

ANDREI CUȘCO*

**„CHESTIUNEA BISERICESCĂ” ÎN PRINCIPATELE UNITE ȘI
REGATUL ROMÂNIEI ÎN OGLINDA DISCURSULUI IMPERIAL RUS
(1860–1914): ÎNTRE CONTINUITATE ȘI TRANSFORMARE****

Introducere

În istoriografia modernă, în care secularizarea¹ reprezintă o direcție importantă de cercetare, studiul politicilor confesionale din estul Europei este deseori subordonată fenomenului național². Astfel, narațiunile dominante ale modernității și-au lăsat amprenta și asupra modelelor analitice care încearcă să explice logica funcționării imperiilor multietnice din această parte a lumii, mai ales în contextul relațiilor cel puțin ambigue dintre aceste state și diversele naționalisme emergente. Cu toate acestea, structurarea diversității umane conform criteriilor confesionale era un fapt necontestat și evident, frecvent invocat de teoreticienii naționalismului, care vedeau în subminarea acestor practici începutul tranziției spre naționalismele moderne³. Mai mult, cercetătorii imperiilor euro-asiatice (mai ales cei care studiau experiența Imperiului Otoman) erau interesați de multă vreme de „întâlnirea” dintre religie și modernitate, acordând o atenție deosebită aspectului instituțional al categorizării religioase a supușilor sultanului, cristalizată în sistemul *millet*-elor, instituit însă oficial abia în perioada Tanzimatului⁴. Legătura dintre geopolitică și religie este remarcată și în anumite studii comparative recente, care subliniază că instrumentalizarea religiei era una dintre trăsăturile comune ale concurenței dintre imperiile continentale euro-asiatice în lupta lor constantă pentru controlul zonelor contestate de frontieră. Astfel, Imperiul Otoman se erija în reprezentant și protector al musulmanilor, Imperiul Rus își rezerva același rol în cazul populației ortodoxe din limita și din afara frontierelor sale, Imperiul Habsburgic încerca

* Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.

** This work was supported by a grant of the Romanian CNCS-UEFISCDI, project number PNII-RU-TE-2012-3-0078.

¹ Pentru *secularizare*, a se vedea selectiv David Martin, *On Secularization: Towards A Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005 (prima ediție: New York, Harper & Row, 1979); Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

² De pildă, Peter Thaler, *Fluid Identities in Central European Borderlands*, în „European History Quarterly”, 2001, 31 (4), p. 519–548.

³ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991, în special capitolul 2, p. 12–18.

⁴ Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600*, New York, Praeger Publishers, 1973, în special capitolul IV. De asemenea, Leften S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, London, Hurst Publishers, 2000.

să își asume aceeași misiune în cazul catolicilor, iar Imperiul German (cumva mai voalat și incert) – în cel al protestanților⁵. Chiar dacă asemenea scheme comparative riscă să simplifice și să schematizeze realitatea complexă a legăturii dintre religie și politică, ele atrag atenția asupra importanței criteriilor confesionale pentru guvernarea tuturor acestor state și pentru adaptarea lor la provocările modernității. Cu alte cuvinte, elitele imperiale erau deseori înclinate să perceapă populația din cadrul statelor controlate de ele nu în termeni etnici sau culturali, ci prin prisma apartenenței la o anumită confesiune „recunoscută” sau „tolerată”, chiar și în plină perioadă modernă. Distincția dintre imperiile „tradiționale” (bazate pe criterii confesionale) și cele „moderne” (care se confruntau cu etnicitatea și naționalismul) ar trebui, cel puțin, nuanțată și problematizată, dacă nu revizuită în întregime. De fapt, politica confesională continua să rămână foarte relevantă pentru actorii imperiali și în a doua jumătate a secolului XIX, chiar dacă etnia și națiunea erau tot mai prezente pe harta cognitivă a administratorilor imperiali. Fără a nega importanța proceselor de „naționalizare” caracteristice pentru această perioadă, nu se poate nega faptul că apartenența religioasă rămânea deseori un instrument de guvernare mai „comod” pentru elitele imperiale decât noile discursuri și practici naționale.

În câteva lucrări majore publicate recent, istoricii specializați în studierea politicii confesionale a Imperiului Rus au propus o reevaluare radicală și ambițioasă a rolului religiei în administrarea diversității etno-confesionale din statul Romanovilor. Dacă istoriografia tradițională se axa mai ales pe cercetarea rolului religiei ortodoxe pentru articularea naționalismului rus sau pe relevarea semnificației legăturilor religioase transfrontaliere pentru legitimarea expansiunii imperiale, acești autori sunt interesați, mai ales, de practicile religioase locale și de instituționalizarea religiozității, accentuând dimensiunea imperială a studiilor religioase în istoria Rusiei. Importanța religiei pentru procesele sociale și culturale din epoca modernizării⁶ și a naționalismului este regândită și reevaluată, de exemplu, în lucrarea lui Robert Crews, apărută în anul 2006⁷. Autorul propune conceptul „statului confesional” pentru explorarea diversității Imperiului Rus, afirmând că stabilitatea și relativa viabilitate a Rusiei țarilor s-ar datora, în mare parte, „politicii confesionale integratoare care reprezenta un *modus operandi* al regimului țarist”⁸. Prin „transformarea autorității religioase din interiorul fiecărei comunități într-un instrument de dominație imperială”⁹, dinastia ar fi reușit să „domesticească” grupurile

⁵ Alfred J. Rieber, *The Struggle For the Eurasian Borderlands: From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, capitolul 2 („Imperial ideologies: cultural practices”), p. 79–165.

⁶ În ultimele decenii, conceptul de „modernizare” și teoria asociată acestuia, care postulează caracterul stadial al dezvoltării societății umane, folosind ca model experiența occidentală și aplicând anumiți parametri descriptivi cu valoare pretins universală (industrializarea, urbanizarea, secularizarea, alfabetizarea, democratizarea etc.), au fost supuse unei critici vehemente din partea sociologilor și istoricilor. Pentru o respingere totală a noțiunii respective, a se vedea Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Philadelphia, Temple University Press, 2001. Pentru o interpretare mai nuanțată, bazată pe conceptul „modernităților multiple” și al căilor alternative de dezvoltare în lumea modernă, a se vedea Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003. Pentru o analiză incitantă și erudită a dezbaterilor privind modernitatea în cadrul istoriei ruse și sovietice, a se vedea Michael David-Fox, *Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union*, Pittsburgh, PA, Pittsburgh University Press, 2015.

⁷ Robert Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.

⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁹ *Ibidem*, p. 2.

religioase foarte diverse din imperiu, folosindu-le în scopul disciplinării sociale și manipulându-le astfel încât să devină piese de bază ale construcției imperiale. Într-un fel, interpretarea lui Crews își dorește să „răstoarne” dominația anterioară a factorilor etno-naționali sau sociali în explicarea strategiilor de administrare a periferiilor neruse, redescoperind dimensiunea religioasă, neglijată până atunci. Sigur că această încercare a putut duce și la anumite excese, după cum remarcă o altă autoritate în materie de politică confesională, Paul W. Werth, care, laudând contribuția lui Crews, observă, totuși, că acesta exagerează gradul de „cooptare” a religiilor minoritare (în speță, a islamului) de către stat și rolul pozitiv al acestuia în păstrarea și impunerea „ortodoxiei religioase” la nivelul fiecărei comunități în parte¹⁰. De asemenea, o altă latură discutabilă a interpretării lui Crews este legată de selectarea materialului empiric și de extrapolarea cazului regiunii Volga – Ural din prima jumătate a secolului XIX asupra întregii experiențe imperiale. Totuși, definiția Rusiei drept un „stat confesional”, care își conceptualiza relațiile cu supușii prin intermediul afilierei religioase, rămâne valabilă. La fel de valabilă, inclusiv și în cazul rus, este constatarea lui Werth că „diversitatea culturală a imperiilor eurasiatice era ordonată și instituționalizată pe baza criteriilor confesionale”¹¹. Cu alte cuvinte, retorica religioasă, atât de prezentă în sursele din acea perioadă, nu ar trebui nicidecum ignorată, ci luată în serios de cercetătorii construcției imperiale ruse.

Acest articol își propune să examineze legătura dintre politica internă și externă a Imperiului Rus prin prisma dimensiunii religioase, pornind de la cazul „chestiunii bisericești” în Principatele Unite și în Regatul României, așa cum era percepută aceasta în cercurile oficiale și diplomatice ruse. Premisa de la care se pornește este că religia era unul dintre fundamentele proiectului imperial rus, dar nu în sensul simplei legitimări a expansiunii externe, ci în sensul fundamental al construirii și reproducerii diversității. Rusia era guvernată ca un stat multiconfesional, de către elite multiconfesionale (*multi-confessional establishment*, cum numește acest mecanism administrativ Werth)¹², într-un mod strict ierarhizat și instituționalizat. Echilibrul dintre ortodoxie („religia națională”) și confesiunile „străine” era una dintre axele de bază ale persistenței modelului imperial de guvernare. Aceste confesiuni „străine” erau reglementate, tolerate sau persecutate în funcție de prioritățile momentului. Unele dintre ele (în special, catolicismul)¹³ erau supravegheate deosebit de atent, iar pericolul „contaminării”, apostaziei și a loialității incerte plana asupra adeptilor religiilor „suspecte”. Într-un fel, observatorii ruși își transferau obsesiile, fobiile și temerile din interiorul imperiului asupra altor contexte. Tocmai în această cheie vom încerca să interpretăm percepțiile ruse asupra cazului românesc, care ne spun la fel de multe despre realitățile din interiorul imperiului ca și despre situația din România acelei vremi.

¹⁰ Paul W. Werth, *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 9

¹¹ Paul Werth, *Imperiology and Religion: Some Thoughts on a Research Agenda*, în *Imperiology: From Empirical Knowledge to Discussing the Russian Empire*, edited by Kimitaka Matsuzato, Sapporo, Slavic Research Center, Hokkaido University, 2007, p. 51–67.

¹² Paul W. Werth, *The Tsar's Foreign Faiths*, capitolul 2, p. 46–73.

¹³ În afară de cazul polonez, devenit paradigmatic pentru politicile imperiale față de catolicism, este foarte interesant și cazul lituanian. Pentru mai multe detalii în privința acestui subiect, a se vedea Darius Staliunas, *Making Russians: The Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2007, precum și idem, *Assimilation or Acculturation? Russian Imperial Policy toward Lithuanians in the 1860s*, în „Central and Eastern European Review”, vol. 2, 2008, p. 1–20.

Stat și biserică în Rusia imperială: modele, transferuri și dilemele administrării diversității confesionale la periferii

Deși legătura dintre imperiu și religia dominantă (ortodoxie) pare evidentă și neproblematică, modelul relațiilor dintre stat și religie în Rusia țaristă este mult mai complex decât s-ar părea la prima vedere. În general, în istoriografie este răspândită opinia că bazele politicii de „tolerare” a confesiunilor neortodoxe au fost puse în timpul domniei Ecaterinei II, care s-ar fi inspirat din ideile iluministe și cameraliste, recunoscând utilitatea socială a religiei și beneficiile pe care le-ar aduce subordonarea și reglementarea comunităților religioase intereselor statului. După cum afirmă Robert Crews, „toleranța era o structură pentru integrarea supușilor creștini neortodocși, al căror număr creștea continuu pe măsura expansiunii imperiului”. Fiind, în esență, „sisteme sofisticate de disciplinare”, aceste confesiuni tolerate se dovedeau „utile” pentru monarhii „luminați”, reprezentând instrumente eficiente pentru încurajarea loialității supușilor fără a recurge la violență¹⁴. În lucrarea istoricului rus Mihail Dolbilov, această schemă este nuanțată și modificată în mod substanțial. Deși rolul Ecaterinei II în elaborarea modelului politicii de stat față de confesiunile neortodoxe nu este negat, Dolbilov adaugă două elemente fundamentale care schimbă datele problemei. În primul rând, el afirmă că modelul specific al relațiilor dintre Stat și Biserică este inaugurat în Rusia încă de politica lui Petru I și se aplică la fel de bine atât confesiunilor „străine”, cât și religiei ortodoxe. De altfel, sistemul sinodal și reformele ritului ortodox inițiate sub domnia lui Petru I sunt comparate nu doar cu modelele protestante (care au servit drept surse de inspirație pentru politica țarului reformator), ci și cu evoluțiile din faza post-tridentină a Contrareformei catolice¹⁵. Această analogie se referă la încercarea de „raționalizare” și reglementare a practicilor religioase ale populației, precum și la tendința de unificare a identității confesionale ortodoxe prin impunerea anumitor principii și reguli universal acceptate. Într-un fel, statul petrin a avut, în cazul ortodoxiei, un rol aproape identic cu tendințele reformatoare din interiorul bisericii catolice, creând o schemă specifică de simbioză între cler și stat, care nu se reduce doar la subordonarea bisericii față de guvern.

O altă etapă extrem de importantă de transferuri și imitare a modelelor occidentale este legată de a doua jumătate a secolului XVIII, când sunt preluate anumite elemente ale paradigmei iosefiniste. În această perioadă, Rusia se înscrie în tendința generală definită prin fenomenul de *well-ordered police state*, care se baza pe conceptele cameraliste de *utilitate publică și bine comun*¹⁶. În acest context, caracterul secularizant și raționalist al iosefinismului, care presupunea interzicerea formelor „exaltate” de religiozitate populară, birocratizarea administrării ecleziastice și reducerea rolului clerului monahal în favoarea celui laic, a lăsat o amprentă durabilă asupra politicii confesionale țariste pe parcursul secolului XIX. Mai mult, acest model era întruchipat de rolul contradictoriu al clerului (în special, ortodox) în cadrul sistemului sinodal și a simbiozei biserică – stat din perioada secolelor XVIII și XIX. Pe de o parte, clerul era perceput ca un agent al *disciplinării și controlului social*, iar pe de altă parte se utiliza intens discursul de *discreditare* a clerului, perceput ca un element retrograd, întruchipare a fanatismului, obscurantismului și fariseismului: „Tinzând spre unificarea practicilor

¹⁴ Robert Crews, *For Prophet and Tsar*, p. 10.

¹⁵ Mikhail Dolbilov, *Russkii krai, chuzhaia vera: Etnokonfessional'naia politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II*, Moskva, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2010, p. 45.

¹⁶ Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600–1800*, New Haven, Yale University Press, 1983.

religioase și cultivând sentimentul apartenenței față de o anumită confesiune, autoritățile laice demonstau, în același timp, o profundă neîncredere sau chiar dispreț față de anumite grupuri sau categorii ale clerului¹⁷. Pe parcursul secolului XIX, politica autorităților imperiale oscila între disciplinare și discreditare, care apar ca două fațete (respectiv, pozitivă și negativă) ale aceleiași dinamici ce funcționa după principiul pendulului.

Tendința spre toleranță religioasă strict reglementată și subordonată controlului centralizat s-a făcut simțită și prin instituționalizarea și birocratizarea administrării confesiunilor „străine”. Acest proces s-a aprofundat odată cu înființarea Direcției Principale (mai târziu – Departamentului) Afacerilor Spirituale ale Confesiunilor Străine, în anul 1810¹⁸. Acest proces incipient de raționalizare administrativă a fost parțial întârziat de experimentul „Ministerului Dual” al Afacerilor Spirituale și Instrucțiunii Publice (1817–1824), în cadrul căruia Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse este subordonat acestei instituții de rând cu alte confesiuni creștine și necreștine din interiorul Imperiului. Instituția în cauză a fost plasată sub conducerea lui Aleksandr Golițan, unul dintre apropiații țarului Alexandru I, în contextul misticismului și ecumenismului dominant la curtea imperială în primii ani de după formarea Sfintei Alianțe. „Ministerul Dual” trebuia să simbolizeze universalismul creștin al noii ordini europene și să propage *Sfânta Scriptură* în rândul maselor, prin activitățile misionare ale „Societății Biblice”¹⁹. Destul de curând însă, acest ecumenism (atacat și de anumite figuri cu autoritate din interiorul Bisericii Ortodoxe, ca, de exemplu, noul Mitropolit al Moscovei, Filaret) a fost înlocuit de o nouă viziune conservatoare, cu accente „naționalizante” tot mai pronunțate.

De obicei, rolul „ortodoxiei” în cadrul faimoasei „triade” a ministrului Educației Serghei Uvarov este discutat în contextul evoluției naționalismului rus și subordonat celorlalte două componente: autocrație și „esență națională” (*narodnost*)²⁰. Ortodoxia apare ca un element aproape ocazional și, cu siguranță, instrumental pentru concepția ministrului, care era departe de a-i acorda religiei ortodoxe un statut egal cu ceilalți doi piloni ai doctrinei naționalismului oficial. Mai mult, se pare că în originalul (francez) al memoriului trimis de Uvarov țarului, în care erau expuse principiile doctrinare ale „triadei”, nici măcar nu figura noțiunea de „ortodoxie”, fiind înlocuită prin cea de „religion nationale” și/sau „église dominante”²¹. Ideologia oficială articulată în timpul lui Nicolae I era destul de flexibilă și pragmatică, presupunând importanța tuturor religiilor pentru statul imperial, cu ortodoxia plasată în vârful ierarhiei. Aceasta nu însemna lipsa unor practici represive sau autoritare, ceea ce este dovedit de convertirea „automată” a greco-catolicilor de la periferiile occidentale la ortodoxie, în anul 1839. Totuși, situația de atunci este radical diferită față de anii 1860, când confruntarea dintre ortodoxie și catolicism va deveni un leitmotiv dominant al tendințelor naționalizante la

¹⁷ Mikhail Dolbilov, *Russkii krai, chuzhaia vera*, p. 49.

¹⁸ Pentru detalii, a se vedea Paul W. Werth, *The Tsar's Foreign Faiths*, p. 52–57.

¹⁹ Despre fundamentele ideologice ale Sfintei Alianțe și influențele unor gânditori catolici conservatori asupra acestora, a se vedea Stella Ghervas, *Reinventarea tradiției: Alexandru Sturdza și Europa Sfintei Alianțe*, Chișinău, Cartier, 2014.

²⁰ Andrei Zorin, „Kormia dvuglavogo orla”...: *Literatura i gosudarstvennaia ideologija v Rossii v poslednei treti XVIII – pervoi treti XIX veka*, Moskva, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2004, în special capitolul X: „Zavetnaia triada: Memorandum S. S. Uvarova 1832 goda i vznikovenie doktriny «Pravoslavie – Samoderzhavie – Narodnost»”, p. 338–364; Alexei Miller, *Triada grafa Uvarova* (conferință publică, www.polit.ru), <http://polit.ru/article/2007/04/11/uvarov/>, accesat la 19.10.2015.

²¹ Mikhail Dolbilov, *Russkii krai, chuzhaia vera*, p. 64.

periferiile occidentale ale imperiului. Lichidarea bisericii „unite” din 1839 a fost rezultatul unor inițiative locale ale clerului din regiune, care, anticipând desigur dorințele centrului, a încercat să-și consolideze poziția prin îndepărtarea de Roma și „contopirea” cu biserica dominantă. După cum afirmă Mihail Dolbilov, în această perioadă, persista influența modelului iosefinist care, fuzionând cu impulsurile naționaliste venite de la centru, a și creat contextul propice pentru lichidarea bisericii „unite” din imperiu (cu excepția regiunii Kholm din Regatul Poloniei)²².

Totuși, ar fi greșit să subliniem prea mult pragmatismul politicii autorităților imperiale în prima jumătate a secolului XIX. Exista o discrepanță vizibilă între retorica persistentă a toleranței religioase și politica represivă față de biserica unită. Aceste contradicții au devenit evidente încă sub domnia Ecaterinei II, mai ales în anii 1790. În cazul lichidării ierarhiei greco-catolice din ținuturile ucrainene și bielorusă din 1839, apare pentru prima dată, destul de apăsător, retorica „religiei strămoșești” (ortodoxe) și legătura dintre esența națională (*narodnost*), limbă și identitatea religioasă²³. Nu este întâmplător că aceste procese au loc anume la periferiile occidentale ale imperiului, care devin un câmp de bătălie între proiectul național rus și cel polonez. Populația slavă de pe aceste teritorii era considerată parte a „marii națiuni ruse”, din care, în concepția majorității elitelor imperiale, ar fi făcut parte rușii mari (velicorușii), ucrainenii (malorușii) și bielorușii. Problema „autenticității naționale” era deosebit de acută în cazul periferiilor occidentale pentru că populația locală era considerată o victimă a „polonismului”, care trebuia recuperată, regenerată și reintegrată în corpul națiunii ruse²⁴.

Într-un mod aparent paradoxal, lichidarea bisericii unite în anul 1839, care ar fi trebuit să consacre definitiv revenirea acestei populații „rusești” la religia lor „strămoșească”, a creat premisele pentru apariția și propagarea fobiei față de catolicism. Religia catolică, fiind cea mai importantă confesiune „străină” din Imperiul Rus, era periculoasă pentru autoritățile imperiale cel puțin din două puncte de vedere. În primul rând, după revolta poloneză din 1830–1831, catolicismul este tot mai frecvent asociat cu naționalismul polonez („polonismul”), iar acest procedeu retoric va structura politica centrului în regiune în a doua jumătate a secolului XIX. În al doilea rând, politica țaristă față de catolicism era fundamentată pe respingerea oricărei jurisdicții exterioare asupra adepților confesiunilor non-ortodoxe din Imperiul Rus. Evident, dilema respectivă era mai complicată în cazul autorității Papei de la Roma, care apărea cu atât mai amenințătoare în legătură cu ascensiunea tendințelor „ultramontane” în interiorul catolicismului european. Cu toate acestea, autoritățile de la Petersburg au încercat să ajungă la un compromis cu Roma prin încheierea Concordatului din 1847, care admitea practicarea liberă a catolicismului și reglementarea acestuia de către statul imperial în condițiile recunoașterii prerogativelor papale de numire a episcopilor și control doctrinar²⁵. Acest moment a marcat, probabil, și sfârșitul unei întregi etape relativ pragmatice din politica religioasă și confesională a imperiului. Odată cu începutul domniei lui Alexandru II (1855–1881) și, mai ales, după a doua revoltă poloneză din 1863–1864, se atestă intensificarea discursului „catolicofob” și polonofob. Din acest punct de vedere, revolta din 1863–1864 este un punct de cotitură atât pentru evoluția naționalismului rus la

²² *Ibidem*, p. 68–77.

²³ Mikhail Dolbilov, Alexei Miller (red.). *Zapadnye okrainy Rossiiskoi Imperii*, Moskva, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2006, capitolul 4, p. 81–122.

²⁴ *Ibidem*, capitolul 7, p. 207–258.

²⁵ Mai multe detalii a se vedea în Mikhail Dolbilov, *Russkii krai, chuzhaia vera*, p. 81–108.

periferiile occidentale, cât și pentru proiectarea externă a fobiilor anticatolice ale autorităților și naționaliștilor din Imperiul Rus. Birocrații și elitele ruse devin tot mai obsedate de problema purității religioase în rândul ortodocșilor (mai ales a foștilor greco-catolici convertiți), iar spectrul „separatismului” alimentat de clerul catolic devine o imagine-cliseu în competiția simbolică pentru loialitatea populației slave din vestul imperiului²⁶. Sigur, „catolicofobia” crescândă a autorităților ruse nu poate fi explicată doar prin factorul polonez. Chiar înainte de izbucnirea răscoalei, în contextul „marilor reforme” și al emancipării șerbilor, naționaliștii ruși își impuneau drept viziunea asupra „rusității” și a esenței naționale, în cadrul căreia ortodoxia avea un rol central (deși nu mai puțin instrumental decât în cazul lui Serghei Uvarov)²⁷. Totuși, anume momentul răscoalei poloneze a cristalizat legătura dintre panslavism și naționalism (ca fundamente ideologice) și practicile de administrare represive din periferiile occidentale, mai ales în timpul administrației guvernatorilor-generalii M. N. Muraviov și K. P. von Kaufman (1863–1866). De acum încolo, politica rusă la periferiile occidentale se baza pe strategia „politizării religiozității” (cum o numește Mihail Dolbilov), care presupunea o definiție a religiei drept cea mai profundă expresie a principiului național²⁸.

Totodată, politicile represive și restrictive la adresa catolicismului, care și-au atins apogeul în anii 1860 și 1870, izvorau, în mare parte, din fobiile și nesiguranța administratorilor țariști, care percepeau clerul catolic drept un „agent” perfid al influențelor din exterior și comparau, implicit sau nu, pretinsa eficiență și organizare ireproșabilă a bisericii catolice cu punctele vulnerabile ale ortodoxiei. Acest lucru era valabil, îndeosebi, pentru funcționarii cu viziuni slavofile, care aveau anumite rezerve față de modelul sinodal de administrare a Bisericii Ortodoxe ruse și își exprimau nemulțumirile asupra catolicismului, pe care îl percepeau în termenii unei „conspirații universale”. Deosebit de revelator în acest sens este cazul lui A. V. Racinski (1826–1877), un funcționar rus care și-a dedicat întreaga viață combaterii „latinismului” și al cărui zel aproape fanatizant li se părea exagerat până și celor mai devotați rusificatori din cuprinsul periferiilor occidentale ale imperiului în anii 1860²⁹. Corelația dintre obsesia anti-latinistă, tendințele slavofile sau panslaviste, etnicizarea religiei și o profundă nesiguranță privind potențialul misionar și național al ortodoxiei este caracteristică și pentru proiectarea acestor imagini de sine în exterior. Pe lângă manipularea legăturilor religioase transfrontaliere pentru propagarea influenței externe, Imperiul Rus își exacerbă propriile fobii, articulate mai cu seamă la periferiile occidentale, înspre regiunea balcanică, inclusiv spre Regatul României.

Regatul României în „oglindea” discursului imperial rus: occidentalizare imitativă, „înclinația spre latinism” și pericolul propagandei catolice

Războiul Crimeii a marcat o transformare radicală a discursului public românesc față de Rusia țaristă. Chiar dacă anumite tendințe anti-ruse erau vizibile încă din primele decenii ale secolului XIX și s-au intensificat substanțial imediat după revoluția din

²⁶ Paul W. Werth, *The Tsar's Foreign Faiths*, capitolul 6, mai ales p. 149–157.

²⁷ Mikhail Dolbilov, *Russkii krai, chuzhaia vera*, capitolul 4.

²⁸ Legătura directă între campania de depolonizare și catolicofobie este discutată pe larg de Mihail Dolbilov în capitolul 5 al lucrării sale („Logika katolikofobii: Ot M. N. Muravieva k K. P. Kaufmanu”, p. 227–296). Autorul propune o analiză comparativă a cazului rusesc prin invocarea analogiilor cu Prusia bismarckiană și alte exemple de politizare a religiei la nivel european în a doua jumătate a secolului XIX.

²⁹ O analiză detaliată a acestui caz se găsește la Mikhail Dolbilov, *Russkii krai, chuzhaia vera*, p. 297–308.

1848, ruptura definitivă s-a produs în etapa imediat anterioară Unirii Principatelor în 1859. Anumiți observatori ruși cu convingeri slavofile și cu o experiență îndelungată în „chestiunea” românească remarcă evoluția îngrijorătoare a lucrurilor din Principate la mijlocul anilor 1850. Este, printre alții, și cazul lui I. F. Liprandi, un prolific publicist rus și agent al serviciilor secrete imperiale, care fusese îndelung preocupat de starea principatelor române și de raporturile lor cu Rusia. Într-o lucrare publicată în anul 1854, în plin război, în care deplânge occidentalizarea societății românești, Liprandi observă că „răspândirea doctrinelor occidentale” în Principate le-ar fi transformat într-un „club al demagogilor din toate țările europene”, iar funcționarii români cu studii în străinătate ar fi „îmbibați de spiritul occidental”³⁰. După o acerbă critică socială și morală a elitelor românești, Liprandi se oprește asupra „tinerei generații de boieri din ambele Principate”, care „urăște ordinea existentă a lucrurilor și își concentrează această ură mai ales asupra Rusiei, care este creatoarea și protectoarea acestei ordini”³¹. Calificând politica elitelor occidentalizante românești drept „copilărească”, Liprandi își exprimă nemulțumirea față de încercările de a „îndepărta, prin orice mijloace, de Rusia un popor care este încă legat de Rusia, în mod instinctiv, prin multiple relații de asemănare și rudenie”³². Fie că este vorba de limbă, alfabet sau identitatea religioasă a locuitorilor din Principate, influențele occidentale i se par autorului rus la fel de nocive. Pentru Liprandi sunt deosebit de condamnabile tendințele „literaților” din Principate, care ar fi „obsedați” de ideea „ridicolă și grotescă” că ei ar fi descendenți ai romanilor. Această idee le-ar fi fost „insuflată” de francezi și nemți și îi face „să se apropie în toate, începând de la limbă, modul de gândire, moravuri, regimul guvernamental și chiar însăși religia națională”, de europenii occidentali³³. În acest context, apare și subiectul „latinismului”, care ar fi promovat mai ales de intelectualii greco-catolici transilvăneni și care ar fi prins rădăcini chiar și în Valahia, dacă nu în mod deschis, atunci prin „latinizarea” limbii și a culturii³⁴. Chiar dacă poporul simplu este contrapus, retoric, acestor tendințe din rândul elitelor, Liprandi recunoaște că vechiul devotament față de Rusia a fost „zdruncinat” chiar și printre mase, nu în ultimul rând din cauza unor greșeli politice comise de consulii ruși³⁵.

În acest caz, ne confruntăm cu un șir întreg de clișee și stereotipuri care vor structura discursul imperial rus față de statul român în următoarea jumătate de veac. Aspectul religios este fundamental pentru construcția imaginii României în discursul rus, din mai multe puncte de vedere. În primul rând, filiera religioasă a rămas una din puținele căi permanente de comunicare între anumite elemente ale elitelor ruse și române. O parte a clerului ortodox român, mai ales anumiți ierarhi cu studii în Rusia sau cu simpatii rusești (de exemplu, frații Filaret și Neofit Scriban sau episcopul Melchisedec) au fost acuzați, în epocă și mai târziu, de crearea unor obscure „rețele de influență” pro-ruse sau chiar de legături suspecte cu grupările politice (marginale) filoruse formate, în diferite etape, în cercurile apropiate de Nicolae Rosetti Roznovanu sau, după aceea, în jurul principelui Grigore Sturdza³⁶. Ceea ce se poate verifica mai

³⁰ Rossiiskii Gosudarstvennyi Istoricheskii Arkhiv (RGIA) [Arhiva istorică de Stat a Rusiei], fond 673 (I. F. Liprandi), inv. 1, d. 249, f. 2.

³¹ *Ibidem*, f. 4.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, f. 4–5.

³⁴ *Ibidem*, f. 5.

³⁵ *Ibidem*, f. 6–7.

³⁶ Nu voi încerca să răspund la întrebarea privind acuratețea sau verosimilitatea unor asemenea acuzații, care depășește subiectul acestui articol. Nu se pot însă pune la îndoială legăturile permanente, pe linie

ușor este preluarea clișeelelor discursului anti-catolic din Imperiul Rus de către aceste grupări. Aceste cazuri sunt deosebit de frecvente anume în anii 1860, în contextul revoltei poloneze din anii 1863–64, și pot fi abordate în termenii unui transfer conștient al discursului și chiar al limbajului folosit în interiorul Imperiului Rus, în legătură cu „problema poloneză”.

Atitudinea negativă față de evenimentele din Principate apare încă înainte de răscoala propriu-zisă, în legătură cu secularizarea averilor mănăstirești și alte măsuri radicale de modernizare promovate de guvernul lui Al. I. Cuza³⁷. Obsesia „latinismului” și tema propagandei catolice apar însă destul de frecvent după încheierea răscoalei poloneze, în contextul campaniei anti-catolice de la periferiile occidentale ale imperiului. Astfel, într-un raport al baronului Offenberg, din data de 24 octombrie/5 noiembrie 1864, consulul rus la București, referindu-se la un articol din presa românească privitor la statutul cultului catolic din România, condamnă, în special, „tendența de a-i atribui latinismului caracterul unei credințe populare”. Mai mult, Offenberg este îngrijorat de posibilele succese ale „propagandei catolice”:

Însă, din nefericire, ar trebui să avem temeri de încălcare a acestei unități religioase [ortodoxe] ca urmare a eforturilor propagandei Romane, care intenționează să profite în mod deschis de rătăcirile politice ale țării și de acele avantaje, care îi sunt oferite în prezent de protecția franceză³⁸.

Oferind exemplul concret al posibilei deschideri a unui seminar teologic catolic la Iași, care ar putea servi drept un instrument eficient al propagării catolicismului în mase, Offenberg identifică, printre factorii periculoși pentru ortodoxia română, „puterea nelimitată a guvernului în chestiunile ecleziastice”, „înjosirea” și starea precară a clerului, dar, mai ales, „nesăbuita înclinație a tinerei României spre latinism”³⁹. Consulul era aproape îngrozit de faptul că „unirea [cu Roma] se va introduce aici într-un mod neobservat și fără nici o rezistență serioasă”⁴⁰.

Un document deosebit de interesant, care atestă un transfer direct al clișeelelor anti-catolice din Imperiul Rus în contextul românesc, este scrisoarea lui Nicolae Rosetti-Roznovanu adresată Mitropolitului Filaret al Moscovei pe 2 decembrie 1864. Redactată în limba franceză, această scrisoare-petiție este unul dintre cele mai articulate și impresionante manifeste ale curentului filo-rus din Principate. Argumentarea din cuprinsul documentului reprezintă o copie aproape fidelă a vocabularului anti-catolic, polonofob și ortodoxist abuzat de funcționarii rusificatori de la periferiile occidentale ale imperiului. Rosetti-Roznovanu elaborează un întreg rechizitoriu la adresa politicii ecleziastice a lui Al. I. Cuza, acuzând guvernul de intenția de a „împinge [România], prin toate mijloacele, înspre schismă și erezie; de a ne arunca, în fine, sub jugul papal”⁴¹. Autorul încearcă să-și convingă destinatarul că abuzurile guvernului nu sunt

ecleziastică și politică, a unor figuri publice românești (același episcop Melchisedec sau Nicolae Kretzulescu) cu anumiți reprezentanți ai administrației bisericești și laice ruse, de exemplu, mitropolitul Filaret al Moscovei sau K. P. Pobedonoshev. A se vedea un exemplu, în acest sens, în RGIA, fond 796, inv. 205, dosare 626 și 629.

³⁷ De exemplu, într-un raport critic al consulului rus de atunci, din București, N. K. Giers (viitor ministru de Externe al Imperiului Rus), din decembrie 1862, în care este condamnată metoda de secularizare a averilor mănăstirilor închinat: RGIA, fond 832, inv. 1, dosar 107, f. 10–11 v.

³⁸ RGIA, fond 832, inv. 1, dosar 108 (Situația Bisericii în Principatele Dunărene, 1860–1867), f. 9.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 9–10.

⁴¹ *Ibidem*, f. 12.

întâmplătoare, ci se încadrează sistematic „pe o cale bine trasată, cu o logică și un spirit de consecvență care îi sunt cu totul neobișnuite și care ne fac să recunoaștem, în mod evident, acțiunea interesată a unei politici mai înalte și mai sofisticate”⁴² (aluzie clară la mașinațiunile și intrigile Bisericii catolice). În continuare, guvernul este acuzat că a „abandonat turma credincioșilor [...] insultelor și atacurilor dușmanilor credinței ortodoxe”, lăsând bisericile în paragină și distrugând mănăstirile prin secularizarea averilor acestora. „Ostilitatea și indiferența guvernului” față de religia ortodoxă s-ar fi manifestat prin folosirea oricăror mijloace pentru a „duce această religie, puțin câte puțin, în starea de a fi disprețuită de popor, prin meschinăria formelor sale materiale, care aveau încă un impact atât de puternic asupra spiritului maselor”⁴³.

Pentru Rosetti-Roznovanu, guvernul s-ar fi făcut vinovat nu doar de neglijență, ci, mult mai grav, de incitarea urii față de „coreligionarii noștri din Rusia și față de Biserica Greacă din Constantinopol, mama noastră comună”. Totuși, toate aceste măsuri, în interpretarea autorului, nu erau decât preludiul pentru adevăratul scop al guvernului: de a face „generația viitoare accesibilă grației papale”. Printre măsurile citate de Rosetti-Roznovanu se numără interzicerea limbii grecești în seminarele ortodoxe și înlocuirea acesteia cu franceza și latina; introducerea profesorilor greco-catolici (de origine ardeleană) în învățământ; infiltrarea călugărițelor catolice în școlile pentru fete; crearea unor episcopii catolice noi și a unui seminar catolic la Iași și, în fine, chiar discutarea introducerii calendarului gregorian⁴⁴. Pe scurt,

[...] guvernul nu a ratat nici o ocazie pentru a-și manifesta atitudinea favorabilă evidentă față de episcopul catolic și propaganda acestuia, în timp ce în locurile *cele mai înalte* credința ortodoxă era tratată în *public* drept *prejudicată* [subl. în original – A.C.]⁴⁵.

Partea cea mai incitantă și surprinzătoare din pledoaria lui Rosetti-Roznovanu vine însă la sfârșitul scrisorii. Încercând probabil să îl impresioneze pe Filaret și venind în întâmpinarea celor mai înrădăcinate fobii religioase și geopolitice ale elitelor ruse, autorul se lansează în meditații care amintesc perfect de limbajul alarmist și conspiraționist dominant în sânul birocrăției rusificatoare din vestul Imperiului Rus:

În fața ostilității declarate a națiunii, [guvernul] a *trebuit* să își asigure sprijinul interesat al unei *politici străine*, a *trebuit* să îi dea un *gaj*. Acest *gaj* a fost *răsturnarea religiei noastre naționale și înlocuirea ei de către religia catolică*. Nu este nevoie să mai semnalez aici *relația intimă*, care lega propaganda catolică din țara noastră de propaganda pe care o făcea în același timp, *fiind inspirat de aceeași politică*, clerul polonez, în provinciile occidentale ale Imperiului. Astfel trebuia să se consume acest vast plan, care *nu avea alt scop* decât să atace imperiul ortodox al Rusiei, în același timp, din două părți opuse, creându-i astfel, de la Vistula până la Dunăre, dușmani ai credinței, ca și ai politicii sale. Augustul suveran care guvernează astăzi destinele acestui mare Imperiu nu a *trebuit* decât să vrea să zdrobească, dintr-o singură lovitură, revoluția și erezia [subl. în original – A.C.]⁴⁶.

Această remarcabilă sinteză („în oglindă”) a discursului imperial rus cu privire la religia catolică și „intriga poloneză” (sinonime aproape perfecte în această perioadă) demonstrează familiaritatea lui Rosetti-Roznovanu cu elementele sale fundamentale.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, f. 13.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 13–14.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 14.

În plus, autorul afișează și un oarecare talent în anticiparea și „ghicirea” predispozițiilor recipientului scrisorii, manevrând și combinând cu abilitate elementele tradiționale ale solidarității ortodoxe și noile clișee naționaliste pentru a construi un argument cât mai convingător (din perspectiva destinatarului, desigur). Apelul la rolul tradițional al Rusiei de protector al ortodocșilor din Balcani este transpus într-un limbaj modern, cu evidente conotații geopolitice. Autorul scrisorii se erijează într-un mesager al „strigătului disperat al unui popor nenorocit, care își pune în El [monarhul rus], după Dumnezeu, ultima sa speranță, în calitatea sa de protector firesc, de gardian și răzbunător al credinței Ortodoxe din Europa”⁴⁷. Acest document, un exemplu revelator al contra-curentului conservator, pro-rus și tot mai marginal din cercurile marii boierimi moldovenești, este un curios amalgam de anacronism și modernitate de limbaj. Mai mult, textul în cauză este și o mostră elocventă a transferului conceptual și ideatic (destul de improbabil, dar totuși prezent) al discursului imperial rus în mediul românesc.

„Obsesia latinismului” și preocuparea pentru soarta ortodoxiei românești care ar fi fost amenințată de pericolul catolic nu dispar (și chiar se amplifică) după venirea la putere a lui Carol I de Hohenzollern-Sigmaringen, în 1866. Occidentalizarea și europeanizarea societății românești, privite în continuare cu suspiciune și neîncredere de majoritatea observatorilor ruși, sunt deseori egalate cu „catolicizarea”. Totuși, în ultima treime a secolului XIX este vizibilă și o oarecare ambiguitate a discursului oficial rus cu privire la Principatele Române și, apoi, la Regatul României. Pe de o parte, este condamnată tendința accentuată de secularizare și imitare a modelelor preluate din Occidentul liberal (în special, Franța). Pe de altă parte, mai ales odată cu instaurarea dinastiei străine, se accentuează „catolicismul” lui Carol I ca un element central al consolidării influenței occidentale și îndepărtării de Rusia. În același timp, tendințele anti-ruse ale „intelighenției” românești sunt frecvent legate direct de „înclinația spre latinism” (*склонность к латинизму/латинству*) a elitelor românești, un clișeu menționat deja și reprodus aproape obsesiv în sursele rusești, fiind preluat *ad litteram* din polemicile anti-poloneze din „Ținuturile de Vest”⁴⁸. Astfel, are loc o „întrepătrundere” sau „împletire” a câtorva niveluri ale discursului, dar și un transfer al conceptelor clișeizate în politica internă a Imperiului în contextul românesc.

Totodată, în aceleași surse devine un „loc comun” contrastul dintre elitele înstrăinate și occidentalizate și poporul simplu, care este asociat cu o „comunitate primordială”, ale cărei religie și valori sunt foarte apropiate (dacă nu identice) cu cele ale poporului rus. Retorica „autenticității” și „caracterului originar” (*исконный*) al maselor pretins rusofile (mai ales în Moldova) contrastează puternic cu atitudinea negativă față de elitele politice și dinastie, care sunt considerate „elemente străine” în corpul națiunii române, care apare, prin definiție, apropiată de Imperiul Rus. Acest lucru este evident, de exemplu, în rapoartele diplomatice ruse de la sfârșitul secolului XIX, în care regele Carol I este frecvent acuzat că reprezintă un „agent al catolicizării” tacite a elitelor românești⁴⁹. Totuși, anumiți diplomați ruși au o poziție mai nuanțată față de

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Un caz elocvent în acest sens este cel al episcopului Arsenii Stadnițkii (de origine basarabeană), care acuză elitele românești de imitația servilă a Occidentului și de îndepărtarea de rădăcinile autentice ale vieții naționale. Pentru detalii, a se vedea Andrei Cușco, *1878, înainte și după: construcție națională românească, politici imperiale ruse și viziuni ale alterității în Basarabia de Sud*, în „Plural: History, Culture, Society”, vol. 3, nr. 1, 2015, p. 41–43.

⁴⁹ Astfel de acuzații apar periodic pe tot parcursul domniei lui Carol I (de exemplu, în câteva rapoarte diplomatice din 1886 și 1909–1910).

rolul regelui în raport cu Biserica Ortodoxă. De exemplu, într-o relatare din februarie 1892, trimisul rus Fonton afirmă, reproducând, astfel, clișeul regelui izolat și nepopular, că „Regele Carol rămâne [...] un «străin» în această țară; până în prezent, el nu a reușit să se acomodeze cu poporul care l-a chemat la tron, în ochii căruia el rămâne încă, la fel ca în trecut, un «neamț». El vorbește româna, ca, de altfel, și franceza, cu un puternic accent german”⁵⁰. Pe de altă parte însă, în același raport, Fonton remarcă atitudinea binevoitoare și „corectă” a regelui față de ortodoxie:

Regele Carol, în pofida confesiunii sale, și-a conștientizat, fără îndoială, datoria și a avut, în mod constant, o atitudine absolut ireproșabilă față de Biserica Ortodoxă. Având în totalitate posibilitatea de a inaugura o capelă catolică în palatul său, regele nu s-a folosit niciodată de acest drept [...]. Cele expuse mai sus demonstrează în mod suficient cât de exagerat este tot ceea ce se spune în legătură cu tendințele clericale ale regelui⁵¹.

Astfel, în documentele rusești nu există o unanimitate absolută în privința rolului regelui în sfera religioasă, chiar dacă tema catolicismului regal este un motiv recurent și foarte puternic în retorica diplomației și publicisticii ruse pe tot parcursul domniei primului Hohenzollern în România, accentuând caracterul „ne-autohton” al dinastiei.

O problemă mai generală este evaluarea caracterului extrem de ambiguu al acestui discurs anti-catolic atunci când se discută intervenția secularizantă și omogenizantă a statului-națiune în treburile bisericii. De cele mai multe ori, observatorii ruși ignoră (voit sau nu) comparația cu practicile similare de standardizare și birocratizare a Bisericii Ortodoxe din imperiu, tributare, în esență, aceluiași discurs „iluminist”, deși aplicate în cu totul alt mod pentru administrarea diversității umane. În acest caz se manifestă discrepanța dintre rolul asumat de Imperiul Rus ca „protector al ortodocșilor” și practicile statului român de subordonare sau „nativizare” a bisericii ortodoxe din Regat. Un exemplu elocvent în acest sens sunt dezbaterile privind reforma Sinodului Român și discuțiile despre autocefalie sau chiar despre posibila proclamare a patriarhatului din 1882–1883. Într-un raport al trimisului rus la București, Urusov, din 20 martie/1 aprilie 1882, se relatează pe larg discuțiile din Camera Deputaților pe marginea unui proiect de reformare a Sinodului Bisericii Ortodoxe Române, care ar fi trebuit să întărească elementul laic din Sinod și să consfințească autocefalia bisericii, introducând anumite modificări și în administrarea acesteia. Atitudinea lui Urusov față de aceste proiecte de reformă este negativă tocmai din cauza subordonării crescânde a bisericii față de stat, deși el nu se raliază opiniei unor interlocutori anonimi ai săi, membri ai Partidului Conservator, care încercau să vadă în acest plan un prim pas spre „introducerea unirii cu Papa de la Roma” în biserica română⁵². Totuși, Urusov nu ezită să-i acuze pe liberali de „înclinația spre latinism (*наклонность к латинизму*), la care românii țin atât de mult”⁵³. Suspiciunea generală față de tendința de „naționalizare” a bisericii este cuplată, în acest caz, cu folosirea „latinismului” drept cea mai comodă etichetă pentru a discredita proiectul național românesc în totalitatea sa.

În pofida nuanțelor care pot fi deseori identificate în sursele rusești, fobiile legate de propaganda „latină” și subminarea ortodoxiei în România reapar, cu o regularitate de

⁵⁰ Pentru detalii, a se vedea Flavius Solomon, Bogdan Ceobanu, Andrei Cușco, Grigorii Șkundin (ed.), *Rapoarte diplomatice ruse din România, 1888–1898*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2014, în special documentul 30 (raportul lui Fonton din 5 februarie 1892).

⁵¹ *Ibidem*, a se vedea documentul 30 (raportul lui Fonton din 5 februarie 1892).

⁵² RGIA, fond 797, inv. 52, dosar 97, f. 3.

⁵³ *Ibidem*, f. 4.

invidiat, la sfârșitul secolului XIX și la începutul celui următor. Împletirea dintre latura geopolitică și contextul intern din Imperiul Rus, care face din catolicism principala țintă a criticilor oficiale, explică menținerea acestui clișeu până aproape de Primul Război Mondial. Ca și în cazul periferiilor occidentale, România este văzută ca o victimă a perfidei propagande catolice, care ar fi, mai grav, susținută (fie și indirect) de monarh și de elitele occidentalizante. Aceleași teme își fac simțită prezența și în interiorul cercurilor „rusofile” din Regat, care imită destul de fidel discursul anti-catolic rusesc. Aceste tendințe se regăsesc și în rândurile clerului ortodox din România, mai ales în cazul episcopului Melchisedec. De exemplu, într-o scrisoare a lui Melchisedec către mitropolitul Serghie de Sankt-Petersburg, redactată în 1883, prelatul român, referindu-se la „pericolul propagandei latine”, nu ezită să constate:

Într-adevăr, această propagandă, sperând să își asigure protecția lui Bismarck și a Austriei, a dorit să acționeze deschis la noi. Însă românii de toate stările sociale și tendințele politice sunt atât de neîncredători și ostili față de această propagandă, că aceasta, cu cât mai insistent ar fi încercat să se manifeste, cu atât mai rău va fi pentru ea⁵⁴.

Propaganda catolică (și greco-catolică/unită) din România continua să-i preocupe pe diplomații ruși pe parcursul anilor 1880. Astfel, într-un raport din 29 mai 1886 dedicat „intensificării propagandei catolice din România”, Urusov, aflat aproape de sfârșitul misiunii sale la București, relatează despre vizita preotului greco-catolic Radu, de origine ardeleană, care studiasse la Colegiul „Propaganda Fide” din Roma și, în viziunea trimisului rus, fusese ales de Curia papală pentru „răspândirea doctrinei religioase latine în mediul compatrioților săi”⁵⁵. Urusov repetă clișeele despre pretensele „succese” ale propagandei romane în Regat și despre protecția oferită acestor tendințe de guvernul liberal al lui I. C. Brătianu, citând și anumite articole din ziarele românești. Talentul de predicator al preotului Radu nu este, pentru Urusov, decât o dovadă în plus a pericolului și eficienței prozelitismului catolic, la fel cum apărea rolul clerului catolic polonez în rapoartele alarmiste ale administrației ruse de la periferiile occidentale ale imperiului⁵⁶. Slăbiciunea bisericii ortodoxe în fața ofensivei catolice și unite este, din nou, presupusă implicit, chiar dacă nu este articulată direct.

Nici la începutul secolului XX datele problemei nu se schimbă esențial, deși apar anumite interpretări mai complexe. În acest sens, este interesant raportul trimisului rus Mihail Giers din aprilie 1910, care se referă la un incident legat de zvonurile care ar fi fost lansate de vicarul arhiepiscopului catolic de București, trimisul apostolic Beau, în legătură cu pretinsa convertire la catolicism, înainte de moartea sa, în 1886, a mitropolitului Ungro-Vlahiei, Calinic Miculescu⁵⁷. Acest incident este pus în contextul „tendințelor arhiepiscopului catolic de București de a susține propaganda catolică”. Totuși, două aspecte nuanțează semnificativ imaginea pericolului catolic. În primul rând, este vorba despre poziția ostilă a guvernului Brătianu față de demersul prelatului catolic, notată cu satisfacție de Giers, care citează pe larg discursurile din Parlament, accentuând, în special, observația prim-ministrului despre inadmisibilitatea amestecului

⁵⁴ RGIA, fond 796, inv. 205, dosar 626, f. 1. Melchisedec își încheia scrisoarea printr-un apel la rolul Rusiei de protectoare a ortodoxiei, trimițându-i corespondentului său o copie a raportului despre „Istoria papismului în România”, pe care îl prezentase Sfântului Sinod al Bisericii Române mai devreme, în același an.

⁵⁵ RGIA, fond 797, inv. 56, anul 1886, dosar 188, f. 2.

⁵⁶ *Ibidem*, f. 3.

⁵⁷ RGIA, fond 796, inv. 191 (secția 6), dosar 145, f. 2.

intern în treburile bisericii române și a „înjosirii prestigiului bisericii naționale”⁵⁸. În al doilea rând, trimisul rus remarcă caracterul „penibil” al incidentului pentru regele Carol I, care „a evitat cu mare atenție să acorde fie și cea mai mică protecție propagandei catolice din România, astfel încât să nu își complice situația în această țară ortodoxă”⁵⁹. În cazul incidentului respectiv, regele a adoptat o poziție intransigentă, acceptând expulzarea clericului catolic și dând astfel satisfacție opiniei publice și clerului autohton, care organizaseră manifestații de protest. Chiar dacă clișeuul pericolului catolic nu dispărea cu totul, relativa „normalizare” a imaginii României a avut un anumit impact în revizuirea acestui tablou, perceput anterior doar în „alb și negru”.

Începutul secolului XX coincide cu activizarea politicii ruse în domeniul ecleziastic pe „direcția românească”. Acest lucru este evidențiat, printre altele, de importanța „geopolitică” a creării unei biserici ruse pe lângă misiunea diplomatică din București și a intensificării comunicării dintre clerul rus și român și pe această cale. Proiectul inițial de construcție a unui lăcaș sfânt pe lângă misiunea rusă este elaborat în anul 1903, fiind legat direct de strategiile de contracarare a pretensei „propagandă catolice” din România și de păstrarea influenței ruse în regiune. Biserica este percepută drept „un instrument deosebit de prețios pentru sprijinirea simpatiilor populare față de Rusia, care există, fără îndoială, în România, și în special în județele sale moldovenești, limitrofe cu Rusia”⁶⁰. Existența unei biserici ruse în România ar fi contribuit, în opinia trimisului M. Giers, la contracararea influenței germane și, mai ales, la combaterea politicii ostile a guvernelor liberale conduse de D. A. Sturdza, iar alegerea unui preot paroh devotat ar fi putut chiar duce la creșterea „influenței [ruse] asupra clerului local și ar putea facilita și pregăti admiterea tineretului român în instituțiile noastre superioare de învățământ teologic”⁶¹. În vara aceluiași an, Direcția Economică a Sfântului Sinod rus a trimis un arhitect la București pentru elaborarea proiectului și calculul devizului de cheltuieli⁶². Proiectul în cauză a fost realizat la sfârșitul anului 1909, biserica fiind inaugurată și sfințită (de către episcopul rus Vladimir de Kronstadt) pe 26 noiembrie același an. În raportul său dedicat acestui eveniment, trimisul rus Giers subliniază solemnitatea deosebită a ceremoniei și impresia profundă produsă asupra publicului românesc, dar și controversele canonice legate de prezența unui arhieru rus pe teritoriul canonic al Bisericii Române⁶³. Este semnificativ faptul că în acest document considerațiile „geopolitice” sunt trecute sub tăcere, iar diplomatul rus atenționează asupra atitudinii binevoitoare a regelui Carol I față de proiectul edificării bisericii ruse de pe lângă misiunea diplomatică. Este greu de presupus dacă vechile clișee au fost înlocuite de o atitudine mai pragmatică sau dacă este vorba de contextul specific al redactării documentului respectiv. Totuși, caracterul instrumental al influenței ecleziastice ruse în România pare la fel de prezent și în această perioadă.

Printre strategiile de consolidare a acestei influențe, un loc deosebit îi revenea atragerii tinerilor români în instituțiile de învățământ din Imperiul Rus, precum și sprijinirii unor inițiative locale de luptă împotriva „succeselor amenințătoare ale propagandei catolice”. În acest sens, în anul 1885, are loc un schimb de opinii între

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem*, f. 3.

⁶⁰ RGIA, fond 799, inv. 21, dosar 197, f. 2.

⁶¹ *Ibidem*, f. 3. De asemenea, construcția acestei biserici i se părea trimisului rus „dezirabilă din punct de vedere politic”, în sensul creșterii prestigiului misiunii diplomatice ruse.

⁶² *Ibidem*, f. 4, 8–9.

⁶³ RGIA, fond 796, inv. 205, dosar 796, f. 7, 9–10.

Ministerul de Externe, cel al Instrucțiunii Publice, Ministerul de Finanțe și Sfântul Sinod cu privire la inițiativa trimisului rus din România, Urusov, de a acorda un ajutor material proiectatei „Societăți de susținere a bisericii naționale”, conduse de episcopul Melchisedec. Societatea își propunea să „contracareze propaganda catolică prin intermediul educării tineretului românesc în instituțiile de învățământ din Rusia și România și prin editarea unui organ de presă special, dedicat dezmințirii și combaterii acestei doctrine pernicioase și a propagandei”⁶⁴. Suma necesară pentru funcționarea acestei societăți s-ar fi ridicat la o subvenție anuală de 24.700 de ruble, precum și la o donație unică de 17.000 de ruble pentru inițierea activității organizației, în prima etapă. Se preconiza folosirea, în acest scop, a veniturilor mănăstirilor închinete din Basarabia, care aparțineau mănăstirilor moldovenești și care, după secularizarea averilor mănăstirești din România, trecuseră în administrarea trezoreriei ruse⁶⁵. Ca urmare a unei analize extinse a situației veniturilor mănăstirești, precum și a obligațiilor financiare reciproce ale Rusiei și României, acordarea acestor sume este aprobată de instanțele ministeriale de la Sankt-Petersburg, precum și de eforul districtului educațional din Odesa, în grija căruia se aflau aceste fonduri⁶⁶.

Totuși, se pare că Societatea lui Melchisedec nu a depășit stadiul de proiect (cel puțin, ea nu mai apare în surse după această dată). În schimb, sumele din veniturile mănăstirilor închinete destinate inițial sprijinirii acestei inițiative au fost îndreptate spre alte scopuri, mai ales spre finanțarea studiilor preoților români la seminarele teologice din Imperiul Rus și, în special, la Academia Teologică din Kiev. Astfel, în raportul lui Giers din 1903, menționat mai sus, se amintește despre decizia lui Alexandru III din anul 1885 de a „acorda, din contul veniturilor moșiilor mănăstirești din Basarabia, o subvenție anuală pentru crearea a șase burse la Academia Teologică din Kiev și a zece burse la Seminarul Teologic din Chișinău”, destinate potențialilor candidați din România⁶⁷. Se pare că experimentul de la Seminarul din Chișinău a eșuat, fiindcă Giers recomandă concentrarea eforturilor de recrutare a candidaților doar pentru Academia din Kiev, care este mai atractivă pentru candidații români⁶⁸. Este evident că se încerca crearea unei elite clericale loiale bisericii ruse (sau cel puțin mai familiarizate cu ea), care ar fi putut servi drept un element de „echilibrare” a procesului accelerat de occidentalizare din interiorul bisericii și societății românești. Rezultatele acestor eforturi au fost, în general, modeste, dar nu și neglijabile. În acest sens, merită subliniat, din nou, rolul unor personalități ca episcopul Melchisedec sau Nicolae Kretzulescu⁶⁹ în calitate de intermediari culturali și, adesea, politici, care reprezentau un contra-curent (e adevărat, marginal) în interiorul elitelor ecleziastice și politice românești din acea perioadă.

Chiar dacă factorul religios în sine nu și-a diminuat importanța ca o strategie de politică externă a Imperiului Rus în regiunea balcanică nici înainte de Primul Război Mondial, are loc o „normalizare” treptată a imaginii reciproce ruso-române care se manifestă, printre altele, prin atenuarea discursului „pericolului catolic” ca un laitmotiv al relației dintre elite și mase în România (și, respectiv, prin „normalizarea” imaginii lui Carol I și a dinastiei străine, cel puțin în sursele diplomatice). Acest lucru nu înseamnă o

⁶⁴ RGIA, fond 733, inv. 194, dosar 563, f. 1.

⁶⁵ *Ibidem*, f. 1–2.

⁶⁶ *Ibidem*, f. 5–20.

⁶⁷ RGIA, fond 799, inv. 21, dosar 197, f. 2.

⁶⁸ *Ibidem*, f. 3.

⁶⁹ Pentru rolul lor în recrutarea potențialilor candidați pentru instituțiile teologice din Rusia imperială, a se vedea RGIA, fond 796, inv. 205, dosare 626 și 629.

schimbare radicală a atitudinii elitelor ruse față de proiectul național român, care este văzut în continuare ca unul „occidentalizant”, superficial și imitativ. Cu toate acestea, fobiile persistente multă vreme în discursul imperial rus și derivate din dilemele administrării periferiilor occidentale și de ecuația „catolicism = polonism” nu mai sunt la fel de dominante în imaginea României articulată în ajunul Primului Război Mondial.

Concluzii

Dimensiunea religioasă era fundamentală pentru practicile de guvernare ale Imperiului Rus și pentru construcția diversității umane și a alterității în cadrul acestuia. Ca și în cazul altor state similare, viziunile tradiționale despre legătura dintre politica internă și externă a Imperiului Rus, care accentuează latura expansionistă și geopolitică, sunt unilaterale. Asemenea interpretări ignoră frecvent impactul categoriilor religioase asupra elitelor guvernante. Aceste categorii rămăneau importante și relevante chiar și în epoca naționalismului, când au început să interacționeze cu vocabularul național și să îl potenteze sau să îl submineze, în funcție de context. Oricum, loialitatea și gradul de integrare a anumitor grupuri umane în statul imperial rus continuau să fie evaluate, în mare măsură, în baza factorilor religioși, chiar și la sfârșitul secolului XIX. Aceeași grilă era aplicată și unor comunități din afara imperiului, mai ales în legătură cu răspândirea crescândă a „pan-ideologiilor”.

Acest articol reprezintă, de fapt, o istorie a transferului de idei și percepții, cel puțin la trei niveluri conexe. Primul nivel este unul funcțional: fobiile și temerile apărute în administrația internă a imperiului sunt proiectate în exterior, afectând percepțiile de politică externă. Al doilea nivel este unul spațial: conceptele și viziunile naționalismului rus cristalizate în procesul competiției cu proiectul național polonez, începând din anii 1860, la periferiile occidentale ale imperiului, sunt transferate în contextul românesc, „colorând” realitatea tânărului Regat în nuanțe obișnuite pentru diplomații și observatorii ruși. Al treilea nivel este construit conform modelului clasic al transferului, „emițător – receptor”: cercurile rusofile din România interiorizează, preiau și amplifică stereotipurile ruse, aplicându-le propriei societăți, dar și consolidându-le pe cele inițiale. Astfel, în cazul dimensiunii religioase, se poate vorbi despre o „istorie încrucișată” (*entangled history*) a percepțiilor reciproce rusești și românești, despre o „dublă” privire „în oglindă”. Ca de obicei în astfel de situații, imaginea „celuilalt” este o proiecție a „sinelui”, o privire aproape imposibilă, distorsionată (dar totuși foarte necesară pentru înțelegerea propriei identități). „Obsesia latinismului” și a pericolului propagandei catolice, devenită loc comun în percepțiile ruse asupra României, este tocmai o astfel de inversare a propriei imagini ideale în oglinda „celuilalt”. În primul deceniu al secolului XX, odată cu normalizarea treptată a relațiilor ruso-române, aceste elemente retorice și discursive scad în intensitate, dar nu dispar definitiv. Abia transformările fundamentale din perioada Primului Război Mondial vor schimba radical situația în această privință.

THE “CHURCH QUESTION” IN THE UNITED PRINCIPALITIES
AND THE ROMANIAN KINGDOM THROUGH THE LENS OF RUSSIAN IMPERIAL
DISCOURSE (1860–1914): BETWEEN CONTINUITY AND CHANGE
(Summary)

Keywords: Russian Empire, Romania, imperial discourse, “church question”, “Catholic propaganda”, “Latinism”.

This article discusses the link between the domestic and foreign policy of the Russian Empire through the lens of the religious aspect. It is based on the case study of the “church question” in the United Principalities/Romania, highlighting the perceptions of this issue within Russian official and diplomatic circles. The argument is built upon the premise that religion was one of the main elements of the Russian imperial project, not only for legitimizing imperial expansion, but also for constructing and reproducing difference. Russia was governed by a multi-confessional establishment that devised special institutions and hierarchies for dealing with the religious diversity of its subjects. The dangers of “contamination,” apostasy and uncertain loyalty lurked in the background of imperial policies and often framed the authorities attitude towards “suspect” religious communities. Just as frequently, the Russian observers transferred their own fears and phobias generated within the empire to external contexts. I argue that the Russian perceptions of the Romanian case are a revealing example of this logic. The language and conceptual categories that emerged during the 1860s in the Russian Empire’s Western borderlands in connection with the “Polish Question” and the role of the Catholic clergy were reproduced in the Romanian case. The religious dimension provides a unique basis for an *entangled history* of the mutual Russian and Romanian perceptions. The quasi-obsessive threat of “Latinism” and the cliché of the pervasive danger of Catholic propaganda that dominated the Russian images of the Romanian church and society allowed the Russian observers to project the ideal vision of the Self through the inverted mirror of the Other. In the first decade of the 20th century, as the Russian-Romanian relations gradually improved, these discursive elements somewhat faded away, but they never disappeared entirely. Only the fundamental changes brought to the region by World War I radically altered the earlier discursive patterns in this regard.