tevan, 2003, p. 5).

² J. Sveton, *Slováci v Maďarsku. Príspevky k otázke štatistickej maďarizácie*, Bratislava: VSZS, 1942, p. 106.

³ J. Siracky și col., *Slováci vo svete 1*, Martin: MS, 1980, p. 61.

⁴ Sveton, *op.cit.*, p. 108

Pitvaroš	92 % (din 2 351 loc.)	90,7 % (din 3 091 loc.)
Sarvaš	61,8 % (din 22 504 loc.)	40,7 % (din 25 224 loc.)
Slovenský Bánhedeš	66,7 % (din 2 255 loc.)	59,6 % (din 5 245 loc.)
Slovenský Komlós	90,4 % (din 8 416 loc.)	86,4 % (din 10 420 loc.)
Véged'háza	28,2 % (din 687 loc.)	8,3 % (din 1 677 loc.)

2. Evoluția etnică și religioasă a Nădlacului

Recensământul din anul 1850 creează imaginea unei comunități care s-a înrădăcinat foarte bine în mediul cosmopolit nădlăcan, reușind să ajungă la suma de 4.877 de etnici slovaci. Această evoluție pozitivă denotă stabilitate economică, precum și o evidentă creștere a nivelului de trai al membrilor comunității, care a dus la creșterea numărului de etnici slovaci. Acest lucru a fost posibil într-o perioadă foarte scurtă de timp, fapt care anunța o continuare a acestui trend pozitiv, existent evident la nivelul întregului Imperiu.

Tabelul 2. Structura etnică și confesională la recensământul din 1850¹

POPULAȚIA	Număr	Procente
Numărul total al locuitorilor era de	9.353	100%
Populația română era de	3.390	36,24%
din care:		
neuniți (ortodocși)	2.909	85,81%
uniți (greco-catolici)	481	14,19%
Slovaci	4.877	52,14%
din care: luterani	4.733	97,04%
Sârbi	221	2,31%
Maghiari	471	5,03%
Germani	58	0,62%

¹ D. Zajac, L. Haan, *Dejepis stareho a noveho Nadlaku*, Vydavatelstvo Ivana Krasku, Nadlak, 1998, pp 16-17.

Romanoslavica LI, nr.4

Greci	10	0,10%
Bulgari	4	0,04%
Țigani	119	1,27%
Evrei	203	2,17%

Evoluția demografică a comunității slovace a fost una pozitivă, după cum am amintit mai sus. Privind doar datele recensământului din anul 1850, și comparându-l cu cel din anul 1912, ne putem da seama că populația luterană din Nădlac a crescut cu aproximativ 3000 de persoane.

O altă caracteristică importantă este faptul că slovacii din Nădlac erau de religie luterană într-o majoritate covârșitoare –aproximativ 98 % . Acest lucru a fost benefic evoluției comunității, deoarece mariajele exogene erau încă o raritate la acea oră, chiar dacă vorbim de membrii aceleiași etnii. Tabelele schițate de către Ivan Bujna în cartea sa, *Strucny Nastin dejin cirkve evanielicke A.V. v Nadlaku od roku 1853 do roku 1912* (Scurta schiță istorică a confesiunii evanghelice din Nădlac între 1853 și 1912), sunt edificatoare în ceea ce privește această problemă.

Tabelul 3. Structura confesională în anul 1912¹

POPULAȚIA DUPĂ RELIGIE	Număr	Procente
Luterani	7.463	53,14
Ortodocși	3.807	27,1
Romano-catolici	1.257	8,95
Greco-catolici	1.066	7,59
Izraeliți	254	1,8
Calvini	142	1,01
Bapțiști	29	0,2
Unitarieni	25	0,17

¹ I. Bujna, *Strucny nastin dejin cirkve A. V. Evanjelickej v nadlaku od R. 1852 do r. 1912*, Nadlak, Vydavatelstvo Ivana Krasku, 2000, p. 94.

Structura etnică a Nădlacului a fost una foarte diversificată. În cadrul comunității din Nădlac se evidențiază două etnii majore care împreună totalizau aproximativ 85% din întregul comunității. Aceste două etnii erau evident cea slovacă și cea română, în ordinea lor procentuală.

Tabelul 4. Structura etnică în anul 1912¹

POPULAȚIA DUPĂ ETNIE	Număr	Procente
Slovaci	7.651	54,48
Români	4.330	30,83
Maghiari	1.439	10,24
Sârbi	251	1,78
Germani	150	1,06
Țigani	110	0,78
Maloruși (Ruteni)	106	0,75
Ceho-Moravi	2	0,01
Flamanzi	2	0,01
Bulgari	1	0,007
Polonezi	1	0,007

Ponderea pe care o aveau etnicii maghiari în rândul comunității nu este de asemenea neglijabilă, având în vedere că Nădlacul se afla în comitatul Cenadului, o zonă populată de un număr mare de etnici maghiari. De asemenea, în rândul populației slovace, și nu numai, exista un trend de maghiarizare neforțată, care pe termen mediu și lung putea să aibă repercusiuni puternice asupra celorlalte etnii. Astfel balanța etnică ar fi putut să fie modificată în timp, Așa cum s-a întâmplat în localitățile vecine cu populație slovacă, care însă au rămas pe teritoriul Ungariei după trasarea definitivă a graniței de vest, în anul 1922.

Slovacii nădlăcani au reușit un salt demografic greu de explicat, dacă e să luăm în calcul și faptul că între datele bisericești și cele oficiale, în anul 1912, există

¹ *Ibidem.* p.97.

diferențe destul de mari. Statisticile bisericești dau un alt număr decât cele oficiale, în ceea ce privește numărul enoriașilor luterani (8.605). Această diferență poate fi explicată în două feluri. Prima explicație ar fi *puternica mobilitate a slovacilor nădlăcani care emigrează, respectiv se mută în alte localități*.¹ O a doua explicație pe care o găsim în literatura vremii ar fi faptul că autoritățile maghiare perseverând cu politica lor asimilaționistă, au dorit să modifice datele demografice pe teritoriul Ungariei în favoarea etniei maghiare (vezi Scotus Viator, *Narodnostna otazka*).

Evoluția demografică ascendentă care a avut-o Nădlacul, a adus cu ea și beneficii de ordin economico-administrativ. În anul 1912 la Nădlac funcționau: Judecătoria crăiască, notar public, jandarmerie, poștă, telegraf și telefon, gară, 3 mori, o fabrică pentru prelucrare a inului și a cânepei, 6 instituții bancare etc.²

Nădlacul a înflorit până în anul 1918, evoluția sa fiind însă stopată de către diferiți factori de ordin politic ori geografic. Importanța acestui oraș putea să crească în cazul în care nu ar fi fost situat la graniță de țări. Până și elementul demografic a avut de suferit datorită acestei poziționări, la ora actuală existând două Nădlacuri, cel de pe teritoriul României, și Nagylak-ul unghuresc.

Recensământul din anul 2002 a scos în evidență un trend existent de ceva timp. Populația de etnie slovacă a Nădlacului s-a micșorat în ultima decadă, această tendință fiind una constantă și progresivă în același timp.³ La ora actuală, populația totală a Nădlacului numără 8144 de suflete. Etniile dominante au rămas aceleași (etnia slovacă și cea română). Slovaci, în număr de 3844, dețin o majoritate fragilă, în timp ce românii, în număr de 3696, păstrează în linii mari aceleași proporții de până acum.⁴

În ceea ce privește structura religioasă a Nădlacului la data recensământului din anul 2002, putem spune că există diferențe majore față de recensământul din anul 1912, dacă e să ne raportăm la etniile existente în Nădlac în ambele perioade.

Ortodocșii, în număr de 3275, reprezintă cea mai numeroasă parohie din Nădlac. Aceștia sunt urmați de către evanghelici, în număr de 2838. A treia cea mai numeroasă parohie nădlăcană este cea romano-catolică, contabilizând un număr total de 1146 de enoriași.⁵

¹ *Ibidem*.

² Pădureanu, Bolovan, *op. cit.*, p. 281

³ Recensământ 2002, <http://recensamant.referinte.transindex.ro/?pg=3&id=82>

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

Urmărind evoluția demografică, precum și cea religioasă, putem să tragem niște concluzii cu privire la evoluția per ansamblu a Nădlacului, precum și la evoluția particulară a slovacilor nădlăcani. Românii, în marea lor majoritate, s-au declarat ortodocși (doar o mică parte a acestora declarându-se greco-catolici ori neo-protestanți). În cazul slovacilor problema trebuie privită dintr-o cu totul altă perspectivă, deoarece după cum voi prezenta mai jos, acest grup etnic a trecut prin diferite momente, care au marcat evoluția acestui grup de-a lungul ultimilor șaptezeci de ani.

Majoritatea slovacilor se declară evanghelici, fiind urmași de către romano-catolici. Bisericile neo-protestante (penticostală 316 la număr/ baptistă 96 la număr) au reușit să atragă foarte mulți slovaci, acestea reușind să-și creeze niște congregații destul de puternice, ale căror trend este ascendent.

Evoluția, sau mai degrabă involuția demografică a Nădlacului poate fi pusă și pe seama exodului unei mari părți a slovacilor în perioada 1945-1949. Această problemă, coroborată cu granițele care mărginesc orașul, fie ele naturale ori antropice, au dus la involuția acestei urbe, până la „revigorarea” ei economică din anii 60, și mai apoi deschiderea graniței de vest în anii 80 (Micul trafic).

3. Repatrierea slovacilor din Nădlac în perioada 1945-1949

Programul de repatriere a slovacilor din Ținuturile de Jos s-a axat, în primă fază, doar asupra slovacilor din Ungaria. Acest fapt s-a datorat atât mărimii comunității slovace din Ungaria (aproximativ 500.000), cât și faptului că între cele două țări putea exista un schimb de populații, sudul Slovaciei fiind populat de către maghiari.

În cazul României o astfel de reciprocitate era imposibilă. Regiunea Transcarpatică a devenit parte integrantă a U.R.S.S.¹

Un moment important în viața comunității slovace din România, în general, și al comunității slovace din Nădlac, în particular a fost mai sus amintita reemigrare a etnicilor slovaci în Cehoslovacia, în perioada anilor 1946-1949.

¹ P. Husarik, *Dejny a tradicie slovakov v Rumunsku* Druha kniha Vydavatelstvo, pp.107-108.

Deși la început s-a marșat pe un procent mai mare de emigranți, acest proces a decimat comunitatea slovacă din România, punându-și o amprentă puternică asupra evoluției sale.¹

Programul de repatriere a slovacilor (cunoscut și sub denumirea de *Mat' volá*), a devenit foarte popular în rândul comunităților slovace din România datorită lobby-ului de care s-a bucurat din partea preoțimii și a învățătorilor. Aceștia erau, majoritatea, originari din Slovacia, și, de aceea, susțineau fervent acest proiect. Tot în aceeași perioadă, autoritățile cehoslovace au „evacuat” populația germană din regiunea Sudetă. Prin acest demers această regiune a rămas depopulată.² Acest program urmărea rezolvarea acestei probleme, și anume repopularea zonelor care au fost evacuate, precum și demaghiarizarea sudului Slovaciei.

Procesul de reemigrare s-a făcut simțit în toate localitățile locuite de slovaci în România. Doar în Nădlac s-au înscris treptat 3773 de slovaci.³ Prin acest demers a fost practic strangulată o viitoare evoluție a comunității slovace din Nădlac. Înjumătățirea populației slovace din Nădlac a avut un dublu efect. În primul rând, a avut de suferit orașul în sine, din punct de vedere economic, social ori cultural. În al doilea rând, mozaicul etnic existent de un secol și jumătate a fost puternic alterat prin exodul masiv al slovacilor și stabilirea unor alți etnici în locul acestora.

Programul de repatriere a slovacilor, paradoxal, a dus la pierderea identității slovace în rândul repatriaților. Acest lucru s-a datorat odată faptului că aceștia au fost cantonați în regiuni neslovace ale fostei Cehoslovacii. În al doilea rând, slovacii nădlăcani nu au fost strămutați ca o comunitate compactă, ci individual, în diferite zone ale federației, astfel încât *astăzi nu mai putem vorbi de existența unor oaze de etnici slovaci, proveniți din România, stabiliți în zona de graniță ceho-germană.*⁴

Fenomenul emigraționist a cunoscut un nou avânt odată cu prăbușirea regimului Ceaușescu. Unii nădlăcani, la fel ca mulți alți cetățeni ai României, au ales calea occidentului. Etnicii slovaci care au dorit să încerce viața într-o nouă țară, în marea lor majoritate au ales Slovacia. Cehia a fost și este în continuare și ea o destinație interesantă pentru slovacii nădlăcani. Migrația de după anul 1990 s-a datorat (procesul continuă) în primul rând factorului economic. Slovacia este o țară mai dezvoltată din punct de vedere economic decât România. Un al doilea factor

¹ http://www.antiskola.eu/beszamolo_beszamolok_puskak/index.php?page=show_detail&come_from=&id=20946&cast=1 accesat la data de 24. 4. 2010

² Husarik, *op.cit.*, p. 108.

³ *Ibidem*, p. 109.

⁴ Stefanko, *200 rokov zivota Slovakov v Nadlaku*, p. 79.

foarte important este programul național de burse universitare oferit de către statul slovac etnicilor slovaci din diaspora. Prin intermediul acestui program mulți absolvenți ai liceului din Nădlac au ales să studieze în Slovacia. Marea lor majoritate au decis să rămână după absolvire definitiv în Slovacia.

Toți acești factori enumerați mai sus, de importanță mai mică ori mai mare, confirmă panta demografică descendentă pe care alunecă comunitatea slovacă din Nădlac. Acest declin este unul firesc, având în vedere sporul demografic negativ al României în ultimii 25 de ani, precum și particularitățile comunității slovace, care accentuează și mai mult problema micii comunități etnice.

Bibliografie

- Bujna, I., *Strucny nastin dejin cirkve A. V. Evanjelickej v nadlaku od R. 1852 do r. 1912*, Nadlak, Vydavatelstvo Ivana Krasku, 2000
- Husarik, P., *Dejny a tradicie slovakov v Rumunsku*, Druha kniha, Vydavatelstvo Ivan Krasko
- Kmet M., *Historiografia Dolnozemske Slovakov v 19. Storoči*, Vyd. Vyskumny ustav Slovakov v Madarsku, Bekesska Caba, 2010
- Pădureanu, C., Bolovan, I., *Căsătorii mixte în Transilvania Secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2005
- Siracky, J. a kol., *Slováci vo svete 1*, Martin: MS, 1980
- Štefanko, O., *200 rokov života Slovakov v Nadlaku* Vydavatelstvo Ivan Krasko, Nădlac, 2003
- Štefanko, O., *Viac ako dve storočia slovenskej školy v Nadlaku*. Nadlak: Vyd. Ivan Krasko, 2006
- Sveton, J., *Slovaci v Europskom zahraniči (Slovacii în diaspora europeană)*, Slovenska Akademia, Bratislava, 1943
- Svetoň, J., *Slováci v Mad'arsku. Príspevky k otázke štatistickej mad'arizácie*, Bratislava: VSZS, 1942
- Zajac D., Haan L., *Dejepis stareho a noveho Nadlaku*, Vydavatelstvo Ivana Krasku, Nadlak, 1998
- Recensamant 2002, <http://recensamant.referinte.transindex.ro/?pg=3&id=82>
http://www.antiskola.eu/beszamolo_beszamolok_puskak/index.php?page=show_detail&com_e_from=&id=20946&cast=1 accesat la data de 24. 4. 2010

ПАНАИТ ИСТРАТИ. НА ИЗТОК ОТ ЗАПАДА И НА ЗАПАД ОТ ИЗТОКА

Ghergana NACEVA

The article is dedicated to the 80th anniversary of Panait Istrati's death. It makes for a subject his publicist book "Confessions of a defeated". The other flame or 16 months in the USSR", translated in Bulgaria in 1930 and criminalized during the totalitarianism. The proposed text shows various discourses through which interpretation is trying to construct "The Case Istrati", which caused a political scandal in Europe and Stalinist Russia. In the complex mixing between biographical and documentary is claimed a polyphonic narrative which echoes the voices of historical, political and intellectual figures of the past 20th century.

The documentary layer collects many facts, statistics and polls, diary fragments, journalistic articles, analyzes and memories. This journalism weaves in a modern way plurality of opinions and points of view – these of the writers Nikos Kazantzakis, Victor Serge, Boris Suvarin, Helen Kazantzakis and the Istrati's Bulgarian translator – Ognyan Stamboliev. It articulates the involvement crisis and the party affiliation, the reversals and reorientation in the opposition "left – right" and the role of the journalism which reformulates different ideological and political myths.

Against the background of the era are situated iconic artistic minds from the East, as Maxim Gorky, and those from the West – Romain Rolland, Henri Barbusse, André Gide. All they, and their utopias and misconceptions associated with totalitarian projects, are a classic evidence of political commitment in the anxious 20th century.

The study constructs the figure of Panait Istrati as a Balkan writer with certain specific attitudes, mentalities and reflexes. His figure demonstrates the genesis of the intellectual resistance and the anger of the disappointed artistic individual, who has become a spokesman for people forced to remain silent.

The book "Confessions of a defeated..." is read through the prism of social and intellectual history, too. It is a testament to the silences and active involvement of the intellectuals in dialogue with the past through the eyes of the present.

Keywords: Panait Istrati, totalitarianism, The Case Istrati, Balkan writer

Личността на Панаит Истрати днес свързваме с критично настроените леви интелектуалци, които предпочитат да останат лоялни не към идеологическите си пристрастия, а към историческата истина; но преди всичко с кризата на ангажирането и на партийните принадлежности. От онзи момент на 16.04.1935г. в санаториума „Филарет“ в Букурещ, когато той издъхва, са изминали точно осемдесет години. В статията, писана от болничното легло и озаглавена „Обективността на независимата

комунистическа преса” /вестник „Кручада романизмулуй” („Кръстоносният поход на романизма”)/, ще прозвучат думи, приличащи на манифест и предупреждение едновременно: „Една от характеристиките на комунизма е, че той не се изчерпва с отвращението от смъртта на един честен интелектуалец”. (Истрати, 2014 :189)

Името му става популярно в България в края на 20-те и началото на 30-те години на ХХ-и век, когато в литературното пространство се вклиняват космополитната, скитническата и босяческата тематика. През 1930г. от френски е преведена публицистичната му книга „Признанията на един победен. Към другия пламък или 16 месеца в СССР”, предизвикала политически скандал в Европа и сталинистка Русия. Българската критика отбелязва, че първата част от трилогията „Към другия пламък – след 16 месеца в СССР” е дело на Истрати, а другите две – „Съветите през 1929” - на големия преводач, журналист и писател Виктор Серж, а „Гола Русия” /1929/ - на троцкиста Борис Суварин, но и трите части излизат от името на Истрати. След 09.IX.1944г. книгата е инкриминирана.

Западната лява критика в лицето на Анри Барбюс го представя като „Хайдутинът от Сигуранца” /в.”Монд”/, издание, което по думите на Ц.Тодоров проявява „дълго време снизходителност към престъпленията на комунизма” (Тодоров, 2015:109). На Изток в „Комсомолская правда” /бр.245 от 23.10.1929г./ припознава Истрати като предател и агент на румънските тайни служби „Нужно ли е да се добави, че тези гнусни лъжи на продажния писател Истрати се посрещат с бурни аплодисменти от буржоазния печат и от социалдемократите, които ги приемат като „свидетелски показания” срещу нас” (Истрати, 2014 : 14). В хора се включва и левият български печат – в „Наковалня”/1927, №103/ една бележка гласи: „Панаит Истрати остава в Русия”, а през 1934г. /№226/ същото издание помества друга бележка: „Още веднъж за мошеника Панаит Истрати”.

Този текст се опитва да конструира фигурата на балканския интелектуалец, живял и творил във Франция, чрез два дискурса – биографичен и документален. Показани са гледните точки на големия гръцки писател, поет и философ Никос Казандзакис в книгата му „Репорт пред Ел Греко” /1984/, една любопитна женска гледна точка на съпругата му Елени Казандзакис – журналистка, преводачка и писателка в документалната ѝ книга „Трагедията на Панаит Истрати”, и на един от най-добрите му преводачи на български - Огнян Стамболиев*. За Казандзакис Панаит Истрати

е балкански ексцентрик, а „изпълнените с източно очарование приказки на Панаит Истрати” пленяват критския писател, който подчертава гръцкия произход на Истрати, чийто баща е от Кефалония. За Елени Казандзакис Истрати е източен разказвач, който „се прави на Шехеразада”, докато Стамболиев го идентифицира с един от прототиповете на „разбунтуван човек”, в който Албер Камю видя героя на бъдещата борба. Този разбунтувал се „писател скитник”, стигнал от покрайнините на Браила до Париж, отива твърде далече в своя индивидуалистичен бунт срещу „новата класа” (по определението на Милован Джилас – б.а.). За него тя е още по-циничен вариант на буржоазията.” (Стамболиев, 2014 : 11)

Биографията му се преплита с революционните движения на румънската социалдемократическата партия. Още през 1905г. Истрати взема дейно участие в протести, подкрепящи руската революция, след което е арестуван и екстрадиран от Браила. Творческият му дебют е на страниците на списание „Работническа Румъния” със статията „Хотел Режиана”, през 1910г. е секретар на Социалдемократическата партия на Румъния и активен сътрудник на левите издания „Адевъруа” /”Истина”/ и „Диминяца” /”Утро”/ на Константин Миле, а в „Работническа Румъния” се подписва с псевдонима „Истрян” /”Дунавец” – от латинското Истър (Дунав)/. През 1912г. е секретар на съвета на социалистическото издателство и редактор на вестник „Работническа Румъния”, участва в конгреси на Съюза на синдикатите и на Социалдемократическата партия.

Обладан от пътешественически дух, кръстосва държави от Близкия Изток – Египет и Сирия, както и Гърция, и навсякъде е черноработник. Измъчван от туберкулоза, той се лекува в Лозана, където случайността го среща с журналиста Жозуе Йехуда, който го запознава с творчеството на Ромен Ролан. В Женева Панаит Истрати публикува в швейцарското списание „Ла Фьой” свои статии. По това време той се опитва да установи връзка с Ромен Ролан и му пише: „Един човек на прага на смъртта Ви моли да изслушате изповедта му”/ писмото не е получено/. През 1921г. пише второ отчаяно писмо до Ромен Ролан и прави опит да се самоубие в парка „Албер” в Ница. Полицията открива в дрехите му писмото и го изпраща до вестник

„Юманите”, а оттам го предават на Ролан. Срещата на Истрати с изтъкнатия лев френски писател е фатална, Истрати започва да пише на два езика за две литератури – румънската и френската. Когато през 1923г. излиза неговият роман „Кира Киралина”, предговорът е от Ролан и носи заглавието „Един Горки от Балканите”. Парижкото издателство „Ридер” в колекцията „Съвременни френски белетристи” издава „Кира Киралина”. Истрати става популярен във Франция, сътрудничи на „Европа”, „Кларте”, „Пари соар”, „Нувел ревью франсез”, включва се в юбилеен том в чест на Ромен Ролан “Liber amicisum”.

Заради участието си в левите движения на Румъния и Франция, като представител на левия печат е поканен в Москва /1927/ за честване на десетгодишнината от Октомврийската революция. До 1928г. той пътува из СССР и публикува в „Монд”, „Ревю Йоропееен” и „Юманите”. Истрати се прехласва от идеите на революцията, нарича Русия „Меката на комунизма”, „зарята на Изтока”. В очите на руския интелектуалец Виктор Серж Истрати не познава марксизма, идеите му са неясни и архаични, „хуманитарен архаизъм, далеч от теорията”. Ако днес се опитаме да прочетем визиите на Истрати за сталинистка Русия чрез изследването на Ц. Тодоров „Тоталитарният опит. Човешкият отпечатък”, ще забележим, че той носи една характерна черта, присъща на интелектуалците и от Изток, и от Запад след Първата световна война. Те яростно пледират за нов колективитет, а са ярки индивидуалисти, които трудно си вписват в колективистичните идеологии на тоталитарните режими. Това, което разгневява Истрати, е реалният живот в Русия, населението е обречено на глад, мизерия и невежество. Тежките условия на работа и живот довеждат до болести и ранна смърт. Писателят забелязва социалната нищета, тежките условия, липсата на жилища, което принуждава хората да спят по паркове, гари и складове, ширят се алкохолизъм, разврат и паразити. Ужасяваща картина са домовете за изоставени деца – недохранени, мръсни и облечени в дрипи.

Свободният дух на Истрати се сблъсква с тоталитарните принуди, в началото той не долавя фалша, защото не говори езика и винаги е придружаван от гид, който селектира информацията. Конструираният от него профил на Горки е илюстрация на сторените от интелектуалците компромиси през трагичния ХХ-и век. Цялото му поведение е типично за интелектуалец в услуга на властта. По-късно Истрати ще определи Горки като „лицемер” и „писател на режима”, по повод на статията му в „Правда” от 26.09.1929г., която

напада западните дяснонастроени интелектуалци: „... злонамерените писатели в западната преса”, които уличават в антисемитизъм руските писатели и се пита дали този човек живее в тази страна, или някъде другаде.

Благодарение на книгата на Истрати „Признанията на един победен”, читателската публика се запознава с една емблематична фигура в световното комунистическо движение, която винаги е била тактично заобикаляна от българските историци – българина Кръстьо /Кристиян/ Раковски (племенник на Г.С. Раковски). По това време той е отзован като посланик на Русия в Париж и скоро след това изпада в немилост. За да му помогне, като негов сънародник Истрати пише за „Огонек” очерк за Раковски /1927/, но той не излиза. Това поражда яростната съпротива на разочарования социалист: „Що се отнася до мен, моите противници би трябвало да разберат, че дори ако искат да подготвят нова версия на болшевизма, в мое лице те ще срещнат един неумолим враг, един враг самотен и готов да умре за онова, в което вярва...Казват ми ,че тази свобода на словото била вредна за Революцията. Аз пък ще кажа: тиранията е тая, която убива.” (Истрати, 2014 : 77) Интелектуалецът и космополит Раковски е включен от Истрати в различни контексти – политическият го полага в орбитата на ангажменти, свързани с международни лидерски фигури – Плеханов, Вера Засулич, Акселрод, Роза Люксембург, с които Раковски е дружал по време на следването си в Швейцария, а научният контекст го вписва в университетските среди на Германия и Франция – в Монпелие защитава докторска дисертация по медицина и е приет в кръга на френските социалисти: Антоан дьо Монзи (един от биографите му), Юбер Ла Гардел, Емил Бере. Интелектуалният контекст го разпознава като писател и журналист – Раковски финансира руския социалдемократически вестник „Искра”, основан от Владимир Улянов и публикува в него с псевдонима Инсаров. Сътрудничи на големите социалдемократически издания в Европа, пише книги за Франция, Румъния и за Метерних. Във вестник „Юманите” огласява метежа на броненосеца „Княз Потьомкин Таврийски”. Говори свободно шест европейски езика, през 1905г. завършва право във Франция, завръщайки се в Румъния е депортиран и така приема френско поданство. Истрати проследява извървените от него пътища,

свързани с политически ангажимент – влиянието на Лев Троцки за преориентацията му. Във фрагмент от биографичната книга на А. дьо Монзи, Раковски изповядва: „За разлика от Омир, за честта да не бъде мое родно място, са се борили две страни – Румъния и България”. (Истрати, 2014 : 31) Фактографичният пласт показва различните употреби и прочити на историята на парадигматичния ляв интелектуалец – през 1919г. инициира създаването на Коминтерна, Ленин го цени високо и му поверява ръководството на Украйна. Текстът на Истрати го представя като българо-румънец, почти французин, истински западноевropеец със силно лоби в Европа. По-късно, след „голямата чистка” в СССР е обявен за враг, съден като троцкист, изпратен на заточение в Астрахан, разстрелян е по заповед на Сталин на 11.09.1941г.

Наративът смесва прецизни статистики, извадки от водещи руски издания – „Правда”, „Красная газета”, „Труд”, „Известия”, „Зарята на Изтока”, социологически проучвания, разкази на работници: „Целта на тези редове е не да предостави готова рецепта, нито да се защити някаква дисертация. Авторът иска само едно: да опише живота на народните маси днес в Съветска Русия, като формулира и някои идеи, които да постави за обсъждане от читателя.” (Истрати, 2014 : 159) Книгата „Признанията на един победен” повдига проблема „съветска Русия през западния светоглед”, видим във всички европейски културни истории: „С изключение на един тесен кръг от фанатизирани поклонници, щедро платени от властта, здравомислещите и честни хора на Запад не вярват на СССР.” (Истрати, 2014 : 157) Разкрит е манипулативния медиен механизъм на „комунистическата международна преса” – чрез фалшиви информации, неверни статистически данни, говори се единствено за растеж, независимо от реалните цифри, сравнява се ръста с предвоенната 1913г., когато Русия е била една от най-изостаналите в Европа. Книгата е сериозен принос както към историята на идеите, така и към интелектуалната история.

Панаит Истрати вижда Русия с две лица, едното е рекламно и парадно, а другото – злокобно и безчовечно. Дългите маршрути, които предприема от Москва и Ленинград, през Мурманск и Архангелск до Ереван и Баку му разкриват една страна, в която свободата е еретично понятие: „Цяла Съветска Русия се е превърнала в един огромен затвор. Тук дори не можеш да пътуваш свободно, без разрешение, без открити листове, много от селяните нямат паспорти и са закрепостени като роби към кооперативите, наречени

кооперативни стопанства или „колхози“. А това, че не са кооперативни и не са собственост на отделните хора, е съвсем ясно. Те са просто на държавата, която ги експлоатира, като оставя онези, които работят в тях, просто да мизерстват и дори да гладуват. Тази държава някой ден сигурно ще рухне...” (Истрати, 2014 : 181)

Интелектуалецът не скрива изкушенията на комунистическата подкупност към неговата особа, цялото му творчество е преведено на руски, за което са му изплащани авторски права, някои от новелите и романите му са филмирани, което му позволява да финансира продължителните си обиколки из Русия. Книгата разбулва не толкова ужасите на сталинизма /Историята вече достатъчно е писала за това/, но тя показва каква е ролята на западните леви интелектуалци за зараждането на тоталитарния проект, за който те имат утопични представи, техните етични избори, както и синтеза между индивидуално, биографично и политическо. Това позволява да приближим интелектуалния образ на Никос Казандзакис. Тук гледните точки са две – на верния другар и съмишленик, какъвто го възприема Истрати, и през погледа на дисидента Виктор Серж /личен преводач на Ленин/: „Във времето, когато Истрати започна да се чувства вътрешно раздвоен, Никос Казандзакис, напротив, продължи да одобрява режима. А след десетина години дори започна да възхвалява диктатурата на генералисимус Франко в Испания.” (Истрати, 2014 : 35) Много по-артистично и фриволно ще опише сблъсъка Истрати-Казандзакис Елени Казандзакис: „През пролетта на 1929г. напуснахме Съветския съюз без да се сбогуваме помежду си. Панаит ни беше сърдит, че с Никос не сме действали достатъчно енергично срещу бюрокрацията на Сталин.” (Казандзакис, 2014 : 160)

В началото двамата балканци изпращат поредица възторжени статии за „Нувел литерер”, имат намерение в съавторство да напишат книга за Русия, но пътищата им се разделят окончателно. Това, което е особено ценно за съвременния читател, е да проследи хроникално как болшевизма в своя зародиш е бил подкрепян от левите западни интелектуалци. Истината за Русия обаче я казва човекът от Изтока. Ролята на конформист успешно изиграва и Ромен Ролан, който разубеждава Истрати да не публикува писмата

до ГПУ, в които са регистрирани недъзите на режима и тежките държавни проблеми. Само Истрати има куража да съветва ГПУ да се откаже да преследва опозиционерите - троцкисти. За Ролан обаче това са „забележителни и наивни послания”, почти иронично той ги определя като „свещени”, но вижда мястото им в „архива на вечната революция, в златната ѝ книга”. Демагогията му достига своята кулминация, когато трогателно-сентиментално го увещава: „Ние Ви обичаме, драги Панаит Истрати, и ще Ви обичаме още повече заради всичко, което сте написали, в т.ч. и тези писма, но моля Ви, не ги печатайте.” (Истрати, 2014 : 38) Ако писателите са съвестта на своето време, посланици между властимащите и останалите обществени слоеве, каква е историческата роля на Ромен Ролан? Такива са свидетелствата за мълчанията и активните позиции на интелектуалците, които начеват разговора с миналото през погледа на настоящето.

От тази болезнено-искрена книга като из тайни и заключени зали изскачат имената на европейските писатели с техните предателства и заблуди. Гласът на руския интелектуалец Борис Суварин долита до нас през годините: „Моят приятел Жан Берие, на когото разказах за проекта „Досие” (намерението на Истрати да се публикуват във Франция документални материали за положението в Русия – б.а.), реши да ми помогне. Всяка вечер той четеше написаното от мен през деня, и подкрепяше и ободряваше с думи и жестове...Можех ли тогава да допусна, че този човек след десет години ще стане поклонник на Адолф Хитлер, че Сталин през това време ще е съюзник на Фюрера, а Никос Казандзакис ще пее химни в чест на Франко?” (Истрати, 2014: 43) По ирония на съдбата именно Берние е кръстник на заглавието „Голата Русия”, което Борис Суварин в началото не харесва, но впоследствие не променя.

Трилогията презентира три емблематични имена на Изтока – това на Панаит Истрати, лингвиста Виктор Серж /автор на разкази, новели и пиеси/, преследван от Сталин, изключен от комунистическата партия и Третия интернационал, „по обвинение в недисциплинираност и липса на конформизъм”, заточен в Сибир, по-късно политически изгнаник в Париж. Третият е Борис Суварин, сподвижник на Лев Троцки. За да ги спаси от преследването на тайните служби, Панаит Истрати поема моралната отговорност да озвучи своето авторство. Виктор Серж свидетелства: „Смъртта на Ленин откри пътя на две главни фракции, претендиращи за върховната власт над едно огромно многомилionoно население” и още: „Срещу

олигархическата групировка на грузинския сатрап Сталин се изправи една легална опозиция. Главният изразител на нейните възгледи беше Лев /Леон/ Троцки." (Истрати, 2014 : 24)

Става ясно, че сме изправени пред една полифонична публицистика, където отехтяват гласовете на левите източни и западни интелектуалци, с техните идеологически пристрастия, общите места и съществените различия. Идеята за нейното раждане е на Панаит Истрати, за Борис Суварин е „разнородна и нелогична“, но тя е модерен документален многогласен разказ от свидетелски показания, придружен от един журналистически проект с цел да постигне огромна публичност. Възмущението си Б.Суварин изразява шумно пред Истрати: „- Но това е истински абсурд! Три различни книги на една и съща тема, различни стилове, в това число и две досиета! Това ще е същинска какофония! През живота си не съм виждал подобно нещо!" (Истрати, 2014 : 42) Трилогията учленява една тенденция в революционната модерност. Разрушаващата авангардност рефлектира и върху литературата, като дава превес на журналистиката. Ц.Тодоров отбелязва, че Маяковски манифестира в своята автобиография, че е противник „на измислицата и естетизма“ и се застъпва за „пропагандата, за една качествена журналистика и за хрониката". (Тодоров, 2015 : 188)

Историята, предизвикала сензация в руската и френската преса и станала известна под името „Делото Русаков“, е една от причините за унищожаването на Истрати от левите интелектуалци и преосмисляне на политическата му ориентация. Днес през нашия поглед това е обикновен битов скандал, който се трансформира в идеологическа инсинуация против стария болшевик Русаков, раздухана от изданията „Ленинградская правда“ и „Литературная газета“. Писмото му до московската „Правда“ е изпълнено с решителност: „Ще разоблича вашето лицемерие, вашата низост". (Истрати, 2014 : 126)

Решителността и хладнокръвието на Истрати сериозно стресват Виктор Серж: „Браво! Досега никой не се е осмелил да ругае властта публично. И това сега се пише на мой гръб. Чака ме Сибир". (Истрати, 2014 : 126) Статията му до „Комсомолская правда“ не е публикувана, но затова пък влиза

в книгата му. За историческата документалистика Истрати оставя незабравими образи /онова, което отсъства от учебниците и историите/. Как щяхме да знаем, че Калинин е „неврозен мужик, но умее да изслушва и знае кога и как да попита“, но като всеки сталинист е циник. Той резолира молбата на Истрати случаят да бъде разгледан, което не му пречи да бъде безпардонен: „И да знаете, че когато приемам на главното стълбище, което не се случва почти никога, го правя, за да хвърля прах в очите на такива като Вас“. (Истрати, 2014 : 135) Случаят Русаков отваря очите на Панаит Истрати и той изрежда пред погледа на читателите бюрократи-чекисти, партийни секретари, продажни журналисти, безразлични комисари, фабрични комитети, които скалъпват грозни лъжи и лепят етикети като: „контрареволуционери“, „врагове на Партията“, „черносотници“ и други безсмислици. Истрати провежда анкета във фабриката, където е работил стария Русаков, но и тя завършва с провал. Директорът буди отвращение в очите на писателя: „Този директор беше просто една свиня – отгоре до долу; с огромен корем и тъпа муцуна“. (Истрати, 2014 : 141)

Срещите му с Калинин, Комаров, прокурора Криленков, редактора Рафаил, са безрезултатни, Истрати заплашва, че ще сезира съда на Коминтерна. Цялото семейство Русакови са осъдени на принудителен труд и затвор. Всичко по-нататък е разказ на Виктор Серж, по натюрел френски писател, който ще изобличи големите леви писатели и симпатизанти на сталинизма, като А. Барбюс и Р. Ролан, без да пести вулгарни квалификации и определения. Най-напред тази типично тоталитарна злокобна машинация Истрати печати в „Нувел ревью франсез“ под заглавие „Делото Русаков“, включена по-късно в книгата му „Към другия пламък“. Тя дава тон на истерията, с която е нападат Панаит Истрати, хорът от враждебни гласове и омразата. Руският дисидент В. Серж пише: „Пределът на подлостта и мерзостта достигна Анри Барбюс, една платена от съветската власт проститутка, автор на една отвратителна биография – ода на Сталин“. По-нататък омразата на Серж се сгъстява - интелектуалното и морално падение на този мислител-индивидуалист (Барбюс-б.а.), станал и той сталинист, лъсва в писмото му до Жана Геено, в което твърди, че съавторите на трилогията са се скрили „под плаща на Истрати“. (Истрати, 2014 : 45-46)

Книгата на Истрати продължава да разпалва дискусии и коментари дълго след неговата смърт. Тя ще коригира определени обществени представи за публичните образи на Р. Ролан и А. Барбюс. Доказателство за

това е писмото до Бенедето Кроче /1919/, в което Жорж Сорел ще отбележи: „Прочетох манифеста на Ромен Ролан. Особено ме поразих прекалената гордост и съмнение на този човек, които на моменти го правеха несимпатичен. В действителност Ролан не беше извършил никакви особено велики дела, нито бе написал никакви шедьоври, за да си позволява да говори като пророк, вдъхновяван от Бога и Духа на вселената, какво бе направил той за човечеството, за всички хора на планетата?” (Истрати, 2014 : 46) Сорел вижда лицемерното поведение на Ролан, ненавистта му към Ленин, писмата от Горки, които потвърждават тези схващания, публичния му дебат с А. Барбюс, отказа му да участва в една от инициативите на прокомунистическото списание „Кларте”. Метаморфозите на Ролан продължават чрез сближаването му с Москва, солидаризирането му със сталинизма, като в същото време не скрива възторга си от Ганди, който пък е привърженик на „реформите на Мусолини”. Привлечен е дневника на Ролан от военните години, който го разкрива като юдофоб. В „Панаир на площада” той напада Леон Блум с расистки квалификации, за което е приветстван от Кремъл.

Рязко са очертани на фона на епохата моралните профили на хората, разгромили Панаир Истрати. Не му прощава и троцкистката Магдалена Марк в „Бюлетин” (Contre le contrant, № 38). Тя озаглавява статията си „Не така, Истрати!” Особен интерес за нас представлява симетризирането на Истрати с писателя-нобелист Андре Жид. Общото между тях е съвестта и искреността, с която пишат. Отначало Жид е „спътник на комунизма”. Една година след смъртта на Истрати той посещава СССР. Негов преводач и гид е известният журналист Михаил Колцов /по-късно убит от Сталин/. Книгата на Жид „Завръщане от СССР” има няколко тематични ядра – осъждането на лъжата, на лакейщината, на несправедливостта, политическите убийства, присъщи на грузинския сатрап. Но това, което го отвращава е, че Русия преследва другомислещите, различните, хомосексуалистите /какъвто е Жид/. За разлика от Истрати, той е убийствено откровен, че ако тази страна се развива все в тази посока, в нея ще има три категории хора: „палачи”, „приспособленци” и „жертви”. Без екстази, но и без утопии, без маска и с нескрита ирония той като протестант вижда Русия именно такава. В сборника от 1950г. „Богът на

мрака”, в резюме Жид ще напише: „На социалната стълба в тази страна се ценят най-високо най-страхливите, най-подлите, най-жалките и недостойни хора”. (Истрати, 2014 : 53) Като четем днес това, можем да си дадем сметка като източноевропейци за наследството, завещано ни от комунизма.

Виктор Серж е първият, който описва живота на Панайт Истрати: „Бях свидетел на преследванията и обругаването, на които бе подложен Панайт Истрати – отдясно и отляво до смъртта си през 1935г. Те помрачиха последните години от живота на този човек – така добър, щедър, искрен, емоционален, чувствителен. Подобен на Дон Кихот, търсещ истината и правдата през целия си живот”. (Истрати, 2014 : 57) Името на Панайт Истрати продължава да вълнува френското общество. През 1968г. излиза биографията на Едуард Рейдон „Панайт Истрати, гениалният скитник” и монографията на Йон Капатина „Панайт Истрати” /Париж, 1941/, както и написаната с финес документална книга на Елени Самиос Казандзакис „Истинската трагедия на Панайт Истрати”. Тези произведения го реабилитират, творчеството му става тема на дисертации, като тази на Моника Жугрен /1970/, озаглавена „Панайт Истрати, магарешки бодил без корени”. През 1969г. в Париж се учредява асоциация „Приятелите на Панайт Истрати”, която издава списание „Тетрадки”.

Големият урок на „случая Истрати” показва как интелектуалците от Изток и от Запад са сложно въввлечени в лабораторията на тоталитарните режими. Книгата на Реймонд Арон „Опиумът на интелектуалците” /1955/ блестящо го потвърждава, посочвайки причините, поради които комунизмът обсебва въображението на западната интелектуалност. В „Архипелаг ГУЛАГ” Солженицин развенчава илюзиите на френската левица, която си затваря очите за концлагерите в Русия в името на някакъв възвишен идеал. (Тодоров, 2015 : 109)

Къде да позиционираме днес „победения Истрати”, на изток от Запада, или на запад от Изтока, нали самият той писа: „Хората на Балканите, от които съм и аз, сме различни от тези в Русия или във Франция.” Вероятно той обитава полетата на тревожната интелектуална мисъл на изминалия ХХ-и век. Надежда, заключена в посланието от предсмъртното му писмо до Казандзакис: „ще остана някъде в ефира с лист хартия и перо и ще продължа да пиша...” (Казандзакис, 2014 : 165)

Бележки

*Книгата на Панаит Истрати „Признанията на един победен. Към другия пламък или 16 месеца в СССР“ е преиздадена след 10.XI.1989г. (2014) в превод на Огнян Стамболиев; книгата „Трагедията на Панаит Истрати“ от Елени Казандзакис излиза за първи път едва в 2014г. пак в негов превод.

Истрати, П. (2014) Признанията на един победен.Към другия пламък или 16 месеца в СССР. Издателство Авангард принт, София

Казандзакис, Е. (2014) Трагедията на Панаит Истрати. Издателство Авангард принт, София

Казандзакис, Н. (1984) Рапорт пред Ел Греко. Издателство Народна култура. Поредица „Извори“, София

Стамболиев,О. (2014) Панаит Истрати – един дисидент преди всички.(предговор) В: П. Истрати. Признанията на един победен. Към другия пламък или 16 месеца в СССР. Издателство Авангард принт, София.

Тодоров, Ц. (2015) Тоталитарният опит. Човешкият отпечатък 1. Издателство „Изток – Запад“, София

CONCEPTE BIZANTINE ÎN INTERPRETARE RUSĂ. *TRANSLATIO IMPERII ȘI SIMFONIA*

Iuliana NIȚESCU

Within the medieval political framework, the Christian and roman elements are crucial for the recognition of the imperial status. This study aims to describe the Russian interpretation of two byzantine concepts related to these elements, namely *translatio imperii* and symphony. We argue that these concepts were integrated as an inherent part of the Russian culture, both by the political and ecclesiastical powers, and contributed to shaping the Russian understanding of the divine origin of the tsars' power.

In the attempt to place Russia in the sacred history of the world, a number of texts are developed in which Russia is portrayed as the ultimate destination for the imperial regalia, following the prophecy of the four empires from the biblical book of Daniel. By claiming the transfer and ownership of regalia, Russia becomes the final Christian empire and a new Rome. But as the power of the sovereign increases, the Church uses the concept of symphony between the two powers, in order to maintain its autonomy. The development of these concepts will be analyzed by comparing different written sources from the period.

Keywords: *translatio imperii*, symphony, Christian political theology, Moscow -third Rome, regalia, Ivan the Terrible

1. Introducere

Transformarea Rusiei într-un imperiu duce la necesitatea legitimării noului statut după modelul utilizat de celelalte puteri europene, anume prin legarea statului de ideea imperială prin principalele ei componente, teologia politică a creștinismului și moștenirea romană. În acest studiu vom analiza modul în care două concepte esențiale pentru atingerea acestui scop, *translatio imperii* și simfonia dintre politic și religios, sunt înțelese în spațiul rus în secolele al XV-lea și al XVI-lea.

Cel mai adesea, studiu influențelor bizantine asupra rușilor se referă la împrumuturile și relațiile directe de după creștinarea Rusiei Kievene și la preluarea intenționată a elementelor bizantine pentru construcția teoriei de Moscova, a treia Romă. În acest studiu urmărim modul în care cele două concepte de origine bizantină au fost utilizate în spațiul rus ca parte intrinsecă a relațiilor dintre puterea

politică și cea religioasă. În acest scop, vom analiza texte ale perioadei în care aceste idei sunt folosite, atât documente oficiale, cât și povestiri cu o circulație mai largă.

Translatio imperii are rolul de a plasa statul în ordinea lumii stabilită de divinitate. Istoria continuă a lumii, de la Facere până la Judecata de Apoi, cuprinde și istoria mundană, astfel că acest parcurs are o direcție de mers prestabilită, clară. Interpretarea istoriei prin profeția celor patru imperii apropia lumea de sfârșitul promis, deoarece imperiul creștin era deja cel de-al patrulea, ultimul. De aici rezultă necesitatea de a păstra acest imperiu, chiar dacă evenimentele politice par să infirmența existența sa. Imperiul poate fi păstrat prin transmiterea lui de la o entitate politică la altă, așa cum prima Romă a fost transferată la cea de-a doua, Constantinopolul. Acest act de *translatio imperii* nu se baza pe formule politice, ci pe binecuvântarea divină și sinceritatea credinței creștine din teritoriul respectiv.

Odată transferat imperiul, simfonia negociază raportul dintre politic și religios și funcționează, dacă putem spune așa, ca o primă tentativă de separare a puterilor în stat, deoarece teologia politică a vremii vede puterea politică de aceeași origine cu cea religioasă, dar cu atribuții diferite. Suveranul și mitropolitul lucrează împreună pentru bunăstarea poporului pe care Dumnezeu l-a dat în grija lor, dar cu prerogative delimitate și respect reciproc.

2. Originile bizantine

2.1. *Translatio imperii*

Când împăratul Constantin decide fondarea unei noi capitale a Imperiului Roman apare și nevoia legitimării simbolice a acestei mutări, chiar dacă ea nu semnifică o transmitere a puterii imperiale propriu-zise. Noul oraș, Constantinopol, primește încă de la început titulatura de „nouă Romă”¹, iar aici sunt transferate simboluri ale conducerii precum instituția senatului sau obiecte concrete din Roma. Un astfel de obiect este Palladium, statuia zeiței Atena care era percepută drept garanția securității orașului. Originea ei era una divină, legenda spunea că a căzut din cer în Troia, unde a devenit obiect de venerație. Deoarece proteja orașul, Odiuseu și Diomede au reușit să o scoată din cetate, iar Troia a căzut în mâinile

¹ Printre primele atestări ale titlului se numără un discurs din 357 al lui Themistus, ambasador la curtea lui Constantin al II-lea, sau lucrările Sinodului ecumenic de la Constantinopol, din 381. ((Lucy Grig, Gavin Kelly, *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2012, p. 11).

grecilor abia după acest moment. Statuia ar fi fost recuperată de Enea, care a dus-o la Lavinium, de unde a ajuns la Roma, pentru ca apoi să fie mutată în Constantinopol, în forumul lui Constantin¹.

Titlul de imperial a devenit motiv de dispută între Imperiul Bizantin și Europa occidentală odată cu încoronarea lui Charlemagne de către papa Leon al III-lea. Pentru că nu puteau exista doi „împărați romani” conform teologiei politice a evului mediu, papa a profitat de conducerea împărătesei Irina la Constantinopol și, considerând tronul vacant, îl încoronează cu titlul de împărat pe Charlemagne la 25 decembrie 800. Primirea titlului imperial nu se limitează doar la ceremonie, ci este necesară și o plasare a noului împărat în cadrul succesiunii romane. Cu permisiunea papei, Charlemagne ia marmură din palatul lui Teodoric de la Ravenna, pe care o folosește la construcția capelei castelului său din Aachen².

După fărâmițarea Imperiului Franc, Otto I primește titlul de împărat și fondează astfel Sfântul Imperiu Roman German. Atât francii și germanii, cât și bizantinii se foloseau de ideea de *translatio imperii* pentru a-și justifica folosirea titlului imperial. Argumentul bizantin s-a dezvoltat mai ales în contextul încoronării lui Otto I și se baza pe mutarea capitalei la Constantinopol, alături de cele mai importante instituții romane, senatul și armata³. Pentru bizantini, mutarea capitalei nu era percepută ca o ruptură între prezentul creștin și trecutul Imperiului Roman, ci se vedeau în continuare a fi Imperiul Roman. În mediul catolic se considera ca papa avea puterea de a transfera titlul imperial și astfel s-ar fi realizat tranșerul dinspre bizantini. Pornind de la argumentul bizantin, rușii vor folosi *translatio imperii* pentru a justifica utilizarea titlului de „țar”.

Conceptul de *translatio imperii* este tipic gândirii medievale, care nu face o diferențiere netă între istoria sacralizată și istoria mundană, ci timpul este văzut ca un moment al eternității. Transferul de putere printr-o succesiune de imperii pornea de la exegeza lui Orosius la *Cartea lui Daniel*, mai exact, la visul lui Nabucodonosor

¹ Sarah Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 69.

² Beat Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology*, „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 41, Studies on Art and Archeology in Honor of Ernst Kitzinger on His Seventy-Fifth Birthday, 1987, pp. 108-109.

³ D.M. Nicol, *Byzantine political thought*, în *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*, J.H. Burns (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 59.

tălmăcit de către Daniel. Puterea imperială ar fi trecut de la un imperiu la altul (Babilonian, Pers, Macedonean, Roman), iar forma sa ultimă ar fi imperiul creștin (de fapt, Imperiul Roman creștinat). Transferul de putere politică era dublat și de un transfer de cultură și cunoaștere, *translatio studii*¹. Astfel, nu putea exista decât un singur centru, atât politic, cât și cultural.

2.2. Simfonia

Începând cu împăratul Constantin cel Mare, Imperiul Roman devine imperiu creștin, iar ideile politice capătă o interpretare nouă și un sens escatologic. Relația dintre puterea politică și noua autoritate religioasă trebuie definită, situație care duce la apariția conceptului de simfonie între puteri. Originea oricărei autorități pe pământ nu poate fi decât Dumnezeu, iar împăratul este alesul său, după modelul biblic. Astfel, cele două puteri de origine comună trebuie să conlucreze pentru binele poporului, iar simfonia indică modul în care această conlucrare trebuie să se producă.

Poate cea mai importantă exprimare juridică a simfoniei se regăsește în codul de legi al lui Justinian, mai exact în Novela 6², unde se formulează distincția *sacerdotium* și *imperium*, alături de rolul împăratului în medierea celor două. *Sacerdotium* și *imperium* sunt definite ca daruri divine complementare, *imperium* având în grijă problemele terestre, iar *sacerdotium* aspectele divine. Simfonia dintre cele două puteri este esențială pentru bunăstarea poporului, iar împăratul are datoria de a supraveghea această armonie³.

There are two major gifts which God has given unto men of His supernal clemency, the priesthood and the imperial authority—*hierosyne* and *basileia*; *sacerdotium* and *imperium*. Of these, the former is concerned with things divine; the latter presides over the human affairs and takes care of them. Proceeding from the same source, both adorn human life. Nothing is of greater concern for the emperors as the dignity of the priesthood, so that priests may in their turn pray to God for them⁴.

O teoretizare a simfoniei din perspectiva Bisericii îi aparține patriarhului Fotie, în *Epanagoge*: „The temporal power and the priesthood relate to each other as

¹ Jacques LeGoff, *La civilization de l'Occident médiéval*, Flammarion, Paris, 2008, pp. 140, 145.

² Novelele sunt adăugiri ulterioare la *Codus juris civilis*.

³ Steven Runciman, *Teocrația bizantină*, Nemira, București, 2012, p. 64.

⁴ Petros Vassiliadis, 'Orthodox Christianity', In *God's Rule. The Politics of World Religions*, ed. J. Neusner. Washington, DC: Georgetown University Press, 2003, p. 99.

body and soul; they are necessary for state order just as body and soul are necessary in a living man. It is in their linkage and harmony that the well-being of a state lies"¹. Deși textul nu a fost adoptat ca document oficial al imperiului², el este important pentru a vedea cum aceasta relație dintre puteri era percepută în cadrul Bisericii.

Simfonia nu a reprezentat o teorie politică elaborată și aplicată constant în Imperiul Bizantin, ci a fost mai degrabă o aspirație de atins³. Sprijinul reciproc al puterilor nu înseamnă și un amestec de roluri, se încearcă o delimitare. Fiecare are propriile legi și propriile aspecte pe care trebuie să le gestioneze, statul nu este condus după legile Bisericii, și nici Biserica după legile statului. Ele acționează împreună, pe paliere diferite, pentru a contribui la atingerea unui scop comun, statul să mențină supraviețuirea sistemului politic al imperiului creștin până la a doua venire a lui Hristos, iar Biserica să se preocupe de viața spirituală a comunității și obținerea mânturirii⁴. Ca ideal, simfonia evocă conceptul biblic al binecuvântării divine date suveranului, dar condiționată de credința acestuia⁵.

3. Moscova, a treia Romă sau *Translatio imperii*

Dezvoltarea ideilor creștine despre puterea politică dau conceptului de *translatio imperii* o relevanță în primul rând escatologică, și abia apoi politică. Dacă Imperiul Roman creștinat este ultimul imperiu de dinaintea Judecății de Apoi, el nu poate dispărea, chiar dacă în plan mundan așa pare. Dispariția imperiului ar crea dezordine în relația microcosmos-macrocosmos. Din perspectivă politică, momentul 1453 însemna tocmai dispariția imperiului, fapt care lăsa deschisă calea altor teritorii ortodoxe să revendice moștenirea creștină a Imperiului Roman.

Conceptul nu era necunoscut în lumea slavă, fusese utilizat încă dinainte de căderea Imperiului Bizantin de către conducători sârbi și bulgari care revendicau

¹ *Idem.*

² Lucian N. Leuștean, *The concept of symphonia in contemporary European Orthodoxy*, „International journal for the Study of the Christian Church”, vol. 11, nr. 2-3, 2011, p. 191.

³ John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Blackwell, Malden-Oxford, 2008, p. 391.

⁴ Leuștean, *op. cit.*, p. 189.

⁵ McGuckin, *op. cit.*, p. 395.

titlul de țar. O traducere bulgară a cronicii lui Constantin Manasses înlocuiește Constantinopolul cu Târnovo în contextul transferului de putere dinspre Roma¹. Astfel, dezvoltările ruse ale ideii de *translatio imperii* nu sunt singulare.

În Rusia, această idee a fost afirmată și consolidată prin apelul la povestiri, care urmează prin tematica lor profeția celor patru imperii și plasează Rusia în punctul ultim al profeției. Pentru a exemplifica acest tip de scrieri am ales *Povestirea despre Babilon*, *Povestirea despre mitra albă din Novgorod* și *Povestirea despre cnejii de Vladimir*, deoarece imaginea lor de ansamblu oferă un ciclu complet al transferului.

Transferul de putere imperială, în acest caz, se realizează prin obiecte investite cu puteri politico-religioase: regalii și mitra episcopală. Prezența lor într-un oraș sau altul semnifică protecția divină și corectitudinea credinței de acolo. Când aceste atribute sunt amenințate, obiectele sunt transferate către un nou oraș, care va prelua rolul de centru al lumii creștine.

Povestirea despre Babilon prezintă drumul coroanelor regale de la Babilon în lumea creștină. Împăratul bizantin Vasile poruncește către trei trimiși, printre care și un rus, să meargă la ruinele vechiului Babilon pentru a aduce „semne” de la cei trei tineri iudei aruncați în cuptorul încins de către Nabucodonosor. Cei trei găsesc mormintele sfinților și vor să ia o cupă de aur de acolo, ca semn, însă o voce îi trimite în palatul împăratului, să ia semnul pe care îl căutau. În palat găsesc două coroane, a lui Nabucodonosor și a împărătesei sale, iar alături de ele o scrisoare care spunea să fie duse împăratului Vasile și împărătesei Aleksandra. Trimișii ajung la împărat cu regaliile, iar patriarhul le va folosi pentru a-l încorona².

Chiar dacă povestirea face referire strict la transferul din Babilon spre Imperiul Bizantin, apar și trimiteri la drumul următor, cel spre Rusia. Dorința inițială a împăratului de a trimite sirieni creștini după semn nu poate fi îndeplinită deoarece era nevoie de trimiși din neamuri diferite, căci inscripția care marca mormântul sfinților era scrisă în trei limbi, inclusiv în rusă. Autorul oferă indicii spre viitorul regaliilor prin aceste detalii și pregătește astfel introducerea Rusiei în profeția imperiilor lumi. Este importantă de remarcat și apariția tinerilor iudei, ceea ce indică popularitatea de care se bucura această carte biblică. *Povestirea despre Babilon* nu este unică în perioadă, ci s-a dezvoltat o întreagă serie de scrieri despre

¹ Cyril Toumanoff, *Moscow the Third Rome Genesis and Significance of a Politico Religious Idea*, „Catholic Historical Review”, vol. 40, nr. 4, Jan., 1955, p. 434.

² *Skazanie o Vavilone*, Podgotovka teksta, perevod i komentarii N.F. Droblenkovi, <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4973> accesat 26.06.2015.

Babilon. Unele texte îl prezintă pe Nabucodonosor ca fiu al lui Solomon, întărind astfel legătura cu ideea de imperiu creștin, iar în alte variante împăratul Vasile le spune trimișilor exact ce să caute, sceptrul și coroana Monomahilor¹.

Firul transferului de regalii este urmat în *Povestirea despre cnejii de Vladimir*. Textul relatează istoria lumii de până la cneazul Vladimir Monomahul. Începe cu momentul biblic al lui Noe, vorbește despre Alexandru Macedon, dinastia ptolemeică și perioada lui Caesar. Odată cu apariția noului împărat universal Augustus, *Povestirea* se apropie de spațiul rus. Împăratul numește conducători pentru teritoriile pe care le avea sub stăpânire, iar în zona Vistulei îl trimite pe Prus, rudă a sa. Din acest punct, istorisirea caută puncte comune cu cronicile ruse. Când i se apropia moartea, Gostomișl, conducător în Novgorod, își sfătuiește curtenii să ceară conducător înțelept din Prusia. Astfel ajunge Riurik, alături de frații săi, la Novgorod. Apoi este menționat Vladimir cel Mare, urmaș al lui Riurik, și *Povestirea* trece la momentul central, cneazul Vladimir Monomahul și relația cu Bizanțul. Cneazul își amintește de succesul militar al strămoșilor săi în luptele cu Constantinopolul și își dorește să reînvie tradiția. După un atac al rușilor, împăratul bizantin Constantin Monomahul trimite o delegație la Vladimir, pentru a negocia pacea. Împăratul trimite crucea făcută din lemnul crucii lui Hristos, o coroană, o cupă a lui Augustus și multe alte daruri. *Povestirea* se încheie cu apostazia bizantinilor care au acceptat credința latinilor, astfel că rușii rămân singurii credincioși ortodocși².

Povestirea despre cneji de Vladimir oferă o relatare este mult mai complexă decât în cazul transferului de regalii dinspre Babilon. Putem considera că reprezintă o maturizare a recepției conceptului de *translatio imperii*, deoarece integrează, uneori prin amănunte ce par ne semnificative la o primă lectură, toate elementele necesare legitimării dinastiei riurikide, iar în acest scop urmează trei tipuri de modele legitimizeatoare.

Prima parte a *Povestirii* oferă un model legitimator biblic, relatarea începând cu fragmente din viața lui Noe. Prin un astfel de început, textul se încadrează în mentalitatea medievală, care vedea istoria biblica și istoria umană ca un singur

¹ M.O. Skripil', *Skazanie o Vavilone grade*, „Trudî Otdela Drevnerusskoi Literaturî”, vol. 9, Akademia Nauk SSSR, Moscova, 1953, pp. 127-128.

² Rufina Petrovna Dmitrieva, *Skazanie o kniaz'iah Vladimirskih*, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moscova, Leningrad, 1955, pp. 171-178.

proces în desfășurare. Astfel, dinastia moscovită este pusă în legătură cu întreaga istorie a omenirii și devine parte a planului divin.

Al doilea mod de legitimare este apelul la moștenirea Imperiului Roman clasic, încă păgân. Legătura directă dintre Prus și primul împărat roman, Augustus, face referire la puterea imperială venită nemijlocit de la prima Romă, dar poate fi legată și de faptul că Hristos a trăit în timpul acestui împărat. Sublinierea descendenței din Augustus a lui Riurik, „Riurik, coborât din neamul țarului roman Augustus”¹, nu lasă loc de îndoială asupra legăturii directe Augustus-Prus-Riurik.

Al treilea model legitimator amintește de *Povestirea despre Babilon*, prin transferul de regalii, și leagă suveranul moscovit de Imperiul Bizantin și profetia celor patru imperii. De-a lungul textului apar referiri la acest transfer care a avut loc între toate imperiile universale, până la ruși. La încoronarea lui Augustus s-au folosit veșminte ale primului împărat al Egiptului, coroana regelui Indiei, adusă de Alexandru Macedon, mantia lui Felix, primul împărat universal². Un alt transfer legendar se produce în cazul Constantinopolului, căruia *Povestirea* îi atribuie ca întemeietor pe cel de-al doilea soț al mamei lui Alexandru cel Mare. Împăratul bizantin îi trimite lui Vladimir regalii care fac legătura cu toate modelele legitimizează prezente în *Povestire*. Crucea din lemnul crucii lui Hristos face legătura cu modelul biblic și rolul dinastiei în planul divin. Coroanei de pe capul împăratului bizantin nu i se specifică originea, și deși ar avea potențialul de a deveni simbol doar al transferului dinspre Constantinopol, pusă în legătură cu *Povestirea despre Babilon* face trimitere la transferul complet, de la primul imperiu universal la ultimul. Cupa lui Augustus trimite la originile Imperiului Roman și întărește legătura genealogică prezentată anterior.

Povestirea despre Babilon și *Povestirea despre cneșii de Vladimir* oferă un cadru complet al transferului de putere între imperiile universale din perspectivă politică. Din perspectiva stilului, ele se aseamănă mai mult cronicilor, iar legătura cu puterea religioasă este prezentă doar în măsura în care ele au o sursă comună, iar reprezentanții Bisericii folosesc regaliile pentru a-i încorona pe împărat sau cneaz.

Un al treilea text din aceeași perioadă completează ideologic *translatio imperii* către Rusia, prin dimensiunea ecleziastică. *Povestirea despre mitra albă din Novgorod* urmărește consolidarea statutului Bisericii din Novgorod, ulterior extinsă asupra întregii Biserici Ruse. Mitra ar fi fost un dar al împăratului Constantin cel

¹ „...Рюрика, суца от рода римъскаго Августа царя” (*Ibidem*, p. 175).

² *Ibidem*, p. 174.

Mare către Papa Silvestru, dar din cauza păcatelor Romei a ajuns la patriarhul Constantinopolului. Patriarhului Filofei i s-au arătat Papa Silvestru și împăratul Constantin care i-au profețit căderea viitoare a orașului sub musulmani din cauza păcatelor oamenilor, iar apoi i-au cerut să trimită mitra arhiepiscopului din Novgorod, după voia lui Hristos. Arhiepiscopul Vasile este anunțat de un înger de primirea mitrei, iar a doua zi, cand trimisul patriarhului ajunge la Novgorod, primește mitra în prezența slavei divine¹.

Autorul *Povestiri despre mitra albă* nu este cunoscut cu exactitate, dar un posibil autor este Dmitri Gherasimov, traducător și diplomat din Novgorod². Transferul mitrei la Novgorod este doar unul dintre episoadele povestite de text, mai apar relatări ale vieții lui Constantin cel Mare și felul în care Papa nu a respectat mitra și s-a îndepărtat de adevărata credință³. Observăm că textul nu face referiri la puterea politică decât în raportul ei cu cea religioasă, invers decât în cazul povestirilor anterioare, unde puterea politică era în prim plan. Orașele pierd mitra din cauza decăderii religioase, nu a conducerii slabe, iar rolul textului este să consolideze statutul puterii religioase, și nu pe cel al puterii politice.

Chiar dacă autorul folosește mult din *Donația lui Constantin*, textul devine o opera originală prin partea care se referă la Novgorod, iar contextul în care este produsă este cel al polemicilor din interiorul Bisericii și al scrierilor anticatolice⁴. Odată cu moștenirea simbolului adevăratei credințe, mitra, Biserica Rusă putea pretinde și autonomia față de politic, pe care împăratul o acordase Papei Silvestru, și să o folosească drept argument în problema posesiunii pământului⁵. Trebuie menționat faptul că la momentul respectiv o figură marcantă a Novgorodului era arhiepiscopul Ghenadie, nu un conducător politic, iar acesta era în plin proces de îndepărtare a ereziei celor „asemenea evreilor”. Din acest motiv apare nevoia de a consolida statutul Bisericii mai degrabă decât pe cel politic.

¹ *Povesti' o Novgordskom belom klobuke*, <http://www.portal-slovo.ru/history/39514.php>, accesat 24.08.2015.

² N.N. Rozov, *Povesti' o Novgordskom belom klobuke kak pamiatnik obșcerusskoi publițistiki XV veka*, „Trudī Otdela Drevnerusskoi Literaturī”, vol. 9, Akademia Nauk SSSR, Moscova, 1953, p. 182.

³ *Ibidem.*, pp. 183-184.

⁴ *Ibidem.*, p. 199.

⁵ Joseph L. Wiczynski, *The Donation of Constantine in Medieval Russia*, „The Catholic Historical Review”, vol. 55, no. 2, Jul., 1969, p. 168.

Romanoslavica LI, nr.4

În cele din urmă, mitra va deveni un element al centralizării autorității politice și religioase. Macarie, fost arhiepiscop al Novgorodului, va aduce mitra la Moscova, iar sinodul din 1564 decide ca mitra să fie purtată de mitropolitul Moscovei, deoarece acesta este conducătorul întregii Biserici Ruse, inclusiv al arhiepiscopiei Novgorodului¹.

Povestirea despre mitra albă, deși mult mai restrânsă decât cea a regaliilor, oferă mult mai multe detalii cu privire la rolul rușilor în planul divin. Face o serie de profeții, printre care și cea a obținerii statutului de patriarhie, iar stilul în care este scrisă amintește de epistolele lui Filofei din Pskov:

Căci străvechea Romă a căzut din credința creștină din mândrie și prin propria voință, în noua Romă – în Constantinopol asuprirea musulmanilor de asemenea va distruge credința creștină. Și doar în a treia Romă, adică pe pământul rusesc, harul Sfântului Duh va străluci. Așa să știi, Filofei, că toate regatele creștine vor veni la sfârșitul lor și se vor aduna într-un singur regat rus, spre binele întregii ortodoxii. Căci în anii de demult, prin porunca țarului țării, Constantin, din acest oraș al conducerii, a fost dată coroana regală țarului rus. Această mitră albă va fi dată acum arhiepiscopului Marelui Novgorod, prin voința țarului ceresc, Hristos. Și după cât această coroană este binemeritată aceluia, pentru că ea este, în aceleși timp, și măsura arhierescă a coroanei țarului și cea spirituală.²

Mitra devine un echivalent al coroanei Monomahilor pentru puterea religioasă. Felul în care este dezvoltată ideea celei de-a treia Rome în acest text este un argument în favoarea originii ecleziastice a ideologiei. Noua Romă este o urmare firească a procesului de *translatio* în cadrul imperului creștin. Ordinea mundană este stabilită de divin, dovadă intercesiunea îngerilor în transferul mitrei, iar Biserica este cea care păzește păstrarea ordinii. Mitra a trecut de la un oraș la altul nu pentru ca împăratul sau statul nu au îndeplinit voința lui Dumnezeu, ci pentru că nu mai era

¹ Boris Uspenski, *Țar' i patriarh. Harizma vlasti v Rossii (Vizantinskaia model' i ee russkoe pereomsmislenie)*, Șkola „Iaziki russkoi kul'turı”, Moscova, 1997, p. 429.

² „Ибо древний Рим отпал от христианской веры по гордости и своевольтву, в новом же Риме — в Константинограде, притеснением мусульманским христианская вера погибнет также. И только в третьем Риме, то есть на Русской земле, благодать святого духа воссияет. Так знай же, Филофей, что все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве русском на благо всего православия. Ибо в древние годы повелением земного царя Константина от этого царствующего града царский венец дан был русскому царю. Белый же этот клубок изволением небесного царя Христа ныне дан будет архиепископу Великого Новгорода. И насколько этот венец достойней того, потому что одновременно он есть и архангельской степени царский венец и духовной” (*Povesti o novgordskom belom kluboke, op. cit.*).

respectată adevărata credință. Astfel, noua Romă este o teorie în primul rând religioasă, și abia apoi politică, dar politică așa cum era înțeleasă în perioada medievală, o putere de aceeași origine cu cea ecleziastică.

Cele trei povestiri fac referire la evenimente și spații diferite, dar mesajul lor este același, Rusia este întruchiparea ultimului imperiu și păstrătoarea Ortodoxiei. În funcție de mesajul transmis, stilul textelor este diferit. Primele două, care fac referire la puterea politică, au un aspect de cronică, urmează o linie istorică, pe când *Povestirea despre mitra albă* are un ton profetic.

4. Simfonia dintre puteri în perioada lui Ivan cel Groaznic

Pe măsură ce statul rus devine mai puternic pe plan politic, pretențiile cnejilor de a se amesteca în problemele religioase cresc, de la numirea mitropoliților, până la dispute pe probleme de cult. Încercarea prelaților de a-și întări statutul în raport cu cel al puterii politice readuce în discuție conceptul bizantin de simfonie între puterea laică și cea religioasă.

Ritualul încoronării lui Ivan cel Groaznic din 1547, elaborat de către mitropolitul Macarie, ilustrează rolul celor două puteri și oferă un program ideatic al domniei care începe. Ceremonia prezintă relațiile ideale ce ar trebui să existe în societate, afirmă puterea și limitele puterii suveranului, și devine un model de urmat pentru societate. Încoronarea transformă moștenitorul tronului în alesul lui Dumnezeu¹. Devine momentul ideal pentru a marca modul în care puterile cu sursă comună, divină, ar trebui să acționeze în societate și să conlucreze pentru a atinge scopul pentru care Dumnezeu le-a oferit oamenilor. Ca parte a sistemului ideal de conducere, simfonia dintre politic și religios este exprimată de către mitropolitul Macarie prin discurs și la nivel vizual.

Ceremonia este, în primul rând, un act religios. Biserica, prin reprezentantul ei legitim, ridică moștenitorul tronului la nivelul simbolic de uns al lui Dumnezeu, prin investirea cu simbolurile originii divine a regalității și prin actul mirungerii. În acest moment, Biserica este cea care legitimează suveranul. Prin discursul său, Macarie subliniază originea divină a puterii țarului, dar și rolul acestuia de apărător

¹ Novikova, *op. cit.*, pp. 220-221.

al Bisericii¹. Se accentuează îndatoririle pe care țarul le are față de Biserică și Hristos, prin puterea Căruia a devenit conducător. Simfonia se subînțelege prin originea comună a puterilor și rolul lor de sprijin reciproc pentru conducerea supușilor. Dacă țarul nu ar respecta puterea religioasă, el ar încălca atribuțiile conferite în momentul încoronării. Totodată, pe lângă sensul ideatic, exprimarea simfoniei ar preveni amestecul puterii temporale în problemele religioase.

La nivel vizual, simfonia este reprezentată prin modul de prezentare a ceremoniei. Două tronuri sunt instalate în catedrală, unul pentru țar și unul pentru mitropolit. După încheierea ritualului propriu zis, în timpul cântărilor finale, țarul și mitropolitul stau pe tronurile lor². Imaginea pe care o au înaintea cei prezenți nu este doar una a consacrării noului țar, ci o reprezentare vizuală a celor două puteri.

Rolul țarului de apărător al Bisericii îi permite și o oarecare implicare în problemele interne ale acesteia. Un astfel de exemplu este documentul sinodului din 1551, *Stoglav*. Introducerea documentului îl prezintă pe Ivan, la acea dată în vârstă de douăzeci și unu de ani, ca inițiator al reformei religioase, pe lângă reforma administrativă. El adresează mitropolitului, pe care îl numește tatăl său, o serie de întrebări la care prelații urmau să găsească un răspuns în cadrul sinodului³. Corectitudinea problemelor ridicate de țar este confirmată faptul că el a fost inspirat de Hristos: „Illuminat de slava Duhului Sfânt s-a înflăcărat tare în interiorul său și o dorință arzătoare l-a mișcat nu doar să organizeze administrația țării, ci și să o îndrepte pe cea bisericească. Și a declarat solemn tatălui său, preasfințitul Macarie, mitropolit al întregii Rusii, și i-a poruncit să cheme curând sinodul servitorilor lui Dumnezeu”⁴.

Este greu de crezut că tânărul țar ar fi autorul acestei reforme, mai degrabă Macarie este cel care ridică problemele administrative. Însă modalitatea de a prezenta inițierea reformei religioase arată cum simfonia funcționa din ambele direcții. Alinierea puterilor consolidează statutul tânărului țar, care demonstrează astfel că se bucură de binecuvântarea divină, dar îi oferă și un cadru legal lui Macarie pentru a iniția schimbări în obiceiuri deja bine înrădăcinate ale clerului. *Stoglav*

¹ *PSRL*, vol. 15, partea 1, Sankt-Petersburg, 1904, p. 150.

² *Ibidem*, pp. 150-151.

³ *Stoglav*, Tipografia gubernskago pravlenia, Kazan, 1862, p. 18.

⁴ „Осияваемъ благодатию божественаго Духа зело воспалися утробою и степлмыъ желаниемъ подвижеся. Не томко о устроении земскомъ но и о многоразличыхъ церковныхъ исправлении. и возвѣщаетъ отцу своему преосвященному Макарию митрополиту всеа Русии и соборъ божихъ слугъ совокупити повелѣ въскоре.” (*Stoglav, op. cit.*, p. 24).

ilustrează o simfonie ideală, un țar care se ocupă de problemele mundane ale supușilor și, în același timp, supraveghează corectitudinea vieții religioase fără a încălca autoritatea Bisericii. El face doar sugestii care sunt primite cu bunăvoință de mitropolit și cler, datorită iluminării Duhului Sfânt asupra țarului. Este de remarcat și apelativul „tată”, folosit pentru a numi relația dintre țar și mitropolit. Ca reprezentant al Bisericii, Macarie poate fi văzut ca un părinte spiritual al suveranului, dar poate fi și o referire la rolul mitropolitului pe lângă tânărul țar orfan.

Împărțirea problemelor asupra cărora mitropolitul și țarul veghează pare să fie respectată la nivel declarativ și în cea de-a doua perioadă a domniei lui Ivan cel Groaznic. Antonio Possevino, trimis al Papei la curtea lui Ivan, consemnează modul în care decurge o discuție dintre el și țar pe tema diferențelor religioase dintre ortodocși și catolici. În timpul discuției, țarul își exprimă respectul pentru Biserică și conducătorul ei, dar și rolurile diferite ale celor două puteri: „I did not refer to the faith in the letters I sent to the Pope and I am not anxious to discuss it, for fear that I might touch upon matters that could give offense to you, Antonio, and because my duty is to attend to temporal affairs, for which I have received the blessing of my Metropolitan, not spiritual ones”¹.

Deși oficial cele două puteri funcționează separat, impresia pe care viața la curte i-o lasa trimisului papal este cu totul diferită:

He wishes to be considered High Priest as well as Emperor, and in the splendor of his attire, his courtiers, and his other appurtenances he rivals the Pope and surpasses other kings. He has borrowed these trappings from the Greek Patriarchs and Emperors and it could be said that he has transferred to his own person the honor that is proper to pay to God alone. When seated on his throne he wears a tiara stiff with pearls and precious stones, and keeps several others by him, changing them to emphasize his wealth, a practice he claims to have inherited from the Byzantine Emperors. In his left hand he carries a crook or staff with large crystal balls, like knobs, attached to it. He is dressed in long robes, such as the Popes are accustomed to wearing when they solemnly proceed to Mass, and he wears rings set with huge stones on all his fingers. There is an ikon of the Savior to his right, and one of the Virgin Mary above his throne. Both wear white cloaks

¹ Antonio Possevino, *The Moscovia cf Antonio Possevino*, University Center for International Studies, University of Pittsburgh, 1977, p. 69.

Romanoslavica LI, nr.4

and standing as they do on each side of the Prince with wings attached to their shoulders they look like royal bodyguards¹.

Relatările lui Possevino creează un tablou bine conturat al reprezentării raportului dintre puteri spre sfârșitul domniei lui Ivan. Restricția implicării în problemele spirituale este încă asumată oficial și este recunoscut rolul autonom al Bisericii în stat. În fapt, Ivan, în virtutea calității de suveran ales de Dumnezeu, își permite să își aroge drepturi ce nu-i aparțin și să ofere o imagine simbolică a statutului său mai aproape de divin, decât de oameni. El recunoaște autoritatea mitropolitului în probleme spirituale, dar cu aceeași ușurință se portretizează drept răspunzător doar înaintea lui Dumnezeu, și nu înaintea unei altor reprezentanți pământești ai divinului.

Observăm că în spațiul rus nu este dezvoltată o expresie juridică a simfoniei dintre puteri, cum se întâmplă în Imperiul Bizantin. Ideea conlucrării și respectului reciproc al celor două puteri apare mai ales ca pretext pentru a limita amestecul suveranului în problemele Bisericii. Simfonia se manifestă ca un fapt concret, nu ca aspect juridic. Ea este prezentă în formule oficiale și redată la nivel vizual pentru întreaga societate. Este posibil ca societatea moscovită să nu fi simțit nevoia unei legiferări a simfoniei tocmai pentru că ideea a fost preluată odată cu acceptarea creștinismului și privită ca un fapt de la sine înțeles, spre deosebire de bizantinii care în secolul al VI-lea încă mai negociau relația dintre stat și noua religie oficială.

5. Concluzii

Consolidarea puterii politice în secolele al XV-lea și al XVI-lea aduce în discuție și raportul pe care îl are cu puterea religioasă. Pentru a putea marca pe plan ideologic schimbările produse, precum formarea viitorului stat rus în jurul cnezatului Moscovei sau obținerea independenței, sunt adaptate două concepte de origine bizantină care exprimă relațiile dintre microcosmosul uman și macrocosmosul divin.

Rolul statului în planul divin este exprimat prin traducerea conceptului de *translatio imperii* printr-o serie de povestiri care urmăresc firul profeției celor patru imperii și plasează Rusia la capătul acestui drum, ultimul stat înainte de a doua venire a lui Hristos. Povestirile devin cu atât mai interesante, cu cât originea lor nu pare a fi una direct legată de mediul ecleziastic. Prin stilul asemănător cronicilor

¹ *Ibidem*, pp. 47-48.

istorice, ele au rolul specific de a oferi puterii politice semnificațiile religioase necesare legitimării autorității și transferă aceste semnificații unor obiecte concrete, simboluri ale regalității deja cunoscute și folosite. Preocuparea pentru reflectarea întregului șir de transferuri ale puterii este demonstrată de referirile la întreaga profetie, iar autorii folosesc chiar și texte catolice, precum *Donația lui Constantin*, pentru a oferi imaginea completă a istoriei care își găsește punctul ultim în spațiul rus.

După stabilirea locului Rusiei în istoria universală, următorul pas este legat de relația dintre mitropolit și suveran, respectiv dintre Biserică și stat. Pentru a evita amestecul puterilor este folosit conceptul bizantin de simfonie, care delimitează prerogativele puterilor și exemplifică modul de conlucrare al lor. Din cauza modificărilor raportului de putere real, mai ales în cea de-a doua parte a domniei lui Ivan cel Groaznic, este dificil de analizat modul în care simfonia s-a manifestat concret în relațiile dintre țară și mitropolit. Simfonia ideală a fost exprimată în ceremonii și texte, cu un rol mai mult de exemplu, decât de reflectare a unei stări de fapt. Este folosită mai ales de Biserică, ca un argument împotriva amestecului țarului în probleme religioase și pentru a-i aminti de smerenia datorată lui Hristos, deci și reprezentantului Său, mitropolitul.

Ceea ce face preluarea acestor concepte diferită de alte împrumuturi bizantine este faptul că ele nu au fost preluate în mod intenționat ca parte a ideologiei moscovite. Până la aceste utilizări ruse, *translatio imperii* și simfonia erau parte componentă a teologiei politice folosită în întreaga Europă și nu mai erau percepute a fi specific bizantine.

Forma pe care o au cele două concepte în interpretarea lor rusă este modelată de mediul ortodox în care sunt dezvoltate. Ideea de simfonie a pătruns în acest spațiu cel mai probabil odată cu aducerea codurilor de legi ecleziastice la Kiev, după creștinare. În schimb, *translatio imperii* este legat mai mult de moștenirea romană, păgână chiar, în ciuda transformării acestei idei în contextul adoptării creștinismului. După cum am văzut, nevoia de a legitima construcția unei noi capitale produce necesitatea de a transfera simboluri concrete, obiecte care să facă legătura cu Roma originală. Într-o primă fază, Imperiul Roman este cel care se transferă, abia ulterior acest fapt deja întâmplat este explicat în cheie creștină, prin

Romanoslavica LI, nr.4

profeția celor patru imperii. Ca o viitoare temă de cercetare, ar fi interesant de văzut dacă în spațiul rus erau cunoscute aceste transferuri concrete de la Roma spre Constantinopol și dacă astfel de informații ar fi putut influența povestirile care leagă Moscova de moștenirea romană.

Bibliografie

Surse primare:

Dmitrieva, Rufina Petrovna, *Skazanie o kniaz'iah Vladimirskih*, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moscova, Leningrad, 1955

Possevino, Antonio, *The Moscovia cf Antonio Possevino*, University Center for International Studies, University of Pittsburgh, 1977

Povesti' o Novgordskom belom klobuke, <http://www.portal-slovo.ru/history/39514.php>, accesat 24.08.2015

PSRL, vol. 15, partea 1, Sankt-Petersburg, 1904

Skazanie o Vavilone, Podgotovka teksta, perevod i komentarii N.F. Droblenkovoi, <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4973> accesat 26.06.2015

Stoglav, Tipografia gubernskago pravlenia, Kazan, 1862

Surse secundare:

Bassett, Sarah, *The Urban Image cf Late Antique Constantinople*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

Brenk, Beat, *Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology*, „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 41, Studies on Art and Archeology in Honor of Ernst Kitzinger on His Seventy-Fifth Birthday, 1987

LeGoff, Jacques, *La civilization de l'Occident médiéval*, Flammarion, Paris, 2008

Grig, Lucy, și Kelly, Gavin, *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2012

Leuștean, Lucian N., *The concept cf symphonia in contemporary European Orthodoxy*, „International Journal for the Study of the Christian Church”, vol. 11, nr. 2-3, 2011

McGuckin, John Anthony, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Blackwell, Malden-Oxford, 2008

Nicol, D.M., *Eyzantine political thought*, în *The Cambridge History cf Medieval Political Thought c.350-c.1450*, J.H. Burns (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2007

Rozov, N.N., *Povesti' o Novgordskom belom klobuke kak pamiatnik obșcerusskoi publițistiki XV veka*, „Trudî Otdela Drevnerusskoi Literaturî”, vol. 9, Akademia Nauk SSSR, Moscova, 1953

Runciman, Steven, *Teocrația bizantină*, Nemira, București, 2012

Skipil', M.O., *Skazanie o Vavilone grade*, „Trudî Otdela Drevnerusskoi Literaturî”, vol. 9, Akademia Nauk SSSR, Moscova, 1953

Romanoslavica vol. LI, nr.4

- Toumanoff, Cyril, *Moscow the Third Rome Genesis and Significance of a Politico Religious Idea*, „Catholic Historical Review”, vol. 40, nr. 4, Jan., 1955
- Uspenski, Boris, *Țar' i patriarh. Harizma vlasti v Rossii (Vizantinskaia model' i ee ruskoe pereomsmislenie)*, Șkola „Iaziki russskoi kul'turı”, Moscova, 1997
- Vassiliadis, Petros „Orthodox Christianity”, In *God's Rule. The Politics of World Religions*, ed. J. Neusner. Washington, DC: Georgetown University Press, 2003
- Wieczynski, Joseph L., *The Donation of Constantine in Medieval Russia*, „The Catholic Historical Review”, vol. 55, no. 2, Jul., 1969

УМЕТНИЧКЕ И ПОКРЕТНЕ СЛИКЕ АКТИВНИ ЧУВАРИ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА СРБА У РУМУНИЈИ*

Петрија ЈОВИЧИЋ

The aim of this study is to present concisely the reflection of the cultural and artistic influence by means of fine arts and film creations which as a medium and through their activism establish an elaborate net and bridge of Serb-Romanian cooperation thus making an infinite contribution to filigree modeling and protection of centuries-long cultural and spiritual heritage of Serbs in Romania.

The approach to the subject with regards to its cultural and artistic connotation provides a long list of all those who contributed to the preservation of the cultural heritage of Serbian people in Romania. Through their work that enable visual presentation of life characters, using this distinctive practice they concisely point out to the cultural meanings and thus become faithful "guardians" of material and spiritual cultural treasure eager to reveal their art on all social levels. The fact is that works of art and visual experience remain deeply imprinted in the minds of art consumers, and the images of past are passed down from generation to generation, all of which contribute to the preservation of the cultural heritage.

Throughout this study I divided and explained the subject matters on three different levels: 1) Artists/painters – presentation of art, Romania – Serbia; 2) Film production – realization and presentation of documentary – ethnographic films; 3) Diversity, directions and guidelines of presenting artistic accomplishments as "guardians" of tradition of Serbs in Romania. There are many reasons for dealing with this subject, since artists through their works and instruments of visualization show everyday life and customs, shaping it every day, and thus stepping beyond the boundaries of aestheticism and becoming the carriers of solid cultural connotations.

Over the past twenty years in Serbia and Romania, visible interests of exhibitions have been revealed through different events. Films that show structural discourse of everyday life and tradition give the ethnographic film the concept of cultural meaning. Magical power of the ethnographic film – the youngest branch among the centuries-old traditional forms of artistic expression- includes the images of *culture-now and then*. These images by using documented history and subjective memories, construct the history, the imperfect remembrance and identity performances. They actualize the active experience of images of past times into the horizon of present creating the narrative frame which gives us the permission to, through foundation of visual anthropology, say that *we* are the bearers and promoters of cultural heritage.

The idea of this study is to offer a suggestion that, through the creation of virtual gallery, virtual material of artistic provenance can become the link between the center and the scattering.

Keywords: cultural heritage, Serbian-Romanian cooperation, Serbian art, ethnographic film

* Овај текст је резултат рада на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије*. Израда мултимедијалног интернет портала „Псјмовник српске културе“, бр. 46017, Етнографског института САНУ, који је у целини финансиран од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја РС.

Уметничка пракса и дело (ликовна и медијска уметност) посматрају се као инструменти изражавања искустава свакодневног живљења у етнички одређеном временском и географском простору. Ликовни артефакти добијају значење једног културалног текста у преплету с другим културалним текстом, а препознати су као производи значењског текста и могуће их је анализирати. Селективном визуализацијом уметничко стваралаштво одређују потенцијални контекст *заједништва*, али и *различитости* које ће померити пажњу и презентовати друштвено-културне субјекте на релацији *ми-они* позиционирани у пограничним регионима Србије и Румуније.

Проблематику овога рада поставила сам и пратила на три нивоа: 1. Уметници/ сликари – презентација стваралаштва, Румунија-Србија; 2. Филмска продукција – реализација и презентација документарних – етнолошких филмова; 3. Разноврсност, правци и смернице представљања уметничких остварења као *чувара* традиције Срба у Румунији. Има више разлога да се обради ова тема, јер уметници у својим делима, служећи се различитим инструментима визуелизације показују свакодневни живот, обичаје, превазилазе границе естетичизма поставши носиоци чврстих и конкретних културних конотација. Чињеница је да визуелни доживљаји дубоко остају урезани у свест конзумената уметности, а слике прошлости постају документовани материјал који се преноси генерацијама и доприноси очувању културног наслеђа. Интердисциплинарно поље уметности методолошки приказује, развија, означава, селекује материјалне и нематеријалне облике културног наслеђа, рефлектује их и дифузно распршује успостављајући друштвено културне темеље мањинских групација. Идеја овога рада је да понуди предлог, да кроз стварање виртуелне галерије визуелни материјал уметничке провенијенције буде спона матице и расејања.

Током последњих двадесетак година у Србији и у Румунији су кроз разне манифестације исказивани видљиви трагови ихтересовања за реализовање изложби и филмова показујући традицију као структурални дискурс свакодневнице, истовремено их повезују у концепт културалних значења.

У овом раду културно-уметничке активности, ликовно стваралаштво и филм, посматрани као најразвијеније форме ликовног реализма делују у континуитету. Наивна уметност самостално се развијала у ликовном говору локалног становништва. Таква уметност, спонтана, са дечјом наивношћу, више је од симпатичне и занимљиве. Носи у себи драгоцену документарну

конотацију са свеукупним вредностима културног наслеђа, избегавајући заборављање прошлости. Аудиовизуелни приказ стваралачком енергијом усмерава пажњу посматрача да прати екранизовани садржај који је фокусиран на поље етничких мањина, остварујући на тај начин синтезу култура двеју националности у очувању заједничких интереса. Развијене форме културно-уметничког стваралаштва, њихове рецепције указују не само на развојни пут уметника, на њихове стваралачке поетике и ликовни израз, већ упућују на начин посматрања, прикупљања и проблематизацију документовања културног наслеђа као ликовног израза. Као такве ликовне форме су понуђене и прихваћене од стране припадника других националности. Аматерски или професионални аутори, ликовни или медијски аутори обострано бележе и негују културни идентитет. Заправо, њиховим укључивањем у воде културно – уметничких дешавања врше се дуготрајна оживљавања, оснаживања, продужавања и подстицања специфичних фолклорних вредности, културних наслеђа, обичаја и традиционалне сарадње српских мањинских групација са задатком да нам прикажу и приближе уметничко стваралаштво и једних и других.

Уметници/ сликари – презентација стваралаштва, Румунија-Србија

Наивна уметност¹ настала је са потребом да буде корисна народу. Самоуки сликари стварају своја ликовна дела у средини у којој живе. Њихова уметност бележи стваралачку форму инспирисану природом, етно-мотивима, наслеђем, заборављеним ритуалима, занатима, блиска је и разумљива средини у којој стварају.

Потреба румунских наивних уметника који живе у Војводини је да бојом моделују визуелни наратив, јер негују „култ боје“.² Жива уметничка машта, шаренило, топао колорит, мекан цртеж, са пуно динамике тка на

¹ Наивна уметност јавља се тридесетих година XX века на подручју Србије и Хрватске. Ова уметност потекла је углавном са села, у време патријархалног начина живљења у коме су народна уметност и обичаји врло цењени. Наивна уметност сконцентрисана је на подручјима Ковачице, Хлебина, Јагодине, Уздина... (Бошковић, Маширевић 1977, 50).

² *Ibidem*.

сликарском платну јединствени животни ћилим. Граде слику у ширину уместо у дубину. Сликана платна налик су таписеријама. Разбацани банатски засеоци, стабла, равнице, нанизани сунцокрети, пијаце, трговине, свакодневни послови на селу, свадбени обичаји, употпуњени су иконографским решењима орнаменталних мотива преузетих са народне ношње. Мотиви народне ношње су у најситнијим детаљима платна, њима су преплављени домови, стилизоване фигуре животиња, позадине на портретима. Сваки визуелни приказ је на свој начин занимљив и заокупља пажњу посматрача. Њихова нарација није смо дескриптивне природе, она у себи носи озбиљан приступ документарности. Заправо, наивност реализованих композиција дубоко у себи таложу и темељи симболичку грађу културних идентитета. Патријархална свест и културно наслеђе су основна полазишта у стварању ликовне поетике уздинских уметника, а аутори сликари постају тумачи колективног живота села. Искрени ликовни говор постао је одраз прилика и стварности, бележи и чува обележја румунско – српског етничког идентитета: веру, обичаје, предања – етнографске вредности које не умањују њихова осећања за материју и ликовне специфичности.

Уметници методолошки граде концентрично кружење унутар композиције, која иницира да својом снагом кретања прекорачи границе платна и вине се у бесконачна културална пространства. Заправо, орнаменти визуелних композиција су својеврсни портрети настали у низу набрајања поједностављених детаља, редукованих до знака, који се могу друштвено и културно дешифровати. Нарација композиција миметички и ликовно бележи унутрашњи свет појединца и колектива, „значање човека“, говори о вези између уметника и ствари, о смислу наведених елемената и описаних појава.¹ Перспективе скоро да и нема, док су низови сегмената мотива претопљени у плоску површину, дводимензионално. Површине се нижу, преплићу, употпуњују, разоткривају скривену маштовитост сеоских сликара који призивајући своје прошлости спојене са садашњошћу, темеље своје постојање, а тиме дају још већи значај него што је сама тема наратива.

Бројност наивних сликара учинила је да уметници колективно и самостално редовно излажу. Ликовним стваралаштвом пробуђена је свест уметника за порекло. Одржавањем ликовних манифестација (колонија, изложби), омогућено је континуално опстајање етичког и етнолошког у себи

¹ в. Kelemen 1969, 34-44.

као мањинске пограничне групације. Изложбе које су у почетку више организоване по потреби, у част неког важног догађаја, јубилеја, временом су спонтано добијале излагачки континуитет, тако да су деловале дужи период без прекида од планираног. Реализовањем писаних докумената: каталога, монографија са портретима и биографијама сликара, уметничких критика, прикупљањем најуспешнијих дела уздинске школе указују на остварене резултате у смислу очувања културног наслеђа мањинских групација.¹

Музеј наивне и маргиналне уметности (МНМУ) у Јагодина² уприличио је 6. марта 2014. године изложбу слика сликара из села Уздин (Јужни Банат), насељеног становницима румунске народности. Заправо, то је ликовна манифестација која се у континуитету одвија од 1961. године. Резултат рада галерија, је да Галерија уметности у Уздину и МНМУ поседују највећу колекцију уздинског сликарства³. Изложба обједињује пола века од постојања уздинског сликарства. У свом власништву МНМУ има 65 слика од 14 уздинских уметника које су прикупљане од 1963. године до данас. Ову манифестацију подржало је Министарство културе и информисања.

¹ в. Јовановић, Шелмић, Кусовац, 1991.

² Са отварањем галерије наивног сликарства у Јагодина ова уметност добија више на значају у Србији. Сада галерија наивне уметности у Јагодина слави пола века свог постојања. Резултати галерије су видни, јер галерија се не бави само излагачким радом, већ се бави и истраживачким радом, проучава, расветљава и документује сликарство руралних аматера, позиционира њихов рад у жижу самоуке уметности. (в. Бошковић, Маширевић, 1977, 50).

³ Почетком седме деценије 20. века група ткаља и везиља, румунске народности из Уздина слика и излаже своја дела у земљи и иностранству. Инспирирани и прожети духом народне естетике уметници аматери придружују се већ увелико познатим и признатим уметничким круговима у Хлебинама, Ковачици и Опарићу. Ануика Маран слика од 1961. године и сматрају је најпризнатијом уметницом Уздина. Њена унука Илеана Оалђе је наставила сликарски пут своје баке. Познати уметници су Марија Балан, Мариора Моторжеску, Ануца Долама, Софија Доклеан, Флорика Пуја, Епуре Виорика, Стелуца Царан, Ана Ончу, Софија Јонашку, Софија Босика, Олђе Илеана. <http://noviput.rs/kultura/otvorena-izlozba-naivna-umetnost-uzdina/>



Мезин Адам

Наивни уметници Уздина су 2007. у Букурешту учествовали са 20 слика. Учествовао је и познати уздински сликар Адам Мезин¹.

Неки од признатих уздинских сликара су: Јонашку Софија, Маран Ануика (сликају имагинарне портрете у свечаним одорама богато украшене везом румунског фолклора), Моторежеску Мариоара (примењује комбинацију уздинског пејзажа и орнамената, оживљава пејзаж орнаментима), Ончу Ана, Пуја Флорика (стварају специфичне форме преузете са мотива из народне ношње и природе), Марија Балан (слика народне обичаје, у виду фриза фигура), Аница Долма (бележи сегменте из свадбених обичаја, један од њих је припремање невесте), Доцлеан Софиа (слика свакодневни живот и рад сељака, свадбена кола, сахране, игранке на раскршћу), Кеџ Флорика (слика пејзаже, портрете, домаћи ентеријер), Епуре Виорика (занима се за традицију колективног где се највише и задржала).

¹ Адам Мезин је рођен 1954. године у Уздину. За разлику од својих колега, руралних сликара Мезин је од 1973. две године био у школи Јосипа Генералића учио је занат сликања. Мистични, бајковити и надреалистички призори, без реалистичног цртежа, деформисано дрвеће са небом у позадини, вунене и пахуљасте форме су основне карактеристике Мезиновог сликарства. Мезина јасно сврставају у групацију учесника хлебинске школе. <http://atelje-mezinadam.com/>,



Ануика Маран



Пуја Флорика

Век српског сликарства 1850-1950 је ликовна изложба која је отворена 27. марта 2009. у Националном музеју уметности у Букурешту, а слике су из фондуса Народног музеја у Београду.¹

Вишенационална колонија *Делиблатски песак* одржана је 44. пут по реду, захваљујући сарадњи Кружока ликовне уметности из бање Ваљуг у Румунији.² Колонија *Делиблатски песак* бележи богата ликовна искуства уметности одакле потичу уметници али и међусобне размене комуникација самих уметника.³

Отворена је и шеснаеста интернационална ликовна колонија *Ехо музике* у Рогљеви. Трајала је од 2. до 9. августа у организацији Дома културе *Стеван Мокрањац*, под покровитељством општине Неготин. У раду колоније учествовали су ликовни уметници из Србије и Румуније. Учесницима из Србије, Миломиру Романовић, Николи Романовић, Недиму Хаџиахметовић –

¹ <http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/Vek-srpske-umetnosti-u-Rumuniji.lt.html>,

² в. Темишварски зборник 1 1994, 269-273

³ <http://rtvpancevo.rs/92.1-Info/Kultura/44-likovna-kolonija-qdeliblatski-pesakq-od-27jula-do-5-avgusta.html>,

Мафаи, Љубиши Благојевић су се придружиле уметнице из Румуније Камелија Комса, Даниела Цара и Симона Сас.¹

Српско румунска сликарска колонија *Ђурђевдански видици* организована је 11. маја у селу Лужници.²

Међународна сликарска колонија *Музеј без зидова/ Слободна уметничка зона* одржава се у Ечкој у периоду од 14. до 20. јула на којој су учествовали уметници из Србије и Румуније. Кристијан Хорацију, Ана Кун, Мими Чиора и Мирчеа Попеску су румунски уметници који су заједно стварали са уметницима из Србије: Каћа Габријела Паригрос, Растко Стефановић, Бојана Бркић, Вида Стефановић, Александар Петровић и Милена Радић.³

Дани преображења Срба у Румунији је традиционална (шеста) ликовна манифестација организације Савеза Срба у Румунији и уметничке групе *Арте* из Београда у Темишвару. У колонији учествују уметници из Србије, Мађарске и Румуније. Отварањем ове колоније 15. августа започиње манифестација *Дани преображења Срба у Румунији*. Трајала је до 17. августа са планом и програмом отварања изложбених манифестација у више градова у Румунији где живе Срби. Посебно је значајна овогодишња манифестација, јер је отворен Српски културни центар *Свети Сава* у Базјашу, чије реализовање је остварено уз помоћ владе Румуније и владе Србије.⁴

У Музеју уметности у Турн Северину 22. марта 2012. године отворена је изложба сликара – акварелиста с простора југоисточне Србије. Изложена су и дела Симе Чемеркића (1906–1973), пионира акварела у овом делу Србије.⁵

¹ <http://www.domkulture-negotin.rs/?p=4010>,

<http://rtvpancevo.rs/92.1-Info/Kultura/44-likovna-kolonija-qdeliblatski-pesakq-od-27jula-do-5-avgusta.html>,

² <http://www.domkulture-negotin.rs/?p=4010>, ² http://www.kragujevac.rs/templates/admin/plugins/odluke/upload/Sluzbeni%20list%2011_2013.pdf,

³ <http://ilovezrenjanin.com/kultura/pocela-umetnicka-kolonija-muzej-bez-zidova/>,

⁴ http://www.b92.net/kultura/vesti.php?nav_category=1087&yuyu=2014&mm=08&dd=13&nav_id=887976,

⁵ Павло, Новинарски архив Политика, <http://www.arhiv.rs/novinska-clanak/politika/2012/3/29/C125797A0045921FC12579CF006714C4/srpski-slikari-u-rumuniji>,

<http://www.nadlanu.com/pocetna/aktuelno/kultura/U-Bukurestu-najveca-izlozba-Narodnog-muzeja-iz-Beograda.a-37384.297.html#sthash.p4WlrgSC.dpuf>,

Реализација и презентација документарних - етнолошких филмова

Етнолошки филм¹ је најмлађа грана међу вековним традиционалним облицима уметничког изражавања која укључује слике културе *некад* и *сад*. Аутори аудиовизуелних наратива су или научни истраживачи или професионални кинематографи. Ликовно медијски миље са најфрагментарнијим кадровима тежи ка истраживачком приоритету. Њихов рад је базиран на етнографској грађи, употпуњену идејама и методама визуелне антропологије. Приоритет истраживача је да промовишу виртуелну парадигму прошлости, чувају и учвршћују јединствену везу са својом матичном културом, акценат је на очување свеукупне грађе етнографске стварности, вредности различитих начина живота.²Реконструисана и интерпретирана визуелна представа темељи културолошке аспекте прошлости, а при томе је јединствени запис аутентичног догађаја. Филм кроз фотографски *привид* и присуство *одсуства*, кроз приказ *стварне нестварности* и *нестварне стварности* привида, перцептивне свести и представљачке свести на нивоу синтезе производи *присуство одсуства*. Посредством конструисане и документоване историје, субјективних сећања, несавреног памћење, идентитетских представа аутори актуелизују активно искуство прошлих времена у хоризонте данашњице. Форма и садржај приказа моделовани тематским оквирима уводе посматрача у свет виртуелне традиције која постаје стварнија од емпиријске стварности. Визуелни наратив

¹ У Србији је било неколико покушаја организованог окупљања етнолога и филмских стваралаца поводом расправа о дефинисању како потребе снимања етнографских тема, тако и организовања фестивала етнолошког филма. Прва смотре етнографског и фолклорног филма балканских земаља одржана је 1964. године у Нишу. Најзначајнији до данас филмови су: са Међународног фестивала етнолошког филма у Београду, одржани у Кучеву и Омољци. Етнографски музеј у Београду 1992. године покренуо је Фестивал етнолошког филма и видео филма, а од 1998. године пројекције филмова се одвијају у кино-сали Етнографског музеја у Београду. Лепеза догађаја ширила се кроз саветовања етнолога/антрополога и филмских стваралаца и кроз програме предфестивалских дана и развој аматерског филма. *Гранд при* носи име покојног академика Драгослава Антонијевића заслужног за развој етнолошког филма у Србији и овог Фестивала (Радојичић 2010, 629-630).

² в. Мартинова 2008, 26-31.

упознаје широки аудиторијум с различитим етничким традицијама, без стављања акцента на егзотику како се не би искривила објективна представа стварности. Покретна слика *води, усмерава и задржава* пажњу посматрача да *прати* предложени медијски садржај, забелешку слике народног живота једне животне средине или те исте животне средине у другом амбијенту. Заправо, визуелни медији су усмерили истраживаче, приближили их филму као медију, и омогућили да аудиовизуелни приказ што верније и убедљивије пренесе реалност посматрачу. Ове живе и креативне размене искустава буде у савременом посматрачу архетипска значења која се могу тумачити и разумети.¹ Наративни склоп је појединцу омогућио да кроз форму и садржај визуелне антропологије каже *ми* смо носиоци и промотери културног наслеђа.

Истраживачи посредством филма едукују *доживљаваоца* визуелног приказа да правилно гледа, анализира и оцењује форму и садржај продукта визуелне креације произашле из њиховог теренског рада. Обједињени материјал културне праксе и наслеђа мањинских групација успоставља се на релацији креиране визуелне комуникације и човека са друштвеном средином.² Етнолошки филм указује да овдашњи и Срби и Румуни имају сопствени идентитет, културни живот, обичаје и наслеђе, али и међуетничку сарадњу која гради нову нераскидиву културно уметничку представу са јединственим садржајем.

Екранизација враћа стварности невидљиви континуитет бића, бави се људским бићем, активира прошлост унутар садашњости. Гради илузорне моделе стварајући осећај садашњости да смо сасвим близу дешавања и да можемо допрети до смисаоног значења као носиоца културних наслеђа. Монтирани кадрови пружају низ пиктографских и дискурзивних платформи уводећи гледаоца у игру, који до истине може доћи једино опажањем ствари телесним видом. Често се дешава да поједини етнолошки филмови губе суштину у истраживању народног живота и обичаја, аутори се визуелним представама удаљавају се од саме стварности,³ јер скретањем пажње на естетске сегменте и улепшавањем екранизоване нарације губе суштину истинитог.

Аутори етнолошких медијских визуелизација све више и на нов начин развијају, моделују и унапређују област етнолошког филма. Аудиовизуелни

¹ в. Марјановић, Рељић 2006, 12-17; Јовановић 2005, 6-12.

² Ibid.,

³ *Седми међународни фестивал етнолошког филма* 1998, 10-12.

текстови наведени у овом раду постају драгоцене етнологске материјал који својим деловањем остварују међусобну повезаност двеју националности сачувавши на тај начин заједничке интересе у пољу етничких мањина.

Неки од значајних филмова који указују на румунско-српску сарадњу су: *Разапета црква*, у производњи ТВР, првонаграђени је филм у селекцији Седмог међународног фестивала етнологског филма, 1997 (говори о судбинској снази цркве у селу Свињица на румунској обали Дунава. Овај филм је печат српске мањине у том крају);¹ *Божих у Кетфелу*, у производњи Румуније (упућује на породично преношење празника Божића);² *Опрости ми земљо*, је филм који је реализован у производњи ТВР студио Темишвар (упознаје нас са сеоским чудаком који има сан да оснује мали етнографски музеј);³ Филм *Сунцем обасјана Обрежа*, настао је у производњи ТВ Румунија, студио Темишвар (приказује различите традиционалне прославе васкршњег ритуала у Обрежи (Западна Румунија);⁴ *Саски попа* настао је у производњи ТВР Темишвар, Румунија (говори о саском свештенику који је рођен у Румунији и планира свој повратак из Немачке);⁵ Екранизација *Балашови* реализована је у производњи Темишвара, Румунија (визуелизује традиционалну слику Радета Илина представника српске породице);⁶ *Вечни сплавар* је у производњи ТВ Румунија, Јаши (река Буковина у североисточној Румунији послужила је као забележка живота сплавара);⁷ *Свеобухватност сна* је филм настао у производњи ТВР, студио Темишвар (указује на пут ка визуелном стваралаштву);⁸ *Јежева клетва* је у производњи Румуније, Сибињ (то је филмски наратив припадника из подручја јужних Карпата, источна Румунија);⁹ *Бал чакшира* реализован у производњи ТВР Темишвар, Румунија (је представљање традиционалног ритуала празника *Бал чакшира* у западној

¹ *Седми међународни фестивал етнологског филма* 1998, 21.

² *Осми међународни фестивал етнологског филма* 1999, 29.

³ *Десети међународни фестивал етнологског филма* 2001, 40.

⁴ Етнографски музеј у Београду, *Дванаести међународни фестивал етнологског филма* 2003, 44.

⁵ Етнографски музеј у Београду, *Тринаести међународни фестивал етнологског филма* 2004, 45.

⁶ *Ibid*, 55.

⁷ Етнографски музеј у Београду, *Четрнаести међународни фестивал етнологског филма* 2005, 26.

⁸ *Ibid*, 33.

⁹ *Ibid*, 37.

Румунији Гугу);¹ Филм *Адам и Ева* настао у производњи Темишвара, Румунија (представља традиционално додељене улоге мушкараца и жена у култури Румуније);² *Последњи Христов град* настао у производњи Румуније (је прича о византијском културном наслеђу);³ *Аким Ника – баладиста Баната* је екранизован у производњи Румуније, Темишвар (говори о томе како Аким – Нике кроз банатске баладе велича родно место Обрежа);⁴ *Онострана ватра* је настала у производњи Румуније (говори о веровању да душе умрлих излазе из гробова, а велике ватре им осветљавају пут ка доњем свету);⁵

Посебно бих поменула Адину Варгату, румунку (Сибињ, Румунија), филолога и антрополога, која је била председник жирија дванаестог међународног фестивала етнолошког филма у Београду.⁶

Важан задатак Фестивала етнолошког филма је у афирмацији иновативних стваралачких и истраживачких приступа у антрополошком документарном филму.

Уметничка остварења – чувари традиције Срба у Румунији.

Уметност не познаје коначне ставове и завршене теме, па и ова тема је само доказ једне наративне представе у културном мозаику Срба у Румунији. У материјалној и духовној култури посматрано кроз време и простор, увек постоје разлози и реалне могућности да се још истражује. Места сећања постала су историјске позорнице са делом материјалних остатака која повезују опажајну садашњост са осмишљеном прошлошћу, резултирајући безбројним равноправним могућностима тумачења. Структурирањем грађе историчара етнологa, антрополога, долазимо до сазнања да њихове потребе за истраживачким нарацијама постају конкретне и озбиљне са циљем да се што више избегавају фикциона тумачења, а да се што више тежи уобличавању историјске истине о културном наслеђу у заједници сећања. Континуирана појава визуелних наратива у распону од штафелајне слике до аудиовизуелног

¹ Ibid, 42.

² Ibid, 45.

³ Етнографски музеј у Београду, *Шеснаести међународни фестивал етнолошког филма* 2007, 15.

⁴ Ibid, 17.

⁵ Ibid, 18-19.

⁶ Етнографски музеј у Београду, *Дванаести међународни фестивал етнолошког филма*, 2003, 5.

може корисно послужити науци и образовању будућих покољења, јер визуелно као *примењено и јавно* говори о пољу испреплетаних традиција.

Етнолошки филмови су понудили веродостојност утиска стварности, помогли су у сагледавању и документовању културног наслеђа различитих мањинских групација људи на једном простору. Приказана је животна реалност, догађаји и људи са аутентичном природом и социо-културним амбијентом у модерном друштву.

Пиктурални прикази и етнолошки филмови постали су *чувари живе меморије* културне и духовне баштине различитих поднебља. Посредством форме, садржаја, конзервисане слике и звука произвели су јединствену виртуелну „сајбер“ платформу са неизбрисивим траговима културног наслеђа.

ЛИТЕРАТУРА

Бошковић, М., Маширевић, М., (1977). *Самсуки ликовни уметници у Србији*, Издавач Ескеназиарте Торино, 50.

Етнографски музеј у Београду, 2005: Етнографски музеј у Београду, *Четрнаести међународни фестивал етнолошког филма*, Београд.

Етнографски музеј у Београду, 2008: Етнографски музеј у Београду, *Седamnaести међународни фестивал етнолошког филма*, Београд.

Етнографски музеј у Београду, 2006: Етнографски музеј у Београду, *Петнаести међународни фестивал етнолошког филма*, Београд.

Зечевић, Рељић, 1998: Б. Зечевић и Љ. Рељић, *Увод у антрополошки и етнолошки филм*, Београд.

Јовановић, Шелмић, Кусовац, 1991: М. Јовановић, Л. Шелмић, Н. Кусовац, *Уметничко благо Срба у Румунији*, Народни музеј – Београд и Галерија матице српске – Нови Сад.

Kelemen, 1969: В. Kelemen, *Naivno slikarstvo Jugoslavije*, Galerije grada Zagreba, Spektar, Stvarnost Zagreb.

Мршевић, Зорица. (1999). *Речник основних феминистичких појмова*. Београд: ИП „Жарко Албуљ“.

Радојичић, 2010: Д. Радојичић, 629–630

Српска национална мањина у Румунији, Циклус конференција, 1996: *Српска национална мањина у Румунији*, Циклус конференција, Српске националне мањине у свету, Институт српског народа Сремски Карловци, Београд.

Romanoslavica LI, nr. 4

Темишварски зборник 1, Нови Сад, 1994, 269-273.

ЛИТЕРАТУРА ПРЕУЗЕТА СА ИНТЕРНЕТА:

<http://noviput.rs/kultura/otvorena-izlozba-naivna-umetnost-uzdina/>,
<http://atelje-mezinadam.com/>,
<http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/Vek-srpske-umetnosti-u-Rumuniji.lt.html>,
<http://rtvpancevo.rs/92.1-Info/Kultura/44-likovna-kolonija-qdeliblatski-pesakq-od-27jula-do-5-avgusta.html>,
<http://www.domkulture-negotin.rs/?p=4010>,
<http://rtvpancevo.rs/92.1-Info/Kultura/44-likovna-kolonija-qdeliblatski-pesakq-od-27jula-do-5-avgusta.html>,
<http://www.domkulture-negotin.rs/?p=4010>,
http://www.kragujevac.rs/templates/admin/plugins/odluke/upload/Sluzbeni%20list%201_2013.pdf,
<http://ilovezrenjanin.com/kultura/pocela-umetnicka-kolonija-muzej-bez-zidova/>,
http://www.b92.net/kultura/vesti.php?nav_category=1087&yyyy=2014&mm=08&dd=13&n_av_id=887976,
<http://www.arhiv.rs/novinska-clanak/politika/2012/3/29/C125797A0045921FC12579CF006714C4/srpski-slikari-u-rumuniji>,
<http://www.nadlanu.com/pocetna/aktuelno/kultura/U-Bukurestu-najveca-izlozba-Narodnog-muzeja-iz-Beograda.a-37384.297.html#sthash.p4WlrgSC.dpuf>,

РУКОПИСЬ ЛЕСТВИЦЫ ИОАННА СИНАЙСКОГО В БИБЛИОТЕКЕ СВЯЩЕННОГО СИНОДА РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Татьяна ПОПОВА

In the article there is spoken about a middle Bulgarian manuscript kept in the library of St. Synod of the Romanian Orthodox church (SB II 280), whose the main content comprises of the text of the Scala Paradisi of Johannes Klimakos. The author archaeographically describes the manuscript, reveals the content. The textual analysis of Slavic manuscripts allowed to reveal genetically close Bulgarian SB II 280 manuscripts, kept in Zografmonastery (Зорп. 214, Зорп. 178), Vienna (Австр. 50), Moscow (МДА 152) and St. Petersburg (Пор. 1052). These manuscripts enter one textual group, it means, they can't be studied in isolation from each other. SB II as one of the ancientest Slavic manuscripts that kept the text of Scala Paradisi in the whole size needs thorough linguistic research in comparison with the texts of named manuscripts.

KEY WORDS: Scala Paradisi of Johannes Klimakos, textological analysis of ancient Slavonic manuscripts, Slavonic manuscript tradition of Scala Paradisi

Лествица (*Klimax, Scala paradisi*) – чрезвычайно популярный памятник ранневизантийской литературы, написанный в начале – первой половине VII в. игуменом Синайского монастыря Иоанном. Книга была переведена на все языки христианства: сирийский, арабский, латинский, грузинский, эфиопский, армянский, славянский, голландский, португальский, итальянский, испанский, французский, румынский¹. При этом на некоторые языки Лествица переводилась многократно, с использованием разных версий оригинальных текстов; например, на румынский язык книга переводилась не менее двух раз: с греческого языка и со славянского языка²; румынский перевод с греческого

¹ О средневековых переводах Лествицы см.: Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского в славянской книжности. Saarbrücken, 2011. С. 117-119; Попова Т.Г. Средневековые переводы и издания Лествицы Иоанна Синайского // European Social Science Journal. Европейский журнал социальных наук. 2011. № 2. С. 37-42.

² См. об этом: Zgraon Florentina. Considerații filologice asupra primei traduceri manuscrise a Scării lui Ioan Sinaitul // Limba Română. №3. Anul XXV. 1976. F. 275-287. Cf. Mihail Paul. Leastvitza (Scara raiului) – Traducerea lui Varlaam de la Secu intro redactie // Biserica Orthodoxa Romana. Bucuresti, 1964. №11-12. F. 1069-1084.

языка был издан в 1814 году в Нямецком монастыре, румынский перевод со славянского языка сохранился в рукописи Библиотеки Академии наук Румынии BAR rom. 5419¹.

Необыкновенную популярность Лествица снискала в славянском мире. Об этом свидетельствует огромное число сохранившихся рукописей книги. В нашем каталоге славянских рукописей Лествицы² приводится археографическая информация о 583 рукописях Лествицы и 566 рукописях сборников, в состав которых писцы включали фрагменты из Лествицы. Разумеется, реальное число бытовавших на славянских территориях рукописях с текстом Лествицы (полным или в отрывках) было намного больше, чем 1149 (583 + 566). В любом случае, можно с уверенностью утверждать, что Лествица была одной из самых любимых книг средневекового православного читателя.

В настоящий момент известные нам славянские рукописи Лествицы разбросаны по огромной территории Восточной Европы, Балкан, Западной Европы, Ближнего Востока, Америки. У каждой рукописи своя история. Славянские рукописи Лествицы много "путешествовали" по всему миру и, таким образом, некоторые из них оказались очень далеко от места их написания. В процессе бытования многие из них претерпели утраты текста, иногда весьма значительные, и многие рукописи оказались неполными (при этом чаще всего "страдали" начальные и конечные листы книги). Каждая рукопись сохранила ту или иную версию славянского текста Лествицы. Каждая рукопись представляет собой определённый этап в истории бытования памятника на славянской почве. Каждая рукопись имеет "родственников" – близких и далёких. Каждая рукопись имеет свою неповторимую судьбу.

Одной из таких рукописей с очень интересной судьбой является Лествица из собрания библиотеки Священного Синода Румынской

¹ См. описание рукописи: *Ștrempel G. Catalogul manuscriselor românești. V.A.R. 4414-5920. București, 1992. F. 295-296.*

² См.: *Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей. Wien – Köln – Weimar, 2012.*

Православной Церкви¹. В настоящий момент книга хранится под номером 280, имеет шифр SB II 280; старый номер книги – 333.

Эта уникальная книга долгое время оставалась неизвестной для учёных. Она ещё только начинает вводиться в активный научный оборот. Вероятно, впервые её существование зафиксировано в 2005 г. в каталоге И. Р. Мирча². Информация о рукописи и красочное воспроизведение разворота одного листа книги приводятся в Каталоге рукописей библиотеки Священного Синода Румынской Православной Церкви, вышедшем в Бухаресте в 2008 г.³ Книга упомянута в работе И. Станкулеску (2009 г.)⁴. Поскольку без этой книги картина бытования памятника на славянской почве была бы неполной, рукопись включается в наши работы как один из важнейших древних источников по изучению славянской рукописной традиции Лествицы⁵.

Книга написана на среднеболгарском языке предположительно в последней четверти XIV в. Кроме первого (переплётного) листа рукопись содержит 390 листов бумаги, при этом последние два листа (лл. 389-390) представляют собой позднее восполнение утраты, сделанное не ранее чем в XVIII в. Писца древней книги, вероятно, звали Герман: на листе 244об. сохранилась запись писца: *Господину ми любимцу Герману о Господи радоватися, аще будет ти не тебе, Бога ради не прокляни*. Оба почерка (как XIV, так и XVIII в.) представляют собой полуустав.

Рукопись пострадала, утратив не только конечные листы, но и начальные: первыми словами книги стал конец неотожествлённого текста,

¹ За замечательную возможность знакомства с этой рукописью *de visu* приношу сердечную признательность Каталине Велькулеску и другим румынским коллегам, которые мне много способствовали в моих научных исследованиях рукописей из собраний Бухареста.

² См.: *Mircea Ion Radu. Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs Byzantins et Slaves. Sofia, 2005. F. 52, 75, 77, 115 (дважды), 122, 140, 141 (дважды), 155, 156 (трижды), 236.*

³ См.: *Chițulescu Policarp, arhim. Manuscrise din Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. București, 2008. F. 135.*

⁴ См.: *Stănculescu Ileana. Cultură bizantină în manuscrise grecești și slavone (până la sfârșitul secolului XV) // Manuscrise bizantine în colecții bucureștene. București, 2009. F. 7.*

⁵ См.: *Попова Т.Г. Славянская рукописная традиция Лествицы Иоанна Синайского. Северодвинск, 2010. С. 164, 178; Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского в славянской книжности... С. 192, 213; Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей... С. 95-96 (№53).*

Romanoslavica LI, nr.4

открывающегося библейской цитатой: *мерюю мериши возмерится* (Мф 7, 2; Мк 4, 24; Лк 6, 28), *се дарова нам Господь образ спасения...*

Формат книги – 4°. Листы 12об.-13 чистые, листы 1-1об., 243об.-244 об. первоначального текста не имели. У книги сохранился переплёт (доски в коже с тиснением) и две металлические застёжки. На корешке переплёта наклейки: "№333, Лествица и Исихия пресвитера" и "Biblioteca II 280 SF Sinod", на обороте верхней доски переплёта наклейка: "Biblioteca II 280 SF Sinod". Последний лист приклеен к переплёту, на нём круглая печать: "Verificat 2007". Обрез книги выкрашен зелёной краской.

На переплётном листе SB II 280 сохранилась киноварная запись полууставом: "Из книги Ефрема в слове М, лист ОН, строка 3-я снизу паки глаголет", а также карандашные записи с номерами: "48", "59", "385". На нижнем поле листа 1 чернилами написано: "с.76.348/969". На листах книги имеются киноварные пробы пера киноварью, отрывок молитвы, на полях – немногочисленные маргинальные записи.

Украшениями SB II 280 являются две заставки в форме пересекающихся кругов киноварью и красками, а также концовки. В заглавных буквах, заголовках, рисунке лествицы широко использована киноварь.

Кроме Лествицы, SB II 280 содержит множество других текстов, очень часто входящих в состав сборников аскетического содержания. Среди этих текстов имеются такие чрезвычайно популярные у средневекового православного читателя сочинения, как "О постничестве" Василия Великого, Иоанна Златоуста "О пользе душевной", Исихия пресвитера "К Феодулу словеса душеполезна", Симеона Нового Богослова "Главизны", Григория Синаита "Главы с краегранесием зело полезны", отца Марка "О гордящихся от дел правды слово оглавлено", "Повесть отца Козьмы вельми чудна и зело полезна", Максима Исповедника "Слово постническо по вопросу и ответу". По нашим наблюдениям, наиболее часто в числе "прибавлений" к Лествице в средневековых славянских рукописях встречаются сочинения Нила Синайского, в частности, "О восьми злых помыслах", "Притчи к инокам", "О бесстрастии души и тела" и слово, входящее в состав Пролога под 29 апреля (*Сидя в келии своей, собери свой ум...*). Эти весьма популярные тексты содержатся и в SB II 280. Между тем, рукопись SB II 280 сохранила и такие тексты, которые, по нашим данным, нечасто встречаются в числе

"прибавлений" к Лествице¹. Это сочинения Василия Великого (*Яко не подобает иже в состоянии жительствующему постнику особь что стяжати от вещных*) и Симеона Нового Богослова (*Внимающим и слушающим отцам и братьям*).

Основное содержание рукописи SB II 280 – это текст Лествицы Иоанна Синайского, состоящей из 30 Слов (по числу "сокровенных" лет земной жизни Иисуса Христа). Эти Слова метафорически изображают ступени лестницы (подревнеславянски: *лествицы*) добродетелей, ведущей к Богу. К памятнику после Слова 30 всегда прилагается Слово к пастырю. Кроме того, текст Лествицы в славянских рукописях может быть обрамлён множеством различных по происхождению начальных и конечных статей, располагающихся в самых разных комбинациях. Состав и порядок этих статей является важнейшим структурным критерием, позволяющим проводить текстологические исследования рукописей Лествицы. Многие древние рукописи Лествицы являются неполными, и в этом случае выявление принадлежности конкретной рукописи к той или иной текстологической группе может быть основано только на исследовании языка списка.

Поскольку SB II 280 сохранила полный текст Лествицы, при текстологическом изучении рукописи возможно применение и структурного, и лингвистического критериев. Набор сопровождающих Лествицу статей в SB II 280 невелик. В начале SB II 280 содержатся следующие статьи в следующем порядке: Послание заказчика книги Иоанна Раифского автору книги Иоанну Синайскому (лл. 5-6), ответное послание Иоанна Синайского Иоанну Раифскому (лл. 6-7об.), предисловие *Добродетелей проходи всходы* (л. 7об.), Житие Лествичника, написанное иноком Раифского монастыря Даниилом (лл. 8-13), рисунок ведущей на небо лестницы добродетелей, на ступенях которой написаны названия глав книги (л. 13об.).

Из полных рукописей Лествицы идентичными SB II 280 по языку и тексту являются такие среднеболгарские рукописи конца XIV в., как МДА 152²

¹ В данном случае речь идёт о рукописях, входящих в поле нашего зрения, см.: *Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей...*

² Рукопись хранится в России, в Москве, в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, в собрании Московской духовной академии, под №152. Археографическое описание рукописи и библиографию см. в работе: *Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского.*

и Зогр. 214¹. Из неполных рукописей Лествицы идентичными SB II 280 являются такие среднеболгарские рукописи конца XIV – начала XV в., как Зогр. 178², Австр. 50³ Пог. 1052⁴. Итак, очевидно, что шесть названных рукописей генетически очень близки, они являются "самыми близкими родственниками"; другими словами, они входят в одну текстологическую группу списков Лествицы (по нашей терминологии, киприановского варианта второй болгарской редакции афонского перевода⁵). Судьба разбросала этих "родственников" по разным странам и городам: в настоящее время они хранятся на Афоне (Зогр. 214, Зогр. 178), в Вене (Австр. 50), в Москве (МДА 152), в Санкт-Петербурге (Пог. 1052) и в Бухаресте (SB II 280). Представляется, что к этой "семье" принадлежит ещё множество рукописей, которые могли не "дожить" до наших дней или которые не входят в поле нашего зрения.

Л.П. Жуковская писала, что при изучении языка по списку памятника нужно выбирать этот список "не по случайному признаку наличия его в удобном для исследователя книгохранилище", а "мотивированно", и это может быть "лишь тогда, когда станет известно место изучаемого списка среди других списков <...> памятника"⁶. Таким образом, при изучении языка любой из шести рукописей (Зогр. 214, Зогр. 178, Австр. 50, МДА 152, Пог. 1052,

Каталог славянских рукописей... С. 88-90 (№44). Рукопись оцифрована и доступна для всех читателей на официальном сайте Свято-Троицкой Сергиевой лавры.

¹ Рукопись хранится в Греции, на Афоне, в Зографском монастыре, под №214. Археографическое описание рукописи и библиографию см. в работе: *Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей... С. 104 (№66).*

² Рукопись хранится в Греции, на Афоне, в Зографском монастыре, под №178. Археографическое описание рукописи и библиографию см. в работе: *Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей... С. 97 (№55).*

³ Рукопись хранится в Австрии, в Вене, в Славянском фонде рукописей Австрийской национальной библиотеки, под №50. Археографическое описание рукописи и библиографию см. в работе: *Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей... С. 102 (№62).*

⁴ Рукопись хранится в России, в Санкт-Петербурге, в Отделе рукописей Российской национальной библиотеке, в собрании М.П. Погодина, под №1052. Археографическое описание рукописи и библиографию см. в работе: *Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей... С. 106 (№69).*

⁵ См. об этом: *Попова Т.Г. Славянская рукописная традиция Лествицы Иоанна Синайского. Северодвинск, 2010. С. 164; Попова Т.Г. Лествица Иоанна Синайского в славянской книжности... С. 191-192.*

⁶ См.: *Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М.: Наука, 1976. С. 14.*

SB II 280) необходимо учитывать лингвистические данные всех этих родственных списков. "Разбросанность" этих "родственников" по разным хранилищам создаёт для исследователей большие трудности, тем не менее изучать язык той или иной рукописи отдельно, изолированно от генетически близких рукописей представляется неправильным.

Из этих рукописей датированной является только одна – МДА 152. Она написана 24 апреля 1387 г. собственноручно митрополитом Киприаном. Поэтому неслучайно она чаще других Лествиц привлекает внимание исследователей и является, в целом, довольно хорошо изученной, но пока не изданной. Вполне вероятно, что в своей "семье" МДА 152 является "самой старшей". Более "молодыми", вероятно, являются Зогр. 178 и SB II 280. Ещё более "молодыми", написанными в конце XIV в., являются Австр. 50 и Зогр. 214. Наконец, самой "юной" в этой "семье" является Пог. 1052, которая может быть создана в конце XIV – начале XV в. Таким образом, представляется необходимым научное лингвистическое издание рукописи МДА 152 (как "древнейшей" в своей "семье") с учётом данных текста генетически близких списков, а именно: Зогр. 178, SB II 280, Австр. 50, Зогр. 214, Пог. 1052. При сопоставлении языка этих списков могут выявиться такие разночтения, которые будут очень важными для исследования истории среднеболгарского языка и его диалектов.

Эта "семья" списков имеет очень широкие, разветвлённые генетические связи, особенно на русской почве. У названных рукописей появились сотни или, может быть, тысячи "далёких родственников" в России. Это, на наш взгляд, объясняется большим авторитетом митрополита Киприана. Написанную им рукопись (МДА 152) митрополит лично доставил в Москву, тем самым создав условия для переписывания своего списка русскими писцами, а значит, для создания новых, русских, вариантов второй болгарской редакции, число которых в сравнении со всеми другими вариантами других редакций и других переводов огромно. Каждый из этих списков представляет собой определённое звено в рукописной традиции памятника, дополняя и уточняя общую картину бытования Лествицы на славянских землях.

Территория бытования киприановского варианта второй болгарской редакции афонского перевода Лествицы была довольно обширна. Точно известно место написания МДА 152 – это самый значительный монастырь столицы Византийской империи, Константинопольский Студийский монастырь. Зогр. 178 и Зогр. 214, вероятно, и созданы на Афоне или, может быть, в Тырново. Тырновскую книжную школу представляет Австр. 50¹. Пог. 1052 может быть создана в Румынской Молдове².

По вопросу происхождения SB II 280 имеется мнение, что книга также могла быть написана в Румынской Молдове³. Между тем, известно, что в библиотеку Священного Синода Румынской Православной Церкви рукопись SB II 280 поступила из монастыря Антим, в котором, вероятно, она могла храниться со дня основания (1715 г.), а в монастырь Антим рукопись поступила из Добруджанского Успенского мужского монастыря Слава Русь. Значит, SB II 280 вполне могла принадлежать и русским старообрядцам. Таким образом, нельзя исключать тот факт, что она могла быть создана не обязательно в болгарской языковой среде. При тщательном лингвистическом анализе SB II 280 (в сравнении, в первую очередь, с МДА 152) в SB II 280 могут выявиться русизмы. Во всяком случае, SB II 280 является важнейшим источником для изучения истории и среднеболгарского, и общеславянского литературного языка. Являясь одной из древнейших славянских рукописей, она сохранила текст Лествицы в полном объёме – таким образом, значение этой рукописи библиотеки Священного Синода Румынской Православной Церкви переоценить невозможно.

¹ См.: *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. София, 1981. С. 34, прим. 12.

² См.: *Constantinescu R.* Manuscrise de origine Românească din colecții străine. Repertoriu. București, 1986. С. 91.

³ См.: *Mircea Ion Radu.* Répertoire des manuscrits ... С. 236.

NEBUNIA ȘI NEBUNUL ÎN DOCUMENTELE JURIDICE ROMÂNEȘTI DIN SECOLELE AL XVII-LEA – AL XIX-LEA

Gabriel Andrei STAN

Du point de vue culturel, la folie a une occurrence historique. Ses significations changent selon la pensée philosophique dominante dans une certaine étape de développement historique. La présence de la folie se fait senti dès les premiers codes de lois roumaines, démontrant ainsi qu'elle est une notion constante dans l'espace culturel de notre pays. Dans cette étude, nous avons l'intention d'analyser comment le discours normatif des documents juridiques roumains enregistre les significations de la folie. Pendant trois siècles (XVIIe siècle - XIXe siècle), la différence de perception du comportement humain déviant se produit à la suite d'un transfert d'autorité de l'Eglise à l'Etat. La folie se définit d'abord comme une punition divine et ensuite elle devient maladie mentale. Avec une ouverture interdisciplinaire explicite, cette étude se place à la frontière de l'histoire, de l'anthropologie, de la médecine et des sciences juridiques.

Mots-clés : folie, codes de lois roumaines, punition divine, maladie mentale, autorité

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!
Dante

I. Introducere

Să vorbești despre nebunie pare astăzi destul de simplu. Dezvoltarea psihiatriei face ca în prezent nebunia să fie percepută în unanimitate drept *boală psihică*, iar în mod automat nebunul să primească o etichetă corespunzătoare: *bolnav psihic*. Din punct de vedere cultural, nebunia are o ocurență istorică, modificându-și semnificațiile în funcție de concepția despre lume dominantă într-o anumită etapă de dezvoltare istorică. Ea își face simțită prezența încă din primele coduri de legi românești, demonstrând astfel că reprezintă o constantă culturală în spațiul țării noastre. În studiul de față ne propunem să analizăm modul în care discursul normativ al documentelor juridice românești consemnează semnificațiile

nebuniei. În decursul celor trei secole (al XVII-lea – al XIX-lea), diferența de percepție a comportamentului uman deviant se realizează printr-un transfer de autoritate dinspre Biserică spre Stat, nebunia fiind definită mai întâi drept *pedeapsă divină*, iar ulterior *boală mintală*. Cu o deschidere interdisciplinară explicită, prezentul studiu se plasează la granița dintre istorie, antropologie, medicină și științe juridice.

II. Analiza documentelor juridice românești din secolele al XVII-lea – al XIX-lea

II.1. *Carte românească de învățătură (1646); Îndreptarea legii (1652)*

În izvoarele juridice românești, începând cu secolul al XVII-lea, nebunia își găsește un loc aparte. Primele documente ale dreptului românesc definesc statutul social al nebunului în conformitate cu învățăturile creștine preluate din tradiția bizantină.

Secolul al XVII-lea a cunoscut în spațiul românesc dezvoltarea și divizarea activităților economice: pe lângă cele două activități economice principale, cultivarea pământului și creșterea animalelor, ia amploare practicarea diferitelor meșteșuguri și a comerțului. Nevoia desfacerii mărfurilor a condus la dezvoltarea târgurilor și orașelor și a favorizat, la nivel cultural, un schimb puternic de informații și contacte cu alte culturi. Așadar, „contactul cu lumea bizantină, pe de o parte, și prezența grecilor care vin în Țara Românească și Moldova în număr tot mai mare, pe de altă parte, făcuseră să circule la noi unele lucrări juridice având la bază vechea legislație romano-bizantină”¹. Primele culegeri de legi reprezintă traduceri în limba română a diferite lucrări de drept canonic și juridic a vechii legislații romano-bizantine. În anul 1646, sub domnia lui Vasile Lupu, se publică în Moldova, la tiparul domnesc de la mănăstirea Trei Ierarhi din Iași, colecția de legi cu titlul complet *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe cu dzisa și cu toată cheltuiala lui Vasile Voievodul și Domnul Țării Moldovei, di în multe scripturi tălmăcită, di în limba ilenească pre limba românească*. Din cercetările efectuate de istorici, printre izvoarele cărții figurează *Leges colonariae și Praxis et theorique criminalis* a jurisconsultului italian Prosper Farinaccius (tipărită între 1607-1621

¹ *Carte românească de învățătură*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961, p. 8.

mai întâi la Veneția și apoi în alte orașe europene), lucrări la care autorul a avut acces prin intermediul unor manuscrite grecești care circulau în spațiul românesc¹. În sine, legiuirea modovenească reprezintă o combinație de texte de drept agrar, civil și penal, printre sursele pravilei numărându-se, alături de lucrările mai sus menționate și *Corpus juris civilis* a împăratului Iustinian, *Biblia* și *Ecloga Isauriană*².

În anul 1652 se publică în Țara Românească, sub domnia lui Matei Basarab, lucrarea de legi intitulată *Îndreptarea legii cu Dumnezeu care are toată judecata arhierescă și împărătească de toate vinile preoțești și mirenești*³. Aceasta este compusă din două părți: prima, intitulată *Îndreptarea legii cu Dumnezeu care are toată judecata arhierescă și împărătească de toate vinile preoțești și mirenești*, vizează dispoziții de drept penal și civil, iar a doua, intitulată *Pravila sfinților apostoli, a ceale 7 săboare și toate ceale nameastnice. Lângă acestea și ale sfinților dascăli ai lumii: Vasilie Velichi, Timothei, Nichita. Theologia dumnezeestilor bogoslovi*, reprezintă o combinație de prevederi de drept laic și canonic. După cum reiese și din prefața cărții, lucrarea a fost făcută la inițiativa și cu cheltuiala mitropolitului Ștefan de la Târgoviște, aprobată de domnitorul Matei Basarab. Autorul pravilei este călugărul Daniil Panoneanul, care a tradus și intocmit pasajele ce compun lucrarea. *Îndreptarea legii* este alcătuită din documente de drept bizantin, precum *Sintagma* lui Matei Vlastare, *Nomocanonul* lui Manuil Malaxos, *Comentariul* lui Alexis Aristen și *Răspunsurile* lui Anastase al Antiohiei. De asemenea, dispozițiile de drept laic penal sunt împrumutate din *Carte românească de învățătură*, aranjate însă în altă ordine. Având în vedere că toate articolele referitoare la *nebunie* și *nebun* sunt preluate din lucrarea moldovenească menționată mai sus, vom cita o singură dată dispozițiile respective, specificând în notele de subsol referințele bibliografice referitoare la ambele lucrări.

Nebunia constituie una dintre circumstanțele atenuante pentru care cel ce săvârșește o faptă ilegală poate primi o micșorare a pedepsei sau chiar scutirea integrală: „A cincea pricină pentru carea să îndeamnă giudețul a mai micșura certarea celui vinovat, iaste aceasta, când nu-i omul cu toată mintea, ce să dzice eșit

¹ *Idem*, pp. 18-19.

² *Ibidem*, pp. 25-26.

³ *Îndreptarea legii*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961.

din fire-i, nebun, de vreme ce învață și pravila: omul ce va fi denafară de minte, macar ce greșală are face, nu să va certa”¹.

De asemenea, în cazul în care nebunul „să va înțelepți”, el nu poate fi pedepsit pentru faptele comise în timpul nebuniei sale. Următoarele articole clarifică situațiile ambigue ce pot surveni, precum o nebunie „intermitentă”. Dacă o persoană comite o faptă ilegală în perioada „nebuniei”, ea nu va putea fi judecată și pedepsită. Pentru delictele comise în perioada așa-zis „sănătoasă”, ea „să va certa tocma, după cum scrie pravila, ca și fiecine”². În cazul în care învinuitul este suspect de o nebunie închipuită, atunci sarcina clarificării acestui aspect îi revine judecătorului, care trebuie să îi pună „multe întrebări și în multe fealiuri și cu multe meștersuguri și să întreabe și pre vraci, carii foarte lesne vor cunoaște de va fi nebun cu adevărat”³. O altă situație prevăzută în cod o reprezintă posibilitatea ca inculpatul să înnebunească după săvârșirea faptei, în momentul judecării sale. În acest caz, inculpatul trebuie să primească o pedeapsă „cu bani și cu dobitoace”. Chiar dacă sentința judecătorului comportă și o pedeapsă corporală, acesta va fi obligat să o înlocuiască cu una bănească, întrucât „pre nebun nu-l pot certa trupește”⁴. Aceste prevederi trebuie aplicate doar dacă nu mai există speranță ca nebunul să își revină. Dacă totuși există semne ca acesta să își revină, atunci judecătorul este obligat să-l pună sub observare, urmând ca pedeapsa pentru fapta săvârșită să fie ispășită în momentul însănătoșirii.

În chestiunile de natură civilă, nebunia este unul dintre factorii care permit ruperea unei căsătorii. În cazul în care bărbatul înnebunește, femeia are dreptul să se despartă de el, acesta fiind considerat un potențial pericol pentru viața consoartei: „De va nebuni bărbatul, să să împarță aceaia casă, pentru căce iaste cumpănă să nu o cumva vatăme, sau să o și omoară bărbatul pre muiare”⁵.

Ambele coduri de legi conțin dispoziții privitoare la autoritatea monarhică și bisericească. Neascultarea domnului, ofensa și orice altă acțiune îndreptată împotriva domnului sau fețelor bisericești sunt aspru pedepsite. Clemența de care persoana nebunului beneficiază este vizibilă și în ceea ce privește sudalmele adresate monarhului, el și bețivul fiind singurii care scapă de pedeapsă:

¹ *Carte românească...*, glava 55:1, p. 166; *Îndreptarea legii*, glava 359:1, p. 337.

² *Carte românească...*, glava 55:3, p. 166; *Îndreptarea legii*, glava 359:3, p. 337.

³ *Carte românească...*, glava 55:5, p. 166; *Îndreptarea legii*, glava 360:1, p. 337.

⁴ *Carte românească...*, glava 55:4, p. 166; *Îndreptarea legii*, glava 359:4, p. 337.

⁵ *Carte românească...*, glava 21:6, p. 117; *Îndreptarea legii*, glava 183:6, p. 181.

Romanoslavica vol. LI, nr.4

Cela ce va sudui pre domnul țărâi de va fi nebun sau lipsit de minte sau bat de băătură sau de altă nebunie, nu să va certa, însă să cade să să arate lucrul și să să cunoască pre cuvinte ce va fi suduit, sau ce feal de obraz va fi fost sau ce feal de nebunie va fi având sau de beție; iară de va fi într-alt chip să va certa foarte cumplit¹.

Din punct de vedere penal, legea îl scapă pe acesta de pedeapsă în cazul furtului, chiar și atunci când inculpatul considerat nebun se află pe o poziție socială inferioară celui vătămat. Așadar, acesta beneficiază de protecție împotriva stăpânului, nebunul fiind obligat doar să restituie ceea ce a sustras: „Când va goni neștine pre stăpân de la bucatele lui și i le va lua: de va fi nebun, nu va avea certare, numai ce va fi luat va da înapoi; iară dup-acea de să va prileji să să înțelepțească, tot să nu să certe”².

Și în cazurile mai grave, precum crima, nebunul este scutit de orice pedeapsă, indiferent de raporturile de rudenie pe care le-a avut cu cel ucis (străin sau rudă apropiată): „Când va fi neștine nebun și denafară de minte și de-ș va ucide tată-său, sau pre fiu-său, acestuia să nu i să dea nice un feal de certare, pentru căce agiunge-i lui certare că iaste nebun și fără de minte”³.

Putem observa, astfel, faptul că nebunul are, din punct de vedere juridic, un statut privilegiat în primele coduri de legi din Moldova și Țara Românească. Nebunia este o excepție de la normă, ce îi asigură persoanei considerate nebune o protecție împotriva sancțiunilor prevăzute pentru o paletă diversă de infracțiuni: de la crimele de lezmajestate, la furt și chiar omor. În mod firesc, se ridică următoarea întrebare: cum se justifică o așa de mare clemență? Chiar dacă în cele două legiuiri nu sunt explicate în mod deosebit de clar motivele pentru care nebunia este una dintre „pricin[ele] pentru carea să îndeamnă giudețul a mai micșura certarea celui vinovat”, o posibilă explicație o putem găsi în articolul privind cazurile de omor: „pentru căce agiunge-i lui certare că iaste nebun și fără de minte”⁴. Așadar, se consideră că nebunul nu trebuie pedepsit pentru nici o infracțiune, întrucât nebunia în sine reprezintă o *pedeapsă*. Mai precis, ea este o pedeapsă dată de Dumnezeu. În spațiul Europei de Est, inclusiv în teritoriile românești, în secolul al XVII-lea nebunii

¹ *Carte românească...*, glava 49:6, p. 158; *Îndreptarea legii*, glava 112:6, p. 140.

² *Carte românească...*, p. 75; *Îndreptarea legii*, glava 348:30, p. 326.

³ *Carte românească...*, glava 9:23, p. 94; *Îndreptarea legii*, glava 244:23, p. 240.

⁴ *Idem*.

sunt tratați în mănăstiri și vor rămâne tratați în instituțiile bisericești pentru cel puțin încă un secol¹. În ciuda clemenței de care beneficiază din punct de vedere penal, privilegiile din secolul al XVII-lea sfătuiesc totuși ca libertatea nebunului să fie îngădită, întrucât acesta poate reprezenta un pericol atât pentru propria persoană, cât și pentru societate: „Cel nebun măcar că nu să va certa la nebuniile lui, de va face vreo greșală, iară tot nu să cade să-l slobodzească de tot să îmble pre drumuri slobod, ce să aibă pază să fie pre lângă oamenii săi, până să va înțilepți”². Măsura mai sus menționată nu vizează limitarea libertății nebunului în sensul unei sancțiuni, ci mai curând înlesnește protecția acestuia. Având în vedere cele afirmate mai sus, se poate decela o concluzie. Nebunia, înțeleasă drept pedeapsă divină, plasează persoana nebunului sub autoritatea Bisericii, care îl protejează pe acesta de intervenția Statului. Firește, el va rămâne în continuare unul dintre personajele marginale ale societății, fiind tolerat de către ceilalți. Următoarele coduri de legi adoptate în spațiul românesc în secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea vor contribui, treptat, la secularizarea nebuniei, favorizând transferul „smintiților” dinspre autoritatea religioasă spre cea a statului.

II.2. *Pravilniceasca condică* (1780)

În 1780 se tipărește în Țara Românească un nou cod de legi, intitulat *Pravilniceasca condică*. Din prefața acesteia aflăm că domnitorul Alexandru Ipsilante dorea o nouă culegere de legi care să clarifice și să îndrume normele de procedură juridică. Confuzia existentă în acea perioadă se datora faptului că, pe lângă mai vechile pravile, obiceiurile pământului reprezentau în continuare un factor important în luarea deciziilor. De cele mai multe ori, privilegiile contraziceau obiceiurile sau invers: „când cu pravilele strica obiceiurile, când iarăși cu

¹ În spațiul românesc, primul spital de nebuni fără nici o legătură cu vreo instituție religioasă este *Spitalul sau Institutul smintiților de la Mărcuța*, înființat în noiembrie 1838, lângă București. Momentul care marchează oficial secularizarea nebuniei și „medicalizarea” ei îl reprezintă ordonanța dată de domnul Țării Românești, Alexandru Ghica, din 12 august 1839, când toți bolnavii aflați la mănăstirea Malamuci sunt relocați la spitalul Mărcuța. (Cf. O. Buda et al., *The institutionalization of asylum and forensic psychiatry in Bucharest, 19th century* în „Romanian Journal of Legal Medicine”, vol. XXI, no. 1, 2013, p. 80). În Imperiul rus, spre exemplu, nebunii sunt tratați în mănăstiri până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Primele spitale de nebuni sunt înființate în perioada 1776-1779 la Novgorod, Moscova și Sankt-Petersburg sub domnia Ecaterinei a II-a (vezi Angela Britlinger, *Introduction: Approaching Russian Madness*, in Angela Britlinger, Ilya Vinitzky (ed.), *Madness and the Mad in Russian Culture*, University of Toronto Press, Toronto, 2007, p. 9).

² *Carte de învățătură...*, glava 55:7, p. 167; *Îndreptarea legii*, glava 360:3, p. 337.

obiceiurile să împotriviia pravililor”¹. Așadar, lucrarea sa vine să armonizeze dispozițiile existente în pravilele mai vechi cu obiceiurile pământului. În ceea ce privește statutul nebunului, *Pravilniceasca condică* adaugă noi îngrădiri de ordin civil. Primul articol de lege ce face referire la persoana nebunului este reglementarea diatei (testamentului), acesta neavând dreptul de a lăsa testament: „Cei ce vor face dieți, să fie cu mințile întregi și fără de vicleșug să arate în diețile lor tot adevărul al averii și a datorii lor”². O altă precizare vizează validitatea mărturiilor, judecătorul fiind obligat să cerceteze dacă martorul este în deplinătatea facultăților mintale. Mărturia nebunului nu este luată în considerare, ea fiind nulă:

Să cerceteze judecătorul de iaste om sărac și prost și nebăgat în seamă, care poate ori pentru sfială ori din neajungerea minții sau și pentru vreo mituire să mărturisească minciuni; și când să va cunoaște într-acestaș chip, nu iaste priimit și în scurt oricare va fi în bănuială, nu iaste primit, iar care va fi cu bună ipolipsis, iaste primit³.

O altă îngrădire pusă „smintiților” constă în interzicerea acestora de a face tranzacții comerciale, vânzarea efectuată de către o persoană nebună fiind „fără de temeu”:

De vreme ce pravila zice, cum că cele ce să fac cu înșălăciune, nu au tărie, pentru aceia de acum înainte, când să va vinde vreun lucru, să se facă cercetare într-acestaș chip: însă mai întâi de au fost vânzătorul nevârstnic, adică mai mic de doaozeci și cinci de ani, și fără de a nu fi supt purtător de grijă. Al doilea, de au fost nebun și neajuns de minte⁴.

În prefața cărții, domnitorul Alexandru Ipsilante, urcat pe tronul Țării Românești din voia lui Dumnezeu, se vede obligat să continue dreapta judecată a lui Dumnezeu, ca un vrednic supus. Astfel, autoritatea sa decurge din chiar mila dumnezeiască ce i-a dat ocârmuirea principatului românesc. Ca un bun slujitor al lui Dumnezeu, el este obligat să vegheze la „buna petrecerea lăcuitorilor, ci și [la] cinstea lor”⁵. Firește, această concepție asupra guvernării îi asigură domnitorului

¹ *Pravilniceasca condică*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1957, p. 44.

² *Idem*, p. 106.

³ *Idem*, p. 122.

⁴ *Idem*, p. 140.

⁵ *Pravilniceasca condică*, p. 42.

dreptul de a interveni în orice domeniu al vieții sociale. Așa se explică și înmulțirea privațiunilor de ordin civil pe care nebunul le suferă în legiuirea din secolul al XVIII-lea, dar și în cele viitoare. Treptat, acestea se vor înmulți, realizându-se astfel, pe la mijlocul secolului al XIX-lea deplina secularizare a nebuniei și transferul nebunilor de sub autoritatea Bisericii sub cea a Statului.

II.3. Codul Calimach (1817)

La începutul secolului al XIX-lea este promulgat în Moldova, în anul 1817, *Codul Calimach*. Noul cod civil are menirea de a clarifica situațiile incerte din sistemul judiciar al țării, aducând numeroase completări și rectificări vechilor legislații. Și în privința nebunului, statutul acestuia se schimbă considerabil din punct de vedere juridic.

În prima parte a codului, care vizează drepturile persoanelor, nebunul este definit drept o persoană care nu se poate îngriji de sine și de propriile sale lucruri, fapt pentru care legea îl apără pe acesta ca să nu îi fie încălcate drepturile:

Acei ce, ori din nevărstnicie, sau din lipsa minții, sau din alte pricini, nu-și pot povățui înseși a lor lucrări și a-și ocârmui lucrurile lor, se apără de cătră legi mai cu din adinsul, ca să nu se asuprească în driturile lor, precum sunt: [...]

f) Acei într-o desăvârșită nebunie, acei smintiți la minte și acei zăluzi, care sau de istov sunt lipsiți de întrebuițarea minții sau sunt neputincioși de a privea isprăvile faptelor lor¹.

O persoană este declarată nebună doar de către Comisia Epitropicească, în urma unei cercetări amănunțite a individului și a cercetării „doftorilor rânduți la aceasta”². Întrucât nebunul nu este capabil să aibă grijă de propria-i persoană, acestuia îi este interzis dreptul la epitropie și curatorie. Ei sunt luați sub oblăduirea unui epitrop sau curator, care le gestionează bunurile: „Persoanele care sunt lipsite de minte, nu sunt destoinice a câștiga de sineși stăpânirea unui lucru, de aceasta epitropii și curatorii se îngrijesc pentru interesurile lor”³. Încetarea curatoriei este strict reglementată, Comisia fiind obligată „să cerceteze cu amănuntul pe casnicii lui,

¹ *Codul Calimach*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1958, p. 75.

² *Idem*, p. 179.

³ *Codul Calimach*, p. 205.

pe celelalte rudeni, pe megieșii lui [...], trebuie, pe lângă cele pomenite chipuri, să orânduiască și doftori spre cercetare și, luând mărturia lor, așa să dea hotărârea”¹.

Nebunii, alături de minori, nu au dreptul la căsătorie: „Cei cu totul nebuni, cei fără minte, cei zăluși și îndeobște acei smintiți la minte și nevârstnici nu pot să facă puternică alcătuirea căsătoriei”². La fel ca și în codurile mai vechi, nebunia reprezintă unul dintre motivele pentru care se poate rupe căsătoria. Însă specificațiile din *Codul Calimach* sunt mult mai precise, fără să lase loc de interpretări:

Dacă bărbatul va cădea în desăvârșită nebunie și nu va veni în simțurile sale până la al cincilea an, iar femeia până la al treilea, de nu va fi însă aceasta pricinuită din vreo tainică vrăjmășie sau din altă pricină a bărbatului. Iar întâmplându-se patima aceasta uneia sau altuia persoane întru aceeași zi a însoțirii, se dezleagă îndată cununia³.

O dispoziție nemaîntâlnită în vechile coduri de legi, prevede luarea drepturilor părintești tatălui care se dovedește a fi nebun, desemnându-i-se minorului un epitrop:

Dacă tatăl își va eși din minți, dacă se va vesti ca un desfrânat, sau dacă pentru vreo vinovăție se va osândi cu închisoare mai mult de un an, sau dacă se va înstrăina de bună voia sa, sau dacă va lipsi mai mult de un an și nu va înștiința unde se află, atunci cade stăpânirea părintească din lucrătoare puterea sa și se orânduiește epitrop în locul lui; iar conținând aceste pricini de împiedicare, iarăși dobândește tatăl driturile sale⁴.

De asemenea, smintitului îi este interzis dreptul de a lăsa testament. În cazul în care se dovedește că o persoană care a lăsat testament se afla în nebunie sau era beat, atunci testamentul este declarat nul. Însă dacă testatorul și-a venit în fire și apoi a lăsat testament, situația trebuie dovedită cu martori demni de crezare, care au cunoscut starea mintală a persoanei respective⁵. În rândul celor ce nu sunt primiți în mărturia testamentului întâlnim și persoana celui „ieșit din minte”: „Nu sunt primiți în mărturia testamentului: monahul, cel mai mic de optsprezece ani, femeia, mutul,

¹ *Idem*, p. 185.

² *Idem*, p. 91.

³ *Idem*, p. 113.

⁴ *Idem*, p. 137.

⁵ *Idem*, p. 301.

surdul, nebunul, cel ieșit din minte, cel foarte sărac și robul”¹. Toată această enumerare desemnează, în fapt, lista personajelor marginale ale societății românești de la începutul secolului al XIX-lea. O altă dispoziție privitoare la nebun constă în imposibilitatea acestuia de a primi sau a refuza o moștenire. Interesant de observat este motivația pentru care acesta nu poate dispune de o moștenire: „De sineși nu pot primi, nici se lepăda de moștenire: [...] Acei ce nu au simțirile întregi, pentru că aceștia se socotesc că nu au voință slobodă”². Împărțirea moștenirii trebuie să se facă doar cu „știrea sau voia stăpânirii sau a judecătoriei” dacă unul dintre moștenitori „va fi [...] nebun sau eșit din minte ori tâmpit”³. Așadar, nebunia devine în codul de legi moldovenesc sinonimă cu absența voinței libere a persoanei. Acesta este un moment deosebit de important în definirea nebuniei, întrucât se observă în *Codul Calimach* influențele Iluminismului occidental, care înlesnesc laicizarea conceptului de nebunie.

II.4. Legiuirea Caragea (1818)

În anul 1818 se tipărește în Țara Românească codul intitulat *Legiuirea Caragea*. La fel ca omologul său din Moldova, codul muntean continuă principiul iresponsabilității penale („cei fără minte, ori ce greșală vor face, nu se învinovătesc”⁴), declară nulă orice tranzacție, dar sau tocmeală a nebunului („cei fără de minte, ori ce tocmeală, sau dar vor face, se socotește drept nimic și se strică”⁵), îi neagă dreptul de a lăsa testament („Cel ce face diată trebuie să aibă mintea întreagă. De aceea: nebunii și cei zmintiți la minte nu pot să-și facă diată”⁶), nu îi oferă posibilitatea de a depune mărturie („Nevârstnicii, nebunii, robii, risipitorii, necinstiții, prepuiitorii, martorii mincinoși, tâlharii, furii, plastografii, tăetorii de bani, mofluzii mincinoși, nu sunt slobozi să mărturisească”⁷) sau jurământ („Nebunilor, nevârstnicilor, robilor, risipitorilor, tâlharilor, furilor, prepuiitorilor, martorilor mincinoși, tăetorilor de bani, mofluzilor mincinoși și celor ce sunt știuți că au puțină evlavie către cele Dumnezești acelora nu li se provalisește jurământ, nici li se dă credință dacă jură”⁸). În plus, *Legiuirea Caragea* îi

¹ *Codul Calimach*, p. 309.

² *Idem*, p. 391.

³ *Idem*, p. 409.

⁴ *Legiuirea Caragea*, ed. de Dem. D. Stoenescu, Tipografia Fane Constantinescu, Craiova, 1905, p. 32.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Idem*, p. 165.

⁷ *Idem*, p. 207.

⁸ *Legiuirea Caragea*, p. 209.

interzice nebunului dreptul de a fi ales eretocrit (arbitru, judecător ales): „Orice obraz poate să fie eretocrit, adică judecător ales. Afară de muieri, nevârstnici, nebuni și de oameni în vileag osândiți de necinstiți”¹. De asemenea, nebunului nu i se recunoaște dreptul de a înfia: „Nebunii, risipitorii și necinstiții nu fac fii de suflet”².

II.5. *Legea asupra alienațiilor (1894); Regulament al legii asupra alienațiilor (1896)*

În secolul al XIX-lea se realizează și în spațiul românesc, cu o întârziere considerabilă față de țările din Occident, secularizarea nebuniei. Dacă înainte nebunul se afla sub autoritatea Bisericii, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea acesta va fi responsabilitatea Statului. Implicațiile acestui transfer de putere sunt numeroase și schimbă radical statutul social al nebunului. Așa cum am afirmat deja mai sus, primul spital de boli psihice care să nu fie afiliat unei mănăstiri este *Spitalul sau institutul smintiților de la Mărcuța*, înființat în noiembrie 1838. La un an de la deschiderea instituției, la 12 august 1839, domnitorul Alexandru Ghica dă o ordonanță prin care dispune ca toți bolnavii de la mănăstirea Malamuci să fie relocați la Spitalul Mărcuța. Tot aici, între 1867-1868, profesorul de psihiatrie Alexandru Șutzu ține prelegerile primului curs universitar de *Clinică a maladiilor mentale*.

În anul 1894 este adoptată *Legea asupra alienațiilor*³, care reglementează din punct de vedere juridic statutul alienatului. Legea cuprinde cinci mari secțiuni, împărțite după cum urmează: Secțiunea I: *Despre ospiciile de alienați și despre supravegherea lor*; Secțiunea II: *Despre admiterea în stabilimentele de alienați*; Secțiunea III: *Veniturile și cheltuielile serviciului de alienați*; Secțiunea IV: *Dispozițiuni aplicabile persoanelor așezate în ospiciu*; Secțiunea V: *Despre penalități și dispoziții generale*.

Legea prevede două tipuri de instituții destinate tratării bolnavilor: ospiciul de alienați și casele de sănătate private. De asemenea, mănăstirile își pierd autorizațiile de primire și îngrijire a alienațiilor (Cf. Art.1). Categoria bolnavilor ce

¹ *Idem*, p. 121.

² *Ibidem*, p. 173.

³ Alina Ioana Șuta, *Legislația sanitară în România modernă (1874-1910)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009. Din prezentul volum au fost cercetate *Legea asupra alienațiilor (1894)* și *Regulament al legii asupra alienațiilor (1896)*.

pot beneficia de tratament într-o instituție autorizată este lărgită, fiind acceptați nu doar alienații, ci și epilepticii și idiotii, până la înființarea de adăposturi specializate (Cf. Art.2). Se poate observa, încă din primele două articole ale legii, faptul că *nebunia* este în spațiul românesc definitiv secularizată și subordonată autorității statului în anul 1894. Totodată, persoana *nebului* dobândește un nou statut social, și anume cel de *bolnav psihic* sau de *alienat*, fapt demonstrat și prin termenii medicali utilizați pentru desemnarea acestuia. În rândurile instituțiilor apte a îngriji bolnavi se numără și case de sănătate private, subordonate autorității ministrului de interne, care poate acorda autorizația de funcționare dacă respectivul stabiliment respectă regulile de salubritate, dacă beneficiază de o suprafață suficientă adăpostirii alienaților, dacă respectă regula separării de sexe și dacă serviciul medical și regimul interior este organizat corespunzător (Cf. Art.3). De buna organizare a ospiciilor și caselor de sănătate se ocupă un medic primar, secondat de unul sau doi medici ajutori, în funcție de importanța și numărul bolnavilor internați (Cf. Art.5). Statul veghează, totodată, la buna funcționare a stabilimentelor prin supravegherea directă a guvernului și a autorităților locale. Astfel, legea dispune cel puțin două inspecții anuale, efectuate de prefectul de județ sau de primar și de medicul primar al județului. O dată pe trimestru se va face o inspecție de către procurorul general al curții de apel din circumscripția respectivă, iar o dată pe lună de către procurorul tribunalului local. Inspectorii sanitari și directorul general al serviciului sanitar au dreptul de a face inspecție ori de câte ori cred de cuviință. Controlul are în vedere regimul interior al stabilimentelor, formalitățile și actele pe baza cărora o persoană a fost internată, analiza oportunității ca izolarea să fie menținută sau nu, precum și cercetarea posibilelor reclamații (Cf. Art.6). Așadar, legislația sanitară de la sfârșitul secolului al XIX-lea creează un cadru juridic în care ospiciile sunt integrate într-o suprastructură administrativă în vârful căreia se afla ministrul de interne și ministrul justiției. Măsurile luate pentru buna administrare a stabilimentelor sunt destinate a oferi bolnavilor un tratament medical corespunzător, dar și a-i proteja pe aceștia de posibilele abuzuri ce pot interveni.

Important pentru scopul lucrării noastre este modul în care legea prevede primirea alienaților în ospicii. Internarea persoanelor bolnave se poate face fie în baza unor cereri particulare, fie în baza ordinului autorităților publice (Cf. Art.7). Așadar, pentru a interna un bolnav, este nevoie ca petiționarul să depună o cerere în care trebuie să specifice profesia, etatea și domiciliul, atât a sa, cât și a persoanei pentru care se depune cererea. Aceasta trebuie vizată de către primarul comunei sau poliție. De asemenea, ea trebuie însoțită de un certificat medical vizat de procurorul

tribunalului local și semnat de doi medici care nu pot fi rude cu persoana care solicită internarea, nici cu cea în numele căreia se face solicitarea. Totodată, aceștia nu pot fi medici ai ospiciului unde trebuie așezat bolnavul. Certificatul trebuie să specifice detaliat simptomele bolii, cauzele acesteia și motivele izolării persoanei bolnave. Alături de documentele menționate, sunt necesare și actele care atestă identitatea bolnavului (Cf. Art.8). Dacă medicul declară că un bolnav internat este vindecat, acesta nu poate fi reținut în ospiciu (Cf. Art.11). De asemenea, chiar dacă bolnavul nu este vindecat, acesta nu poate fi reținut dacă este reclamat de tutore sau curator. Totuși, eliberarea lui poate fi oprită dacă medicul declară că punerea în libertate poate fi periculoasă persoanei însăși sau securității și ordinii publice sau dacă medicul constată că bolnavul nu va putea beneficia de un tratament adecvat. Cu toate acestea, amânarea eliberării trebuie avizată în termen de 15 zile de către procuror sau prefect. În caz contrar, după termenul menționat, bolnavul trebuie eliberat (Cf. Art.12).

Al doilea mod prin care o persoană poate fi internată îl reprezintă ordinul autorității locale. Legea prevede că șeful de poliție poate dispune, în urma unui proces-verbal, internarea provizorie a oricărei persoane care compromite ordinea publică sau își este sieși periculoasă. Aceasta trebuie plasată într-un loc special amenajat, iar după expertiza a cel puțin doi medici, procurorul va aviza raportul și îl va înainta prefectului care va dispune internarea persoanei într-un ospiciu de alienați (Cf. Art.14, 17, 18, 19). De asemenea, prefectul trebuie să anunțe familia sau tutorele despre internare sau, în cazul persoanelor din altă localitate, primarul comunei, pentru ca acesta să ia legătura cu familia bolnavului (Cf. Art.20).

Din cele două situații prezentate mai sus, putem observa faptul că, odată cu dobândirea noului statut social de *bolnav mintal*, nebunul își pierde libertatea de care dispunea în perioada anterioară. Fie că rudele sau tutorele decid ca el să fie izolat, fie că autoritățile hotărăsc acest lucru, el se află plasat într-o zonă de vulnerabilitate pe care nu o cunoscuse în epoca anterioară. Vulnerabilitatea la care este expus în perioada modernă a nașterii psihiatriei îl face pe nebun dependent fie de persoanele apropiate (a căror îngrijire poate fi transferată ușor către instituțiile specializate, dacă în urma anchetelor se stabilește că nu este corespunzătoare), fie de instituțiile statului destinate tratării lui. Libertatea e înfrântă de noua poziție

socială pe care acesta o ocupă. Dacă sub autoritatea Bisericii nebunul face parte din lista personajelor marginale ale societății, transferul sub autoritatea Statului îl aduce sub lumina „reflectoarelor”, supravegherea sa fiind necesară pentru protecția securității și a ordinii sociale. Firește, prin medicalizarea nebuniei, situația grea în care se află are, cel puțin în teorie, posibilitatea unei îmbunătățiri considerabile.

III. Concluzii

Din analiza documentelor juridice românești din secolele al XVII-lea – XIX-lea, putem identifica următoarele semnificații culturale ale nebuniei. În secolul al XVII-lea, sub autoritatea Bisericii, nebunia reprezintă o *pedeapsă divină*, iar *nebunul* beneficiază de un statut juridic privilegiat, fiind scutit de orice sancțiune penală, acesta aflându-se sub voia lui Dumnezeu. Intervenția blândă a comunității este posibilă doar în cazurile în care acesta reprezintă un pericol pentru sine și pentru ceilalți, persoanele apropiate fiind sfătuite să aibă grijă de el. Mai târziu, sub influența Iluminismului occidental, sunt introduse în codurile de legi din secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea numeroase prevederi ce limitează drepturile civile ale acestuia, nebunia fiind considerată *absență a voinței libere a omului și lipsă a facultăților mintale*. Dacă până la jumătatea secolului al XIX-lea legislația nu prevedea în mod expres izolarea nebunului, odată cu *Legea asupra alienațiilor* din anul 1894, nebunia este definitiv transferată sub autoritatea Statului, fiind considerată *boală psihică*. Având un nou statut social, nebunul devine *bolnav psihic* și trebuie internat în ospiciile de alienați sau în casele de sănătate fie pentru a putea beneficia de un tratament corespunzător, fie pentru a nu pune în pericol securitatea și ordinea publică.

Totuși, se impune o mențiune importantă. Analizând codurile de legi apărute în intervalul a trei secole, prezentul studiu oferă o imagine idealizată a concepției despre nebunie și a statutului nebunului. Caracterul convențional decurge din însuși statutul ideal pe care orice lege îl reprezintă. Firește, nu puține sunt cazurile în care realitatea contrazice discursul normativ al epocii. Spre exemplu, deși sub autoritatea Bisericii nebunul beneficiază de un tratament cât se poate de blând, există și situații care contrazic obișnuințele. În studiul său, intitulat *Soarta alienațiilor din vechime și până astăzi*, dr. George Mileticiu afirmă că „nebunii erau ținuți pe la chiliile bisericilor și mănăstirilor; cei inofensivi rățăceau liberi prin sate și orașe [...], iar cei

agresivi erau închiși și legați cu lanțul în desele chilii și prin beciurile mănăstirilor”¹. Dar nici în perioada ulterioară *Legii asupra alienaților* de la sfârșitul secolului al XIX-lea care prevedea tratarea nebunilor în ospicii situația acestora nu a cunoscut o îmbunătățire radicală. În *Raportul general asupra Igienei Publice și asupra Serviciului Sanitar* pe anii 1898-1904 un procent de 64 la sută din numărul total de bolnavi mintal din toată țara nu beneficiază de nici un tratament medical, doar 29 la sută fiind internați în ospicii, iar 7 la sută aflându-se sub îngrijire medicală particulară².

Bibliografie:

Surse primare:

Carte românească de învățătură, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961

Codul Calimach, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1958

Îndreptarea legii, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961

Legiuirea Caragea, ed. de Dem. D. Stoenescu, Tipografia Fane Constantinescu, Craiova, 1905

Pravilniceasca condică, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1957

Șuta, Alina Ioana, *Legislația sanitară în România modernă (1874-1910)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009

Surse secundare:

Britlinger, Angela, *Introduction: Approaching Russian Madness* in Angela Britlinger, Ilya Vinitsky (ed.), *Madness and the Mad in Russian Culture*, University of Toronto Press, Toronto, 2007

Buda, O. et al., *The institutionalization of asylum and forensic psychiatry in Bucharest, 19th century*, în „Romanian Journal of Legal Medicine”, vol. XXI, no. 1, 2013

Toma, V.V., Majuru, A., *Nebunia. O antropologie istorică românească*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2006

¹ Dr. George Mileticiu, *Soarta alienaților din vechime și până astăzi*, Apud Valentin-Veron Toma, Adrian Majuru, *Nebunia. O antropologie istorică românească*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2006, p. 121.

² *Raport general asupra Igienei Publice și asupra Serviciului Sanitar al Regatului României pe anii 1898-1904*, Apud Valentin-Veron Toma, Adrian Majuru, *Nebunia. O antropologie istorică românească*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2006, p. 164.

RECENZII

Przemysław Czapliński, *Polonia în schimbare: modernitatea târzie și marile noastre narațiuni*, traducere și note de Constantin Geambașu, București, Paideia, 2015, 408 p.

Receptarea fenomenului literar polonez, în faza sa de tranziție spre factualitatea estetică postmodernă, găsește o imagine concludentă în studiul *Polonia în schimbare: modernitatea târzie și marile noastre narațiuni* (Varșovia, 2009), în care Przemysław Czapliński propune o grilă de lectură a textelor narative din ultimele decenii prin prisma mutațiilor survenite în plan doctrinar-estetic, ca urmare a schimbării de paradigmă culturală, dar și a determinărilor extratextuale impuse de circumstanțialitatea istorică, socială, politică, axiologică. Autor al unor lucrări de referință în domeniul sociologiei literaturii, precum *Urme ale perioadei de răscruce. Despre proza polonă: 1976-1996* (Cracovia, 1997) sau *Reîntoarcerea centrului. Literatura în noua realitate* (Cracovia, 2007), criticul polonez reînnoiește problema incidențelor social-istorice ale textului literar, punând în evidență nu numai modul particular în care postmodernismul se oficializează în literatura unei țări postcomuniste, dar și o serie de elemente specifice care participă la reconfigurarea canonului și a practicilor scripturale în spiritul noii epoci.

Principiul de bază de la care pleacă autorul cărții este metanarațiunea, originată în concepția lui J.-Fr. Lyotard referitoare la „marile povestiri” care au guvernat întreaga istorie a culturii universale, cum ar fi cea despre adevăr (personificată în figura lui Faust) și cea despre libertate (recunoscutibilă în mitul prometeic). Tratarea acestora ca sursă de investigare a modalităților prin care discursul social se reinjectează în text, dar și a felului în care literatura se proiectează în realitatea timpului său, are consecințe deosebit de importante pentru descifrarea modernității târzii în spațiul cultural central și est-european, unde sincronizarea cu contextul general occidental a fost mult încetinită sub acțiunea regimurilor autoritare.

Interesat, după cum mărturisește el însuși, de tipul de societate ce se conturează în epoca neîncrederii în metanarațiuni, P. Czapliński se declară un istoric literar cu preocupări sociologice, al cărui demers este axat îndeosebi pe „cercetarea culturii polone despre narațiune”, mai exact, pe receptivitatea, susceptibilitățile și răspunsurile literaturii de dată recentă (1986-2008) la conjuncturile postbelice și la cele care s-au succedat după anul 1989. Această intenție se conturează, în mod implicit, în spatele chestionării sistematice a corpusului epic (pornind de la triada conceptuală *fraternitate – egalitate – libertate*, asupra căreia s-au focalizat „micile narațiuni”, locale), fiind întărită și de convingerea că „înțelegerea noii societăți ca nouă ordine narativă, guvernată de noi reguli, necesită regândirea vechilor idei” (p. 15). Din acest punct de vedere, autorul ne face să sesizăm în conceptele cardinale ale iluminismului nu numai mizele, dar și resorturile potențiale ale depășirii stării de criză (socială, existențială, de moravuri etc.), pe care polonezii au resimțit-o la sfârșitul veacului trecut.

Precizările privind poziția teoretică și contextul istoric în care trebuie privită schimbarea marilor narațiuni, din partea introductivă a lucrării, sunt urmate de reflecțiile asupra temelor fundamentale ale modernității târzii, cu aplicare la cazul polonez. În primul din cele patru capitole (*Modernitatea târzie*), înfățișat ca o diagnoză livrescă a lumii contemporane, cercetătorul se interesează îndeaproape de profilul actual al lui *homo polonicus*, de problema continuității sensului său existențial într-o epocă a sfârșiturilor, a „post-umanismelor”, când are loc o modificare de *Weltanschauung* pe plan global. Se observă că, dezamorsarea instantanee a convențiilor și constrângerilor ideologice din perioada Poloniei Populare a generat o diversificare a mecanismelor de identificare individuală și colectivă cu narațiunea („povestea adevărată”), actul creativ prezentându-se de cele mai multe ori ca reflex al realității sociale și sondare a imaginarului colectiv.

Romanoslavica LI, nr.4

Un fapt demn de semnalat, pe care îl surprinde cercetătorul, este acela că proza polonă din perioada de tranziție „localizează modernitatea târzie imaginată între tradiția premodernă imposibilă și realitatea postmodernă nedorită” (p. 59). Reconstrucția narațiunii colective, așa cum transpune ea în romanul deceniului nouă, se desfășoară în două direcții total opuse: una *conservatoare*, orientată spre valorificarea marilor teme naționale (cum ar fi polonitatea, religiozitatea, patriotismul, suferința națională, moravurile patriarhale), dezvoltând o reacție critică în fața „noului ocupant” (capitalismul corporaționist), și una *emancipativă*, centrată pe „asimilarea simbolică a capitalismului” și pe repolonizarea cauzelor sale. Apelul la teoretizările lui Max Weber și ale polemiștilor săi (Werner Sombart, Walter Benjamin, Giorgio Agamben), în abordarea disputei cu privire la chestiunea „capitalismului polonez”, îi permite autorului să opereze o altă distincție relevantă pentru sistematizarea tematică a operelor. Este vorba, pe de o parte, de textele care acceptă și legitimează capitalismul justificat pe tipar weberian, în filiație evidentă cu *proza realismului magic burghez* (Olga Tokarczuk, Stefan Chwin, Piotr Siemion, Jacek Denhel), iar pe de alta, de textele ce converg către modelul *romanului anticapitalist* (Krzysztof Wurga, Sławomir Shuty, Agnieszka Drotkiewicz, Edward Redliński, Rafał Ziemkiewicz, Eustachy Ryłski, Dawid Bienkowski). Pe măsura înaintării ordonate și riguroase în studiul prozei marii narațiuni polone din ultimele decenii, istoricul literar înfăptuiește o muncă de reconstrucție a realității faptelor, oferind în următoarele capitole propria imagine asupra evoluției literaturii și, mai ales, a modului în care aceasta a reacționat la provocările istoriei imediate.

Recursul la cele trei macroconcepte iluministe se impune ca o exigență constitutivă a investigației sale critice, strâns legată „atât de depistarea unor dificultăți specifice, locale, în legătură cu despărțirea de modernitate și de identificarea noii realități, cât și de regăsirea unor interpretări literare ale modernității” (pp. 13-14). Astfel, în capitolul *Fraternitatea*, narațiunea despre identitatea colectivă, ca subgen tematic al prozei polone din anii '90, este pusă în relație retrospectivă cu experiența istorică și climatul social-politic al Poloniei Populare (consecințele celui de-al doilea război mondial, comunismul, „Solidaritatea”, legea marțială, redobândirea independenței), dezvăluind dimensiunile fracturii relaționale în „vremea învâlmășelii”. Tramele narrative din această perioadă vădesc preocuparea susținută a scriitorilor pentru problema confruntării cu totalitarismul (*Frumoasa doamnă Seidermann* de Andrzej Szczypiorski; apărută la editura Polirom din Iași, trad. Constantin Geambașu, 2001, 271p.) și pentru conturarea schematică a elementelor ce structurează discursul social despre război (*Oksana* de Włodzimierz Odojewski, *Scurtă istorie a unei glume* de Stefan Chwin), situația de beligerant fiind percepută, la un anumit nivel, drept o glumă tragică din partea „mai marilor lumii” (*Orizont* de Wiesław Myśliński, *Străveacul și alte vremi* de Olga Tokarczuk – editura Polirom, Iași, 2002, 288p.). Noua proză nu zăbovește însă prea mult asupra „matricii martirologice” a narațiunii colective, urmând traiectoria judicioasă a concilierii polono-germane (*Se poate trăi* de Janusz Rudnicki, *Antologia creației postnatale* de Cezary K. Kęder) sau pe cea a demontării marii narațiuni despre un război provocat de politica de ostilitate statală și/sau de segregare rasială (*Odczapów...* de Andrzej Rodys și Paweł Dunin-Źasowicz). Dintr-o poziție similară, autorul evidențiază și cazurile în care demersul metafictional este impulsivat de comprimările istoriei în „carcera patriotică”, semnificațiile comunicării artistice fiind destabilizate de un limbaj saturat de civism și patriotism local (drama *Cea mai modernă artă a lumii în trei acte, anii 1939-1945* de Tadeusz Komendant).

De un loc aparte în contextul examinării literaturii polone contemporane ca *practică și eveniment*, într-o perspectivă dinamică (predominant istorică și socială), se bucură prezentarea „romanului electoral” de la începutul secolului al XXI-lea, plasat în tradiția romanului politic din veacul anterior. În cel de-al treilea capitol al cărții (*Fraternitate și libertate*), P. Czaplinski insistă asupra

raporturilor de putere instituite într-un climat al confuziei și fluctuațiilor valorice, când frenezia libertății individuale este reprimată curând de obsesia organizării sociale și a „gestionării” acțiunii colective. Un număr impunător de texte relevă problemele imediate ale înlocuirii vechiului tip de comportament politic, *autoritar*, cu cel *democratic*, mai mult sau mai puțin favorabil, dar care s-a dovedit a fi de o vulnerabilitate etică și morală ce îl situează la mare distanță de ceea ce ar trebui să întruchipeze modelul *homo politicus*. Astfel că acțiunea acestora este fixată fie pe lipsa de etică a politicienilor și nevoia de reînnoire a clasei politice, fie pe „tentația seducătoare a puterii” și legătura improprie dintre politică și erotică (*Trimisul diavolului* de Marek Bukowski, *Kifotok* de Esward Redliński, *Forța de respingere* de Cezary Michalski, *Soția președintelui* de Stefan Chwin ș.a.). Potrivit autorului, acest gen de proză evoluează în două direcții. Prima, așa-numita *narațiune a „flirtului politic”*, este modelată de atitudinea critică la adresa „desexualizării puterii” (*Anotimp pentru toți* de Marek Lawrynowicz, *Briciul lui Niekowski* de Ryszard Sadaj), situație în care relația dintre autoritate și corpul social ajunge să se bazeze pe principiul inviolabilității: „În locul contactului fizic, flirtul. În locul exercitării puterii, adaptarea la sondaje” (p. 174). Cea de-a doua, denumită convențional *narațiune a „violului democratic”*, este mai vehementă în contestarea mijloacelor și a finalităților acțiunii politice, reprezentând o critică aplicată întregului sistem post-modern de guvernare. Acesta este înfățișat drept un leviatan ce dezvoltă „o relație sadomasochistă” cu societatea-femeie constrânsă la un soi de conviețuire tensionată, de-a dreptul maladivă, bazată pe plăcerea umilinței (*Cu mâinile murdare* de Andrzej Horubała, *Finimondo* de Piotr Siemion, *Human Tuman* de Radek Wysocki, *Joagărul* de Daniel Odija).

În ultima secțiune a lucrării (*Fraternitate, libertate și egalitate*), criticul se oprește în primul rând asupra canonului literar, atrăgându-ne atenția că, deși acesta se bucură astăzi de o autoritate lărgită, nemaifiind atât de restrictiv (ba chiar foarte îngăduitor), în ultimele decenii el a cunoscut un amplu proces de multiplicare și de dispersare ce scapă reglementării și încadrării precise, fiind totodată obiectul unei ample „demontări instituționale, conceptuale și estetice” (p. 251). Faptul că există rezerve în privința atribuirii unui loc cert operelor lui W. Gombrowicz, T. Różewicz, Cz. Miłosz sau W. Szymborska în corpusul de texte recunoscut de epocă, arată limpede cum, în contextul democratizării artei, *decanonizarea* (sau chiar suprimarea prin necanonizare) creează un dezechilibru major al situațiilor axiologice moderne. Așa cum se desprinde din textele de diagnoză social-politică de la începutul anilor '90 (Jerzy Jarzębski, Maria Janion, Janusz Sławiński), fluiditatea canonică, drept consecință a destrămării tradiției unitare (prin trecerea de la sistemul de cultură monolitic la cel pluralist, diferențiat și decentralizat) se dovedește a fi avantajoasă pentru semnificațiile unei lecturi necanonice a lumii, iar varianta polonă a efectului artistic postmodern n-a întârziat să apară. Spre exemplificare, sunt invocate teme și realități literare centrate pe *problematica identitară* (cum ar fi confuzia identității personale, criza identității sociale sub impactul istoriei și al schimbărilor culturale produse de globalizare, hibriditatea sau conviețuirea etnică) și pe *hetero-stereotipurile* (reprezentări ale Celuilalt) identificate în cadrul mentalului colectiv (PRL-istul, Postmodernul, Homosexualul, Femeia, Evreul etc.), care scot la iveală deziluziile ce au urmat idealizării democrației, puse în legătură cu fenomene ca instabilitatea economică și socială, individualismul și alterarea relațiilor interumane, importul de modele culturale inadecvate sau criza etosului intelectual.

Romanoslavica LI, nr.4

Studiind marile narațiuni poloneze ale modernității târzii, profesorul Przemysław Czapliński înglobează investigațiile sale în ansamblul socio-cultural al epocii, realizând nu numai o analiză tematico-sociologică a *poveștii* transmise prin actul narativ, dar și un excurs spectaculos în istoria ideilor, cu accent pe fluctuațiile structurale și contextuale ale societății poloneze, în situația sa postbelică și, ulterior, în cea postcomunistă. Cu toate că reprezintă una dintre cele mai noi și mai ample sinteze asupra prozei polone contemporane, se impune să precizăm că prezenta lucrare nu este insularizată în peisajul exegetic din România, fiind precedată de alte două volume reprezentative pentru problematica discutată, semnate de conașionalul Aleksander Fiut – *A fi (sau a nu fi) central-european* (traducere de Constantin Geambașu și Cristina Godun, Editura Dominor, București, 2007, 225p.) și *Czesław Miłosz – un Gulliver al secolului al XX-lea* (traducere de Constantin Geambașu, EUB, București, 2012, 266p.). Aceștia li se adaugă contribuțiile specialiștilor români la cunoașterea postmodernismului literar polonez: prof.univ.dr. Constantin Geambașu – *Texte și contexte: incursiuni critice în literatură polonă* (EUB, București, 2009, 211p.) și *Studii de imagologie polonă* (EUB, București, 2010, 405p.); conf.dr. Cristina Godun – *Teatrul lui Tadeusz Różewicz* (Paideia, București, 2008, 420p.).

Relevantă prin viziunea integratoare și structurarea riguroasă a materialului investigat, cartea lui Przemysław Czapliński (apărută în *Colecția de studii și eseuri – Critică, istorie și teorie literară* a Editurii Paideia, 2015, în traducerea profesorului Constantin Geambașu) reprezintă o pistă stimulatorie pentru exegeza românească (în special sub aspectul posibilităților pe care le oferă în materie de comparatism și studii culturale), dată fiind conjunctura similară în care a evoluat literatura celor două țări. De asemenea, volumul oferă numeroase trimiteri importante atât la actualitatea poloneză imediată, cât și la repertoriul propriu-zis al operelor (elemente de intertextualitate, context socio-cultural, dialectică a lecturii, istoric al receptărilor, orizont de așteptare etc.), fiind complinite prin notele traducătorului, acolo unde erau necesare anumite clarificări pentru cititorii români.

Marina Ilie

Despre autori

Anoca, Dagmar Maria – conf.dr. la Departamentul de filologie rusă și slavă al Facultății de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București, domenii de interes: cultură și literatură slovacă, limbă slovacă; (anocadm@gmail.com)

Bivolaru Aliona – doctor în filologie, absolventă a Universității din București; domenii de interes: lingvistică ucraineană (a_bivolaru@yahoo.com)

Cassioli, Marco – cercetător asociat în cadrul laboratorului Telemme al Universității Aix-Marseille, din Franța (unde a obținut titlul de Doctor în Istorie, printr-un program de cotutelă cu Universitatea din Torino) și *alumnus* al Colegiului Noua Europă – Institut de Studii Avansate din București. Cercetările sale se axează mai ales pe studierea spațiilor de frontieră din Europa medievală și modernă. A publicat articole și eseuri în reviste de specialitate precum „*Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino*” (Torino) și „*Provence Historique*” (Marsilia). Este autorul monografiei *Ai confini occidentali della Liguria. Castel Vittorio dal medioevo alla Resistenza*, Imperia, 2006.

Čolević, Lidija – drd., lector de limbă și literatură sârbă, Departamentul de filologie rusă și slavă, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București; domenii de interes: metodică predării limbii sârbe pentru străini, literatură sârbă (lidijacolevic@yahoo.com).

Dragnea, Mihai – absolvent al Facultății de Istorie a Universității din București, doctorand la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”; domenii de interes: mitologie slavă, creștinarea statelor slave; terra_mater_2007@yahoo.com

Garančovska, Lenka – dr. în filologie la Universitatea din Bratislava; domenii de interes: limba și cultura slovacă, lingvistică generală, onomasiologie, stilistică (lenkagarancovska@gmail.com)

Geambașu, Constantin – prof.dr. la Universitatea din București, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Departamentul de filologie rusă și slavă; domenii de interes: literatură contemporană, cultură polonă, literaturi slave comparate (kgeambasu@yahoo.com).

Huszarik, Mihai – doctorand la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; domeniu de interes: studiul mentalităților, istorie (husarikmichal@gmail.com)

Ilie, Marina – doctor în filologie la Departamentul de filologie rusă și slavă al Facultății de Limbi și Literaturi Străine de la Universitatea din București, domenii de interes: literatură comparată (marinkamd@yahoo.com)

Ježo Garančovska, Lenka dr. în filologie la Universitatea din Bratislava; domenii de interes: limba și cultura slovacă, lingvistică generală, onomasiologie, stilistică (lenkagarancovska@gmail.com)

Jovanović, Srdjan – doctor în istorie, manager de cercetare și publicare la Centrul pentru Bună Guvernare din Belgrad, cercetător asociat la Universitatea Istanbul Sehir; domenii de interes: studii europene, Balcanii de Vest, istorie socială și știință politică, analiza discursului, studii politice (srdjan.j@humanicus.org)

Jovičić, Petrija – cercetător la Institutul de Etnografie al Academiei Sârbe de Științe și Arte din Serbia, Belgrad, lect.dr. la Universitatea Europeană din Brčko; domenii de interes: pictură, feminismul în pictură (petrija.jovicic@ei.sanu.ac.rs)

Lațchici, Maria – asist.dr. la Departamentul de filologie rusă și slavă al Facultății de Limbi și Literaturi Străine de la Universitatea din București, domenii de interes: literatură și lingvistică croată

Luță (Tiprișan), Marilena-Felicia – lect.dr. la Departamentul de filologie rusă și slavă al Facultății de Limbi și Literaturi Străine de la Universitatea din București, domenii de interes: filologie slovacă (marilena_tiprișan@yahoo.com)

Romanoslavica LI, nr.4

Naceva, Ghergana – conf.dr. la Universitatea Liberă din Burgas, Bulgaria; domenii de interes: literatură comparată (gnarcheva@abv.bg)

Nenkovska, Lora – curator și cercetător la Muzeul Național de Istorie din Sofia, doctor în istoria artei și a literaturii, colaborator extern al Universității “Kliment Ohridski” – secția de limba română, traducător din literatura română contemporană; email: loranen@gmail.com

Nițescu, Iuliana – doctorand la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București; domenii de interes: mentalități

Popova, Tatiana – prof.dr. la Universitatea Federală de Nord (Arctică) din Severodvinsk; domeniu de interes: analiză textologică, limba manuscriselor slave (lestvic@mail.ru)

Stan, Gabriel Andrei – doctorand la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București; domeniu de interes: literatura rusă, mentalități (stangabrielandrei@yahoo.com)

Zăvoianu-Petrovici, Ramona – doctor în filologie la Departamentul de filologie rusă și slavă al Facultății de Limbi și Literaturi Străine de la Universitatea din București, domenii de interes: literatură comparată (petroviciramona@yahoo.com)

CUPRINS

Lucrările conferinței internaționale „Literatura rusă și transferul cultural”, București, 5 iunie 2015

Aliona Bivolaru, <i>Ipostazele feminității în proza Mariei Matios</i>	7
Marco Cassioli, <i>L'assassinio di Gregorio Ghica (1777) e le pretese russe sulla Crimea</i>	15
Lidija Čolević, <i>Discurs gastronomic à la Kiš</i>	23
Srdjan M. Jovanović, <i>Discours cf Exclusion: Xenophobic Language in Serbia during the 2015 Refugee Crisis</i>	31
Maria Lațchici, <i>Kruno Pranjić – un profesor cu stil</i>	47

Literatură

Lidija Čolević, <i>Receptarea lui Danilo Kiš în România</i>	55
Ramona Zăvoianu-Petrovici, <i>Valențe identitare ale chipului în romanele lui Milan Kundera</i>	69

Lingvistică

Dagmar Maria Anoca, <i>Ludovít Štúr– personalitate emblematică a slovacilor</i>	85
Lenka Ježo Garančovská, <i>Obraz Ludovíta Štúra v dnešnej spoločnosti</i>	125
Marilena Felicia Luță (Tipriğan), <i>Ludovít Štúr – lingvist modern</i>	137
Lora Nenkovska, <i>Допълнителните конотации на инициала в група ръкописи, изработени във Влашкото княжество през XVII и първата четвърт на XVIII в.</i>	153
Jovanka Radić, <i>O sufixu -ina u formaćijama tipa Церетина (топонимија Свинице, Гумунија)</i>	175

Mentalități

Mihai Dragnea, <i>Mitologia slava e greco-romana. Uno studio comparativo</i> ..	195
---	-----

Constantin Geambașu, <i>Imaginea Ucrainei și a legăturilor polono-ucrainene în viziunea lui Jerzy Stempowski</i>	215
Mihai Huszarik, <i>Evoluția demografică a comunității slovace din Nădlac</i>	225
Ghergana Naceva, <i>Панаит Истрати. На Изток от Запада и на Запад от Истока</i>	237
Iuliana Nițescu, <i>Concepte bizantine în interpretare rusă. Translatio imperii și simfonia</i>	251
Petrija Jovičić, <i>Уметничке и покретне слике активни чувари културног наслеђа срба у Румунију</i>	269
Tatiana Popova, <i>Рукопись Лествицы Иоанна Синайского в библиотеке священного синода румынской православной церкви: текстологический аспект</i>	283
Gabriel Andrei Stan, <i>Nebunia și nebunul în documentele juridice românești din secolele al XVII-lea – al XIX-lea</i>	291

Recenzii

Marina Ilie, <i>Przemysław Czapliński, „Polonia în schimbare: modernitatea târzie și marile noastre narațiuni”, traducere și note de Constantin Geambașu, București, Paideia, 2015, 408 p.</i>	309
--	-----

Despre autori	313
----------------------------	-----

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 4018/2016,
la Tipografia Editurii Universității din București

