

David Prodan despre Unirea religioasă a românilor ardeleni

Remus Câmpeanu

*“Supărătoare sunt prostiile pe care le spui,
și scriind mai mult ai și mai multe prilejuri
să le spui.”*

*David Prodan**

Dacă ar fi fost ca celebrul dicton “omul e sub povara vremurilor” - deseori, confortabilă scuză pentru compromisuri din cele mai rușinoase chiar și în domeniul cercetării istorice- să se dovedească întotdeauna adevărat, David Prodan putea deveni cu ușurință unul dintre dușmanii de temut ai Unirii religioase. Condeiful său convingător, riguros și necruțător avea capacitatea de a se impune în orice dezbateri teoretică legată de investigarea trecutului românilor ardeleni, așa încât, în situația în care s-ar fi lăsat ademenit și instrumentalizat de forțele politice, asemenea altor condeie chiar dintre cele considerate îndeobște “onorabile”, cu certitudine el ar fi întruchipat o armă ideologică devastatoare, inclusiv în “câmpul de bătălie” atât de pătimăș și de imprevizibil al istoriografiei confesionale.

Ca ipoteză ce ține seama de împrejurările mai mult sau mai puțin prozaice care de multe ori ne domină viețile, acest sumbru scenariu nu pare deloc deplasat. În fond, confirmarea științifică a indiscutabilelor calități ale lui Prodan a fost adusă de uriașul val al marxism-leninismului, care a scufundat în cumplita-i rostogolire ideologică atâtea și atâtea valori spirituale ale neamului nostru. În 2 noiembrie 1948, la doar câteva luni de la publicarea decretului prezidențial nr. 76, prin care Academia Română se transforma în Academia Republicii Populare Române și o pleiadă de mari cărturari și oameni de știință dispărea în neantul istoriei, epurarea fiind consfințită și printr-un nou statut de organizare a forului științific suprem, Prodan devenea membru corespondent al reputei instituții, pentru ca peste câțiva ani, în 2 iulie 1955, în plină epocă totalitară, ascensiunea sa să fie încununată prin desemnarea ca membru titular¹.

În concluzia acestei scurte, ipotetice și “răutăcioase” biografii, s-ar putea afirma că ilustrului și talentatului specialist nu ar fi trebuit să-i vină greu a răsplăti distincțiile primite printr-o operă mulată, măcar parțial, intereselor unui regim care, la urma urmei, i-a recunoscut și apreciat activitatea. Doar (nu-i așa?) nu ar fi fost nici primul, nici ultimul care să fi făcut acest “mic și atât de puțin vinovat” compromis, ținând cont că, în genere, dese abdicări de la morală din primul deceniu al “socialismului

**Memorii*, București, 1993, p.108

¹ Dorina N. Rusu, *Istoria Academiei Române în date (1866-1996)*, București, 1997, cronologia evenimentelor academice pe anii 1948 și 1955.

victorios” aveau scuza de a servi “intereselor patriei” la momentul respectiv.

În continuarea călătoriei pe tărâmul imaginației nu foarte depărtate de dura realitate, ar părea plauzibilă o implicare a lui Prodan în disputele din istoriografia confesională, bineînțeles de partea “frontului ortodox”, cu atât mai mult cu cât el se trăgea dintr-o familie de țărani bisericoși, localitatea sa natală reprezenta un jalon important în evoluția zbuciumată a ortodoxiei ardelenne (satului controversatului Sofronie)², se dovedise, încă din prima parte a carierei, un profund cercetător al istoriei Transilvaniei în veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea, tematica Unirii religioase nu-i era deloc străină și i-ar fi stat la îndemână să apropie sentimentul național, care i-a animat întotdeauna rândurile, de istoria Bisericii Ortodoxe Române, scrisă la modul exaltat, așa cum o dictau comandamentele politice de după anul 1948 și cum procedaseră atâția alți autori.

De altfel, elanul istoriografic deseori nesăbuit al specialiștilor ortodocși a fost alimentat de diverși factori (mai ales politici) cu mult timp înainte de dureroasele momente ale instaurării regimului popular și ale desființării Bisericii Unite. Chiar mai devreme de anul reîntregirii statului nostru, asupra greco-catolicismului românesc planau deja norii negri ai amenințărilor de toate felurile. În perioada anterioară anului 1918, cercurile politice de la București, animate desigur de idealul conturării României Mari, se arătau deosebit de rezervate față de orice subiect care, teoretic, ar fi putut pune în pericol coalizarea forțelor interne. Din acest punct de vedere, o biserică românească încadrată ferm într-o rețea universală, așa cum era biserica greco-catolică, întruchipa un potențial pericol pentru mult visata unitate statală. Teama și suspiciunea s-a transmis apoi relativ repede dinspre palierul politic înspre opinia publică extracarpatică, în mare parte ignorantă în ceea ce privește problema unirii unei părți masive a românilor ardeleni cu Biserica Romei.

Împrejurările neprielnice au avut desigur rezonanța lor în literatura confesională, cu atât mai mult cu cât pe linia Andrei Șaguna - Nicolae Popea - Ioan Crișianu - Ilarion Pușcariu - George Popoviciu - Teodor V. Păcățian, personalități care se inspiraseră serios din mai vechea feroare critică a lui Radu Tempea, autorii ortodocși făuriseră, deja din a doua parte a veacului al XIX-lea și de la începutul secolului trecut, tradiția unei programatice agresivități în evaluarea Unirii religioase³. Nu e -deci- de

² David Prodan, *Memorii*, p.5

³ Autorii sus-menționați au preluat cu toții -peste mai bine de un secol și jumătate și chiar peste două secole- patima lui Radu Tempea, cronicarul ortodox contemporan cu evenimentele. Vezi, în acest sens, lucrările: Radu Tempea, *Istoria Sfintei Besereci a Șcheilor Brașovului*, Cluj, 1969, p.74-84; Nicolau Popea, *Vechia Metropolia Ortodosă a Transilvaniei. Suprimerea și restaurarea ei*, Sabiniu, 1870, p.104-137; Ioan Crișianu, *Beiträge zur Geschichte der Kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I*, Sabiniu, 1880, passim; Ilarion Pușcariu, *Metropolia Românilor*

mirare că Nicolae Borzea, având asemenea antecesori, aprecia, cu câțiva ani înainte de 1918, orientarea lui Atanasie Anghel înspre catolicism ca pe un act de dezertare, înstrăinare și dezbinare națională⁴. Însuși Nicolae Iorga, de obicei atât de cumpătat și de argumentat în afirmațiile legate de opțiunea pentru Roma a clerului românesc din Ardeal în pragul epocii moderne, lăsându-se treptat influențat de atmosfera încărcată, și-a radicalizat pe nedrept opiniile. Dacă în 1902 el a văzut în Unirea religioasă o cale de emancipare politică și culturală a românilor, în 1915, când idealul reîntregirii se profila din ce în ce mai clar pe orizontul așteptărilor naționale și orice dezbinare trebuia din start condamnată, și-a schimbat atitudinea, definind catolicizarea “toleraților” transilvăneni din perspectiva eșecului de a se crea o legătură puternică între românii din spațiul intra- și extracarpatic. Marele istoric a revenit la sentimente mai bune față de evenimentele religioase ale anilor 1697-1701 numai mult mai târziu, în 1929, când a definit Unirea religioasă ca adevărată “mântuire a neamului românesc din Ardeal”⁵.

Atacurile istoriografice au continuat și după anul 1918, perioadă în care rezervele față de greco-catolicism s-au accentuat. Pe acest fond, în plan politic, Biserica Ortodoxă s-a impus cu ușurință, croindu-și prin noua Constituție statutul de “dominantă” (situație avantajoasă pe care și-a prezervat-o mai apoi și în Constituția din 1938), iar tratativele privind încheierea Concordatului au fost în mod repetat amânate de partea română, documentul semnându-se de-abia în 1927 și ratificându-se doar în 1929, după ce textul fusese substanțial amendat de către ortodocși⁶.

Se înțelege de la sine că evoluțiile și involuțiile politice -cu itinerar când paralel, când succesiv- și-au pus din nou amprenta asupra istoriografiei confesionale și tot în detrimentul greco-catolicilor. De data

ortodocși din Ungaria și Transilvania, Sibiu, 1900, p.17-18; George Popoviciu, *Unirea Românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub Împăratul Leopold I*, Logoj, 1901, p.64-184 și Teodor V. Păcățian, *Cartea de Aur sau luptele politice-naționale ale Românilor de sub Coroana Ungară*, vol.I, Sibiu, 1904, p.36-38

⁴ Nicolae Borzea, *Câteva constatări dureroase și încă ceva cu prilegiul aniversării de 200 de ani dela moartea lui Constantin Brâncovean*, Făgăraș, 1914, p.2-25

⁵ Sugestive sunt, pentru relevarea variațiilor sale de atitudine față de Unirea religioasă, lucrările: Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, passim; Idem, *Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, vol.I-*Scrisori din Arhiva Protopopiei neunite a Făgărașului și în alte locuri*, București, 1906, passim; Idem, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, 1915, passim; Idem, *Acte românești din Ardeal privitoare în cea mai mare parte la legăturile secuilor cu Moldova. L. Acte relative la istoria bisericilor românești din Ardeal*, în “*Buletinul Comisiunii Istorice a României*”, vol.II, București, 1916, p.269-272; Idem, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a Românilor*, ediția a II-a, vol.II, București, 1929, p.34; Idem, *Două scrisori ale lui Atanasie Anghel*, în “*Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*”, seria III, tom XXIII(1931-1932), p.131-134 și Idem, *Însemnări de cronică ale clericilor din Șcheii Brașovului*, în “*Buletinul Comisiunii Istorice a României*”, vol.XII, București, 1933, p.70-79;

⁶ Despre împrejurările politice care au împins Biserica Unită, în primele decenii de după reîntregirea României, în planul secund al vieții publice, în lucrările: *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie* (coordonator-Aloisiu L. Tăutu), Madrid, 1952, p.145-186 și Nicolae Gudea, *Biserica Română Unită. 300 de ani (1697-1997)*, Cluj-Napoca, 1994, p.6-10

aceasta însă, situația devenise chiar mai dificilă, deoarece atacurile asupra Unirii religioase erau conduse de cercetători consacrați, cu abilități recunoscute și cu opinii apreciate în viața cultural-științifică românească. Având ca vârfuri de lance autori precum Ștefan Meteș, Ioan Lupăș, Silviu Dragomir, Onisifor Ghibu și Bogdan-Duică, scrisul istoric ortodox semăna panica în rândurile specialiștilor uniți, paralizați de teamă și incapabili în a se regrupa într-o defensivă eficientă⁷ (fericita excepție s-a numit Zenovie Pâclișanu, dar el era prea ocupat și mult prea lucid pentru a se implica în interminabila polemică)⁸. Încurajați de vehemența sentințelor acuzatoare formulate de sus-amintitele personalități la adresa Unirii religioase, în perioada interbelică s-au repezit învrăjbiți asupra subiectului și investigatori ortodocși ai trecutului, mai puțin cunoscuți, precum părintele Terenție, Alexandru Pop, I. Mateiu, Gheorghe Ciuhandu (un autor modest, deși fusese primit în Academie), N.V. Pantea și D. Turcu⁹.

⁷ Cele mai sugestive titluri pentru evidențierea atitudinii agresive a acestor personalități față de Unirea religioasă sunt următoarele: Ștefan Meteș, *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal și Ungaria*, vol.I-*Până la 1700*, Arad, 1918, p.217-320; Idem, *Câteva contribuții la istoria Unirii românilor cu Roma*, în "Revista Arhivelor", 2/1939, nr.8, vol.III, p.359-365; Idem, *Atitudinea preoților români din Ținutul Hațegului față de Unirea cu Roma (1699-1700)*, în "Renașterea", 25/1947, nr.20-21, p.2-3, nr.22-23, p.2; Idem, *Românii din județul Cojocna (Cluj) față de Unirea cu Roma (1699)*, în "Renașterea", 26/1948, nr.29-30, p.2-3; Idem, *Atitudinea românilor din Scaunul Mureșului față de Unirea cu Roma (1699)*, în "Renașterea", 26/1948, nr.35-36, p.2; Idem, *Românii din Țara Bârsei, a Făgărașului și din Trei Scaune-secuime și Unirea cu Roma (Declarațiile lor din 1699)*, în "Mitropolia Ardealului", 8/1963, nr.1-3, p.112-120; Idem, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, passim; Ioan Lupăș, *Șovinismul confesional în istoriografia românească ardeleană*, în "Telegraful Român", 1903, nr.128-131, p.1; Idem, *Az erdélyi görög-keleti egyház és a vallás-unio a XVIII. század folyamán*, Budapesta, 1904, passim; Idem, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Nagyszeben-Sibiu, 1918, p.108 și urm.; Idem, *Desbinarea bisericească a românilor ardeleni în lumina documentelor din întâia jumătate a veacului al XVIII-lea*, în "Biserica Ortodoxă Română", Seria II, 40/1922, nr.9(495), p.642-651; Idem, *Istoria Bisericii Române*, ediția a VII-a, Craiova, 1941, passim; Idem, *Documente istorice transilvane*, vol.I-*1599-1699*, Cluj, 1940, p.454-483; Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol.I, Sibiu, 1920, p.32 și urm.; Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile Unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, București, 1963, p.4-78; Onisifor Ghibu, *Catolicismul unghuresc în Transilvania și politica religioasă a statului român*, Cluj, 1924, p.46 și urm.; Idem, *Ultima etapă a Unirii românilor. Unirea religioasă*, în "Beiușul", 3/1923, nr.29, p.1; G. Bogdan-Duică, *Bisericești istorice. Întâiul greco-catolic: George Pop din Daia*, în "Națiunea", 2/1928, nr.279, p.1-2; Idem, *Părerii despre uniație*, în "Telegraful român", 71/1933, nr.71, p.1-2 etc.

⁸ Cercetările lui Zenovie Pâclișanu, dintre care am aminti doar *Biserica și românismul*, Cluj, 1910, passim; *Cronologia episcopilor Bălgradului înainte de Unire*, Blaj, 1922, passim; *Vechile mănăstiri românești din Ardeal*, Blaj, 1919, passim; *Din istoria bisericească a românilor ardeleni. "Teologul" vlădicilor uniți (1700-1773)*, în "Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice", Seria III, tom I(1923), Mem.3, p.1-3; *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I-*1697-1751*, ediția a II-a, în "Perspective", XVII, nr.65-68, p.97-178 ș.a., insistă mai ales asupra componentei naționale a istoriei și reprezintă un exemplu de abordare lucidă și obiectivă a Unirii religioase. Am adăuga pentru susținerea atitudinii imparțiale pe care a avut-o și genialul său articol metodologic *Cum ar trebui scrisă istoria Unirii?*, în "Cultura Creștină", 5/1915, nr.9, p.271-274

⁹ Vezi, în acest sens: Părintele Terenție, *Petru Maior și Unirea*, Sibiu, 1921, passim; Alexandru Pop, *Desbinarea în biserica românilor din Ardeal și Ungaria (1697-1701)*, București, 1921, p.18-77; I. Mateiu, *Vacanțele Mitropoliei Ortodoxe din Ardeal în veacul al XVIII-lea*, Cluj, 1922, p.8-9; Gheorghe Ciuhandu, *Din trecutul catolicismului în Ardealul românesc. Metamorfoza Bisericii*

Ca și cum avalanșa criticilor nu ar fi fost de ajuns, parcă și forul științific și cultural suprem, Academia Română, părea să sprijine, în preajma anului 1918 și în deceniile următoare, printr-un consimțământ tacit, această dureroasă ofensivă împotriva greco-catolicismului. E greu de catalogat drept coincidență sau întâmplare valul intrărilor autorilor ortodocși în Academie, în timp ce tot mai puțini istorici greco-catolici au ajuns să se bucure de acest privilegiu. Cu câțiva ani înainte de reîntregirea statului național, se stinseseră prolificii scriitori uniți Augustin Bunea și Ioan Micu-Moldovan, membri titulari ai forului științific și cultural suprem, iar golul creat prin dispariția lor a fost umplut în perioada următoare “cu generozitate”, prin cooptarea unor specialiști care s-au arătat deseori ostili față de Unirea religioasă. În conjunctura entuziastă a împlinirii idealului României Mari, elitele ortodoxe s-au regăsit peste Carpați, confundând din ce în ce mai amenințător sentimentul național cu atașamentul față de credința “tradițională”. Așa se explică faptul că, în 1919, Gh. Bogdan-Duică a fost primit ca membru titular al Academiei, după ce, încă din 1913, dobândise calitatea de membru corespondent, calitate care, tot din 1919, fusese atribuită și lui Onisifor Ghibu și Ștefan Meteș. În perioada 1920-1929, și-au rostit discursurile de recepție Ioan Lupaș, Gh. Bogdan-Duică, Alexandru Lapedatu și Silviu Dragomir, iar apoi Ioan Lupaș a promovat în funcția de vicepreședinte al Secțiunii istorice, depășindu-l, mai târziu, doar Silviu Dragomir, ajuns președinte al aceleiași secțiuni. Aprecierea Academiei față de autorii ortodocși atinsese culmi atât de ridicate, încât până și preotul Gheorghe Ciuhandu fusese cooptat ca membru de onoare în anul 1946.

De partea cealaltă, fuseseră invitați în forul cultural-științific suprem numai greco-catolicii Zenovie Pâclișanu, ca membru corespondent, Iulian Marțian, Virgil Șotropa și Iuliu Moisil, ca membri onorofici, însă nici unul dintre ei nu era angrenat în disputa confesională dintre români și români. Primul se impusese tocmai datorită strădaniilor sale de a scoate istoria Bisericii Unite din umbra partizanatului confesional printr-o nouă abordare metodologică, iar ceilalți, prinși fiind în activitatea publicistică și în valorificarea materialelor arhivistice (mai cu seamă din zona Bistriței), nu acordau atenție veșnicelor ciondăneli confesionale¹⁰.

Cu vântul politic în pânze, corabia historiografiei ortodoxe a câștigat viteză după anul fatidic 1948, când prin desființarea abuzivă a Bisericii Greco-Catolice, toate replicile care puteau veni dinspre această instituție

Greco-Catolice ardelene sub raportul dogmatic-moral, în “Biserica Ortodoxă Română”, Seria II, 42/1924, nr.2(515), p.75, nr.5(518), p.259; 50/1932, nr.3(612), p.239; N.V. Pantea, *Legea strămoșească văzută și descrisă de istoricii români cei mai de seamă și de profesorii dela facultățile de teologie ortodoxă*, București, 1934, p.80-102 și D. Turcu, *Românismul în legătură cu ortodoxismul, catolicismul și sectarismul*, București, 1928, p.12-13

¹⁰ Dorina N. Rusu, *op. cit.*, cronologia evenimentelor academice pe anii 1896-1946.

au fost brutal curmate sau aruncate în exil. Era epoca în care nemiloasa decizie trebuia justificată juridic și istoric, așa încât continuarea atacurilor la adresa Unirii religioase devenise o acțiune de-a dreptul “patriotică”. Mai mult sau mai puțin instrumentalizați, au adoptat o atitudine de înfierare a “viciilor istorice” ale greco-catolicismului autori precum Ștefan Lupșa, Mihail Dan, Mircea Păcurariu¹¹ și mulți alții. Din păcate, lucrări de genul celor semnate de Mircea Păcurariu (tot mai activ) și Teodor Damșa¹² scot în evidență faptul că nici măcar după 1989, când revenirea Bisericii Unite printre români ar fi putut marca momentul mult așteptatei reconcilierii, tradiția nefastă a intoleranței și neînțelegerii față de compatrioții de altă credință nu a dispărut din sufletele celor interesați de istoria confesională a românilor ardeleni.

Desigur, această scurtă incursiune în istoriografia ortodoxă referitoare la Unirea religioasă nu are menirea de a masca erorile de formă, de conținut sau cele metodologice ale literaturii greco-catolice de specialitate. Ele, relativ numeroase la rândul lor, nu constituie însă obiectul materialului de față, în care încercăm doar să arătăm cât de susținută a fost partea ortodoxă în investigațiile ei de diverse paliere superioare ale societății românești, în preajma anilor reîntregirii naționale, în perioada interbelică, după instaurarea regimului totalitar de stânga și chiar după 1989, când discursul naționalist, manifestat în forme diverse și uneori imprevizibile, s-a apropiat din nou, în anumite variante ale lui, de confesiunea așa-zis “veche” sau “tradițională” a poporului nostru. Totodată, succinta trecere în revistă își propune să sublinieze că în cadrul istoriografic rigid, conturat încă din primii ani ai socialismului, care a preluat de la autorii interbelici agresivitatea față de greco-catolicism și a aplicat-o pe mai departe în domeniul cercetării trecutului confesional, lui David Prodan i-ar fi fost extrem de ușor să se înscrie în acest curent stimulat de autoritățile statului și să devină unul dintre numeroșii adversari ai Unirii religioase. Putea proceda așa cel puțin din două motive: în primul rând, s-a născut și s-a format (până la etapa studiilor

¹¹ Câteva exemple de texte ortodoxe incisive la adresa Unirii religioase: Ștefan Lupșa, *Biserica ardeleană și “Unirea” în anii 1697-1701*, în *“Biserica Ortodoxă Română”*, 45/1948, p.472-571 (studiul s-a publicat și sub formă de carte, la București, în 1949); Mihail Dan, *În jurul Unirii cu Roma. Cu deosebire privire asupra rolului iezuitului Carol Neurautter*, în *“Mitropolia Banatului”*, 8/1958, nr.7-9, p.298-327; ****Istoria Bisericii Române* (manual), București, 1957, passim; Mircea Păcurariu, *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII*, Sibiu, 1968, passim; Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.II, București, 1981, p.298-317; Idem, *Pagini din istoria bisericii românești. Considerații în legătură cu uniția în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1991, passim; Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a II-a, București, 1992, passim etc.

¹² De remarcat duritatea capitolului intitulat *Folosirea Unirii în scopul dezmembrării și deznaționalizării românilor* din lucrarea lui Teodor Damșa, *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Timișoara, 1994, p.158 și urm. *Apud* Greta Miron, *Unirea religioasă și românii din Transilvania. Evoluția instituțională, religioasă și culturală (1697-1780)*, (teză de doctorat în manuscris), Cluj-Napoca, 1998, p.19, nota 30

clujene) într-un mediu ortodox de care mereu și-a adus aminte cu plăcere (nostalgia tinereții i-ar fi dat dreptul de a se solidariza în scrisul istoric cu specialiștii ortodocși), iar în al doilea rând, a fost unul dintre cei mai competenți reprezentanți ai istoriografiei marxiste, care a valorificat cu măiestrie instrumentarul materialismului dialectic, de pe această poziție ideologică ivindu-i-se des oportunitatea teoretică de a sprijini doleanța regimului în ceea ce privește justificarea istorică a “inutilității” greco-catolicismului.

Spre onoarea greu încercatului cerc al istoricilor din timpul dictaturii proletariatului, nu toți autorii s-au lăsat târâți în compromisurile (uneori umilitoare) generate de acutele comandamente politice ale vremii. David Prodan a fost una dintre puținele personalități căreia adevărurile trecutului i-au fost mult mai aproape decât servilismul, scrisul obedient și dorința de a face carieră cu prețul renunțării la convingerile sale. În fond, nu l-a legat de regim decât ideologia marxistă, dar în timp ce marxismul discursului politic oficial era mereu modificat și reinterpretat în funcție de interesele liderilor clasei muncitoare, marxismul său izvora dintr-o srtringentă nevoie de utilitate și eficiență a investigației și dintr-o reală încredere într-o lume mai bună și a rămas o constantă metodologică a întregii sale opere. De fapt, tocmai serioasa preluare a marxismului (în forma sa necoruptă) și asimilarea constructivă a materialismului dialectic au reprezentat pașii decisivi în orientarea lui Prodan spre “istoria de anvergură”, adică spre istoria socială, spre istoria mișcărilor de clasă și, cu predilecție, spre istoria țăranimii, masivă componentă a națiunii române. Se cuvine desigur a se menționa încă o dată că și propria origine socială, deseori invocată cu o impresionantă nostalgie în textele sale memorialistice, a avut o consistentă contribuție la conturarea unor teme de cercetare legate de evoluția țăranimii¹³.

Concentrat asupra pieselor de bază din angrenajul istoriei, precum economia, națiunea, clasele sociale, relațiile sociale, lupta de clasă, populația și mișcările ei etc., prestigiosul autor clujean a fost nevoit să diminueze, să selecteze și să concentreze amănuntele din câmpul și așa mult prea vast al investigațiilor sale. Lucrând enorm, pe baza unor ambițioase proiecte caracteristice mai degrabă unei munci de echipă, Prodan a subordonat detaliul perspectivei largi. În acest fel a procedat și cu istoria confesională. Ca specialist laic și ca profund cercetător al complexelor probleme social-economice și naționale, nici nu avea vreo altă cale de abordare a componentei religioase a istoriei.

Din punctul său de vedere, religia, cultura, mișcările de idei, mentalitățile, spiritualitatea în general se dovedeau subiecte importante de analiză în măsura în care ele aveau puterea de a-și aduce aportul la

¹³ David Prodan, *Memorii*, passim

lămurirea marilor conexiuni și interacțiuni dintre sferele economicului, politicului, socialului și naționalului. A surprinde istoria în gigantismul ei, a învăța mecanismul fenomenelor de mari dimensiuni și a le descifra sensul de evoluție pentru a le putea controla în viitor constituiau, după cum bine se știe, obiective de studiu prioritare în optica tezelor marxiste. David Prodan a crezut cu tărie în aceste obiective, fără a se lăsa influențat de factorul politic, și s-a străduit să le împlinească, potrivit propriei conștiințe, cât mai bine, iar opera pe care a lăsat-o posterității reprezintă una dintre cele mai clare mărturii nu numai ale reușitei sale, ci și ale faptului că scrisul istoric marxist a avut multiple valențe pozitive, ce se impun a fi reconsiderate în analizele istoriografice actuale, așa cum, de altfel, se procedează de multă vreme și în alte istoriografii europene.

Într-o epocă în care trecutul se recompunea după șabloane ideologice străine gândirii românești, când era foarte ușor, ba chiar indicat, a mânji cu noroi diverse repere ale istoriei noastre pentru a se demonstra cine știe ce aberații, când delațiunea se afla la ea acasă, când nelipsiții oportuniști făceau intense exerciții pentru a scrie la comandă și când lumea specialiștilor se reierarhiza după cu totul alte criterii decât cele valorice, David Prodan și-a păstrat cumpătul. Cu riscul de a fi depășit în cariera științifică de autori servili și mediocri, acuzat când de naționalism, când de cosmopolitism, când de deviaționism, adus în situația de a respinge diverse funcții de decizie, istoricul clujean a refuzat să se abată de la baremurile morale și profesionale pe care și le-a impus¹⁴.

Din această tărie de caracter și din respectul pentru breasla din care făcea parte, sentiment pe care mulți l-au făcut uitat, derivă, probabil, și atitudinea sa față de Unirea religioasă. În anii aceia în care voci mai mult sau mai puțin autorizate, mai competente sau mai ignorante, reunite într-un cor ce se dorea armonios, se opinteau cu un zel excesiv să argumenteze îndreptățirea juridică și istorică a hotărârii de desființare a Bisericii Unite, David Prodan a adoptat din nou un alt comportament decât cel servil, devenit de-acum comun. În legătură cu obediența atotcuprinzătoare care-l înconjură și îi sufoca personalitatea, el afirma de altfel, poate cu mult prea multă severitate: "...poporul nostru e mai curînd un popor ovin, a adus cu sine mult și din sufletul oii cu care în timp s-a înfrățit. Oaia care se lasă mulsă, tunsă, jupuită, cu resemnare, fără să zbiere. Oaia turmă, din care dacă una sare în baltă, toate sar după ea. Blandă, supusă, e deajuns un singur câine la o turmă întregă!"¹⁵

Desigur, reputatul cercetător nu se numără printre apologeții greco-catolicismului, dar, cu certitudine, nu face parte nici din categoria dușmanilor acestei confesiuni. El a privit opțiunea religioasă românească a anilor 1697-1700 cu luciditatea caracteristică investigatorului laic,

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ *Ibidem*, p.100

subordonând-o, după cum s-a mai menționat, istoriei naționale. Nu și-a permis a emite sentințe moralizatoare privind deciziile controversate ale vlădiciei Atanasie Anghel, disputele teologice pe această temă nu l-au interesat, iar actul aderării “toleraților” la catolicism l-a judecat doar prin prisma evoluției socio-politice, economice și culturale a neamului său.

Totdeauna s-a aplecat asupra Unirii religioase preocupat fiind de un subiect mai amplu, în care problema aderării românilor la Biserica Romei juca doar rolul de componentă explicativă sau de argument într-o demonstrație de proporții sporite. Din această cauză, în afara referirilor din monumentală sa lucrare *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, chestiunea confesională românească de la finele veacului al XVII-lea și începutul secolului următor a abordat-o numai sporadic și cu totul tangențial. Spre exemplu, a făcut trimitere la ea atunci când a combătut cu iscusință teoria istoricilor maghiari cu privire la imigrația românilor din principatele extracarpătice în Ardeal, în veacul al XVIII-lea, dar nu a adâncit analiza aspectului catolicizării, preferând să se limiteze la a oferi unele date legate de numărul românilor transilvăneni, extrase din câteva rapoarte iezuite și din puținele acte sinodale emise în anii de început ai Unirii religioase. În contextul respectivei teme, bineînțeles că a exploatat și valorificat fenomenul confesional strict dintr-o prismă demografică, propunându-și să demonstreze marea relativitate a estimărilor statistice făcute în pripă de membri ordinul iezuit și de liderii clerului românesc unit, într-o epocă profund marcată de convulsiile determinate de schimbarea regimului politic din principat. În cercetarea sa, a demonstrat limpede că e vorba de evaluări vagi și schimbătoare, care nu trebuiau nici pe departe interpretate de specialiștii maghiari (cu precădere de Jancsó Benedek) ca fiind corecte¹⁶.

David Prodan atinge tot în treacăt problematica Unirii religioase și în studiile sale dedicate boierilor și vecinilor făgărășeni de la sfârșitul evului mediu. Aici el schițează, fără a zăbovi prea mult asupra sugestiei făcute, două etape care au influențat în planul credinței și identității naționale evoluția boierimii din Țara Făgărașului. O etapă mai lungă, feudală, de câteva secole, întinsă până la limita deceniilor al treilea sau al patrulea de după anul 1700, în care boierii s-au înscris în lupta poporului român împotriva catolicizării, prezervându-și astfel trăsăturile socio-etnice, și o etapă premodernă și modernă, marcată de mișcarea politico-națională deschisă de elitele Bisericii Unite, mișcare ce a antrenat boierimea în rapidă-i desfășurare și maturizare, făcând-o părtașă în susținerea cunoscutelor argumente ale originii latine, vechimii, continuității și majorității. În această a doua etapă, numită și etapa luptei politice, boierii și-au căutat noi temeuri pentru salvarea libertăților lor,

¹⁶ Idem, *Teoria imigrației românilor din Principatele Române în Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Sibiu, 1944, p.23-25

renunțând treptat la poziția anticatolică, în favoarea sentimentului prioritar al solidarității naționale mai presus de confesiune¹⁷. Exprimând ideile de mai sus, autorul recunoștea indirect, supunându-se în fond adevărului istoric, covârșitorul beneficiu pe care actul lui Atanasie Anghel l-a adus în contul mișcării naționale. Din nefericire, preocupările sale ample și variate nu i-au îngăduit să dezvolte subiectul Unirii religioase până la dimensiunile permise de capacitatea sa și pe care noi, cei de astăzi, le-am fi dorit.

Nu regăsim în rândurile scrise de David Prodan despre aderarea românilor ardeleni la catolicism nimic nici din ura lui Radu Tempea, nici din “răutatea” lui Andrei Șaguna, nici din înverșunarea lui Nicolae Popea, nici din rezerva lui Nicolae Iorga, nici din criticismul naiv al lui Ilarion Pușcariu, nici din vehemența lui George Popoviciu, nici din îndurerarea lui Teodor V. Păcățian, nici din fanatismul lui Nicolae Borzea, nici din atacurile dirijate ale lui Ștefan Meteș, nici din ortodoxismul eroic al lui Ioan Lupaș, nici din afirmațiile “ideologizate” ale lui Silviu Dragomir, nici din atitudinea răspicată a lui Onisifor Ghibu, nici din principiul “dinte pentru dinte” promovat de scrierile lui Bogdan-Duică, nici din superficialitatea clișeele anticatolice ale lui Alexandru Pop, nici din fabulațiile lui I. Mateiu, nici din stilul coleric al lui Gheorghe Ciuhandu, nici din viclenia demonstrației lui N.V. Pantea, nici din viziunea brutală și unilaterală a lui D. Turcu, nici din plăcerea de neînțeles a lui Ștefan Lupșa în a se lăsa instrumentalizat, nici din violența lui Mihail Dan, nici din sângele comandată a lui Mircea Păcurariu, nici din dorința de a menține vigoarea atacurilor împotriva Bisericii Unite manifestată de Teodor Damșa, într-un cuvânt, nimic din ceea ce istoriografia ortodoxă a etalat în lunga perioadă de asediu asupra Unirii religioase¹⁸. Ca un adevărat autor marxist, cercetătorul clujean s-a îndepărtat de tradiție, preferând reinterpretări de pe poziția materialismului dialectic. Nelăsând să se simtă în rândurile sale că provine dintr-o familie ortodoxă, detașându-se de partizanatul confesional, el a și reușit de-altfel să pătrundă mai ușor și mai eficient în esența problematicii.

După cum s-a mai specificat în materialul de față, cele mai consistente aprecieri ale lui David Prodan în legătură cu evenimentele confesionale românești ale anilor 1697-1701 se găsesc în lucrarea sa *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*¹⁹.

¹⁷ Idem, *Boieri și vecini în Țara Făgărașului în secolele XVI-XVII*, în “Anuarul Institutului de Istorie Națională”, 6/1963, p.161-312 (separat, și sub formă de extras)

¹⁸ Considerațiile istoriografice de mai sus se referă la lucrările autorilor ortodocși amintite deja în notele 3,4,5,7,9,11 și 12 ale prezentului studiu.

¹⁹ Cartea, deși criticată pe un ton violent la scurtă vreme după apariția primei ediții, în anul 1948, a cunoscut, treptat, un succes atât de mare, încât s-a impus reeditarea ei, în variante desigur îmbogățite, în anii 1967 și 1984. Valoarea deosebită a lucrării este confirmată și de edițiile apărute în limbi străine, respectiv în engleză, în 1971, și în germană, în 1981.

Aici el face dovada faptului că este, în primul rând, un cercetător al problemelor sociale, pe care le cunoaște și le interpretează ca nimeni altul, că este extrem de apropiat, de asemenea, de tematica națională și că poate oferi, cu abilitate, noi sugestii și în ceea ce privește Unirea religioasă, subordonată ca de obicei în analiza lui unei probleme mai vaste (în cazul acestei cărți, e vorba de nașterea și maturizarea luptei politice a românilor ardeleni, proces deschis cu primul pas, cel al catolicizării).

Pentru ca cititorul interesat să înțeleagă mai bine ceea ce specialistul clujean dorește să evidențieze prin “radiografierea” momentului aderării românilor la Biserica Romei, se impune lecturarea concluziilor unui capitol anterior celui referitor la anii 1697-1701, și anume capitolul intitulat *Evoluția raporturilor în secolul al XVII-lea*²⁰. Numai pornind de la gruparea disperată a “toleraților” în jurul bisericii lor (instituție care dobândește tot mai des, odată cu Reforma, atribute naționale), de la lipsa cvasigeneralizată a elitei românești (disimulate în plan etnic sau religios și obligate să accepte școlarizarea protestantă de dragul menținerii statutului social) și de la supunerea totală a religiei nerecepte față de ierarhia calvină, pot fi deslușite cu adevărat intențiile lui Atanasie Anghel de a căuta un nou drum pentru cei pe care-i păstorea.

Extrem de impresionant este modul în care David Prodan pune în dezbatere conceptul de națiune, cu toate înțeleșurile și valorile încorporate. În acest punct, el face proba strălucită a admirabilei sale capacități de a înțelege și interpreta complexe interacțiuni sociale, etnice, politice și juridice, complicate din ce în ce mai mult de vicisitudinile și capriciile istoriei. Pătrunzând cu limpezime în hățișurile dese ale sfârșitului de ev mediu transilvan, autorul distinge două sensuri ale termenului de națiune, evoluând deseori în paralel și suprapunându-se. În primul rând, un sens socio-juridic și politic, mai vechi (națiunea ca reprezentare de clasă, de categorie socială sau de “stare”). Este sensul în care a fost gândit și sistemul constituțional medieval transilvan susținut de *Tripartit*, *Aprobate* și *Compilete*. E clar că în acest sistem nobilimea românească se includea automat în națiunea nobiliară, deci în națiunea maghiară, fiind nevoită să-și facă uitate originile și credința. În al doilea rând, un sens etnic, folosit mai târziu, dar pomenit tot mai des (națiunea ca totalitate a celor de aceeași origine, cu aceeași limbă, cultură, religie, istorie etc., indiferent de clasa socială de apartenență).

Pentru că cei “tolerați” erau separați de elitele lor dizolvate în națiunea maghiară și se confundau practic cu iobăgimea (cu foarte puține excepții) era extrem de ușor și de comod a se confunda sensul socio-juridic și politic al națiunii cu cel etnic. Români = iobagi = tolerați,

²⁰ David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române* (ediție nouă cu adăugiri și precizări), București, 1984. Concluziile capitolului amintit se află la p.129-133

maghiari + secui + elitele românești maghiarizate = nobili = stări privilegiate, așa încât, practic, printr-un artificiu cinic al claselor politice transilvane, românii rămâneau excluși din alcătuirea constituțională și în sens politic și în sens etnic, de aici derivând, bineînțeles, și lipsa drepturilor cetățenești, dar și situația nereceptă a religiei lor. Acțiunea lui Mihai în Transilvania crease un precedent periculos în ceea ce privește posibilitatea fisurării echilibrului politic intern construit cu meticulozitate de către stări (deși principiile muntean nu urnise în substanța lor componentele construcției juridice ardeleni) și pentru că românii alcătuiau totuși, ca factor social, etnic și religios masiv și ca organizație bisericească, un potențial pericol, se dorea perpetuarea voitei confuzii între națiunea politică și cea etnică²¹.

Aparent, demonstrația lui Prodan pentru veacul al XVII-lea nu ar avea legătură directă cu Unirea religioasă. Dar tocmai argumentația juridică perversă a statutului de “tolerați” și interpretarea eronată a conceptului de națiune dinspre palierul politic i-a condus pe români, prin clerul și firavele lor elite, înspre opțiunea catolicizării. Această alegere a fost, desigur, influențată și de alte elemente istorice în plin avânt. În fond, sublinia autorul, suma adversităților a adâncit conștiința de sine și unitatea de simțire. După cum reputatul cercetător evidențiază, scrierile bisericești, operele umaniștilor sau ale cronicarilor, prefața la Noul Testament tipărit în epoca mitropolitului Simion Ștefan, constatarea lui Mihail Halici potrivit căreia limba română ar deriva din vechea limbă a romanilor, avertismentul trimis de Lukaris lui Bethlen privind consolidarea unității în conștiință a “toleraților”, fenomen amplificat, în chip paradoxal, de presiunea calvinizării au reprezentat doar câteva repere din multitudinea celor ce anunțau lupta surdă și durabilă, în care Unirea religioasă s-a înscris cu toate ofertele și efectele ei²². Maturizarea mentalității și a spiritului apartenenței etnice a făcut ca excluderea textuală a “națiunii iobăgești” din viața publică a principatului să se resimtă tot mai dureros în sufletele celor respinși. Reclamând mai mult decât o reparație, ei au pornit pe calea nesigură a revendicărilor cu primul pas, timid dar relativ dădător de certitudini: catolicizarea.

De remarcat acuratețea observației legate de ușurința cu care Biserica Romei și-a aplicat strategia integratoare în raport cu românii ardeleni, fenomen în strânsă concordanță, potrivit lui David Prodan, cu faptul că lupta “toleraților” împotriva Reformei trecuse demult Carpații, atingând adevărate dimensiuni naționale. În fond, din această frondă religioasă s-a întruchipat, mai mult sau mai puțin ferm, noua cale înspre Biserica Romei. Astfel, înainte și după evenimentele confesionale ale anilor 1697-1701, Transilvania s-a separat în două modele de cultură,

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

cristalizate în funcție de șabloanele credinței: un model apusean și unul răsăritean, cel din urmă separând marea masă a “toleraților” de ispitoarele trăsături ale lumii occidentale. De fapt, la sfârșitul evului mediu, conștiința națională stimulată prin Reformă a crescut datorită rezistenței față de ea, iar la câteva decenii după Unirea religioasă, a îmbrăcat veșmintele noi țesute de educația catolică, ce a stimulat ideile originii romane, ale latinității și ale continuității²³.

Cele mai multe merite atribuite de istoricul clujean greco-catolicismului se subînțeleg din contextul expunerii sale. Elogiile lipsesc cu desăvârșire (e vorba de un text științific, nu de unul omagial) și puține sunt pasajele în care rândurile laudative la adresa Bisericii Unite să fie formulate direct, din acest motiv, aprecierile câștigând în consistență. Opiniile favorabile se evidențiază de la sine, pe cale demonstrativă și nu pe baza unor simple afirmații, fiind cu atât mai valoroase.

Autorul nu stabilește o corespondență directă între ideea că liderii români au conștientizat necesitatea ca lupta să fie fundamentată, în secolul al XVIII-lea, pe concepția de națiune politică (în care trebuia promovată o etnie nenobilă, iobăgească, subordonată Stărilor și în opoziție cu ele) și cadrul influenței prozelitismului catolic, stimulator pentru o asemenea strategie schițată de elitele majoritarilor, dar strânsa legătură dintre cele două aspecte diferite ale mișcării naționale se reliefează și așa, prin modul de desfășurare a analizei. Din nefericire, continuă David Prodan respectând linia marxismului pur, națiunea politică română nu s-a impus în prag de epocă modernă, deoarece “maselor populare li s-a refuzat prelungirea prin clasa suprapusă”. Nobilimea, elitele și alte nivele superioare continuând să rămână categorii desprinse de propria etnie, “tolerații” nu și-au completat structura socială, nu au putut evolua înspre sensul modern al națiunii ca alcătuire unitară ce încorporează întregul popor și, ca atare, nu s-au împlinit politic. În pofida eșecurilor însă, dacă autorul de înțeles, direcțiile socio-politice spre care urmau să se îndrepte românii erau foarte clar precizate deja, în veacul al XVIII-lea, și în trasarea lor, liderii greco-catolici au avut un rol covârșitor.

Extrem de abilă și de utilă este revenirea la explicitarea conceptului de națiune cu toate înțelesurile sale. Conturarea națiunii din toate perspectivele existente în epocă (optica politico-nobiliară sau juridică, cea a elitelor românești și cea a maselor) lămurește, chiar și fără o trimitere aparte la Unirea religioasă, măcar una dintre motivațiile pentru care cei neprivilegiați și excluși de la viața publică au preferat oferta confesională a Curții, competent expusă și negociată de iezuiți.

²³ *Ibidem*

Prin prisma unor lideri (e adevărat, puțini) ai “tolerațiilor” care priveau lupta pentru drepturi cu ochii și dezideratele celor mulți, națiunea se definea în accepțiunea ei modernă de “națiune română” de jos în sus și, de pe această poziție, părea discutabilă includerea în ea a categoriilor superioare diseminate în Stări²⁴. Înțelesul general acceptat al națiunii rămânea însă cel deslușit de sus în jos, adică cel de “națiune politică” sau de Stare și, în această interpretare, era discutabilă includerea în ea a masivei iobăgimi. Deoarece, după cum David Prodan mai specificase, coordonatele politico-sociale ale națiunii se suprapuneau în mare parte peste coordonatele ei etnice -românii fiind majoritar iobagi, iar maghiarii nobili- sistemul constituțional al celor trei națiuni privilegiate și al celor patru religii recepte a legiferat confuzia conceptuală și a aruncat populația majoritară în izolare și din punct de vedere politic, și din punct de vedere social, și din punct de vedere economic și, desigur nu în ultimul rând, și din punct de vedere cultural-religios. Era firesc ca în acest cadru restricționat peste măsură, propunerile religioase avansate de Curte la finele veacului al XVII-lea, în strânsă legătură cu unele planuri de anvergură, mai mult sau mai puțin mascate, să aibă rezonanță în sufletele a numeroși români.

Ca istoric marxist, David Prodan a insistat asupra Unirii religioase dintr-o perspectivă socială și națională. Tot de pe poziții marxiste a abordat, bineînțeles, și problematica obiectivelor mișcării revendicative românești de secol XVIII. În concepția sa, strategii de atunci ai luptei pentru drepturi nu și-au gândit pașii în sensul includerii celor de jos în națiunea politică, ci în direcția inversă a includerii elitelor românești (diseminate în Stări) în națiunea română, deoarece această națiune trebuia completată cu păturile ei suprapuse, care o ridicau calitativ și puteau să o impună în plan politic. Astfel, lupta pentru drepturi a devenit de fapt o luptă pentru calitatea națiunii, pentru recunoașterea elementelor ei suprapuse, pentru confirmarea propriei nobilimi, pentru ridicarea preoțimii sale, pentru sporirea categoriilor sociale superioare românești în general, singurele ce se puteau dota în vederea exercițiului puterii politice²⁵. Unirea religioasă a apropiat aceste obiective, le-a făcut palpabile, și prin ea, națiunea cantitativă a fost în stare a asimila un conținut calitativ. Tonul ridicării unei clase românești de mijloc și superioare, care să-și prezerve trăsăturile etnice fără obligația disimilării, l-au dat cu adevărat intensele negocieri, nu numai confesionale, ale anilor 1697-1701 și documentele rezultate în urma lor.

Menținându-se pe itinerarul unei analize tipic marxiste și respectând preceptele materialismului dialectic, abilul cercetător clujean a dilatat factorul relațiilor de clasă, clădind tematica mișcării naționale pe

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*

adânci temelii populare. El a inversat astfel demonstrația pe care vechea istoriografie o aplica în legătură cu problematica revendicativă românească a veacului al XVIII-lea, susținând, într-un mod atunci inedit, că nu elitele și-au revendicat națiunea, ci că poporul și-a revendicat liderii. Asupra chestiunii dacă a avut sau nu dreptate aducând masele în prim-planul investigării trecutului, istoria istoriografiei românești își va spune cuvântul în viitor.

Din punctul de vedere al prezentei treceri în revistă, capitolul lucrării *Supplex Libellus Valachorum* care stârnește cel mai mare interes este cel intitulat *Unirea cu Biserica Romei*²⁶. Referindu-se la acest moment prilejuit de instaurarea regimului habsburgic, autorul a susținut că el a fost un bun “prilej de manifestare a unei conștiințe politice a națiunii române”. E vorba deci, din nou, de o optică restrânsă în mod intenționat doar la aspectele laice, socio-politice și naționale ale evenimentelor. Componentei confesionale i se atribuie astfel în analiză numai rolul de mecanism auxiliar al unei istorii gigantice, create de popoare și de clase sociale în permanentă interacțiune.

Pe de-o parte, e greu de știut dacă diminuarea domeniului religios la efectele sale comune, sesizabile în viața de zi cu zi, e un artificiu metodologic ce ne apropie de adevărul istoric, dar pe de altă parte, cu certitudine, modul lui David Prodan de a cuprinde fenomenele investigate la scară mare a așezat catolicizarea românilor ardeleni într-o construcție europeană, în care realmente trebuia inclusă de multă vreme. E cu atât mai merituos efortul specialistului clujean cu cât el a fost făcut într-o epocă dominată de o ideologie ce nu permitea istoriografiei noastre să-și traseze proiectele de studiu pe coordonate europene mult prea largi. Era o adevărată artă a naviga între limitele extrem de strânse ale acuzelor de cosmopolitism și de naționalism, pe care zeloșii activiști ai acelor vremuri le puteau oricând formula, dar David Prodan, conștient de valoarea sa, s-a situat mai presus de mizerile și prefăcutele constrângeri morale ale epocii.

“Europenizând” Unirea religioasă, el a situat-o în contextul firesc al *Instaurării regimului austriac*²⁷ (chiar titlul unui subcapitol al capitolului *Unirea cu Biserica Romei*), în cel ofensivei militare, al legitimării dominației Curții prin prezentarea ei ca “voință a Stărilor”, ca moștenire de drept și ca întemeiere pe situația constituțională tradițională (conform Diplomei leopoldine din 1691), al eforturilor puterii centrale de a eluda “pactul cu națiunile privilegiate”, al absolutismului habsburgic, al catolicizării ca modalitate de suplinire a unității naționale a imperiului și, nu în ultimul rând, în contextul câștigării românilor de partea importantei politici de catolicizare. Instrumentalizarea românilor urmărea, conform

²⁶ *Ibidem*, p.134 și urm.

²⁷ *Ibidem*, p.134-136

autorului, slăbirea religiei nobiliare calvine, constrângerea la fidelitate a națiunilor politice, accentuarea principiului *divide et impera*, obstacolarea contactelor dintre “tolerații” transilvăneni și principatele extracarpatiche și realizarea unui “cap de pod” catolic în Europa răsăriteană ortodoxă, toate aceste obiective fundamentale lăsate fiind pe seama versaților iezuiți care sosiseră deja în Ardeal însoțind trupele.

Plasarea hotărârilor lui Teofil și Atanasie Anghel într-un cadru european reprezintă un sens util de abordare, ce se reflectă și în alte considerații ale autorului. Spre exemplu, Unirea religioasă este raportată de David Prodan la împrejurările Contrareforme, la constanța expansiunii catolice înspre răsărit, la acțiunea catolică din Polonia și la unirea rutenilor, experimente prețioase pentru tot ceea ce avea să se întâmple în Transilvania. Se subliniază apoi că iezuiții dobândiseră demult exercițiul de a negocia cu ortodocșii și că negocierile se purtau în spiritul celor stabilite încă din 1669 de Congregația De Propaganda Fide, care ceruse misionarilor să facă distincție între credință sau dogmă și rit sau disciplină bisericească. Se mergea prin aceste dispoziții pe ideea de unitate a bisericii romane prin varietatea riturilor și pe strategia pașilor mărunți, ce viza întâi câștigarea preoților numai pe baza celor patru puncte florentine, deși catalogul înmănat misionarilor înșira patruzeci de “erori” ale credinței ortodoxe²⁸.

Reputatul istoric insistă mult pe valorificarea în Ardeal a rezultatelor “laboratorului rutean”, pe importanța patentei leopoldine de privilegii din 1692 ca model de oferit preoților “tolerați” din Transilvania și pe evidențierea altor factori premergători externi care au condus înspre deciziile de după 1697 ale clerului românesc. Esența expunerii sale este ideea că furtuna a venit de peste graniță, chiar dacă a găsit în principat un mediu propice de dezvoltare, și că nici una dintre mutările confesionale care i-au angajat pe români la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea nu se poate desprinde de interacțiunea marilor “curenți” continentali ce se manifestau în zonă. “Europenizând” cauzele și desfășurarea evenimentelor religioase ardelenice, David Prodan apropie analiza sa de admirabila investigație a lui Zenovie Pâclișanu, un alt specialist de anvergură, cu o perspectivă foarte largă asupra problematicii²⁹.

În continuare, epuizând tematica premiselor Unirii religioase, cercetarea istoricului clujean se înscrie în tipare care pot fi apreciate drept “clasice”. Demonstrația urmărește oarecum cu detașare firul cronologic al faptelor: insistențele lui Baranyi, cunoscutul părinte din Alba; soborul mare al lui Teofil (a cărui decizie este definită mai ales ca o reacție fermă

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Ne referim aici, în special, la lucrarea lui Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, citată deja la nota 8.

împotriva persecuțiilor calvine prezentate în amănunțime); ademenitoarele oferte catolice privind păstrarea ritului, rânduielilor (pravilei), calendarului și propriei ierarhii (cu accent pe recunoașterea “tolerațiilor” ca fii ai patriei și pe posibilitățile de educație și de promovare avansate de “negociatorii” Curții și ai Sfântului Scaun); primul document al Unirii religioase (care restrângea vizibil aria promisiunilor); corespondența lui Teofil și a protopopilor săi către Kollonich; acordul “Statului catolic” în chestiunea integrării românilor în Biserica Romei; opoziția Guberniului calvin (ale cărui proteste repetate se soldaseră cu emiterea de către Viena a unei formale și nerespectate dispoziții privind recunoașterea dreptului ortodocșilor de a se uni cu oricare dintre religiile recepte); moartea lui Teofil etc. E de apreciat cât de departe se situează David Prodan, prin rândurile sale, de patima istoriografiei ortodoxe care, în aceeași perioadă marcată de absurdul deciziei de desființare a Bisericii Unite, asedia inutil, cu acordul deplin al autorităților și cu o înverșunare greu de înțeles, meterezele deja demolate ale greco-catolicismului.

Anii vlădiciei lui Atanasie Anghel sunt tratați de autor cu o obiectivitate similară aceleia cu care a “radiografiat” preliminariile Unirii religioase. Nu se constată nici o intenție din partea sa de a se implica sentimental în subiectul dezbătut, de a formula sentințe privind atitudinile diverselor personaje sau de a adopta vreo poziție moralizatoare. El expune, pur și simplu cronologic, etapele mai importante ale aderării românilor la catolicism, un proiect ce trebuia reluat după moartea lui Teofil, mitropolitul care nu reușise să schițeze decât un început nesigur pentru transferul confesional (de la un acord unanim al clerului superior, se ajunsese ca doar doisprezece protopopi să mai opteze pentru Biserica Romei).

După părerea istoricului clujean, în reluarea cu forțe sporite a politicii prozelitiste un moment decisiv l-a reprezentat sinodul celor 38 de protopopi care au semnat manifestul de Unire din 7 octombrie 1698. Prezentând documentul, el insistă asupra stăruințelor ierarhiei românești de a-și prezerva ritul, sărbătorile, calendarul, dreptul de alegere, într-un cuvânt deplina autonomie bisericească. Actul acesta, împreună cu varianta sa latină (care pune accentul, la inițiativa lui Baranyi, mai ales pe adeziunea dogmatică decât pe drepturi și autonomie), au stat, susține David Prodan, la baza primei diplome leopoldine a Unirii, din 16 februarie 1699, redactată în termeni mai generali.

Comparând documentele etalate în această parte a analizei sale, autorul ajunge la concluzia potrivit căreia deoarece manifestul de Unire nu exprimă nici o nevoie spirituală a clerului tolerat, nici cel mai mic semn de credință, ci reflectă numai o acută sete de drepturi, aderarea la catolicism s-ar fi realizat din unicul motiv al câștigării mult doritelor

privilegii³⁰. E o afirmație gravă și pripită, poate singurul punct vulnerabil al consistentului său capitol dedicat celor petrecute în anii 1697-1700. Desigur, importanța factorului material în negocierile desfășurate nu se poate contesta, dar a dilata acest aspect până la situația de cauză unică a Unirii religioase constituie o greșeală greu de îndreptat. Complexitatea împrejurărilor transferului confesional, multitudinea documentelor elaborate cu acel prilej, o mai profundă sondare a mentalității epocii și o mai mare atenție acordată amănunțelor semnificative sau detaliilor faptelor istorice ar fi putut conduce și înspre alte determinări ale opțiunii pentru catolicism, inclusiv înspre determinări de natură spirituală. Dar, repetăm, David Prodan, ca specialist marxist, a avut în vedere, în primul rând, marile componente ale mecanismului istoriei, iar reconstituirea masivelor angrenaje socio-economice și politico-naționale scapă întotdeauna amănunțele de sub observație. Din această perspectivă, eroarea sa, chiar dacă e importantă, devine de înțeleș.

Trecând peste această chestiune delicată, să menționăm că studiul său continuă prin urmărirea următoarelor repere: noile proteste calvine, soldate cu obținerea unui alt rescript imperial, lipsit de seriozitate, privind dreptul românilor de a se uni cu oricare dintre religiile recepte (în acest sens, autorul își exprimă, pe bună dreptate, bănuiala că Rabutin ar fi primit dispoziții să nu țină seama de rescript și să persevereze în contribui la catolicizarea “toleraților”); tentativele nobilimii reformate de a vexa Unirea religioasă sau de a ademni preoțimea ortodoxă la protestantism; arestarea lui Țirca; opoziția Dietei față de greco-catolicism și organizarea anchetelor pentru aflarea opiniei poporului în privința adeziunii la Biserica Romei; atacurile lansate de Guvernul asupra sensului politic al transferului confesional, pe baza argumentului că libertățile și privilegiile uniților ar răsturna sistemul constituțional; atitudinea maselor în această problemă (David Prodan a încercat să demonstreze că cei mulți s-au opus Unirii religioase, realitatea era însă aceea că domnea o confuzie generalizată și că, printre multe răspunsuri absurde, majoritatea a declarat că îl va urma pe vlădică, nici vorbă deci de o poziție aproape unanimă contra catolicizării³¹); ezitățile lui Atanasie Anghel, aflat între ciocanul ortodox al hirotonirii bucureștene și al donațiilor muntene și nicovale catolică a denunțurilor vieneze făcute pe seama lui (autorul nu-și pune problema că aceste ezitări e posibil să fi fost jucate); marele sinod din septembrie 1700 (interpretat eronat de iezuiți și de unii istorici uniți ca un fel de “adunare a stărilor românești”, în urma căreia toți “tolerații” ar fi primit noua credință, prin cei 200.000 de reprezentanți ai lor); manifestul

³⁰ David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, p.136-144

³¹ Vezi, în acest sens, studiul semnat de Remus Câmpeanu, *Aspirații spre depășirea marginalității în mediul rural din Transilvania prin Unirea religioasă*, în “Anuarul Institutului de Istorie Cluj”, 32/1993, p.39-47

de Unire din 5 septembrie 1700, cu numeroasele sale semnături (specialistul clujean nu face mare caz de lipsa originalului românesc, ca atâția alți critici ai subiectului); vizita lui Atanasie Anghel la Viena (despre care David Prodan afirmă că s-a dovedit încurajatoare dintr-o perspectivă națională, vlădica fiind numit, cu această ocazie, “episcop al națiunii române”); hirotonirea sa de către Kollonich; jurământul și angajamentele pe care și le-a luat în cele 16 articole din 7 aprilie 1701 etc.³²

Aspectul protocolar al catolicizării fiind pe deplin pecetluit, căci până la pecetluirea sufletească a transferului confesional trebuia să mai treacă circa o jumătate de secol, autorul dedică un subcapitol distinct celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase³³, un document de o importanță excepțională pentru “tolerați”, mai ales prin punctul său al treilea, care prevedea ca și mirenii sau plebeii greco-catolici să fie incluși în Statul catolic, între Stări, cu toate beneficiile ce decurgeau dintr-o asemenea acceptare. Această oportunitate ar fi asigurat, în mod firesc, ridicarea în bloc a etniei excluse până atunci din viața publică și, de aceea, pare cel puțin ciudată generozitatea imperială ce pune în pericol sistemul politico-juridic și socio-economic al principatului ardelean și, implicit, pactul cu “privilegiații”. Spre deosebire de alți critici -mai mult sau mai puțin instrumentalizați- ai Unirii religioase, istoricul clujean insistă asupra semnificațiilor naționale magistrale ale articolului al treilea al diplomei și pune obținerea acestei uriașe concesi din partea Vienei și pe seama abilității lui Atanasie Anghel de a purta negocierile. Tânărul episcop unit apare, astfel, în lumina unui demn reprezentant al intereselor elitelor românești, o ipostază în care cercetătorii ortodocși nu l-au pus niciodată. Așa după cum David Prodan subliniază, celebrul paragraf trei nu ridică, practic, iobagul catolicizat din iobăgie, dar facilitează deschiderea drumului spre drepturi, îngroșă clasa suprapusă a comunității majoritare și schița itinerarului pătrunderii ei masive în cadrul constituțional atât de restrictiv. Desigur, susține autorul, că se putea crea, prin toate aceste perspective, o gravă instabilitate a Transilvaniei, de aceea punctul trei nu s-a aplicat și e foarte posibil ca el să fi fost redactat de Curte fără intenția de a-l pune efectiv în practică, ci numai pentru a-l folosi ca eficientă ispită și ca mijloc de amenințare a Stărilor, din ce în ce mai reticente față de puterea centrală.

Din cele 15 puncte ale diplomei a doua leopoldine a Unirii religioase, sunt trecute în revistă toate acelea care ar prezenta interes din punctul de vedere al mișcării naționale. E vorba de promisiunile privind anularea unor obligații; de privilegiile pentru preoți și pentru biserici; de întemeierea câtorva școli la Alba, Hațeg și Făgăraș; de reglementarea

³² David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, p.136-144

³³ *Ibidem*. Subcapitolul *A doua diplomă leopoldină a Unirii* se află la p.144-148

modului de alegere a episcopului (cristalizarea administrației bisericești a reprezentat, în fond, un pas înainte în maturizarea strategiei luptei pentru drepturi); de introducerea instituției teologului iezuit (care prin nemulțumirile și antipatia ce și le-a atras nu a făcut altceva decât să stimuleze activitatea protestatară și revendicativă a clerului) etc.³⁴ De pe pozițiile specialistului marxist, interesat prioritar de aspectele socio-politice și naționale, autorul nu a luat în seamă conjunctura sufocantă și constrângerile epocii în care și-a redactat lucrarea, punând documentul sus-amintit într-o lumină favorabilă. El nu a avut nici o reținere în a sublinia faptul că diploma a oferit atâtea pentru români, încât nu a fost de mirare că până și nobilimea catolică a ajuns să se teamă de consecințele aplicării ei și să consimtă la trecerea actului sub tăcere. În cele din urmă, Stările au convins Curtea în legătură cu “gafa politică” pe care era pe cale să o comită, astfel încât, la 12 decembrie 1701, s-a revenit la a acorda “tolerațiilor” dreptul (tot formal, bineînțeles) de a se uni cu oricare dintre religiile recepte și la restrângerea privilegiilor pentru uniți doar la categoria clerului. După cum just observă David Prodan, românii nu au putut trage mult timp foloase de pe urma diplomei, deoarece ea - conținând și articolul ingrat referitor la atribuțiile teologului iezuit de a controla episcopia (clauză prin care episcopul devenea, în realitate, un fel de vicar al teologului)- nu prezenta interes pentru a fi revendicată. De fapt, concluzionează autorul -detașat complet de patima subiectului- scopul principal al diplomei leopoldine a fost acela de a realiza întărirea administrativă a Unirii religioase prin impunerea articolului cinci, cel referitor la teologul iezuit și la subordonarea tinerei biserici față de Strigoniu, și nu a articolului trei, care a creat, totuși, un precedent și a rămas un element de referință pentru viitoarea mișcare națională³⁵.

După cum s-a mai precizat, în cartea *Supplex Libellus Valachorum* nu se manifestă nici ură, dar nici atașament față de catolicizarea “tolerațiilor”. Ca atare, dintr-o asemenea analiză lucidă, nu puteau lipsi referirile la reacțiunea ortodoxă, respectiv la protestele lui Pater Ianoș, la cele ale preoților din Bârsa (sfătuiți de David Corbea) și din Făgăraș, la manifestările zgomotoase de nemulțumire din timpul ceremoniei de instalare a lui Atanasie Anghel pe scaunul episcopal, la plângerile lui Nagyszegi înaintate în numele ortodocșilor din Alba și apoi din toată Transilvania și, nu în ultimul rând, la strategiile disperate, gândite și aplicate dinspre principatul extracarpatic muntean și dinspre mitropolia sa, cu largul concurs al patriarhiilor de la Constantinopol și Ierusalim. Dintre toate aceste forțe care și-au propus să obstaculeze Unirea religioasă, mai puternică i s-a părut lui David Prodan frâna ortodoxiei din interior, adică “cea a maselor populare” care nu se lăsau ispitite de peste

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

graniță, “frâna veșnic prezentă și de atâtea ori încercată a oricărei abateri”³⁶. Rămânând fidel marxismului, materialismului dialectic și, mai cu seamă principiilor luptei de clasă, autorul aduce, astfel, în prim-planul istoriei, din nou, poporul, adică pe cei mulți și exploatați, care, ca puternică forță motrice, judecă, decid și, prin acțiunea lor, determină soarta societății. E de observat însă aici -în contradicție cu convingerile reputatului istoric clujean- că, indiferent de acordul sau dezacordul maselor populare, Unirea religioasă s-a împlinit mai ales prin eforturile elitelor românești și a întruchipat un factor fundamental al devenirii noastre naționale.

Cel mai important moment al opoziției ortodoxe este situat de David Prodan, pe bună dreptate, în contextul mișcării lui Rákóczi al II-lea, care a amenințat greco-catolicismul prin retragerea lui Atanasie Anghel la Sibiu și prin ridicarea lui Țirca în scaunul episcopal de la Alba. În această parte a cercetării sale, autorul pune accentul pe înrolarea românilor alături de principele răsculat, motivând această opțiune a “tolerațiilor” nu numai ca efect al promisiunilor sociale lansate cu ocazia puternicei răzmerițe, ci și ca mijloc de exprimare a unei reacțiuni ortodoxe. Trecând peste înclinația metodologică de a acorda mai mereu maselor populare rolul principal în desfășurarea evenimentelor, e de discutat, totuși, adevărul argumentației sale, având în vedere faptul că românii s-au înregimentat în ambele tabere combatante și că, până acum, lipsește o situație statistică în stare să reflecte, în mod real, aportul lor la susținerea războiului. Cu sau fără voința maselor, mai greu sau mai ușor, Unirea religioasă s-a refăcut, iar după reinstaurarea lui Atanasie Anghel la Alba, a fost depășit și valul noii reacțiuni ortodoxe legate de ecoul luptelor lui Petru cel Mare în Moldova. Fără a mai insista asupra confuzului și efemerului act al revenirii episcopului unit la credința “tradițională”, un subiect pe care l-au exploatat mulți critici ai catolicizării “tolerațiilor”, David Prodan încheie sec expunerea cronologică a etapelor primare ale transferului confesional cu moartea personajului central, vlădica Atanasie Anghel³⁷.

Cel mai sugestiv, atât din punct de vedere metodologic, cât și pentru evaluarea istorică a Unirii religioase, se dovedește a fi subcapitolul intitulat *Semnificația Unirii*³⁸. Aici autorul reia pe scurt, dintr-o perspectivă ce poartă amprenta materialismului, teza potrivit căreia actul confesional românesc al anilor 1697-1701 a fost generat exclusiv de motivul politic al instrumentalizării celor mulți și s-a împlinit prin intermediul abilităților iezuiți, pe baza experienței lor legate de uniri anterioare asemănătoare. Succesul strategiei iezuite a fost asigurat printr-

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ibidem*, p.148-150

o constantă și răbdătoare persuasiune, prin pași mărunți care au urmărit întâi atragerea preoțimii, iar apoi a poporului, la început respectând credința și ritul, ulterior forțând convertirea la credința și la ritul catolic. Astfel, Unirea religioasă s-a împlinit în etape, precum un cerc care și-a mărit treptat dimensiunile, iar procedura aderării s-a repetat de trei ori pe criteriile reprezentativității (cu 12, 38 și 54 de protopopi), ajungând să pretindă că a cuprins întreaga societate românească³⁹.

Fără a se ține seama de opoziția ortodoxă, s-a încercat totuși a se da impresia unui liber consimțământ și, pentru a se construi această falsă față juridică, s-a lucrat pe toate căile, inclusiv pe cale militară. Tot din considerentul respectării aparente a legalității, s-a procedat abil în raport cu Stările, pașii înainte fiind urmați de câte o concesie nerespectată, un soi de ipocrit pas înapoi. În spatele liberei opțiuni a românilor de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne în propria lor credință nu s-a aflat, susține David Prodan, decât calea integrării în Biserica Romei. Din cauza mascării prozelitismului, actele Unirii religioase par contradictorii, suferă modificări peste voința preoțimii și eludează rezervele clerului sau succesivele sale avertismente și revendicări. Una peste alta, din documentele mai mult sau mai puțin confuze ale epocii răzbate oricum certitudinea acceptării celor patru puncte dogmatice contra aprobării clauzelor privind respectarea “legii”, a ritului și a egalității preoțimii unite cu clerul romano-catolic.

Argumentând prin faptul că mărturisirile vagi de credință din textele latine ale transferului confesional nu ar fi fost în intențiile semnatarilor (necunoscători ai respectivei limbi), autorul ajunge la concluzia parțial eronată că Unirea religioasă nu venea să acopere nici o nevoie spirituală, ci că în spatele ei s-ar fi aflat doar motive materiale sau idealuri de promovare socială și chiar de dobândire a statutului nobiliar⁴⁰. O asemenea afirmație dură și simplistă ar necesita, repetăm, o mai profundă cunoaștere a mentalităților specifice epocii și o coroborare a tuturor surselor referitoare la aderarea la catolicism. Desigur că aspectul privilegiilor a fost unul important în opțiunea clerului superior, dar nu singurul. Anii de umilință calvină și dorința de purificare a sufletului nu se pot exclude, alături de mulți alți factori, din ecuația fenomenului confesional, cu atât mai mult cu cât necesitatea mântuirii personale și colective se exprimase, într-o formă sau alta, și în manifestele românești ale Unirii religioase.

Pare perfect adevărat faptul că din greu negociatele condiții ale transferului confesional s-au transformat, din primul moment, în revendicări privind încetarea stării de toleranță, dreptul la funcții, la educație etc. Nu este însă aceasta neapărat o expresie a unei conștiințe

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem*

politice românești, așa cum susține David Prodan, care să fi penetrat deja spiritualitatea episcopului, a protopopilor și a preoților de rând. Poate fi vorba doar de un simplu și firesc deziderat de promovare socială a elitelor românești, care se mai manifestase și în alte rânduri pe parcursul evului mediu. Să nu uităm că, deocamdată, la începutul veacului al XVIII-lea, cererile nu se formulau încă în nume etnic, adică în numele tuturor românilor, ci numai în numele celor uniți. Desigur că Unirea religioasă nu a reprezentat exclusiv un mijloc de ridicare individuală, dar nici -după cum afirmă istoricul clujean, aliniindu-se de această dată părerii generale a istoriografiei greco-catolice- o cale de ridicare a neamului însuși. Ca întotdeauna, adevărul se situează undeva pe la mijloc, de aceea înclinăm să credem că aderarea la Biserica Romei a servit, într-o primă fază, nu individului sau națiunii, ci unui grup social activ, și anume grupului elitar românesc, animat, deocamdată, nu de o conștiință politică (aceasta va veni cu Inochentie Micu), ci de simpla ambiție a pătrunderii în structurile de castă ale principatului⁴¹. Și chiar dacă am da credit lui David Prodan și am accepta că avem de-a face, deja din anii 1697-1701, cu o reală conștiință politică (ceea ce este greu de dovedit), existența acestei conștiințe nu ne-ar îndreptăți să excludem din analiză componentele și motivațiile teologice ale Unirii religioase. Naționalul și confesionalul nu se elimină reciproc de pe scena istoriei, ci sunt elemente complementare, așa încât pare firească și deslușirea unor componente sufletești ale catolicizării. Acest efort autorul, considerându-l însă secundar, nu a dorit să îl mai facă.

Este de discutat, deci, dacă elitele românești instruite în școlile protestante, dezamăgite de calvinism, au întrevăzut în acceptarea catolicismului nu numai o nouă formă de ridicare pe scara socială, ci, de-a dreptul, o cale de îndreptare a condiției poporului român prin cuprinderea sa în cadrele constituționale, așa după cum subliniază insistent istoricul clujean. Aceasta ar fi viziunea superlativă asupra Unirii religioase dintr-o perspectivă națională și mulți specialiști greco-catolici, idealizând decizia lui Atanasie Anghel, au căzut, precum David Prodan, în capcana de a adopta un asemenea punct de vedere⁴². Pentru a putea însă susține cu certitudine existența în jurul anului 1700 unei conștiințe politice atât de puternice încât să solidarizeze interesele elitelor, care acceptaseră propunerile iezuite, cu interesele “maselor” încă ignorante, cercetările ar trebui mult extinse înspre sfera mentalităților respectivei epoci, lucru dificil de realizat în lipsa unor documente care să reflecte modul de gândire al acelor vremuri. În absența rezultatelor unei

⁴¹ Demonstrația la Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, 2000, subcapitolul *Unirea religioasă-o negociere a elitelor*, p.127-133

⁴² Idem, *Între patimă și luciditate. Opinii istoriografice critice privind Unirea religioasă a românilor ardeleni*, în vol. “300 de ani de la Unirea bisericii românești cu Biserica Romei”, Cluj-Napoca, 2000, p.307-323

investigații de acest gen, se poate doar constata și repeta că negocierile privind integrarea în Biserica Romei s-au purtat de către elite nu în nume etnic, ci în nume confesional, adică în numele “toleraților” uniți. De aceea, considerăm că avem de-a face numai cu o simplă dorință de promovare socială a unui grup superior românesc, dorință care, e adevărat, poate fi ușor confundată cu o conștiință politică.

Este adevărat că revendicările românești (pe care autorul le consideră de natură politică, iar noi le definim doar ca reflectând aspirații de ridicare socială) au fost prilejuate de Unirea religioasă, s-au grefat pe actele ei și au crescut profitând de cadrele ei. Este la fel de adevărat că a doua diplomă leopoldină și-a propus să lărgească dimensiunile catolicizării, printr-o serie de promisiuni laice care au deschis perspective politice. E clar și faptul că regimul nici nu a înțeles, nici nu a dorit să aplice actul leopoldin, legat fiind de mâini de angajamentele sale anterioare față de Stări⁴³.

Din acest punct al analizei, David Prodan se contrazice puțin, afirmând că nici militanții români la nivelul conștiinței lor nu au știut să profite de avansul diplomei înspre drepturi precum cetățenia, accesul la funcții, la viața politică etc. (Cum așa, din moment ce tot el a susținut că, la data perfectării Unirii, elitele “toleraților” dispuneau deja de o matură conștiință politică? Să nu fi fost aceasta îndeajuns pentru câștigarea privilegiilor deja promise?) Tot contradictorie este și constatarea sa potrivit căreia revendicările din primele texte nu s-au dovedit stăruitoare și, ca atare, în redactările ulterioare ele nu reapar, deoarece actele au fost transformate și reduse la un stereotip ce rezuma strict condițiile transferului confesional de către iezuiți. (Dar dacă am fi avut de-a face cu semnatori ai actelor posesori de conștiință politică, rolul lor nu ar fi fost tocmai acela de a urmări și controla parafarea dezideratelor formulate în toate documentele fundamentale ale catolicizării?) În fond, ideile de mai sus ale autorului nu fac decât să ne întărească opinia că, în momentul acceptării noii confesiuni, liderii “toleraților” nu exprimaseră decât timide aspirații de mai bine pe care, cu excepția clauzelor legate de credință, nici nu au avut puterea să le urmărească.

Despre o reală conștiință politică suntem înclinați să credem că nu se poate vorbi, până la apariția primei generații de lideri educați în marile școli catolice de peste granițele principatului. Oare realitățile că, după moartea lui Atanasie Anghel, nu s-au mai înaintat deloc revendicări; că protopopii au ajuns să ceară de bunăvoie un candidat străin la scaunul episcopal; că următorul vlădică a fost impus fără probleme de către Guberniu -la insistențele Statusului catolic- ca prelat de rit latin; că Patachi și-a restrâns activitatea dinspre dimensiunile naționale strict

⁴³ David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, p.148-150

înspre cadrul bisericesc, nu reflectă ele, de asemenea, lipsa unei conștiințe politice, defecțiune care transformase clerul superior într-o categorie ușor de manevrat?

După ce a înșirat o serie de argumente prin care nu a făcut altceva decât să își contrazică propria teză a existenței la nivel elitar a unei conștiințe politice românești încă din etapa perfectării Unirii religioase, David Prodan și-a regăsit detașarea și luciditatea specifice investigațiilor sale. Sunt de apreciat referirile sale cumpătate, formulate tot din perspectiva istoriei mișcării naționale, cu privire la perfecționarea administrativă a Bisericii Greco-Catolice (înființarea oficială -cu toate investițiile și donațiile cuvenite- a episcopiei și confirmarea ei papală) și la situația instabilă a Unirii religioase după moartea lui Atanasie Anghel (deruta, confuziile și indeciziile preoților și credincioșilor, constantele rezistențe anticatolice din Brașov și Țara Bârsei, convulsiile din Maramureș, hărțuielile de pe Pământul Crăiesc etc.) Deosebit de oportune sunt, de asemenea, concluziile sale legate de noile orizonturi deschise de transferul confesional (printre care și posibilitatea teoretică a accederii la cetățenie în nume național, care va domina gândirea liderilor români pe tot parcursul secolului al XVIII-lea) precum și observația că, deocamdată, în primele decenii ale catolicizării, nu s-a putut încheia o coerentă acțiune revendicativă românească, procesul aflându-se doar în faza primelor cristalizări⁴⁴.

Capitolul dedicat Unirii religioase nu se putea încheia fără trimiteri la prima personalitate care s-a străduit să valorifice efectiv în plan politic negocierile și zbaterele antecesorilor: Inochentie Micu. Acest final previzibil al analizei lui David Prodan are menirea de a evidenția încă o dată, dacă mai era nevoie, importante valențe naționale ale deciziilor confesionale adoptate în anii 1697-1701⁴⁵.

Sursele utilizate de prestigiosul autor al lucrării *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române* pentru a evalua transferul confesional al unei părți a românilor ardeleni nu sunt deloc impresionante. Câteva acte extrase din volumele *Monumenta Comititalia Regni Transilvaniae*, din tomurile *Archiv des Vereines für siebenbürgische Landeskunde*, din colecțiile arhivistice *Hurmuzaki* și *Hurmuzaki-Iorga* și din *Documentele istorice transilvane* ale lui Lupaș, puține fragmente din binecunoscutele mărturii ale lui Cserei, unele gânduri din lucrările fundamentale de istorie confesională ale lui Nicolae Densușianu și Silviu Dragomir, rare spicuri din manuscrisele *Istoria românilor* ale lui Samuil Micu, răzlețe referiri la articolul lui Kurt Wessely care semnala descoperirea celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, trimiteri sporadice la *Rațiunea dominantă* a lui Virgil

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ *Ibidem*

Cândea, la apreciatele studii ale lui Alexandru Duțu, la investigațiile lui Trócsányi privind ședințele Dietei ardelenne și la profundele analize ale lui Tóth-Zoltán legate de cristalizarea spiritului național românesc și, nu în ultimul rând, o extrem de bogată revalorificare a informațiilor oferite de Nilles, poate autorul cel mai citat de către cercetătorii problematicii catolicizării românilor⁴⁶.

Nimic inedit, deci, în izvoarele analizei istoricului clujean, dar valoarea perspectivei oferite de el asupra tematicii nu se află, de fapt, în documentația și bibliografia pe care și-a construit ipoteza, ci în modul de exploatare și de integrare a materialului arhivistic și a literaturii de specialitate în demonstrație. David Prodan nu și-a dorit neapărat să susțină o teză originală. El și-a propus, mai degrabă, să dea dovadă de eficiență, punând niște accente insuficient conturate (de factură națională) pe cercetările antecesorilor. Efortul său nu schimbă sensurile istoriografice tradiționale, ci se situează în prelungirea lor, îmbogățit fiind de o utilă componentă națională. Reputatul cercetător a fost, de altfel, printre puținii specialiști marxiști care nu s-au înverșunat ideologic și metodologic să rupă legăturile cu “scrisul istoric burghez” și cu “naționalismul burghez” și poate tocmai modestia sa de “a nu inova, ci de a completa” a stat la baza fulminantului succes al lucrării *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, pe care nici măcar anii de maximă teroare nu au putut să o suprimă.

David Prodan nu a fost nici pe departe un investigator perfect al Unirii religioase, dar între aprecierea sa minimală -că transferul confesional a fost generat doar de interese politice, economice și sociale- și cea maximală -că aderarea la catolicism a dat expresie unei conștiințe politice deja existente atunci la nivelul elitelor românești- se află multe adevăruri pe care nimeni nu îndrăznește să le spună, să le scrie sau măcar să le gândească în perioada în care el și-a efectuat și redactat cercetările. Cel mai important este faptul că nu s-a apropiat cu patimă de subiect și că nu s-a lăsat instrumentalizat asemenea covârșitoarei majorității a autorilor care au abordat, constrânși sau nu, respectiva tematică. Respectul față de adevărul istoric l-a condus înspre situația, aparent paradoxală pentru un autor marxist, ca studiul său să se apropie foarte mult de una dintre cele mai bune analize în domeniu, care nu are nimic de-a face cu teoria claselor sociale și a luptei de clasă, și anume analiza lui Zenovie Pâclișanu. Astfel, un reprezentant mai mult decât onest al istoriografiei laice și un teolog de mare prestigiu, animați de farmecul cercetărilor de istorie națională, au ajuns la concluzii asemănătoare, dovedind că se pot situa mai presus de efemerele ideologii cultivate de la fel de efemerele regimuri politice. David Prodan ne-a transmis nu numai o operă, ci și un

⁴⁶ *Ibidem*, p.129-150

model de profesionalism, care, dincolo de orice, ne dă speranța că vom ajunge cândva să scriem o istorie descătușată de fervori și, mai cu seamă, de permanentele obediențe ce, din păcate, ne domină încă.