

Imaginarul politic și formarea identităților europene (secolele XIV/XVI – XIX)

Argument

Experiența postcomunistă pe care națiunile din Europa Centrală și de Răsărit o traversează de aproape 15 ani se caracterizează, între altele, și prin căutarea aproape obsesivă a identității sau prin încercarea de a o regăsi și chiar redescoperi, după decenii lungi de ocultare. În mare măsură, crizele politice grave care au traversat societățile ieșite din comunism după 1989 (precum cele din fosta Iugoslavie) s-au datorat, în mare măsură, unei identități redescoperite și violent afirmate. „*Retrăim în Europa de Est* – observa Jacques Rupnik în 1990 – *un proces de revalorizare a identităților particulare*”¹. Fie că este vorba de identitatea națională, de cea europeană (încă într-un stadiu de proiect – aproape – utopic) sau de identitatea lingvistică, regională, minoritară etc., înțelegerea modului cum au luat și iau naștere imaginile unor comunități despre ele însele și despre vecinii lor este esențial pentru viitoarea arhitectură a comunității europene. Din acest motiv, un studiu dedicat chestiunilor identitare are nu numai o valoare teoretică. El are și o utilitate practică, în măsura în care, ajutându-ne să ne înțelegem mai bine pe noi înșine și pe ceilalți, servește interesului comun al coabitării. Acesta este, de altfel, și rostul succintelor reflecții reunite în paginile care urmează.

1. Considerații introductive. Concepte, definiții, metode.

Domeniul *imaginarului* nu este numai complicat de definit, ci și neobișnuit de greu de circumscris din punct de vedere tematic și metodologic. Prin însăși natura sa, imaginarul constituie obiectul de interes al mai multor discipline, fie că este vorba de istoria religiilor, istoria artelor și a literaturilor, de istoria științelor și a ideologiilor, de istoria mentalităților sau de antropologia istorică. „*Toate își împart vastul domeniu al imaginarii, descurajând orice*

¹ Apud Anton Sterbling, *Unterdrückung, Ideologie und der untergründige Fortbestand von Mythen* in Dittmar Dahmann, Wilfried Potthoff (Hrsg.), *Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, Peter Lang, Europäische Verlag der Wissenschaften, s. a., p. 290.

tentativă de decolonizare”². Cea dintâi concluzie fermă referitoare la imaginar este că statutul său este esențialmente ambiguu; o ambiguitate determinată, în mare măsură, tocmai de universalitatea și varietatea inserțiilor sale ca domeniu de analiză și, nu mai puțin, ca subiect al curiozității științifice.

Imaginarul s-a individualizat, în ultimii ani, în cadrul acestor multiple cercetări ca urmare atât a respectului din ce în ce mai pronunțat pentru pluralism, propriu epocii noastre, cât și a sentimentului că adevărata explicație a experiențelor tragice ale veacului care stă tocmai să se încheie se găsește la un nivel mult mai profund decât cel al cauzalității convenționale. Pe de altă parte, curiozitatea tot mai vie din ultimii ani pentru fenomenele și tipurile de experiență paranormale, onirice și abisal-psihologice, asociată cu voga neobișnuită a insolitului și fantasticului – sesizabilă mai cu seamă la nivelul produselor de larg consum vehiculate de mass-media – au alimentat un soi de contracultură populară pe care am putea-o fără greș numi a iraționalului, cu atât mai sensibilă la rolul reprezentărilor, al viselor, miturilor și utopiilor, cu cât aceiași factori, multă vreme neglijați, au început să intre și în zona de interes a specialiștilor. Nu sînt puțini aceia care ar fi tentați să vorbească aici despre o veritabilă „întoarcere a refulatului”: multă vreme marginalizate ca urmare a înclinațiilor scientiste, raționaliste și materialiste ale civilizației europene din ultimele două secole (marxismul fiind, în această privință, printre cele mai elaborate formule), aceste fenomene par, într-adevăr a-și lua astăzi o spectaculoasă revanșă. Acest context explică foarte bine diversitatea preocupărilor în acest domeniu foarte larg. Fie că s-au ocupat de imaginarul politic și de expresiile mitologice care îl definesc (conspirația, salvatorul, vîrsta de aur, unitatea etc.)³, de utopiile istorice și de imaginarul escatologic⁴, de viziunile asupra lumii ori de raporturile mitului cu istoria⁵, de geografia imaginată și de arhetipuri⁶ (lista poate

² Cf. Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, București, Humanitas, 2000, p. 11.

³ Cf. Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986 (acum și în limba română: *Mituri și mitologii politice*. Traducere de Daniel Dimitriu. Prefață de Gabriela Adameșteanu, Iași, Institutul European, 1997).

⁴ Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, London, 1957 (tradusa în limba franceză sub titlul: *Les phanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962)

⁵ Despre acest raport în varianta românească, v. recenta carte a lui Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Ed. Humanitas, 1997, precum și celelalte contribuții ale istoricului la aceeași problemă: *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, 1989 (recent tradusă de Walter Fotescu și în limba română: *Sfîrșitul lumii. O istorie fără sfîrșit*, București, Ed. Humanitas, 1999); *La Mythologie scientifique du communisme*, Caen, 1993; *Vers une histoire de l'imaginaire*, “Analele Universității București. Istorie”, 40, 1991 și volumele coordonate de el: *Mituri istorice românești și Miturile comunismului românesc*, Editura Universității București, 1995. O nouă ediție a acestui din urmă volum a apărut în 1998 la Editura Ed. Nemira.

continua), toate aparițiile ultimilor ani – subscrise de autori iluștri – evocă un inepuizabil dinamism și un interes constant față de acest gen de probleme, greu de egalat și, probabil, și mai greu de depășit. Explicația rezidă, neîndoielnic, în spiritul acestui sfârșit de veac și de mileniu, dispus a-i recunoaște imaginarului un rol istoric activ și o legitimitate intelectuală, mult timp refuzată.

Din punct de vedere semantic, *imaginarul* se cuvine deosebit de *fantastic* sau de *fabulos* (precum și de *imaginație*), chiar dacă sensul său este, întrucîtva, apropiat de al acestora. Dacă ultimii doi termeni – sinonimi, oarecum, cu *invenția* – presupun un exercițiu liber al fanteziei, în care realul este doar un simplu pretext, imaginarul înseamnă, mai curînd, o „fantezie strunită”, structurată de un ansamblu de reprezentări referitoare la o realitate despre care oamenii *știu* că există, dar pe care nu au văzut-o sau nu o pot vedea.

Definirea acestei istorii nu este cîtuși de puțin ușoară, în condițiile extinderii deosebite la care a ajuns astăzi domeniul și a concurenței pe care și-o fac aici diverse discipline, fiecare cu un mod propriu de a-l interpreta⁷. Specializarea însăși a studiilor istorice îngreunează, de asemenea, definiția, făcînd din ce în ce mai problematică aflarea unor criterii descriptive comune, în măsură să-i mulțumească deopotrivă pe cei ce studiază Antichitatea, Evul Mediu sau epoca modernă. Astfel se explică, de altfel, și caracterul contradictoriu al puținelor conceptualizări care există, totuși, în acest perimetru. După Evelyne Patlagean, de exemplu, „domeniul imaginarului este constituit de ansamblul reprezentărilor care depășesc limita impusă de constatările experienței și de înlănțuirile deductive pe care acestea le autorizează”⁸. Dar, după cum reiese din această definiție, dacă imaginarului îi aparține tot ceea ce se situează în afara realității concrete și nu are tangență cu rațiunea, cum poate fi stabilită, totuși, linia de demarcație dintre ele? Cît de exact se poate cîntări ce anume îi revine în cadrul acestui raport imaginarului și cît i se cuvine rezervat din el realității? De la un individ la altul, de la o epocă la altă epocă, răspunsurile nu pot fi decît variabile.

⁶ Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992 (de curînd tradusă și în limba română: *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, București, Ed. Humanitas, 1997). Ample referințe bibliografice despre toate temele semnalate mai sus, la Simona Nicoară și Toader Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996, p. 112 *sqq.*

⁷ Pentru trecerea în revistă a evoluției cercetărilor consacrate imaginarului social, precum și a temelor și conceptelor care îi sînt caracteristice, v. Simona Nicoară, Toader Nicoară, *op. cit.*, p. 112 *sqq.*

⁸ Evelyne Patlagean, *L'histoire de l'imaginaire* in *La Nouvelle Histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris, Retz, 1978, p. 249.

Conștient de aceste dificultăți, Jacques Le Goff preferă să arate mai curînd ce *nu* este imaginarul, decît ceea ce este el. După opinia sa, imaginarul nu se identifică nici cu reprezentările realității exterioare, nici cu simbolicul, nici cu ideologia, chiar dacă are multe lucruri în comun cu fiecare. Prin însăși natura sa, el constituie o noțiune diferită⁹.

După opinia lui Lucian Boia¹⁰, istoria imaginarului poate fi definită ca o istorie a *arhetipurilor*. Acestea sînt *constante* sau *tendințe esențiale* ale spiritului uman, *scheme de organizare și interpretare* a datelor realității, a căror materie este istoric determinată, dar numai în acest cadru, al unor *matrice* care nu de modifică nicicînd. Potrivit majorității opiniilor, există *opt structuri arhetipale* care par a se combina în toate tipurile de imaginar:

a) *convingerea în existența unei alte realități*, invizibilă și transcendentă, ținînd de domeniul supranaturalului sau al sacrului. În societățile premoderne, sacrul se manifestă într-o multitudine de sisteme mitice, de la cele mai simple (totemismul, animismul, cultul strămoșilor, fetișismul), la cele mai complexe (religiile politeiste și monoteiste). Modernitatea nu a dus la dispariția sacrului, ci doar la camuflarea, dispersarea și alterarea lui, într-o multitudine de noi forme, secularizate;

b) *convingerea potrivit căreia corpul ființei umane (învelișul material) este dublat printr-un element imaterial și independent* (numit „spirit”, „suflet”, „dublu” etc.), aflată la originea tuturor credințelor despre călătoriile extatice și peregrinările vrăjitoarelor și, totodată, a nenumăratele topografii și sociologii ale Infernului și Paradisului cu care s-a hrănit imaginarul colectiv al societăților de-a lungul timpului;

c) *alteritatea*. Principiu identitar fundamental, alteritatea definește legătura dintre Eu (Noi) și Celălți, regăsindu-se, astfel, în orice raport interuman și în orice discurs asupra ființei. Gradele alterității sînt diferite: de la diferența minimă, pînă la alteritatea radicală, care îl „împinge” pe Celălalt dincolo de limitele umanității, într-o zonă apropiată fie de animalitate, fie de divin. Într-un sens mai larg, alteritatea se referă la diferența dintre spații, peisaje și ființe, intrînd în alcătuirea imaginarului geografic, biologic și social (utopiile) ca o componentă esențială;

d) *unitatea* sau aspirația de a supune toate diferențele unui principiu unic. Ea reflectă aspirația spre coerență a ființei umane, propensiunea sa de a investi lumea cu un sens

⁹ Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, *passim*.

¹⁰ Cf. *Pentru o istorie a imaginarului...*, p. 15-16 și 29 *sqq.* V. și idem, *Istoria imaginarului sau dinamica arhetipurilor* în *Miscellanea in honorem Radu Manolescu emerito*. Zoe Petre et Stelian Brezeanu edita, Editura Universității din București, 1996, *passim*.

unificator, asociindu-i o interpretare globală. Evidentă mai cu seamă în societățile premoderne (ca, bunăoară, în Evul Mediu), această aspirație de a reduce diversitatea realității la un principiu unic sau de a-i dezvălui coerența ascunsă printr-o hermeneutică foarte complexă nu a dispărut nici astăzi, cum o demonstrează supraviețuirea activă a religiilor sau, printre multe altele, așa-zisa teorie a „complotului universal”;

e) *actualizarea originilor* (sau permanența *miturilor fondatoare*), specifică tuturor comunităților de ieri și de astăzi, prin care trecutul este legat de prezent, conferind, astfel, oamenilor deopotrivă sentimentul identității și garanția perenității;

f) *dorința de a descifra viitorul*;

g) *dorința de a evada din condiția umană și din istorie* care, în ceea ce o privește, poate împrumuta fie forma “nostalgiei originilor”, fie a imaginării unui viitor purificat și a existenței în locuri fantastice sau utopice (care a inspirat toate viziunile “milenariste” din trecut);

h) *lupta și complementaritatea contrariilor*, care se regăsește, într-o formă sau alta, în toate culturile. Avînd o semnificație universală, în sensul că sînt comune tuturor tipurilor de comunitate umană, indiferent de epocă istorică, arhetipurile nu sînt, în pofida stabilității care le caracterizează, structuri rigide. Dimpotrivă, ele se combină neconținut, conținutul lor adaptîndu-se mediului social în schimbare. Structurală fiind, istoria arhetipurilor este, în același timp, și dinamică.

Omniprezența acestor structuri arhetipale, dinamismul lor și relația complexă pe care o întrețin cu realitatea sugerează, după cum bine a observat același Lucian Boia¹¹, că definirea imaginarului implică o serie de reconsiderări esențiale, dacă dorim să depășim aporiile inevitabile ale acestei operațiuni. Cea dintîi este renunțarea la prejudecata eminentemente „modernistă” – dar metodologic eronată – a conceperii sale ca un substitut sau o contrapunere a rațiunii. După cum pe bună dreptate a notat același istoric, „*ne blocăm într-o falsă întrebare dacă vrem să interpretăm imaginarul, cu orice preț, prin realitatea concretă sau să recompunem realitatea plecînd de la imaginar*”¹². Concordanța sau neconcordanța dintre imaginar și rațiune este o chestiune secundară, cîtă vreme ambele noțiuni, departe de a se exclude, sînt, dimpotrivă, consubstanțiale lumii, amestecîndu-se și acționînd împreună ca o forță motrice importantă.

¹¹ *Ibidem*, p. 32-43.

¹² *Cf. Pentru o istorie a imaginarului...*, p. 25.

Valabilă pentru noțiunea generică de imaginar, această concluzie este cu atât mai adevărată pentru *imaginarul politic*. Pentru a-l cita pe Jean-Jacques Wunenburger, „istoria și actualitatea politică nu ar fi mai bine înțelese, dacă am lua în calcul [și] faptul că, în acest domeniu, totul este în mod intim amestecat: atât «logos»-ul, cât și «mythos»-ul, gândurile argumentate, dar și imaginile simbolice și miturile fondatoare?...Țesătura de elemente raționale și iraționale constituie, poate, trama ireductibilă a reprezentărilor și credințelor politice”¹³. Considerarea dozei de imaginar care intră în componența ideilor și a convingerilor politice ajută la mai buna înțelegere a complexității acestui tip de istorie și, în aceeași măsură, a rezistențelor neașteptate pe care le întâlnesc intervențiile care au loc asupra sau în domeniul politicului. Deciziile, opțiunile, angajamentele în viața politică nu au loc numai în funcție de raționamente de tip logico-matematic și nu se raportează numai la entități neutre, depersonalizate, purificate de afecte. Ele sînt, în aceeași măsură, tributare imaginilor, simbolurilor și miturilor, iar acest fapt se explică prin cel puțin doi factori:

➤ mai întîi, prin faptul că, în politică (dar și în alte domenii ale gândirii), abstracțiunile conceptuale pure, precum „legea”, „Statul”, „poporul” au nevoie, pentru a fi pe deplin asimilate de conștiință și a genera convingeri, afecte etc., să fie personificate și încarnate. Imaginarul politic (bunăoară, al „eroului național”, al „puterii”, „viitorului” etc.) animează – în sensul literal al termenului – principiile și concretizează valorile. După cum notează tot Jean-Jacques Wunenburger, „politica nu se face doar cu idei abstracte, universale, dezincarnate; realismul ne obligă să luăm în calcul [și] imaginarul, ca parte a unui fapt socio-politic total”¹⁴.

➤ a doua explicație ține tocmai de această întrepătrundere dintre gândirea politică și imaginar: pe cît sînt inspirate convingerile, adeviziunile sau refuzurile noastre politice de idei și concepte, pe atît sînt de fortificate de analogiile, simbolurile și arhetipurile care le sînt subiacente. Astfel, orice Principe reprezintă și simbolul „tatălui” sau al lui Dumnezeu. Capitala unui stat, indiferent de locația acesteia, este asociată „centrului”. O frontieră poate fi percepută atît ca o punte către un spațiu prielnic, cît și ca un meterez împotriva unui pericol amenințător. Astfel de exemple sînt nenumărate.

Pe de altă parte, imaginarul este el însuși o *realitate independentă*, o *structură în sine*, acumulînd varii elemente și o dinamică proprie, nu întotdeauna determinată de factorii de

¹³ Cf. *Avant-propos la Mythes et symboles politiques en Europe centrale*. Sous la direction de Chantal Delsol, Michel Maslowski, Joanna Nowicki. Préface de Pierre Chaunu, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 3-4.

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

context. După cum ne-au arătat-o, pînă acum, atîtea nefaste utopii și toate religiile cunoscute, produsele imaginarului nu sînt numai deosebit de complexe, ci și foarte coerente în articulațiile lor, integrînd deopotrivă *reprezentări* și *imagini* elaborate sau chiar *idei* abstracte, *mituri* și *simboluri* – toate avînd o dimensiune colectivă.

Dintre toate aceste componente, noțiunea care apare cel mai frecvent în relație cu imaginarul este *mitul*. Termen ambiguu, folosit în varii contexte epistemologice¹⁵, el poate fi definit, din punctul de vedere al filosofiei și al antropologiei culturale, drept o „*povestire, reprezentare sau idee, care urmărește înțelegerea esenței fenomenelor cosmice și sociale în funcție de valorile intrinseci ale unei anumite comunități și în scopul asigurării coeziunii acesteia*”¹⁶. Mitul nu propune o explicație de tip științific. În schimb, el *re-produce*, pe cale narativă, o realitate originară, percepută ca fundamentală (mai mult: întemeietoare), pentru comunitatea în care apare, împlinind, în acest fel, anumite cerințe (sau așteptări) colective de ordin religios, moral, social și politic¹⁷. Potrivit faimoasei definiții a lui Mircea Eliade, mitul narează o istorie sacră. El povestește un eveniment care a avut loc într-un timp imemorial – timpul fabulos al începuturilor. Altfel spus, el relatează cum a apărut o anumită realitate, indiferent de natura acesteia, legitimînd-o simbolic în toate aspectele sale. În culturile primitive, mitul formulează, codifică și impulsionează credințe, protejează și consolidează ordinea morală, confirmă însemnătatea ritualurilor și mijlocește regulile practice de conduită¹⁸. Această funcție nu este însă evidentă doar în stadiile cele mai elementare ale organizării sociale. Mitul îndeplinește o funcție riguros identică și în culturile dezvoltate, dobîndind, aici, statutul unui factor constitutiv (formativ) esențial, din punct de vedere social și cultural. Din acest unghi, gîndirea mitică nu se opune doar practicii rațional-cognitive și științific-explicative de tip modern. În egală măsură, ea se situează în opoziție față și cu raționalitatea socială, de sorginte iluministă, care întemeiază acțiunea socială pe principiile gîndirii raționale¹⁹.

Pornind de la constatarea – altminteri lesne verificabilă – că în practica socială și politică modernă formele și expresiile gîndirii clare s-au confruntat neîncetat cu impulsuri, convingeri și atitudini colective de natură irațională, aflate în penumbra celor dintîi, unii

¹⁵ Precum antropologia, sociologia religiei, psihologia cognitivă, psihanaliza, teoria cunoașterii, filosofia științei etc.

¹⁶ Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului...*, p. 40.

¹⁷ Cf. Anton Sterbling, *op. cit., loc. cit.*, p. 277 (autorul redă aici definiția lui Bronislaw Malinowski).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 278.

autori, consideră că noțiunea de mit, ca o componentă principală a acestui versant irațional al gândirii, se confundă – în sensul ei comun, curent – cu aceea de mistificare. Iluzie, fantasmă sau camuflaj, mitul alterează datele observației experimentale și contrazice regulile raționamentului logic, interpunându-se ca un ecran între adevărul faptelor și exigențele cunoașterii²⁰. Altoră, mitul le apare mai ales ca un factor de mobilizare, care invită la acțiune.

Într-o interpretare care îi aparține lui Lucian Boia – autor citat, deja, mai sus – „*mitul oferă o cheie, permițând accesul atât la un sistem de interpretare, cât și la un cod etic (un model de comportament). El este puternic integrator și simplificator, reducând diversitatea și complexitatea fenomenelor la o axă privilegiată de interpretare. El introduce în universul și în viața oamenilor un principiu de ordine*”, în conformitate cu necesitățile și idealurile unei societăți date²¹. A distinge aici între „adevăr” și neadevăr” constituie un procedeu pe cât de greșit, pe atât de inadecvat. Mitul reprezintă o structură, care combină materiale adevărate și fictive, pe care le dispune, însă, după regulile imaginarului. Mitul condensează o istorie „adevărată”, dar „*adevărul său se vrea mai esențial decât adevărul superficial al lucrurilor*”. După cum pe bună dreptate a constatat Marcel Détienne, „*partea cea mai secretă a identității unei culturi este încredințată mitologiei sale*”²².

Pot fi identificate mai multe *trăsături ale mitului*, comune, deopotrivă, miturilor sacre ale societăților tradiționale și miturilor politice moderne. Cea dintâi este *polimorfia*, potrivit căreia, aceeași serie de imagini onirice pot fi vehiculate de mituri aparent foarte diverse. Într-o altă formulare, un mit este polimorf, când el include mai multe semnificații, fie complementare, fie – chiar – opuse. Această dialectică a contrariilor ne trimite la o altă particularitate a mitului: *caracterul său ambivalent*. Bunăoară casa, locuința, poate simboliza apartenența, refugiul, protecția, dar, tot atât de bine, și închisoarea, opresiunea carcerală,

²⁰ Ioan Petru Culianu constată, din acest unghi, strania legătură dintre *mit* și *uitare*. Aparent, reactualizarea mitică are drept scop tocmai evitarea unui asemenea deznodământ. În realitate, scrie regretatul savant, „*mitul este bazat tocmai pe uitare. El nu e un remediu pentru uitare..., ci un mecanism de iluzionare, menit să stabilească o perfect arbitrară și prin urmare iluzorie continuitate în lumea altminteri mereu înșelătoare și mereu schimbătoare*” (cf. *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi. Studiu introductiv de Sorin Antohi. Traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu, Catrinel Pleșu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, Iași, Polirom, 2002, p. 244).

²¹ Idem.

²² Idem, p. 41. V. și Zdisław Mach, *Symbols, Conflict and Identity. Essays in Political Anthropology*, State University of New York Press, 1993, p. 58 *sqq.* După cum notează antropologul american, miturile „*nu pot fi interpretate în termenii logicii raționale [și] nici în cei ai simțului comun*”. Miturile „*au un sens, dar acest sens se aplică realității metafizice, nu fizice*”. De aceea, ele nu pot constitui „*subiectul unui test rațional sau al unei verificări empirice [întrucât] se bazează pe credință, nu pe cunoaștere*” (*Ibidem*, p. 59).

mormîntul. Șarpele este, în același timp, obiect al dezgustului, dar și promisiune a fecundității și instrument al seducției. După cum bine a observat Raoul Girardet, posibilitățile de inversiune proprii mitului reflectă constanta reversibilitate a imaginilor, simbolurilor și metaforelor²³. Dincolo, însă, de această ambivalență și fluiditate, există ceea ce se poate numi o anumită *logică a discursului mitic*. Mitul nu este nici imprevizibil, nici arbitrar. Întocmai cum imaginile onirice pot fi relativ ușor sistematizate potrivit unei grile a repetițiilor și asociațiilor, la fel și mecanismele combinatorii ale imaginației colective par a nu avea la dispoziția lor decît un număr relativ limitat de formule. Puterea de reînnoire a creativității mitice este mult mai restrînsă decît o indică aparențele. Succesiunea și combinarea elementelor sale de conținut „ascultă” de o „sintaxă” precisă, în sensul că ele sînt „prinse” în textura unor asociații permanente. Bunăoară, tema Salvatorului, a conducătorului providențial apare constant legată de simboluri ale purificării și asociată cu imagini ale luminii și verticalității. La fel, tema conspirației malefice va avea mereu drept referință o anumită simbolică a maculării (universuri fetide, întunecate, populate de vietăți respingătoare etc.) sau a contaminării (atunci cînd acțiunile oculte sînt asemănată cu infecția sau otrăvirea). Mitul își înscrie și își transmite mesajul printr-un anumit cod.

Există, în general vorbind, două tipuri principale de mituri: *miturile de origine* și *miturile fondatoare*²⁴. Dacă primele sînt cosmice (sau cosmogonice), „povestind” crearea lumii, distrugerea sau recrearea ei, celelalte sînt istorice, întrucît corelează momentul întemeietor cu instaurarea unei istorii specifice, cu un punct de plecare (de ruptură) precis determinat, rememorat (reactualizat) cu grijă, grație unui ansamblu de rituri. Nici o comunitate, indiferent de epoca de referință nu-și poate, așa-zicînd, lua în mîină destinul fără o viziune de ansamblu a propriei istorii sau în absența unei interpretări a devenirii ei. Miturile fondatoare participă la construcția de „sinelui” colectiv. Ele asigură coeziunea comunitară.

Purtînd amprenta *sacralului*, miturile fondatoare premoderne sînt, de regulă, individualizate în jurul unui zeu, al unui erou, al unui personaj exemplar. Deși nu exclud factorii autohtoni, aceste mituri sînt organizate în jurul unei intervenții *exterioare*, care duce la o creație nouă, pe un teritoriu virgin al istoriei. Semnificative în acest sens sînt miturile fondatoare ale diverselor state (Atena, întemeiată de egipteanul Cecrops, Roma, la cărei îndepărtată origine se află troianul Eneas, regatul Franței, întemeiat de tot de troieni etc.). Uneori – ca la popoarele din stepele asiatice sau din Europa orientală – fondarea este legată de

²³ Cf. Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques...*, p. 16.

²⁴ Cf. Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului...*, p. 174 sqq.

un act simbolic și, în același timp, magic, care este vânătoarea. Hunii și ungurii ar fi venit în Europa pe urmele unei căprioare. Vânătoarea zimbrului explică întemeierea Moldovei.

Epoca modernă a adus cu sine o serie de schimbări în conținutul miturilor fondatoare. Cea mai importantă a fost valorizarea din ce în ce mai puternică a *originilor autohtone*. În Franța secolului al XVI-lea, rolul întemeietor al troienilor este treptat înlocuit cu interesul sporit pentru gali (devenit dominant în secolul al XIX-lea). În Rusia, versiunea tradițională a fondării statului medieval de către vikingi (varegi) începe să fie combătută în secolul al XVIII-lea în favoarea slavilor autohtoni. În România, ponderea inițial covârșitoare a factorului roman începe, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, să fie contrabalansată de daci. Iar exemplele nu se opresc aici. Importanța crescândă a factorului intern în cadrul miturilor fondatoare se asociază, în al doilea rând, cu diminuarea corespunzătoare a momentului de *ruptură* asociat actului întemeietor. Acesta nu mai este gândit într-un sens inaugural, ci este înscris într-un *continuum* temporal, menit a scoate în evidență atât stabilitatea, cât și evoluția organică a comunității respective. Rădăcinile încep să conteze mai mult decât noblețea originii. Această substituție, precum și redistribuirea rolurilor între factorul exterior și cel autohton corespunde, de regulă, unei noi faze, științifice și naționale, a discursului istoric, incompatibilă cu dimensiunea inițială a mitului întemeietor, fabuloasă și miraculoasă.

Dar, fie că sînt tradiționale sau moderne, miturile fondatoare îndeplinesc, toate, aceeași funcție: evidențierea unei „realități” primordiale și permanente, a unei „preexistențe” și a unei „predestinări”. Ele oferă o explicație absolută și definitivă, care constituie temeiul credințelor unei comunități și justificarea simbolică a valorilor sale. Dacă, potrivit logicii științifice, totul este condiționat și relativ, iar răspunsurile ultime nu există, miturile, în schimb, oferă adevăruri absolute și furnizează criteriile decisive pentru orice judecată morală²⁵. De aceea, reconstituirile narative specifice miturilor sînt deosebit de grăitoare pentru amintirile, speranțele și proiectele de viitor ale unei comunități etnice sau naționale. Ele îi structurează credințele și au un rol puternic mobilizator asupra acțiunilor sale. Nu întâmplător, de aceea, în perioada modernă *legătura dintre mituri și națiune* a devenit inextricabilă. Miturile fondatoare au contribuit în mod decisiv la geneza identităților naționale în Europa.

Din punct de vedere terminologic, **„națiunea”** (*natio -is*) are o origine latină. Provenind din verbul *nascor* (= „a se naște”) – o etimologie menționată încă din secolul al VII-lea, de Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) – cuvîntul a avut, un dublu sens: unul

²⁵ Cf. Zdislaw Mach, *op. cit.*, p. 62.

etnic, desemnând „originea”, respectiv *comunitatea* de apartenență, dar și unul *politic*, mai restrâns, mai „tare” și mai frecvent utilizat, aplicat, în primul rând, elitelor nobiliare²⁶, dar și grupurilor etnice, caracterizate prin anumite particularități – cum ar fi limba, obiceiurile, modul de organizare, privilegiile etc. – pe care le-am numi astăzi culturale, politice și juridice. Altfel spus, *natio* denota o *specificitate* mai curînd *dobîndită* pe parcursul unei evoluții istorice, decît una *generică*, adică înnăscută (care nu era, totuși, exclusă). În Europa medievală, burgunzii, bavarezii, bretonii, suabii erau, cu toții, *nationes*, aceeași denumire fiind folosită și în cazul francezilor, englezilor sau germanilor. Mai apropiat de actualul sens etnic și lingvistic al națiunii este cuvîntul *gens* (= „neam”, „spiță”). În schimb, grecescul *ethnos* nu are corespondent în latina medievală (și nici în cea clasică). Termenul *ethnicus*, care există în Evul Mediu, însemna „păgîn”²⁷. Interesant este faptul că *natio* a reprezentat în Evul Mediu, la început, un nume nu al autoidentificării (autodesemnării), ci al alterității. Menirea lui era de a indica originea „celuilalt”, a „străinului” colectiv, nu a sinelui²⁸.

În Franța, sensul său modern, cuvîntul „națiune” apare la finele secolului al XV-lea. În 1495, regele Carol al VIII-lea îi scria din Neapole cumnatului său, prințul de Bourbon, că victoria pe care o obținuse (cucerirea acestui regat) nu îl privea doar pe el singur: „*La nation – adăuga el – y a acquis largement de l'honneur et de la renommée*”²⁹. În timpul războaielor religioase (1562-1598), referințele la „națiunea franceză” se multiplică, dar va trebui să așteptăm sfîrșitul veacului următor pentru apariția unei definiții în sens modern a acestei comunități. În 1694, Dicționarul Academiei Franceze caracterizează ca fiind formată din „*toți locuitorii aceluiași stat, ai aceleiași țări, care trăiesc sub aceleași legi și folosesc aceeași limbă*”³⁰. Această conceptualizare timpurie deschidea seria unui vast efort de conceptualizare a acestei forme istorice de comunitate, care este departe de a se fi încheiat.

²⁶ Care, în societățile medievale, erau singurele grupuri („stări”) investite cu privilegiile (astăzi numite „drepturi”).

²⁷ Cf. Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 147. Cuvîntul *populus* are același înțeles ca *natio*, asociat nobilimilor: cel de grup social privilegiat.

²⁸ Cf. André Burguière, Jacques Revel (sous la direction de), *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, par Robert Descimon, Alain Guéry, Jacques Le Goff, Pierre Lévêque, Pierre Rosanvallon. Volume dirigé par Jacques Le Goff, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 272-273, 274.

²⁹ *Ibidem*, p. 273.

³⁰ Cuvîntul „național” începe să circule în literatura franceză în secolul al XVI-lea, fiind întrebunțat, mai întîi, de Montaigne. El va intra definitiv în uz două veacuri mai tîrziu. „Naționalitate” apare în ediția din 1835 a Dicționarului Academiei Franceze, dar ocurențele sale sînt mai timpurii (*ibid.*, p. 274).

În istoriografia modernă a secolului XX, numărul imens de cercetări al căror obiect l-a constituit națiunea nu este egalat decât de încercările de a o defini, cele mai multe nu doar divergente, ci și contradictorii³¹. Dacă exceptăm binecunoscuta conceptualizare marxistă (de fapt...stalinistă), care reunește, din dorința unei completitudini depline, mai mulți factori, prezumat „obiectivi” (comunitatea teritorială, economică, cultural-lingvistică etc.), toate încercările de a defini națiunea sînt reductibile la două tradiții culturale și științifice, datînd din secolul al XIX-lea, dar cu prelungiri pînă în epoca noastră: „perenialismul” și „modernismul”³². În esență, „perenialismul” concepe națiunea drept o comunitate preponderent culturală, foarte veche, cu o puternică înrădăcinare în trecut, organică, unitară și cu un caracter popular sau de masă. Adepții acestei teorii nu operează o distincție netă între națiune și formele de comunitate care au premers-o. Pentru mulți dintre ei, precum John Armstrong, de pildă, „națiunea” constituie, pur și simplu expresia verbală a unei identități de grup, care nu se deosebește de identitățile etnice premoderne³³. Din acest unghi, ea nu ar fi altceva decât o versiune adusă la zi a comunităților etnice mai vechi sau numele unui tip de conștiință colectivă care a coabitat cu grupările etnice în toate epocile istorice³⁴. La antipod, „modernismul” vede în națiune o comunitate politică, specifică epocii moderne, creată de o elită intelectuală și întemeiată pe o solidaritate de tip mecanic, adică întemeiată pe anumite interese și principii rațional acceptate. În secolul al XIX-lea, aceste interpretări au fost ilustrate de două școli de gîndire: una germană, cealaltă franceză. Potrivit interpretării germane (enunțată mai întîi de Johann Gottfried Herder), națiunea se definește, în principal, ca o comunitate de origine (sau de „sînge”) și de limbă. Ambele elemente sînt „date” și denotă ceea ce unii teoreticieni moderni ai fenomenului național numesc „atașament primordial”³⁵, în

³¹ Pentru o trecere în revistă critică a acestor tentative, reductibile la diferite tradiții culturale și la mai multe școli de gîndire, v. Anthony D. Smith, *Naționalism și modernism. Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la națiune și naționalism*. Traducere din engleză de Diana Stanciu, Chișinău, Ed. Epigraf, 2002.

³² Termenii sînt ai lui Anthony D. Smith (idem, p. 34-37).

³³ John Armstrong, *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, 1982 (apud Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 174, 189).

³⁴ *Ibidem*, p. 166-167.

³⁵ Cf. Alina Mungiu-Pippidi, *Transilvania subiectivă*, București, Humanitas, 1999, p. 30. Acesta este, bunăoară, punctul de vedere al lui Pierre van den Berghe, autorul unei interpretări sociobiologice a națiunii (concepută de el ca o formă extinsă de rudenie) și al lui Clifford Geertz care, dezvoltînd un mai vechi argument durkheimian (potrivit căruia formele moderne de solidaritate păstrează elemente de coeziune mai vechi, de natură familială, morală, religioasă), susține că națiunile includ o serie de „daturi” culturale arhaice (religia, limba, anumite obiceiuri și practici sociale etc.) care, prin particularismul lor profund, influențează considerabil comportamentele colective (v. Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 153 sqq).

sensul că individul se naște cu (în) ele, fără să le poată „șterge” vreodată, chiar alege să trăiască într-o altă comunitate și să vorbească o altă limbă.

„Canonul” francez despre națiune (elaborat de Ernest Renan, într-o celebră conferință susținută în 1882 la Sorbona și publicată în același an: „*Qu'est qu'une nation?*”³⁶) accentuează, dimpotrivă, dimensiunea politică și voluntaristă a fenomenului, considerând națiunea o „comunitate de cetățeni”, care decid să trăiască laolaltă³⁷.

Se observă lesne, fie și din această mai mult decât sumară semnalare, cât de ireductibil divergente sînt aceste două modele de conceptualizare (recurente, într-o formă sau alta, pînă astăzi³⁸). A decide în favoarea uneia dintre ele este, practic, imposibil, nu numai pentru că fiecare are partea sa de adevăr, dar și întrucît specificul lor exclusivist sugerează că înrădăcinarea fiecăreia nu este doar rațională, cît, mai degrabă, determinată afectiv. Ambele exprimă nu atît un proces metodic și impersonal de gîndire, cît, de fapt, anumite convingeri, interese și sensibilități bine precizate. Ne putem repede da seama de acest lucru, dacă ne aducem aminte nu numai de faptul că amîndouă conceptualizările au fost produse de doi filosofi (unul dintre ei fiind și poet), dar și că, în contextul istoric în care au ele fost enunțate (prima și a doua jumătate a celui de-al XIX-lea veac), ele dădeau expresie unor nostalgii și aspirații foarte clare, deși diametral opuse: aceea germană, a constituirii unui stat național unitar din punct de vedere etnic și lingvistic, prin strîngerea laolaltă a tuturor celor care se „născuseră” germani, dar încă mai trăiau în cadrul unor structuri politice străine; aceea franceză – antinomică, precum am văzut –, care urmărea să justifice prezența între fruntariile „Hexagonului” (îndeosebi în Alsacia și Lorena) a unor populații de coloratură etnică și lingvistică diferită. Appreciate din acest unghi, este limpede că cele două conceptualizări nu aveau cum să se întîlnească pe linia mediană a unui compromis, oricît de minim. Nici una dintre cele două definiții nu ne spune *cum* a luat naștere națiunea respectivă. Ambele, însă, ne spun *ce anume* este (sau *trebuie să fie*) ea, străduindu-se să ne convingă de „adevărul” acestui

³⁶ Cf. Ernest Renan, *Œuvres complètes*, T. I, „Discours et conférences”, Paris, Calmann-Lévy, 1947. Originea acestei interpretări este însă kantiană.

³⁷ Potrivit lui Renan, „existența națiunii este un plebiscit de fiecare zi”.

³⁸ Un exemplu, între multe altele, îl constituie tipologia lui Hans Kohn. După modelul amintit mai sus, istoricul american de origine germană distinge între două forme de naționalism: unul apusean (sau vest-renan), raționalist și voluntarist, specific Angliei, Franței, Olandei și S. U. A., celălalt răsăritean (sau est-renan), organic și determinist, vizibil în Germania, Italia, Europa de Est și Asia. Criteriul acestei distincții este unul sociologic: prezența sau absența unei burghezii puternice în momentul difuziunii ideologiei naționaliste în spațiul respectiv (*apud* Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 29-30).

enunț. Ele descriu mai puțin – de fapt, deloc – o realitate istorică obiectivă, cât un proiect ideal, în care investiția imaginarului este considerabilă.

Cele două conceptualizări la care ne-am referit arată cel mai bine combinația inextricabilă de raționalitate și sensibilitate incomunicabilă care se regăsește în orice tentativă de a sistematiza realitatea pe care o numim „națiune”. Să deducem de aici că națiunea se situează, inevitabil, sub zodia imaginarului? Sau, cu cuvintele lui Lucian Boia, că ea „*este unul din marile mituri ale timpurilor moderne*”³⁹? Sau, dimpotrivă, în spiritul mai vechii conceptualizări aparținând materialismului istoric, ar trebui s-o considerăm, mai degrabă, un fenomen obiectiv, o expresie a progresului istoric? Un răspuns net în această privință nu este simplu și nici ușor de formulat. În orice caz, elaborarea lui ar trebui să înceapă prin recunoașterea lipsită de orice echivoc a unui anumit grad de subiectivitate, de „artefact”, prezent în orice construcție națională.

Interpretarea subiectivă radicală a națiunii consideră această formă de solidaritate ca fiind cu desăvârșire inventată. Potrivit acestei teorii⁴⁰ – care poate fi numită și *instrumentalistă*, pentru a o deosebi de cealaltă, numită în literatura despre națiune și naționalism, *primordialistă*⁴¹ sau „perennialistă”, de care am amintit – antecedentele națiunii contează prea puțin sau chiar deloc. Nu o anumită istorie face națiunea, ci națiunea își „creează” propria ei istorie, care, de regulă, nu este altceva decât o genealogie mascată a națiunii. Nu o anumită limbă, împărtășită, îi reunește pe oameni într-o națiune, ci națiunea, o dată constituită, „elaborează” un idiom standard, pe care îl impune tuturor membrilor săi. Nici ceilalți factori așa-zis obiectivi („comunitatea de viață economică”, „piața internă”, mijloacele de comunicație etc.) nu au un rol formator. Ele sînt create *post festum*. „*Adevărata naștere a unei națiuni* – scrie Anne-Marie Thiesse, una dintre autoarele care împărtășesc această teorie – *are loc atunci cînd un grup restrîns de indivizi declară că ea există și încearcă să o demonstreze*”⁴². Interpretarea ei este foarte apropiată de a istoricului englez Eric J.

³⁹ Cf. *Pentru o istorie a imaginarului...*, p. 172.

⁴⁰ Reiau, în cele ce urmează, rezumatul succint întreprins de Lucian Boia în *Două secole de mitologie națională*, București, Humanitas, 1999, p. 15.

⁴¹ *Apud* Alina Mungiu-Pippidi, *op. cit.*, p. 26.

⁴² Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa (secolele XVIII-XIX)*. Traducere de Andrei-Paul Corescu, Camelia Capverde, Giuliano Sfichi, Iași, Polirom, 2000, p. 7. Iată cum vede, în continuare, autoarea acest proces: „*Rezultatul făuririi colective a identităților naționale nu este o matrice unică, ci..., mai curînd, un fel de kit în regim de «do it yourself»...Astăzi, se poate întocmi cu precizie lista elementelor simbolice și materiale pe care trebuie să le întrunească o națiune demnă de acest nume: o istorie ce statuează continuitatea în raport cu marii înaintași, o serie de eroi pilduitori pentru virtuțile naționale, o limbă, monumente culturale, un folclor, locuri memorabile și un*

Hobsbawm, faimos prin studiile și cărțile sale dedicate națiunii și naționalismului. Potrivit lui Hobsbawm, națiunile, departe de a avea un caracter primordial sau o vechime istorică, sînt, dimpotrivă, construcții relativ recente ale unor elite, decise să găsească un alt factor sau mediu de coeziune colectivă în locul celor vechi, dislocate de procesul modernizării⁴³. Operațiunea de bază a acestei elaborări în întregime artificiale constă în ceea ce autorul numește „*inventarea tradiției*”, adică a unui „*set de practici, guvernate...de reguli deschis sau tacit acceptate, de natură rituală sau simbolică, care încearcă să impună anumite valori și norme de comportament prin repetiție, implicînd în mod automat continuitatea cu trecutul*”⁴⁴. Această continuitate este însă factice, deoarece nu este organică, ci doar pretinsă, inventată. Prin aceasta, națiunile și naționalismul sînt făcute să apară drept fenomene tipic moderne, specifice civilizației industriale (ceea ce, de fapt, și sînt) – o afirmație prin care Eric J. Hobsbawm se întîlnește cu Ernest Gellner, cercetător celebru, și el, al acelorași fenomene

Un alt autor, din grupul celor care au teoretizat latura subiectivă a fenomenului național (dar al cărui punct de vedere a fost interpretat, apoi, într-un spirit mult mai radical decît se poate deduce din faimosul său studiu⁴⁵) este antropologul britanic Benedict Anderson. Definiția pe care o dă el națiunii este următoarea: „*comunitate politică imaginată și imaginată ca fiind atît intrinsec limitată, cît și suverană*”⁴⁶. „*Este «imaginată» – continuă autorul – pentru că nici membrii celei mai mici națiuni nu îi vor cunoaște niciodată pe cei mai mulți din compatrioții lor, nu-i vor întîlni și nici măcar nu vor auzi de ei, totuși, în mintea fiecăruia, trăiește imaginea comuniunii lor [...]. Națiunea este imaginată ca «limitată», deoarece chiar și cea mai mare dintre ele...are granițe finite, chiar dacă elastice, dincolo de care se află alte națiuni. Nici o națiune nu se imaginează a fi echivalentă cu omenirea*”⁴⁷. Anderson mai consideră că națiunea este imaginată ca «*suverană*», deoarece, luînd naștere în perioada Iluminismului și a Revoluției Franceze, care au distrus legitimitatea structurilor și a

peisaj tipic, o mentalitate specifică, însemne oficiale – imn și drapel –, precum și identificări de ordin pitoresc: costum, specialități culinare sau un animal emblematic” (Ibidem, p. 9).

⁴³ Reiau aici rezumatul critic al tezelor lui Hobsbawm ilustrate de cele două cărți fundamentale ale sale: *The Invention of Tradition* (publicată în 1983, în colaborare cu Terence Ranger) și *Nations and Nationalism since 1780* (1990), în forma în care apare el în Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 127 *sqq.*

⁴⁴ *Apud ibidem*, p. 127-128. Tradițiile, spune Hobsbawm, trebuie deosebite de obiceiuri și convenții sau de rutină. Dacă tradițiile sînt stabile, obiceiurile sînt mai flexibile, acceptînd schimbarea, pînă la un punct. Mai solide și greu de clintit, convențiile se pot schimba și ele, atunci cînd necesitățile practice care le-au generat se modifică.

⁴⁵ *Comunități imaginare. Reflecții asupra originii și răspîndirii naționalismului*. Traducere de Roxana Oltean și Ioana Potrache, București, Editura Integral, 2000.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 11-12.

formelor de conviețuire medievale (îndeosebi, a monarhiei de drept divin și a ierarhiei sociale bazată pe origine), ea a fost investită cu aceeași *sacralitate* ca a vechilor forme, iar această sacralitate s-a ipostaziat în ideea suveranității (mai precis, a statului suveran). De aici provine, în mare măsură (de fapt: în *cea mai mare* măsură) forța de sugestie și de constrângere, totodată, pe care o exercită națiunea asupra tuturor membrilor ei. Ca urmare a acestui transfer de sacralitate, ea și-a adăugat la atributele sale „neutre”, de concept și sistem social și politic, o neobișnuit de puternică trăsătură afectivă, foarte asemănătoare cu adeziunea la o credință sau o religie⁴⁸. O religie, care concepe umanitatea ca fiind alcătuită (prin voință divină sau dispunere naturală) din entități naționale, care reprezintă cadrul de împlinire atât a istoriei, în universalitatea ei, cât și a individului, ca parte a unui destin colectiv exemplar.

Dimensiunea cvasi-religioasă a afilierii naționale (ea însăși de discutat în cadrul mai larg al recentelor interpretări, din unghi antropologic, ale emergenței modernității europene ca proces de reconvertire și secularizare a religiosului) este confirmată, între altele, și de imaginarul națiunii, caracterizat prin aceleași structuri ca ale imaginarului religios, dar cu semn schimbat, adică secularizate⁴⁹.

⁴⁸ Potrivit interpretărilor, astăzi faimoase, ale lui Ernst H. Kantorowicz, acest transfer de sacralitate a fost posibil tocmai pentru că formele moderne de solidaritate colectivă s-au constituit pe temeiul unor instituții și practici medievale, puternic conotate din punct de vedere religios. Bunăoară în partea de apus a continentului, noțiunea modernă de *patrie* (cu corelatul ei, *sacrificul suprem* pentru patrie), definită, inițial, doar ca *locul* natal sau de origine al cuiva, s-a format, în sensul ei cuprinzător, pe de o parte, în urma unei treptate sinonimii cu *regatul* (la care s-a ajuns printr-o serie de practici administrative ale autorității centrale, ca, de exemplu, impozitul general, introdus după modelul prelevării excepționale reclamate cu prilejul Cruciadelor și justificat *pro defensione / necessitate Terrae Sanctae*) și, pe de altă, parte, prin „reciclarea” unor practici și noțiuni religioase – precum „războiul sfânt” sau noțiunea de „corp mistic” (*corpus mysticum*) – a căror dimensiune sacră, s-a transferat asupra noului concept. Dacă la început, de exemplu, „războiul sfânt” – sinonim cu Cruciada – avea drept scop apărarea / eliberarea Locurilor Sfinte, ulterior, în secolul al XIII-lea, finalitatea i s-a schimbat, în sensul apărării regatului (și, uneori, a neamului). De asemenea, după cum, prin decizie pontificală, victimelor potențiale ale Cruciadei li se promitea, ca recompensă supremă, iertarea păcatelor și fericirea veșnică, la fel și cei căzuți pentru apărarea regatului devenit patrie și a seniorului-rege erau încredințați că vor dobîndi calitatea de sfinți sau martiri. În ceea ce privește noțiunea de *corpus mysticum*, abia asocierea acesteia cu *regatul* (curentă, începînd cu secolul al XIII-lea, în forma *corpus Reipublicae mysticum*) a avut drept rezultat sacralizarea conceptului lărgit de *patrie* (devenită, între timp, tot una cu regatul). A muri pentru patrie a ajuns, astfel, să însemne, într-un sens profund religios, sacrificiul suprem pentru „corpul mistic” al statului, credința pentru acesta (mai tîrziu pentru „popor” și „națiune”) dobîndind caracterul sacrosanct al unei legături religioase (Pentru întreaga demonstrație, v. Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori) dans la pensée politique médiévale* in idem, *Mourir pour la patrie et autres textes*. Traduit de l'américain et de l'allemand par Laurent Mayali et Anton Schütz. Présentation par Pierre Legendre, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 105-141).

⁴⁹ Bunăoară *milenarismul* (care, în forma sa laică, nu mai înseamnă recuperarea unei stări paradisiace, ci instaurarea unei comunități naționale regenerate, egalitare, unitare și armonioase), *polaritatea Lumină-Întuneric* (întruchipată, în expresia sa desacralizată, de opoziția rațiune-

De aceea, Lucian Boia are perfectă dreptate să constate că „*nici o altă invenție umană nu a cuprins atîta concentrare de sens ca națiunea*”⁵⁰. Ar trebui doar adăugat: nici o altă invenție umană *modernă*. Aceasta este, de altfel, și explicația faptului că națiunea este definită și se concepe pe sine, invariabil, nu doar ca o *colectivitate*, ci – cum a observat și Benedict Anderson – ca o *comunitate* (termen el însuși cu o evidentă conotație religioasă⁵¹), indiferent cît de profunde sînt, în cadrul ei, inegalitățile sau cît de flagrantă este inechitatea. Apelul la solidaritate, invocarea fraternității naționale au fost, întotdeauna, mai puternice din punct de vedere afectiv, decît aceste trăsături ale realității sociale. Ceea ce caracterizează orice națiune este sensul ei suprem, totalizant.

În același sens – deși nu într-o formă la fel de radicală –, Etienne Balibar vede în națiune o comunitate imaginară, în măsura în care se întemeiază pe inserția existenței individuale într-o narațiune colectivă, pe recunoașterea unui nume comun și pe o serie de tradiții percepute ca urme ale unui trecut imemorial, chiar atunci cînd acestea sînt fabricate și difuzate în împrejurări recente. În cazul „formațiunilor naționale”, cum le numește Balibar, imaginarul în care se înscrie națiunea este „poporul”, care nu este altceva decît producția unui „*efect de unitate*”, cu ajutorul – scrie autorul – unei „*forme ideologice specifice*”, care este patriotismul sau naționalismul, noua religie a timpurilor moderne⁵².

Lucian Boia, la rîndul său, propune o definiție a națiunii dacă nu foarte apropiată de aceea a lui Anderson și Balibar, atunci, cu siguranță, în spiritul lor. „*Putem defini națiunea – scrie istoricul român – drept o comunitate complexă dar simplificată și omogenizată în imaginar, investită cu un înalt grad de coerență și cu un destin specific care o delimitează și o deosebesc de celelalte comunități similare*”⁵³ (subl. aut.). Același autor consideră că

obscurantism, libertate-asuprire etc.) sau – ca variantă a precedentei – *lupta dintre Bine și Rău* (pusă în scenă printr-o multitudine de „înlocuitori” preluați din realitatea înconjurătoare). Națiunea amintește și prin *rituri* de această filiație religioasă: sărbătorile naționale, de pildă, care sînt, toate, *comemorări* ale principalelor momente fondatoare, au un caracter de *agregare*, reactualizînd, simbolic, unitatea, comuniunea tuturor membrilor în jurul acelorași idealuri și valori (cf. Jean-Paul Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982, *apud* Simona Nicoară, *Ipostazele alterității și geneza mitologiei naționale (secolele XVIII-XIX)* în Nicolae Bocșan, Sorin Mitu, Toader Nicoară (editori), *Identitate și alteritate. Studii de istorie politică și culturală*, vol. 3, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002, p. 52-63).

⁵⁰ Cf. *Două secole de mitologie națională...*, p. 11-12.

⁵¹ În sensul de colectivitate care „comunică”, adică se împărtășește de la ceva anume (principiu, „substanță” etc.).

⁵² Etienne Balibar, *La forme nation : histoire et idéologie* în Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, Éditions La Découverte,, 1990, p. 126-130.

⁵³ Cf. *Două secole de mitologie națională...*, p. 23.

singura cerință obligatorie pe care o presupune națiunea este voința de a fi. Ceilalți factori constitutivi ai națiunii: limba, religia, teritoriul, istoria, structurile economice nu ar pune, potrivit aceleiași opinii, fiecare în parte, „vreo condiție obligatorie”. Dacă o anumită elită dorește acest lucru la un moment dat, „națiunea – continuă autorul citat – *se poate face și fără unul sau altul dintre factorii respectivi*”⁵⁴. Afirmția sa este oarecum exagerată (și valabilă, poate, în cazul anumitor națiuni contemporane sau de la finele secolului al XIX-lea din Africa și Asia – cazuri pe care, de altfel, se întemeiază și definiția andersoniană a națiunii), întrucât, dacă este adevărat că unii dintre factorii menționați pot lipsi (bunăoară, teritoriul, religia sau o dezvoltare comună a economiei), alții, precum etnia și limba comună sînt, totuși, indispensabili în acest proces (chiar dacă, după cum observă corect Lucian Boia, ultima are și un caracter „creat”, prin generalizarea unui anumit idiom – limba „populară”, de exemplu – sau, uneori, prin inventarea lui integrală). În acest sens, un alt istoric, specialist al fenomenului național, Anthony D. Smith (amintit mai înainte), are perfectă dreptate să afirme că existența nucleelor etnice, a căror origine se prelungește, uneori, mult, pînă în Evul Mediu și Antichitate, a fost indispensabilă în procesul de emergență a națiunilor moderne⁵⁵. Chiar dacă postularea unei continuități liniare între formele pre-naționale și cele naționale este o chestiune de dezbătut (ca și aceea, incomparabil mai delicată, a invarianței sentimentului de solidaritate specific acestor forme vechi și „noi”), nu este, totuși, mai puțin adevărat că etniile și națiunile generate de ele împărtășesc cîteva lucruri esențiale: mituri fondatoare, amintiri istorice, valori culturale, limba etc., ceea ce explică nu numai atașamentul investit în națiune, dar și predispoziția de a o analiza dintr-o perspectivă *organică*, ce stabilește o punte de legătură între trecut și viitor. Trăsăturile și simbolurile națiunii sînt, de regulă, resimțite ca autentice și structurale, tocmai fiindcă vin de departe.

În concluzie, se poate spune că națiunea este deopotrivă un produs al istoriei și propriul ei produs⁵⁶. Națiunea s-a format pe temeiul unor premise istorice, însă tipul de solidaritate căruia i-a dat naștere (și care o definește) este, el, cu totul nou. Aceasta nu înseamnă, totuși, cum afirmă Lucian Boia, că termenul, ca atare ar fi o „convenție” care acoperă „o nesfîrșită diversitate de manifestări” sau că „ceea ce înseamnă «națiune» depinde de alegerea noastră, de modul cum vrem ...să privim, să abstractizăm și să interpretăm o

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ „Dacă naționalismul este modern..., națiunile sînt și ele creații ale modernității. Dar aceasta este doar o jumătate a poveștii. Națiunile sînt și produse ale vechilor legături etnice, adeseori premoderne, și ale etnoistoriilor” (op. cit., p. 202).

⁵⁶ Lucian Boia, *Două secole de mitologie națională...*, p. 31.

*anumită fază a evoluției istorice*⁵⁷. Există, în felul în care a luat naștere această formă inedită de coagulare colectivă, anumite constante sau factori structurali, care limitează „jocul” interpretărilor, interzicându-ne să reducem națiunea la o pură „convenție”, chiar dacă procesul ei de constituire nu are un caracter determinist (sau „inevitabil”), cum au afirmat mai mulți adepți ai teoriilor obiectiviste sau primordialist-perennialiste. Din acest unghi, o definiție *tipologică* a națiunii, în funcție de particularitățile pe care ea le-a împrumutat în diferite părți ale continentului pare procedura cea mai judicioasă, mai ales pentru comunitățile din Europa Centrală și de Sud-Est, unde emergența spiritului național a urmat în mod clar un alt traseu și a fost condiționat de alți factori decât în Europa occidentală⁵⁸. Nu este însă mai puțin adevărat că impresia persistentă pe care o degajă națiunile de a fi comunități inventate (deci convenționale) se datorează însemnătății pe care o au miturile fondatoare în crearea și menținerea acestui tip de solidaritate⁵⁹.

Identitatea națională (sau **etno-națională**). Forța de sugestie a acestor mituri, în ipostaza lor de componente esențiale ale imaginarului social și politic al unei comunități, arată cât de puternică este amprenta lor *identitară*.

Tot mai frecvent utilizat, în anii din urmă, în legătură cu națiunea, conceptul de **identitate** înlocuiește mai vechea sintagmă, „conștiință națională”, întrebuințată mai ales în cadrul definițiilor marxiste ale fenomenului național. Dacă termenul „conștiință” are, în acest caz, o nuanță precumpănitor practică (pragmatică), desemnând adeziunea membrilor națiunii la un proiect comun de organizare politică, solidaritatea lor în jurul unor interese comune, de aceeași natură, precum și – ca un corolar – afilierea lor la o ideologie națională, care dă

⁵⁷ Cf. *Două secole de mitologie națională...*, p. 13-14.

⁵⁸ Acești factori au fost : **a)** o îndelungată stăpânire străină ; **b)** un pronunțat eclecticism etnic și prezența elementelor alogene în poziții dominante din punct de vedere economic (mai cu seamă în activitățile de tip urban); **c)** o structură socială precumpănitor agrar-rurală, ceea ce a influențat în sens tradițional, conservator, procesul de formare a valorilor colective moderne, generând, totodată, în fiecare din comunitățile alcătuite în acest mod, o „problemă agrară” deosebit de acută, care s-a împletit, în regiunile respective, cu însuși procesul de modernizare și de cristalizare a identităților naționale; **d)** rolul-cheie al intelectualității și al clerului în constituirea națiunilor din această parte a continentului; **e)** influența ideilor Revoluției Franceze și a filosofiei Luminilor de tip german, ceea ce a imprimat „definițiilor” naționale din regiune un specific aparte (cf. Anton Sterbling, *op. cit., loc. cit.*, p. 281-282).

⁵⁹ Natura „inventată” sau „obiectivă” a națiunilor este legată și de problema *permanenței* lor. Mai multe opinii recente, formulate în contextul actualelor dezbateri referitoare la construcția Uniunii Europene, înclină spre o concepție „evoluționistă” despre națiune, înțeleasă ca un tip de comunitate care își poate schimba particularitățile sau pierde, respectiv câștiga în forță de sugestie. Exemplul unei națiuni precum cea austriacă, inexistentă înainte de 1918, dar puternic consolidată după 1945, în contextul istoric binecunoscut, este, din acest unghi, revelator, după cum revelatoare sînt și eforturile depuse de regimurile comuniste de a acredita conceptul de „națiune socialistă”, întemeiat pe aceeași premisă subiectivă (dar, în acest caz, nedivulgată) a posibilității de a o „construi”.

expresie atât intereselor comune, cât și proiectului politic respectiv, „identitatea” – concept aparținând psihologiei sociale – este o noțiune mai puțin precisă, dar mai cuprinzătoare, totodată, întrucât evocă *reprezentarea* pe care o au indivizii despre *ființa colectivă* pe care ei o constituie împreună. Altfel spus, identitatea este un sentiment al apartenenței. Ea se constituie din acele elemente⁶⁰ despre care membrii unei colectivități naționale *cred* că-i particularizează, *deosebindu-i* de alte colectivități omoloage. În funcție de nivelul ei de referință (individual sau colectiv), identitatea înseamnă a răspunde la următoarele două întrebări capitale: „*cine sînt eu în relație cu alți oameni?*” și „*cine sîntem noi în relație cu alte grupuri?*”.

Identitatea are un caracter esențialmente *dinamic* sau procesual. Ea este produsul unei acțiuni, nu o calitate naturală, intrinsecă unui individ sau unui grup. După cum pe bună dreptate a observat Zdzisław Mach, „*identitatea se formează în cursul acțiunii sau, mai curînd, al interacțiunii, prin schimbul de mesaje pe care le trimitem, le primim și le interpretăm, pînă ce se formează o imagine de ansamblu, relativ coerentă [a sinelui individual sau colectiv]*”⁶¹. Această imagine, care evocă un sentiment al apartenenței, o definiție a sinelui este, în mod evident, profund *subiectivă*, implicînd două procese mentale interdependente: căutarea sinelui și, în același timp, construirea frontierelor față de ceilalți indivizi sau celelalte grupuri. Există însă și o dimensiune *obiectivă* sau exterioară a identității, generată de percepțiile și atitudinile „celorlalți” față de un individ sau un grup. Ambele laturi sînt indisolubil legate, se potențează reciproc și reliefează și mai clar nu numai caracterul dinamic al acestei „autodefiniții” (deja amintit), ci și *mobilitatea*, permanența construirii sale. Potrivit autorilor care discută acest concept din unghiul psihologiei individuale sau sociale⁶², identitatea – atât individuală, cât și colectivă – reprezintă un ansamblu „deschis”, aflat într-o continuă schimbare. Dacă, la nivel individual, ea se compune dintr-o suită de identificări, dependente de vîrstă, de anumite situații etc., care sînt urmarea interacțiunii sociale și sînt

⁶⁰ Și anume: 1) un *nume* comun, propriu, care „identifică” și exprimă esența comunității etnice respective; 2) o *origine* comună puternic mitologizată, care conferă membrilor etniei sentimentul înrudirii; 3) o *memorie istorică* împărtășită sau amintiri colective care includ eroi, evenimente etc. și comemorările acestora; 4) unul sau mai multe elemente ale unei *culturi comune* (în sensul foarte larg al conceptului), care include religia, obiceiurile, limba; 5) un *spațiu* comun, față de care comunitatea nutrește un atașament simbolic; 6) *solidaritatea* dintre membrii etniei respective (*apud* Alina Mungiu-Pippidi, *op. cit.*, p. 27-28). De asemenea, și *limba*.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 5.

⁶² Ca, bunăoară, Wilfried Loth, a cărui interpretare o urmez aici (*cf. Europäische Identität in historischer Perspektive*, Discussion Paper C113/2002, p. 4-7, Zentrum für Europäische Integrationsforschung/Center for European Integration Studies, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, <http://www.ZEI.de>).

percepute ca făcând parte dintr-un *continuum* evolutiv, la nivelul colectiv (care îl înglobează pe cel individual), identitatea înregistrează, de asemenea, adăugiri și schimbări, în cadrul aceluiași tip de continuitate. După cum pe bună dreptate a observat sociologul Edwin Ardener⁶³, noi nu „avem” o identitate, ci *ne* autoidentificăm și *sîntem* identificați, fără încetare. Acest lucru se întâmplă, de cele mai multe ori, asimetric, adică în cadrul unui *raport de putere* dintre un individ sau un grup dominant și unul subordonat. În acest caz, identitatea (atribuită și asumată) are rolul de a legitima anumite relații dintre indivizi și grupuri, precum și o ordine socială specifică⁶⁴.

Din cele spuse pînă aici, apare limpede că aspectele identității care implică diferențierea (*alteritatea*) sînt, pentru înțelegerea ei, esențiale. Ele sînt importante, întrucît autodefinirea unui individ sau a unei comunități înseamnă, invariabil – după cum văzut – perceperea „celuilalt” ca fiind *diferit*, în cadrul unui raport reciproc, care poate fi de simplă juxtapunere sau, cel mai adesea, de emulație și conflict⁶⁵, iar această percepție nu numai că omogenizează grupul, „apropiind” diferențele dintre membrii săi, dar îl și autovalorizează (adesea prin devalorizarea „celorlalți”). Acest lucru presupune, invariabil, ca elementele selectate în vederea construirii și atribuirii unei identități să evedențieze o deosebire *netă*. „Celălalt” nu trebuie perceput doar ca *diferit*. De regulă, „este nevoie” ca el să fie văzut *complet* diferit. De aceea, comunitățile, aidoma indivizilor, „aleg” pentru autoidentificarea lor elementele culturale și psihologice cele mai atractive, tinzînd să construiască imaginea „celorlalți” pe temeiul însușirilor celor mai puțin favorabile. Această imagine este una foarte simplă, întrucît se compune din cîteva stereotipuri culturale, apreciate ca decisive în marcarea

⁶³ Citat de Mach (idem, p. 6).

⁶⁴ Acesta este modul cum s-au constituit, în Occidentul medieval al secolelor XI/XII-XIV, grupul *ereticeilor* și – mai ales – cel al *vrăjitoarelor*. În general, atribuirea unei identități și autoconstruirea ei sînt operațiuni esențiale în organizarea societății și în formarea unui model (schemă, paradigmă etc.) conceptual și simbolic, cu ajutorul căruia este interpretată lumea. Acest model „descrie” relațiile dintre oameni, grupuri, obiecte, entități metafizice și fenomene naturale, servind ca temei al gândirii și acțiunii. Oamenii gîndesc și acționează după acest model „obiectiv”, nu după natura și particularitățile „obiective” ale lumii; altfel spus, după cum își *imaginează* lumea, nu după ce *este* ea (*ibidem*, p. 6). Revenind însă la problema identității, rămîne de discutat o importantă chestiune de terminologie, pe care Zdzisław Mach pare, mai curînd, a o neglija: identitățile se *formează* sau se *construiesc*? „Apariția” lor este *spontană* sau *dirijată*? Un răspuns dihotomic este, în această privință, imposibil. Cel mai plauzibil este să ne imaginăm identitatea ca un produs „amfibologic” sau dual: formarea ei este (cel puțin pînă la un punct) intrinsecă interacțiunii sociale, operațiunea de „construire” înscriindu-se în prelungirea, dar și în dezvoltarea acesteia.

⁶⁵ Cf. Giovanna Brogi Berkoff, *Le mythe du baptême : Pologne, Ukraine et le respect de la diversité in Mythes et symboles politiques...*, p. 62, dar și Katharina von Bülow, *Les identités nationales, obstacles à l'union européenne?* in Joseph Rovin, et Gilbert Krebs (eds.), *Identités nationales et conscience européenne*, Publications de l'Institut d'Allemand d'Asnières, 1992, p. 38-39.

alterității. Iar atunci când partenerul colectiv cu care se stabilește contactul este perceput ca amenințând coeziunea unui grup, acest marcaj al diferenței devine indelebil, fiind transcris în termenii unei opoziții ireductibile. „Celălalt” devine „inamicul” care trebuie distrus⁶⁶.

În măsura în care elementele identitare (și, în primul rând, alteritatea) au, așa cum am văzut, pe lângă „încărcătura” lor obiectivă, rațională, și o puternică „doză” subiectivă, de imaginar, națiunea apare, în mod firesc, nu numai ca organic dezvoltată, ci și ca „inventată”, prin ridicarea factorilor respectivi la rangul de referenți comuni ai identității (proces gradual, a cărui declanșare și desfășurare se datorează, în primul rând, elitelor naționale).

Enunțarea *alterității* (de obicei, în termeni religioși, politici și lingvistici) se numără printre cele mai timpurii forme de afirmare a identității (solidarității) etno-naționale în Europa occidentală și centrală (ceea ce i-a încurajat pe adepții interpretării de tip „perennialist” a națiunii să susțină – cum am văzut – că aceasta nu numai că este foarte veche, ci, de fapt, sinonimă cu etnicitatea). Câteva exemple, aparținând Evului Mediu și perioadei de început a modernității sînt, din acest punct de vedere, deosebit de elocvente. Toate provin din mediile sociale cultivate.

Cel dintîi este o predică din 1302, elaborată de un cleric francez necunoscut și produsă în contextul conflictului dintre regele Franței, Filip al IV-lea cel Frumos și Papalitate și, pe de altă parte, în preajma dezastruoasei campanii a regelui francez în Flandra, care urma să ia sfîrșit cu înfrîngerea de la Courtrai (iulie 1302). După cum au observat mai mulți cercetători⁶⁷, avem de a face cu un document tipic de propagandă, menit să exalte virtuțile francezilor și să legitimizeze acțiunile ce urmau să fie întreprinse de rege. Pentru a proba justetea cauzei francezilor, predicatorul anonim începe prin a lăuda caracterul sfînt al „nobililor și sfinților regi ai Francezilor” (*nobiles et sancti reges Francorum*), caracter conferit de „puritatea sîngelui regal”, de rolul tradițional al regilor, de protectori ai Bisericii, și de capacitatea lor de a produce miracole. Grație tuturor acestor virtuți – care făceau din regii Franței „cei mai creștini dintre regi” (*reges christianissimi*) – regii Franței se identificau, potrivit anonimului autor, cu însăși ideea de dreptate. În schimb, „flamanzii” luptau pentru o cauză nedreaptă, situîndu-se, deși creștini, pe poziția tipică a necredincioșilor (*infideli*). Prin urmare, războiul împotriva lor devenea o adevărată cruciadă. Calitatea regilor Franței de „preacreștini” și statutul lor de apărători tradiționali ai credinței îi identifica pe deplin cu Biserica, făcînd din

⁶⁶ Cf. Zdzisław Mach, *op. cit.*, p. 7, 12-16.

⁶⁷ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957, p. 249-258; C. Leon Tipton (editor), *Nationalism in the Middle Ages*, Holt, Rinehart and Winston, 1972, p. 65-69.

opозиția împotriva lor un adevărat sacrilegiu. Aceleași virtuți îi desemnau drept conducătorii cei mai indicați ai Cruciadei pentru eliberarea Pământului Sfânt. Pe temeiul acestei demonstrații, predicatorul din 1302 solicita din partea compatrioților săi cele mai mari sacrificii în războiul care stătea să înceapă, inclusiv sacrificiul suprem⁶⁸.

La o concluzie relativ asemănătoare în legătură cu superioritatea francezilor – deși pe temeiul altor premise și cu alte argumente – ajunge și Pierre Dubois, și el un apropiat al regelui Filip al IV-lea, într-un tratat sugestiv intitulat *De Recuperatione Terrae Sanctae*, redactat între anii 1305-1307. După ce demonstrează că Biserica romană abdicase de la misiunea ei sacră de garant al păcii în cadrul Creștinătății din cauză că Papa (Bonifaciu al VIII-lea) abuzase de puterea sa pentru a-și realiza doar propriile interese, făcând astfel jocul „partidei” romane sub a cărei influență se afla, legistul roman conchide că singurele modalități de a remedia această situație sînt aplicarea unor sancțiuni „temporale” sau punerea Patrimoniului Sf. Petru sub tutela colectivă a mai multor suverani, ceea ce urma să lase Papei suficiente venituri pentru a-și îndeplini misiunea sa spirituală, lipsindu-l, în schimb, de mijloacele oricărei acțiuni politice. Cel mai indicat să facă acest lucru era regele Franței, în primul rînd fiindcă Franța fusese sistematic nedreptățită în aspirațiile sale și lipsită de privilegiul selectării papilor inclusiv dintre cardinalii francezi, iar în al doilea rînd, întrucît francezii posedă calități deosebite, întrecîndu-i de departe pe alții în maniere, consecvență, vitejie și frumusețe, așa cum a dovedit experiența. Din același motiv, Franța trebuie să fie și liderul firesc al Cruciadei. De fapt, încheie Pierre Dubois, ar fi în avantajul întregii lumi dacă s-ar afla sub stăpînirea regelui francez⁶⁹.

Suita de conflicte franco-engeleze care a primit, în secolul al XIX-lea, numele de Războiul De O Sută de Ani (1337-1453) a acutizat, în ambele regate, sentimentul diferenței, suscitînd, mai ales în Franța ocupată stări de spirit colective care pot fi, fără greș, caracterizate drept specifice unei identități etnice pe deplin cristalizate. Entuziasmul general suscit

⁶⁸ Acest lucru era cerut de anonimul autor nu în virtutea legăturilor feudo-vasalice, ci pe temeiul argumentului suplimentar al „corporalității” statului și al „rațiunii naturale”. Rațiunea cere ca toate membrele corpului să fi nu numai orientate de cap și să-l servească, dar să se și expună, la nevoie, pentru apărarea acestuia. Regele fiind capul regatului, orice parte care îl atacă pe rege atacă însuși capul și amenință să distrugă întregul corp. Cei care vor cădea în luptă apărînd „corpul mistic” (*corpus mysticum*) al regatului vor muri pentru dreptate și credință, devenind martiri (*V. supra*, n. 35. Cf. și C. Leon Tipton (editor), *op. cit., passim*).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 70 sqq.

campania de recucerire condusă de Ioana d'Arc în ultima parte a conflictului este, din acest unghi, cât se poate de elocvent, nemaivînd nevoie de nici un comentariu⁷⁰.

O expresie riguros identică cu aceea ilustrată în Franța de Pierre Dubois a afirmării timpurii a identității etnice i se datorează lui Vincentius Hispanus, un cleric din Peninsula Iberică, ocupant al cîtorva posturi ecleziastice de rang înalt în Castilia și Portugalia, specialist în dreptul canonic și roman (asimilate la Universitatea din Bologna) și autor al mai multor *glosse* la *Decretum*-ul lui Gratian. Data nașterii sale este necunoscută. Știm doar că a murit în 1248. Vincentius s-a considerat întotdeauna „spaniol” (el chiar folosește cuvîntul, atunci cînd se intitulează *episcoporum Hispaniae minimus*, adică „cel din urmă dintre episcopii spanioli”). El glorifică virtuțile spaniole și accentuează asupra predispoziției spaniolilor de a se recomanda prin fapte, nu prin cuvinte, ca francezii. Criticînd laudele aduse de papa Inocențiu al III-lea regelui Franței, Filip al II-lea August, el declară că nu Franța, ci Spania este cea mai mare dintre toate provinciile ecleziastice, întrucît reușise să-l înfrîngă odinioară pe însuși Carol cel Mare.

Dar, nu numai francezii sînt adversarii declarație ai episcopului spaniol, ci și germanii. Atacînd pretenția acestora (enunțată de Johannes Teutonicus) de a încarna ideea imperială, Vincentius afirmă că doar spaniolii au obținut imperiul prin propria lor valoare, lucru care i-a făcut renumiți în Franța, Anglia, Germania și la Constantinopol. Prin aceasta, ei sînt superiori celorlalte neamuri. Este evident că, în interpretarea episcopului spaniol, noțiunea de imperiu nu are același înțeles universalist ca în celelalte regate vest-europene ale timpului. Pentru Vincentius, Imperiul nu este universal (fiind transferat de la romani la germani), ci strict localizat, în Spania (pe care el o numește „Binecuvîntată”). Viziunea sa încearcă să acrediteze ideea unității și a libertății Peninsulei Iberice, începînd cu perioada vizigotă, pînă la Reconquista. Meritele „țării” sînt, pentru Vincentius Hispanus, cu atît mai mari, cu cît ea nu a fost niciodată stăpînită de Carol cel Mare. Întîmplător, teoria înaltului prelat, a „înrdăcinării” spaniole a Imperiului, era confirmată și de tradiție: în 1135, Alfonso al VII-lea, regele Leonului și al Castiliei s-a încoronat împărat, papa Inocențiu al II-lea îngăduindu-i să se intituleze „Rege al regilor”. Ca și în cazul germanilor, mai tîrziu, ideea imperială a fost, în

⁷⁰ Despre acest episod și, în general, despre atitudinile colective din timpul acestor conflicte în Anglia și Franța, v. pe larg Ioan Aurel Pop, *op. cit.*, p. 57-63.

Spania secolului al XIII-lea, un instrument de fortificare a solidarității etnice și de elaborare a ideologiei monarhice⁷¹.

După cum a observat Gaines Post, Vincentius Hispanus oferă unul dintre cele mai interesante exemple de exprimare a noului sentiment al patriotismului (ca expresie a unei identități incipiente), cu atât mai remarcabil, cu cât, în calitate de om al Bisericii, clericul spaniol ar fi trebuit, în mod firesc, să pledeze în favoarea universalismului tradițional. În loc să procedeze astfel, el se diferențiază față de alteritatea germano-franceză prin scoaterea în evidență a propriei țări, pe care o concepe ca pe o entitate cu mult înainte ca acest lucru să se realizeze efectiv. Ele reprezintă, astfel, una din cele mai timpurii expresii ale sentimentului național⁷².

În Europa Centrală, dintre numeroasele ipostaze ale alterității etnice afirmate încă din Evul Mediu, cele din spațiul ceh sînt cel mai bine articulate⁷³. Încă din secolul al XII-lea, un cronicar local denunța „trufia înnăscută a germanilor, care îi va face să-i urască mereu pe slavi”. La începutul secolului al XIV-lea, sentimentele antigermane încep să se exprime în Cehia în tonuri deosebit de acute: în unele pamflete locale, germanii sînt asemănați lupilor, după modul în care ocupă regatele străine. Alte comparații al căror obiect îl fac tot ei sînt „muște pe o farfurie”, „lupi în arenă”, „șerpi la piept” și „prostitute în casă străină”. Timpurile bune de altădată, cînd această „ciumă” nu era cunoscută, sînt în repetate rînduri regretate. În multe din scrierile de acest tip cehii sînt îndemnați să-i alunge pe germani ca pe niște cîini. În 1342, cu prilejul fondării abației de la Rudwice, se precizează că „națiunile diferite nu pot fi în aceeași mănăstire, aidoma contradicțiilor într-un raționament”. În lăcașul respectiv urmau să nu fie primiți decît cehi ieșiți din tată și din mamă de limbă cehă. Însăși fondarea Universității din Praga este concepută ca servind nu numai prestigiului regatului, ci și ca un mijloc privilegiat de încurajare a elementului autohton în raport cu străinii. La

⁷¹ Este interesant de observat că ideea de imperiu este deosebit de puternică în Peninsula Iberică încă din prima jumătate a secolului al XI-lea cronicile lui Lucas de Tuy (*Tudense*), Jimenez de Rada (intitulată *Toledano*), Alfonso el Sabio și Sancho el Bravo (*Cronica General*) – redactate, toate, la finele secolului al XII-lea și în secolul al XIII-lea – atribuie expresia „*imperio de España*” unuia dintre urmașii lui Sancho cel Mare, care, în 1035, și-ar fi sfătuit tatăl să nu-și împartă regatul, invocînd o presupusă tradiție gotică, ce ar fi afirmat indivizibilitatea „imperului” (cf. Gifford Davis, *The Incipient Sentiment of Nationality in Medieval Castile: The „Patrimonio Real”*, „*Speculum*”, XII, 1937, p. 351-358, apud C. Leon Tipton (editor), *op. cit.*, p. 209).

⁷² Gaines Post, „*Blessed Lady Spain*” – *Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century*, „*Speculum*”, XXIX, 1954, apud *ibidem*, p. 79-86.

⁷³ Pentru exemplele care urmează, v. Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e – XV^e siècle*, Paris. P. U. F., 1996, p. 441-443 și Ioan Aurel Pop, *Geneza medievală a națiunilor moderne (secolele XIII-XVI)*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, p. 81 sqq.

începutul celui de-al XV-lea veac, antagonismul slavo-german s-a radicalizat mai ales în cadrul Universității, cele două etnii situându-se pe poziții adverse atât în privința conflictului dintre nominalism (îmbrățișat de germani) și realism (la care au aderat cehii), cât și a ereziei lui John Wycliffe (adoptată de cehi și repudiată de germani) și a soluțiilor menite să conducă la reformarea Bisericii romane și la încetarea Marii Schisme (1378-1415). Pentru Ieronim din Praga unul din cei mai fervenți apărători ai drepturilor cehilor, trei sînt trăsăturile distinctive ale unei „națiuni”: pămîntul natal (*patria*), limba comună (*lingua*) și ascendența paternă și maternă (adică „sîngele” – *sanguis*). Cei care îndeplineau aceste criterii erau așezați de Ieronim în *Sacrosancta communitas bohemica*, împărțită în mai multe stări. Pentru Jan Hus, continuatorul ideilor lui Ieronim, cehii nu germanii sînt cei care trebuie să conducă Boemia. În fine, pentru a sublinia și mai bine diferența dintre cele două etnii, cehă și germană, decretul lui Venceslas al II-lea de la Kutna Hora (18 ianuarie 1409) stipula preeminența elementului etnic autohton în cadrul Universității din Praga, dînd, astfel, expresie unor aspirații generale⁷⁴.

⁷⁴ Acest imaginar al alterității rămîne și astăzi un factor identitar deosebit de puternic, mai cu seamă la națiunile central-europene, care, după ieșirea din comunism, au început să și-l redescopere. După cum a demonstrat Joanna Nowicki într-un studiu extrem de instructiv (*Stéréotypes des Européens du Centre-Est: attirance, méfiance, identité in Mythes et symboles politiques...*, p. 540-563), după 1989, cehii, polonezii și maghiarii sînt pe cale să recupereze vechile stereotipuri identitare, constituite în contextul unei îndelungate conviețuiri în același spațiu geografic și istoric și al unor raporturi complexe de interdependență cu puterile străine din jur. Bunăoară, dacă ceea ce îi apropie, la prima vedere, pe polonezi și pe unguri este un etos nobiliar comun, dublat de stereotipul misiunii „intelighenției” ca păstrătoare a identității etnice și încarnare a conștiinței naționale, cehii, în schimb, par a se defini, mai curînd, printr-un etos burghez și o natură „populară” („plebeiană”) a culturii (în dublul sens al acestei specificități: ca origine a intelectualității din Boemia și ca vocație a adresării), cu totul străină spiritului polonez și maghiar. Potrivit aceluiași stereotipuri reciproce, „dominanta burgheză” a mentalității cehilor și cultul muncii (inspirat de vechea influență protestantă) i-au făcut pe aceștia mai apti să răspundă provocării modernizării capitaliste, în timp ce, absența unor burghezii naționale în Polonia și Ungaria, dublată de amintita mentalitate nobiliară a acestor două națiuni au constituit un context favorabil mai curînd „*revoltelor și insurecțiilor, decît muncii cotidiene și contabilității meticuloase*” (*ibidem*, p. 548). De aici și imaginile deloc măgulitoare, pe care și le-au format unele despre celelalte aceste națiuni: în timp ce polonezii sînt văzuți de cehi drept „*iresponsabili, anarhici, retrograzi, nebuni, lipsiți de respect, descurcăreți, dar, adesea, și dispuși la compromisuri necinstite, curajoși, fanteziști, fermecători*”, cehii sînt percepuți ca „*lași, loialiști, pragmatici în exces, prea simpli, plebei, fără mîndrie, amicali, sociabili, modești, dotați cu simțul muncii, egalitariști*” (*ibid.*). Față de vecini, stereotipurile imagologice sînt încă și mai defavorabile. În Polonia predomină stereotipul pericolului german, creat de o întreagă tradiție a confruntărilor, dar cultivat cu asiduitate și în perioada comunistă (*ibid.*, p. 550). În ciuda apropierei dintre cele două națiuni după 1990, într-un sondaj din 1992 din Polonia, Germania se situa pe primul loc pe lista țărilor percepute ca un pericol potențial. În anii din urmă, totuși, imaginea de ansamblu a germanilor înregistrează, mai ales printre tineri, un reviriment pozitiv. Stereotipul antigerman este dublat în Polonia de cel antirus, nutrit, și el, de o întreagă istorie a conflictelor. Imaginea Rusiei, ca țară mai curînd asiatică decît europeană face parte din acest stereotip, completat cu tendința polonezilor (comună, însă, și maghiarilor și românilor) de a se considera, din punct de vedere cultural nu „răsăriteni”, ci „apuseni”. Nici imaginile reciproce ale polonezilor și *lituanienilor* nu sînt mai

Din exemplele de mai sus se observă destul de clar că, între factorii identitari, *limba* este, neîndoiește, printre cele mai importante. Potrivit majorității (dacă nu chiar tuturor) cercetătorilor fenomenului național, limba este cea mai importantă trăsătură de unire între identitatea personală și cea colectivă⁷⁵, această legătură „organică” fiind determinată de patru condiții fundamentale:

favorabile. Istoria comună a celor două popoare nu este percepută la fel. Pentru polonezi, uniunea polono-lituaniană (care a luat naștere în 1385, a fost consacrată prin Uniunea – *Rzeczpospolita* – de la Lublin, din 1569 și a durat până la dispariția statului polonez, în urma celor trei împărțiri) reprezintă epoca de aur a unor realizări culturale remarcabile și a influenței politice fără egal în Europa Centrală și de Răsărit a unui stat multiethnic, multicultural și multiconfesional care a constituit un exemplu de toleranță și de conciliere a diferențelor. Lituaniienii, în schimb, percep negativ această uniune, mai întâi întrucât ea a pus capăt unei istorii proprii, cu mult mai glorioasă decât aceea a Poloniei, în momentul încheierii alianței dinastice din 1385, și, în al doilea rând, din cauza procesului de „polonizare” pe care ea l-a declanșat, amenințându-i pe lituanieni, în secolul al XVIII-lea, cu pierderea identității. Lituaniienii consideră că importanța politică a statului feudal polonez în secolul al XV-lea s-a datorat exclusiv acestei alianțe. Aceeași neîncredere reciprocă și ignorare a istoriei comune caracterizează relațiile dintre polonezi și *ucraineni*, hrănită de amintirile traumatizante ale politicii Poloniei față de Ucraina, în cel de-al XVII-lea veac. Dacă polonezii cultivă, și în acest caz, mitul „secolului de aur” al marelui stat polono-lituanian (care îngloba și Ucraina), ucrainenii, în schimb, privilegiază momentul insurecțional al lui Bogdan Hmielnițki, eroul eponim al luptei pentru libertate a cazacilor. Un puternic stereotip antipolonez s-a dezvoltat și în Bielorusia, unde Polonia este asociată cu tendința de favorizare a catolicismului și a Bisericii unite în detrimentul tradiționalei religii ortodoxe. În Polonia, imaginea bielorusului este aceea a unui țăran analfabet. Această ostilitate a fost continuu alimentată în secolul XX de opțiunile politice diferite ale celor două națiuni (de „dreapta” în cazul polonezilor, de „stînga”, în cel al bielorușilor) (*ibid.*, p. 550-558. V. și Walter Kolarz, *Mituri și realități în Europa de Est*. Traducere de Oana Suditu. Cuvînt înainte de Lucian Leuștean, Iași, Polirom, 2003, p.78-91). După 1990, imaginarul alterității ostile s-a păstrat intact în Polonia. Un sondaj de opinie din octombrie 2000 arată că etniile cele mai puțin apreciate de polonezi sînt țiganii, românii, ucrainenii, rușii și sîrbii (Joanna Nowicki, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 558). Ceea ce face acest proces de declinare a specificităților cu atît mai interesant este simultaneitatea sa cu efortul acestor națiuni de a-și constitui o identitate regională (central-europeană) comună.

⁷⁵ Nu întîmplător, înțelegînd înseamnăta identitară a limbii, statele au făcut din politica lingvistică un instrument principal de control social și de integrare culturală și politică atît a majorității etnice, cît și a minorităților. Acestea, la rîndul lor, au făcut din păstrarea graiului propriu un obiectiv fundamental al acțiunii lor politice. Cazul națiunilor din Europa Centrală și de Est este, în această privință, cît se poate de elocvent, dar, la fel de semnificativ este și cel al națiunilor organizate politic din Europa de Apus. În Franța, de pildă, prin decretul regal (ordonanța) din august 1539 de la Villers-Cotterets (din timpul lui Francisc I, 1515-1547), limba administrației (mai precis, a actelor juridice notariale) devine franceza. Revoluția din 1789 o va face obligatorie pentru toți cetățenii primei republici, întemeietorii celei de-a Treia Republici (1870-1914) confirmîndu-i statutul prin interdicția folosirii în școală a graiurilor locale („patois”) (*cf.* Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 49 *sqq* și René Pillorget și Suzanne Citron în Joseph Rovin, Gilbert Krebs (eds), *op. cit.*, p. 57, 59). În Italia, lucrurile s-au petrecut într-un mod asemănător, numai că mai tîrziu, în secolul al XIX-lea, cînd dialectul toscan a devenit, prin decret ministerial, limba literară unică a tuturor italienilor (*cf.* Gilbert Bosetti, *Typologie des mythes fondateurs de la nation italienne dans leur expression littéraire* în *Identités italiennes*. Textes recueillis et présentés par Mariella Colin, Centre de Recherches en Langues Romanes, Université de Caen, 1998, p. 15-18).

- din punct de vedere existențial, limba este instrumentul prin care individul se denumește pe sine și denumește lumea; dintre toate caracteristicile etnice, limba este cea mai puternică;
- socializarea primară este o problemă de interacțiune lingvistică;
- reprezentările sociale, ca rețea cognitivă a unei culturi, sînt exprimate prin limbă;
- limba este mijlocul prin care grupul etnic-național își exprimă concepția despre propriile-i origini comune⁷⁶ sau despre specificul celorlalte grupuri, cu care intră în contact (în acest ultim caz, jucînd rolul de enunț fundamental al alterității)⁷⁷.

Componentă esențială a procesului de constituire a identităților etno-naționale pretutindeni în Europa, graiul propriu a fost încă și mai important în cazul popoarelor din Europa Centrală și de Est, unde, absența unei structuri politice unitare (a unui stat) a ridicat factorii lingvistici și culturali la rangul de embleme supreme ale specificității. Bunăoară în *Polonia* din perioada care urmat ultimei împărțiri (1795), limba (identică din punct de vedere semantic cu noțiunea de „popor”/narod)⁷⁸ a devenit cel mai important simbol național, generînd un adevărat patriotism lingvistic, opus tendințelor de germanizare și rusificare din secolul al XIX-lea. În același context, în teritoriile poloneze ocupate de cele trei imperii vecine (Austria, Rusia și Prusia) a luat naștere o concepție despre națiune, definită nu de ideea de stat sau de instituțiile juridice, considerate de expresie străină, ci de limbă, cultură și istorie (fenomen propriu, cum am mai spus, întregului spațiu central-european). În lupta împotriva stăpînirii străine, limba a fost, în Polonia, un simbol și un semn de recunoaștere⁷⁹. În *Cehia*, limba tinde să devină un factor identitar încă din secolul al XIII-lea, în unele din sursele epocii expresia „țara cehă” alternînd cu sintagma „limba cehă”, ambele avînd același sens⁸⁰.

⁷⁶ Apud Alina Mungiu-Pippidi, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁷ Bunăoară, cuvîntul slav (păstrat pînă astăzi în limba română) care îi denumește pe germani – „nemți” – provine din rădăcina „nem”, care înseamnă „prost” sau „mut”. De asemenea, cuvîntul „barbar” (de la gr. *barbaroi*), aplicat de vechii greci tuturor străinilor, avea, probabil, un sens lingvistic (= „bîlbîit”, „flecă”, „de neînțeles”) (cf. Ioan Aurel Pop, *op. cit.*, p. 93).

⁷⁸ Ioan Aurel Pop, *op. cit.*, p. 99.

⁷⁹ Importanța acordată limbii poloneze, în epoca romantismului revoluționar, ca factor de păstrare a identității naționale reiese și din asocierile metaforice, cu mare încărcătură simbolică, al căror obiect îl constituie. Pentru filosoful Karol Libelt, de pildă, originar din Poznan, limba este asemenea „sîngelui care circulă în corpul națiunii”, „sîngele sacru al patriei-mamă”, expresii menite a sublinia teza sa radicală, potrivit căreia „națiunea nu există fără o limbă națională”; ea „rămîne vie atît timp cît limba ei rămîne vie” (cf. Jerzy Bartmiński, *La langue polonaise comme symbole d'identité nationale in Mythes et symboles politiques...*, p. 526).

⁸⁰ Ioan Aurel Pop, *op. cit.*, p. 99. Limba cehă este folosită, în aceeași epocă, și ca un echivalent obișnuit al poporului ceh (*natio bohémica*), fiind, în documentele husite, un termen identitar fundamental. Expresii precum „nedreptățirea, umilirea și rușinea limbii cehe” sau „binele, bunăstarea și prosperitatea limbii cehe” au devenit expresii-cheie ale propagandei naționale (*Ibidem*).

Cînd regele Ottokar I al Boemiei (1197-1230) solicită transformarea episcopatului de Praga în arhiepiscopat, el invocă, printre alte argumente (întinderea și popularea regatului, depărtarea la care se află arhiepiscopul de Mainz), deosebirea de limbă. În 1344, în momentul transformării Pragăi în arhiepiscopat, argumentul lingvistic este din nou utilizat pentru a sublinia opoziția dintre cehi și germani⁸¹. Cazul *românesc* (în speță transilvănean) este riguros identic⁸².

În strînsă legătură cu limba, *cultura națională* îndeplinește, de asemenea, funcția unui factor identitar deosebit de important, cum s-a întîmplat mai cu seamă în Europa Centrală și de Sud-Est, unde emergența culturilor locale (prin combinarea elementelor „savante” cu cele populare, dintre care unele, precum *folclorul*, au și fost inventate cu acest scop⁸³) a avut, într-o măsură mai mare decît în partea de apus a continentului, caracterul unui proces dirijat de către elitele conducătoare. La fel, *religiile* (ca, bunăoară, ortodoxia) au jucat, în aceeași zonă a continentului (dar și în Apus), rolul unui puternic factor coagulant, din punct de vedere cultural și identitar, prin specificul lor deosebit de pronunțat. Acest lucru explică de ce dimensiunea „mitologică” a modelelor culturale a fost, în această parte a continentului, neobișnuit de pronunțată⁸⁴.

Un alt factor identitar, extrem de puternic este *memoria colectivă* (și, prin extensie, *istoria*, mai exact, felul în care este ea învățată). Ceea ce își amintește (sau *vrea* să-și amintească) o națiune din trecutul ei, modul *cum* își amintește ea de acest trecut, dar și ceea ce *refuză* să-și amintească sînt, indiscutabil, operațiunile cele mai importante prin care se constituie această memorie comună⁸⁵. Ele „aduc” trecutul în conștiințe, îl interpretează și îl învestesc cu un sens colectiv. Rămîne de discutat dacă acest proces este o pură reconstrucție „imaginară”, ale cărei componente (adică faptele istorice) deși reale în substanța lor, sînt dispuse potrivit unui proiect eminentamente subiectiv sau dacă hermeneutica la care este supus trecutul (îndeosebi prin istoriografie) evidențiază (și) „structuri”, „constante ale evoluției” etc., care nu sînt (doar) invenții ale autorului colectiv care este națiunea. Ceea ce pare însă indiscutabil este că, pe lîngă faptul că procedeele memoriei colective au o puternică amprentă subiectivă, ele nu se deosebesc, în mod fundamental, de cele specifice memoriei individuale:

⁸¹ Cf. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 441-443.

⁸² Cf. Ramona Bordei-Boca, *La latinité – repère identitaire roumain* în *Mythes et symboles politiques...*, p. 500-518.

⁸³ Pentru acest proces, v. Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁴ Cf. Anton Sterbling, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 284-285.

⁸⁵ V. în acest sens, Simona Nicoară, *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2002, p. 105 *sqq.*, cu trimiterile de acolo.

amîndouă selectează faptele, le simplifică, le învestesc cu o valoare morală clară și le asociază un sens unificator. De asemenea, după cum memoria individuală recurge, voit sau nu, la o strategie a amintirii, recuperînd unele părți din trecut și preferînd să „uite” altele, la fel și memoria colectivă, poate fi manipulată pentru a reține anumite fapte și a ignora (*recte* a ascunde) altele. Așa se și explică de ce aceleași evenimente istorice pot avea o semnificație exaltantă pentru unele comunități naționale, în timp ce, pentru altele, ele sînt destestabile, constituind un motiv de doliu perpetuu (ceea ce, firește, nu le anulează valențele identitare). Reacții precum xenofobia, naționalismul, rasismul etc., au fost deseori provocate de o „*memorie rănită*” (Paul Ricœur). Indiferent, însă, de variațiile sale particulare, ceea ce pare a particulariza memoria colectivă este idealizarea (glorificarea) sistematică a trecutului, strîns legată de instrumentalizarea lui din rațiuni și cu scopuri ideologice și politice foarte precise⁸⁶. Una din principalele „teme” constitutive ale acestei glorificări⁸⁷ este ideea „regatului istoric” (adică amintirea idealizată a unui stat puternic și întins, învestit cu o misiune civilizatoare, ca, bunăoară, Ungaria Mare, Lituania Mare, Bulgaria Mare, Serbia Mare sau Reich-ul german și Imperiul Roman mediteranean, componente principale ale ideologiilor totalitare nazistă și

⁸⁶ Exemplul fostelor regimuri comuniste este, din acest punct de vedere, extrem de grăitor: atunci cînd interesele lor au cerut-o, ele nu s-au sfiit să recurgă la acest mijloc redutabil de persuasiune. După cum se știe, în prima lor perioadă de existență, aceste regimuri au ocultat sistematic valorile trecutului național, substituindu-le pe cele artificiale ale noii ideologii, pretins egalitară și „progresistă”, pe care o promovau. De la un anumit moment înainte, pretutindeni în Europa de Răsărit, regimurile politice locale au resuscitat miturile și simbolurile trecutului național, transformîndu-le în instrumente de stabilizare și consolidare a puterii. Această reorientare a coincis atît cu o criză în relațiile dintre regimurile respective și fosta U. R. S. S. (cazurile Iugoslaviei, Albaniei și României fiind, din acest punct de vedere, exemplare), cît și cu erodarea lor ideologică, din ce în ce mai vizibilă odată cu anii '80 ai secolului XX (în Ungaria și Polonia procesul a fost mai timpuriu). După cum pe bună dreptate a observat Anton Sterbling, „*cu cît mai slabă devenea – inclusiv în ochii conducătorilor [acestor regimuri] – puterea de convingere a ideologiei centrată pe principiile egalitare, reprezentările de clasă și pe promisiunea bunăstării generale, cu atît mai predispușe erau elitele comuniste [locale] să pună accentul pe componentele naționale sau naționaliste ale ideologiei comuniste dominante*” (*op. cit., loc. cit., p. 287 sqq; citatul se află la p. 288*). Constatarea istoricului și sociologului german este riguros corectă, cu singura excepție a raportului dintre valorile naționale resuscitate și ideologia comunistă. De fapt, în ultimii lor ani de existență, majoritatea regimurilor totalitare est-europene ajunseseră aproape complet golite de orice conținut ideologic marxist, al cărui loc fusese luat de național-comunism, o ipostază hibridă a naționalismului. După 1989, concomitent cu dispariția regimurilor comuniste, au căzut și obstacolele formale în calea liberei manifestări a acestui naționalism. Trebuie reținut, însă, că la instrumentalizarea trecutului nu au recurs doar regimurile comuniste. Procedul a fost utilizat și în secolul al XIX-lea, în Franța, de pildă, unde, după 1870, istoria a fost sensibil mitologizată, cu scopul de a fortifica spiritul național, grav afectat de catastrofa prăbușire a celui de-al doilea Imperiu (*cf. Suzanne Citron în Joseph Rovin, Gilbert Krebs (eds), op. cit., p. 59-62*).

⁸⁷ Pentru detaliile care urmează, v. Walter Kolarz, *op. cit., p. 59 sqq.*

fascistă; acestora li se adaugă mitul sau doctrina intitulată „*Moscova a Treia Romă*”⁸⁸), sprijinită de așa-numitele „drepturi istorice” și de principiul „frontierelor naturale”, ambele cu rostul de a legitima revendicări teritoriale precise.

⁸⁸ Esența acestei doctrine (care reproduce mai vechiul mit *translatio imperii*) este că Rusia moscovită a fost continuatoarea pe plan religios și politic a Imperiului Bizantin, ducând mai departe proiectele imperiale ale acestuia. Ea a apărut la jumătatea secolului al XV-lea, în contextul planurilor de reunificare religioasă dintre Biserica apuseană și cea răsăriteană (puse în aplicare, pentru scurtă vreme, la Conciliul de la Florența din 1439) și, pe de altă parte, a presiunilor otomane din ce în ce mai puternice asupra Constantinopolului, soldate prin cucerirea capitalei Imperiului Bizantin, în 1453. Interpretarea centrală în jurul căreia s-a construit mitul este că Decretul de uniune religioasă din 1439, impus de papa Eugeniu al IV-lea și acceptat de Patriarh și Împărat, a însemnat trădarea credinței ortodoxe. Căderea Constantinopolului și dispariția Imperiului au reprezentat pedeapsa divină pentru această nesocotire a „dreptei credințe”, ai cărei unici depozitari, după „trădarea” săvârșită la Florența, au rămas Moscova și Rusia. Ele s-au substituit, astfel, Bizanțului ca păstrătoare ale creștinismului răsăritean, destinul lor pravoslavnic fiind de a duce mai departe sacra misiune spirituală de la care abdicaseră grecii versatili și de a pregăti, prin aceasta, instaurarea împărăției lui Dumnezeu pe Pământ. Opunînd Moscovei „prima” Romă, împiedicată să domine lumea de căderea ei în „erezia” catolică, și pe cea de a doua (Constantinopolul), cucerită de infideli, călugărul Filotei, unul din autorii mitului, considera că „ultima” Romă („a treia”), prin singularitatea ei de stat ortodox (unicul din lume) moștenise, o dată, cu „dreapta credință”, și tradițiile imperiale romane, pe care era dator să le continue. „*Două Rome au căzut, dar a treia rămîne, iar a patra nu va mai fi*” îi scria el cneazului Moscovei, Vasile al III-lea (1505-1533). Unii dintre autorii moderni, care au analizat acest mit, au văzut în el expresia unui adevărat program politic, a cărui realizare ar fi fost urmărită de conducătorii Rusiei pînă astăzi. Chiar și comunismul a fost apreciat ca o variantă „strategică” a aceluiași scop. Argumentele există, desigur, iar ele au fost invocate în sprijinul acestei interpretări: căsătoria dintre Ivan al III-lea și prințesa Zoe Paleolog, nepoata ultimului împărat bizantin (1472), adoptarea de către soțul ei a titlului de „țar” (echivalentul slav al „basileului”) – a cărui consacrare formală a avut loc în 1547, în timpul lui Ivan al IV-lea –, asemănarea dintre riturile de încoronare rus și bizantin, reafirmarea acestui mit-doctrină în Actul din 1589, de înființare a Patriarhiei autocefale ruse etc. Există însă și dovezi de sens contrar, care impun o apreciere mai ponderată a faptelor. În primul rînd, politica externă a Rusiei moscovite nu s-a orientat – cel puțin pînă la începutul secolului al XVIII-lea – spre sud (Constantinopol și Peninsula Balcanică, pe care țării ar fi trebuit să revendice în calitatea lor de succesori ai basileilor greci), ci spre nord, spre ținuturile de la Marea Baltică, pentru care vor fi purtate războaie neîncetate cu puterile limitrofe. Cu turcii, Rusia va căuta să întrețină relații cît mai bune, refuzînd sistematic ofertele de cruciadă care i se făceau. După cum pe bună dreptate a constatat Dimitri Obolenski, politica rusă pare a fi fost inspirată în secolele XVI-XVIII nu de doctrina „*Moscova A Treia Romă*”, ci de aceea care ar putea fi intitulată „*Moscova Al Doilea Kiev*” (cf *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1971, p. 363-367). În al doilea rînd, doctrina imperială rusă nu este întru totul identică celei bizantine. Este adevărat că ea precizează natura divină a monarhului și caracterul autocratic al puterii sale, dar cu o omisiune esențială: universalismul acesteia, restrîns, în varianta Moscovei, doar la teritoriul propriului Imperiu. Nu există o similitudine completă nici în privința însemnelor puterii, mai bine zis, a interpretării acestora. Vulturul bicefal, de exemplu, este folosit de țării ruși ca sigiliu și emblemă a suveranității, dar – spre deosebire de Bizanț – nu și ca blazon familial. Pe de altă parte, ei nici nu sînt singurii care utilizează acest simbol în epoca respectivă. În tine, teoria „*cele de A Treia Rome*” nu se potrivește, cel puțin la prima vedere, nici cu pierderea accelerată de vigoare a universalismului (sec. XV-XVI), în favoarea unui pragmatism care pune mai presus interesele „naționale”. Atitudinea conducătorilor ruși nu va face excepție de la acest veritabil „spirit al veacului”, sesizabil în politica tuturor statelor europene. La prima vedere, așadar, mitul celei de „*A Treia Rome*” pare a fi rămas doar o expresie a speculațiilor și aspirațiilor clericale, fără un impact notabil asupra tărîmului secular. O asemenea concluzie – mult prea categorică – trebuie totuși evitată, cu atît mai mult cu cît unele

O altă problemă extrem de importantă a analizei identității o constituie *multiplicitatea* (respectiv *unicitatea*) acestui fenomen. Este identitatea unică sau multiplă? După cum par a fi demonstrat unele cercetări recente din domeniul psihologiei sociale și sondajele de opinie, apartenența indivizilor la mai multe grupuri generează, *simultan*, mai multe identități, imbricate (de familie, clan, vîrstă, dar și cetățenească, de profesiune, națională etc.)⁸⁹. Unii autori⁹⁰ consideră că, de regulă, aceste identități nu sînt conflictuale, deși, în foarte multe situații, acest lucru se poate întîmpla

Două exemple de identități colective multiple, care pot coexista, sînt cele ale *sîrbilor* și *croaților*⁹¹. Aceste cazuri sînt interesante din cel puțin două puncte de vedere: mai întîi, din cel al dinamicii și succesiunii *interne*, la nivelul fiecărei comunități, a unor expresii identitare diferite, și, în al doilea rînd, din punctul de vedere al caracterului integrator, non-exclusiv al acestor expresii la nivelul celor două comunități care le ilustrează. Deși sîrbii și croații aparțin unor confesiuni, tradiții culturale și politice diferite, originea lor comună, apropierea dialectală și faptul că identitatea lor națională s-a cristalizat în opoziție cu două imperii multinaționale (Habsburgic și otoman) i-a făcut, ocazional, să se apropie în cadrul unei concepții integratoare („slavismul”, „iugo-slavismul”, „originea iliră”), construită pe temeiul comunității de origine și aspirații. Fiecare din cele două etnii a lăsat să se întrevadă, de-a lungul timpului, două tipuri de identități: una mai largă, istorică și politică, alta îngustă, etno-lingvistică.

În cazul *sîrbilor*, cel mai caracteristic exemplu de identitate construită, mai întîi, pe temeuri istorice și politice îl constituie sinteza în patru volume a arhimandritului Jovan Rajić, *Istoria diverselor popoare slave și mai cu seamă a bulgarilor, croaților și sîrbilor* (1794-1795). În pofida celor anunțate în titlu, ea este dedicată îndeosebi ultimilor, stăruind asupra istoriei regatului sîrb medieval, pentru a se concentra, în ultima parte, pe destinul sîrbilor din sudul Ungariei, teritoriu aflat sub stăpînirea habsburgică. Rajić accentuează, mai întîi, rolul

fenomene și evenimente mult ulterioare Evului Mediu, petrecute în secolele XVIII-XIX (doctrina panslavismului, pretențiile Rusiei de a „proteja” interesele supușilor creștini ortodocși din Imperiul Otoman etc.) o contrazic în chip vădit. Similitudinea lor cu mitul creat – *inter alia* – de călugărul Filotei este prea mare pentru a fi pur conjuncturală (pentru toate aceste observații, v. și Léon Poliakov, *Moscou, troisième Rome: les intermittences de la mémoire historique*, Paris, Hachette, 1989).

⁸⁹ După cum a observat Zdzisław Mach (*op. cit.*, p. 9), cu cît mai complex este un sistem social, cu atît mai multe sînt identitățile pe care le poate avea o persoană sau un grup. Ele se exprimă contextual, în funcție de o situație concretă.

⁹⁰ Wilfried Loth, de exemplu.

⁹¹ Pentru analiza care urmează, v. Wendy Bracewell, *National histories and national identities among the Serbs and Croats in National histories and European history*. Edited by Mary Fulbrook, University College London, 1993, p. 141-160.

ortodoxiei, ca posibil liant al majorității popoarelor slave (în care sînt incluși și rușii) și, de asemenea, pe originea și limba lor comună, considerate ca avînd aceeași funcție coagulantă.

În secolul al XIX-lea, acestei construcții identitare i se substituie alta, de natură organică, întemeiată nu pe tradiția istorică, statală și confesională, ci pe *limbă*. Cel care a dat expresie acestei reorientări a fost Vuk Karadžić, discipol al lui Herder și, totodată, adept al concepției acestuia despre națiune. Potrivit concepției lui Karadžić, toți vorbitorii dialectului ștokavian (unul dintre cele trei dialecte principale vorbite de sîrbi și croați) erau sîrbi, o definiție a etnicității care avea darul de a-i include în marea categorie a națiunii sîrbe și pe cei care, prin tradiție sau confesiune, aparțineau altor comunități, ca, bunăoară, catolicii și musulmanii din Bosnia și Croația. Karadžić nu recunoștea existența unei națiuni croate, de vreme ce majoritatea celor care revendicau această apartenență vorbeau tot ștokaviană, acceptînd să recunoască doar identitatea slovenilor, în calitatea acestora de vorbitori ai dialectului kajkavian (cel de-al treilea dialect principal sud-slav, alături de ștokavian și čakavian – cel mai puțin compact dintre toate, vorbit de o minoritate croată). Naționalismul sîrb s-a nutrit, în secolele XIX și XX, din această definiție etno-lingvistică a identității naționale, care, spre deosebire de precedentă, avea avantajul de a fi mai cuprinzătoare, reunind în jurul elitei conducătoare întregul popor sîrb. Pe temeiul unei astfel de declinări a națiunii, sîrbii nu revendicau doar dreptul la un stat național propriu. Ambiția lor era de a-i unifica pe toți slavii sub propria lor egidă, aspirație cu atît mai legitimă, cu cît era justificată de o pretinsă omogenitate lingvistică (contestată însă de croați)⁹².

Istoria *croaților* vădește aceeași succesiune a definițiilor identitare: una cuprinzătoare, întemeiată pe comunitatea de origine, de tradiții istorice și de aspirații libertare (îndreptate împotriva celor sub a căror stăpînire sau influență s-au aflat teritoriile croate: venețienii, turcii, germanii și maghiarii), alta îngustă și exclusivă, nutrită de amintirea statului medieval croat și de privilegiile sale istorice (de multe ori exagerate, din patriotism)⁹³. În secolul al XIX-lea, în

⁹² Sistemul educațional sîrb din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului XX a consolidat acest naționalism etno-lingvistic, mai cu seamă prin intermediul manualelor școlare de istorie, al căror numitor comun era supradimensionarea rolului istoric al sîrbilor (văzuți ca cel mai vechi popor din Balcani) și diminuarea prezenței și a ponderii croaților, slovenilor ș. a. m. d. Această interpretare a trecutului și-a pus puternic amprenta asupra caracterului primului stat iugoslav, constituit după primul război mondial (*Ibidem*, p. 147-148).

⁹³ Multe din istoriile croate din secolul al XVII-lea oglindesc o evidentă predispoziție spre glorificarea trecutului, ca, bunăoară, *Memoria regum et banorum regnorum Dalmatiae, Croatiae et Slavoniae*, publicată la Viena, în 1652 de Juraj Rattkay, membru al unei familii de origine maghiară, dar asimilată și canonic al catedralei din Zagreb. Potrivit lui Rattkay, Croația a fost patria ancestrală a tuturor slavilor a fost Croația, iar instituția locală a *banului* (sau a viceregelui) – apărută după stingerea dinastiei native prin cucerirea maghiară – a reprezentat o formă „națională” de rezistență, în măsura în

mediile croate a luat naștere o altă formulare, înrudită însă cu precedentă, a identității naționale, centrată pe originile pretins „ilire” ale croaților și, în general, ale slavilor sudici. Dacă, la început, „ilirismul” a fost o interpretare care viza unificarea tuturor slavilor balcanici împotriva stăpînirii străine, ulterior, în urma refuzului atât al sîrbilor, cît și al slovenilor de a o îmbrățișa, ea s-a restrîns la spațiul intelectual croat, devenind un simbol al reunificării națiunii (în sensul larg al conceptului, care îi includea deopotrivă pe lideri și pe cei „de jos”) în cadrul unui stat propriu.

Miturile și identitatea națională. Cum am mai spus, cea mai importantă componentă a memoriei colective – implicit a identității – unei colectivități (comunități) naționale o constituie miturile istorice sau fondatoare, adică modul cum își „vede” o națiune începuturile (originile) și evoluția istorică⁹⁴. În acest context, termenul de „mit” are, cu siguranță, nuanțe echivoce, întrucît sugerează că „viziunea” unei comunități despre originile sale, cu interpretările ei aferente, are un caracter deformat, distorsionat, pînă la urmă fals, ceea ce nu se întîmplă întotdeauna. Nu este, însă, mai puțin adevărat că investiția simbolică atât a începuturilor, cît și a evoluției națiunii este, invariabil, neobișnuit de amplă.

Mitologizarea originilor unei națiuni se petrece atunci cînd începuturile istorice ale acesteia sînt interpretate din unghiul excepționalității și sînt așezate sub pecetea unui destin exemplar. În acest caz, viziunea originilor integrează acțiunea unor *eroi fondatori* sau a unei dinastii fondatoare⁹⁵, ale căror fapte sînt, de regulă, înscrise într-un proiect supra-uman, care schițează, deja, parcursul comunității respective. *Prestigiul* cu care sînt, întotdeauna, asociate originile are menirea de a sugera că prezentul nu are valoare decît dacă se înrădăcinează în acest trecut fabulos și îi respectă moștenirea. Acesta este, bunăoară, cazul Franței, al statelor germane, dar și al altor țări europene, unde tradiția istoriografică locală a acreditat o interpretare care lega istoria dinastică de aceea etnică, conferindu-i un statut providențial, adică inserînd-o în ordinea lumii vrută de Dumnezeu și în aceea universală, a mîntuirii.

care ocupanții acestui post s-au recrutat întotdeauna din rîndurile nobilimii croate, atât maghiarii, cît și habsburgii trebuind să respecte această particularitate (*Ibid.*, p. 149-150).

⁹⁴ Sau, în termenii lui Zdzisław Mach, „construcția mitică a trecutului reprezintă o componentă esențială a identității unui grup etnic sau a unei națiuni” (*op. cit.*, p. 62-63).

⁹⁵ După opinia lui Jean-Marie Moeglin, factorii politici și statali de acest tip (dinastic) au avut, cel puțin în partea de apus a continentului, un rol hotărîtor în geneza popoarelor și a națiunilor (*cf. Nation et nationalisme du Moyen Âge à l'époque moderne (France-Allemagne)*”, „Revue historique”, CCCI/3, p. 541, 544). Constatarea istoricului francez verifică interpretarea, deja amintită, a lui Ernst H. Kantorowicz, despre investiția quasi-religioasă a formelor etno-naționale moderne (*v. supra*, n. 35).

Aelred de Rievaulx⁹⁶, de pildă, s-a străduit, în toate scrierile sale, fie că este vorba de *Genealogia regilor englezi*, de *Raport asupra bătăliei stindardului* sau de *Viața lui Eduard Confesorul* să scoată în evidență întfietatea Angliei față de toate celelalte regate, probînd-justificînd-o prin sanctitatea regilor săi. Expresia *rex christianissimus* este aplicată de el întregului neam al regilor englezi, începînd cu Alfred cel Mare (caracterizat drept un *miles Christi*) și continuînd cu Eduard cel Bătrîn, Athelstan, Edgar și urmașii lor. Cultul „sfinților regi” a avut un rol la fel de important și în Rusia medievală, ilustrat fiind de protecția mistică exercitată asupra suveranilor cnezatului kievean de Boris și Gleb, fiii lui Vladimir (morți în urma unui asasinat), cărora, prin canonizarea din secolul al XI-lea, li s-a conferit statutul de martiri ai credinței. Sanctitatea cnezilor de Kiev (preluată, mai tîrziu, și de urmașii lor moscoviți) a constituit un factor simbolic deosebit de important, răsfrînt asupra întregului popor rus. Au existat însă și situații cînd prestigiul dinastic și etnic s-a nutrit nu din continuitatea unei familii de regi sau din faima unor dinaști, ci dintr-un eșec catastrofal, învestit cu semnificații aparte. Un astfel de caz a fost înfrîngerea sîrbilor din 1389 la Kossovopolje, interpretată ca expresia unei opțiuni deliberate a cneazului Lazăr. Potrivit legendei, în ajunul bătăliei, conducătorul sîrbilor ar fi primit din partea Fecioarei Maria o scrisoare (adusă de la Ierusalim de profetul Ilie, în chipul unui șoim), care-i cerea să aleagă între efemerul regatul terestru (asigurat de o victorie în lupta de a doua zi) și eternitatea regatului celest (dacă hotărîrea ar fi fost pentru înfrîngere). Alegerea în favoarea celui din urmă a determinat, se spune, pentru vecie ierarhia de valori a poporului sîrb, făcînd din el un popor al lui Hristos. În Ungaria medievală, sanctificarea regilor (produsă începînd cu secolul al XII-lea) a avut aceeași funcție simbolic-soteriologică în plan etnic. Astfel de exemple sînt foarte numeroase⁹⁷.

Mitologizarea originilor are loc și atunci cînd începuturilor națiunii le este asociată o *vechime* considerabilă (chiar imemorială). Fiecare națiune are tendința de a se concepe sub semnul senectuții (inventînd, la nevoie, dovezile menite să o probeze)⁹⁸. O formulă precum

⁹⁶ Cronicar anglo-normand, englez, născut în jurul anului 1100.

⁹⁷ Pentru toate aceste exemple, v. Ioan Aurel Pop, *op. cit.*, p. 22-32.

⁹⁸ Acesta este cazul multor poeți și scriitori din Europa secolului al XIX-lea, care, literalmente, au construit „*de toutes pièces*” dovezile literare menite să ateste vechimea națiunilor lor. Așa a procedat, de pildă, Václav Hanka în Boemia, „descoperitor” al unor manuscrisului literar *Zelena Hora*, (sec. IX-X), proclamat imediat drept cea mai veche creație literară cehă, comparabilă cu celebrele poeme ale lui Ossian (false și ele), „descoperite” de Macpherson. La fel a procedat Elias Lönnrot, (inventatorul folclorului finlandez, prin publicarea, în 1835, a *Kalevali*, „Pămîntul eroului Kalev”, culegere de vechi cîntece populare, pe care Lönnrot afirmă că nu a făcut decît să le transcrie) și francezul Théodore Hersart de La Villemarqué, căruia i se datorează geneza epopeii celtice în

„sîntem cel mai vechi popor” sau „printre cele mai vechi popoare” constituie unul din clișeele oricărei identități naționale. Vechimea națiunii este strîns legată de înrădăcinarea ei autohtonă, de cultul înaintașilor, al strămoșilor, considerați predecesori în linie dreaptă ai prezentului național. Naționalismul italian al secolului al XIX-lea i-a considerat pe romani drept antecesori „imediați”. Cel grecesc a fost nutrit de gloria vechii Elade. În cazul românilor, dacii și romanii au fost considerați strămoșii direcți. Toate celelalte exemple posibile sînt perfect asemănătoare. Dacă pînă la faza națională a istoriilor europene, întemeietorii veneau din afară, actul fondării fiind considerat unul exterior (varegii în cazul rușilor, troienii pentru franci⁹⁹ ș. a. m. d.¹⁰⁰), din secolul al XIX-lea înainte accentul a început să cadă pe „oamenii locului”, potrivit atît unor imperative ale ideologiei naționale și unei „logici” a identității, care nu sufereau derogare, dar, într-o măsură care nu poate fi neglijată, ca urmare și a unui anumit progres al cercetării istorice (valabil, însă, doar pentru anumite cazuri). Slavii li s-au substituit, astfel, varegilor ca fondatori ai statului și ai civilizației ruse, galii au luat (la sfîrșitul secolului al XV-lea și în decursul celui de-al XVI-lea) locul troienilor și al francilor ca întemeietori ai Franței, rolul dacilor a sporit considerabil în interpretarea etnogenezei românești, toate aceste schimbări fiind simultane sau foarte apropiate, în timp, unele de altele¹⁰¹. Nici chiar turcii nu au făcut excepție de la asemenea schimbări de accent, Turcia modernă descoperindu-și neașteptate continuități cu vechiul Imperiu hittit¹⁰². Un caz la fel de particular este cel al elvețienilor și belgienilor. Deși, potrivit tradiției, perioada de fondare a cantoanelor helvete a fost considerată sfîrșitul secolului al XIII-lea, unii dintre istoricii elvețieni (arheologul Ferdinand Keller) a emis, în secolul al XIX-lea, ipoteza unei

Bretania, prin „descoperirea” cînturilor populare bretone ș. a. m. d. (pentru toate aceste exemple și multe altele, v. Anne-Marie Thiesse, *op. cit., passim*).

⁹⁹ Această *topos* apare mai întîi în *Cronica* lui Fredegarius din secolul al VII-lea și devine obișnuit în cel de-al IX-lea. Reluat de Aimon de Fleury († 1008) în *De Gestis Regum Francorum* și, ulterior, de autorii *Cronicilor de la St. Denis* (*Les Grandes Chroniques de Saint Denis*), mitul originii troiene este amplu utilizat de Rigord de Saint Denis, în cronică pe care a dedicat-o domniei lui Filip al II-lea August (*Gesta Philippi Augusti*) (cf. Ioan Aurel Pop, *op. cit.*, p. 35). V. mai pe larg *infra*.

¹⁰⁰ Un exemplu riguros identic este cel al bavarezilor, a căror origine a fost fixată, în cronicile monastice din secolele XII-XIII, ca fiind...armeniană (Jean-Marie Moeglin, *op. cit., loc. cit.*, p. 544).

¹⁰¹ Una dintre excepțiile acestui proces de autohtonizare a originilor au constituit-o popoarele nordice, în speță *norvegienii*, care, potrivit teoriei dezvoltate în prima jumătate a secolului al XIX-lea de istoricii Rudolf Keyser și Peter Munch, ar descinde dintr-o populație foarte veche, venită din Extremul Nord și coborîta spre sud, în timp ce suedezii și danezii (în raport cu care norvegienii se străduiau, în epoca respectivă, să-și afirme identitatea) nu erau decît urmașii goților, veniți dinspre Sud. Această diferențiere era menită să sublinieze ideea că doar norvegienii erau singurii păstrători veritabili ai străvechii culturi nordice și, mai cu seamă, ai ciclurilor „saga” (Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 54).

¹⁰² *Apud* Lucian Boia, *Două secole de mitologie națională...*, p. 39.

continuități a evoluției istoriei helvete, începînd din perioada locuințelor lacustre pînă în epoca contemporană. Cît privește Belgia, cu toate că istoria ei politică începe în 1830, iar originea sa istorică se situează în divizarea Țărilor de Jos spaniole, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Henri Pirenne a considerat că un „specific” al istoriei belgiene poate fi observat încă din Evul Mediu și, cu limitele de rigoare, chiar mai departe, în timp, în perioada stăpînirii romane¹⁰³. Mobilul unei asemenea telescopări a originilor națiunii este, în majoritatea cazurilor semnalate, destul de limpede: vechimea originilor are menirea să scoată la lumină o realitate etnică „primordială”, o „preexistență” și o „predestinare”¹⁰⁴, menite a fortifica solidaritățile, a legitima proiectele politice comune și a conferi întregii evoluții a comunității naționale o aură de organicitate.

Vechimea națiunilor apare, întotdeauna, dublată de *noblețea* originilor ei, fie că este vorba de origini mitice sau istorice. După cum a observat Jean-Jacques Wunenburger, la începutul secolului al XIX-lea, mirajul „originii nobile” a stîrnit în Europa centrală și de sud-est o adevărată pasiune pentru istoria națională, mai ales pentru fazele mai vechi ale acestei istorii¹⁰⁵. Maghiarii și-au descoperit o origine hunică. Românii și-au recuperat strămoșii romani și daci. Grecii au reactualizat civilizația Eladei clasice, ai cărei continuatori direcți s-au considerat, ignorînd orice argument contrar (ca, bunăoară, teoria, elaborată în 1830, de istoricul austriac Jakob Philipp Fallmerayer, potrivit căreia instalarea slavilor în Peninsula Balcanică, în primii ani ai secolului al VII-lea, ar fi avut drept consecință slavizarea completă a acestei regiuni, inclusiv a Greciei¹⁰⁶). Deloc întîmplător, invocarea unor origini cît mai vechi

¹⁰³ Toate exemplele sînt date de Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului...*, p. 175 sqq.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 179.

¹⁰⁵ *Apud* Simona Nicoară, *Națiunea modernă...*, p. 128.

¹⁰⁶ Născut în 1791 în Tirol, fost luptător în armata bavareză împotriva trupelor napoleoniene, Fallmerayer a fost profesor la Augsburg și deputat în Parlamentul de la Frankfurt, în timpul revoluției de la 1848. Cartea care conține teoria slavizării Greciei se intitulează *Die Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters* (1830). Potrivit acestei interpretări, nu vechii greci sînt strămoșii grecilor moderni, ci valahii, albanezii și slavii. Cea dintîi replică la teoria lui Fallmerayer îi aparține istoricului Constantin Paparrigopoulos (autor al unei *Istории a poporului grec*, de 4000 de pagini, publicată în 1853 și reeditată de mai multe ori), care afirmă exact contrariul: invazia slavilor în Grecia a avut drept urmare elenizarea acestora, nu slavizarea grecilor. Teza fundamentală a cărții (de fapt, un manual școlar de istorie) este aceea a nobleței originilor națiunii grecești, dublată de continuitatea ei neîntreruptă, de-a lungul secolelor. Pentru Paparrigopoulos, grecii din epoca sa sînt urmașii direcți ai locuitorilor vechii Elade. În ciuda faptului că a fost intens criticată, reproșîndu-i-se superficialitatea interpretărilor și diletantismul elaborării, *Istoria...* lui Paparrigopoulos a exercitat o mare influență asupra spiritului public, transformînd în mod hotărîtor învățămîntul istoric în Grecia. Din acest unghi, ea a jucat un rol decisiv în construcția identitară a națiunii grecești, unificînd în cadrul aceluiași *continuum* temporal cele două moșteniri considerate pînă atunci ca reciproc incompatibile: cea antică și cea creștin-bizantină (v. Marie-Paule Masson, *Une mémoire pour une nation: le rôle fondateur de l'Histoire de la nation grecque de C. Paparrigopoulos* în *Une passion de l'Histoire. Histoire(s)*,

și cât mai nobile a generat, în spațiul geografic și cultural de care am amintit (Europa centrală și de sud-est) contradicții extrem de violente între diversele națiuni, ale căror urme se mai văd și astăzi. În afară de faptul că vechimea și noblețea originilor diferitelor națiuni erau, prin însăși natura lor, condamnate să intre în competiție unele cu altele, prin funcția lor de legitimare, ele erau, de asemenea, de natură să se excludă reciproc, ceea ce explică marile polemici inter-naționale, suscitade de ele în cel de-al XIX-lea veac. Cazul româno-maghiar este, din acest punct de vedere, cum nu se poate mai grăitor și nu mai are nevoie de nici o rememorare.

Colorarul simbolic al vechimii și nobleței unei națiuni este, inevitabil, cel al *continuității* neîntrerupte a evoluției sale istorice, o continuitate scandată de momente prezumat excepționale și, nu mai puțin de sacrificii pe măsură, prin prisma cărora fiecare comunitate națională a tins să-și evalueze (și, totodată, să justifice) o anumită contribuție, fie la istoria, fie la civilizația europeană. Expresii precum „*propugnaculum Christianitatis*”, „*scut al Europei*”, etc. Sînt, în acest sens, elocvente, nefiind doar simple procedee retorice. Ele evocă o convingere colectivă: aceea a unei „misiuni istorice” a națiunii respective, care îi legitimează existența și recunoașterea.

În fine, vechimea, noblețea și continuitatea de-a lungul istoriei a unei națiuni cimentează, de regulă, *unitatea* indefectibilă a membrilor ei, interpretată, invariabil, ca o *permanență* istorică.

Nu numai originile, însă, fac obiectul „prelucrării” mitice. Există o întreagă tipologie a miturilor fondatoare ale unei comunități etnice, care reunește, pe lângă genealogia – inevitabil glorioasă – a națiunii (*genos*) și exaltarea originilor ei (*epos-ul*), deopotrivă un *topos* (lăudarea virtuților unui teritoriu), un *logos* (străduința de a crea o limbă comună de a o cultiva) și un *ethos* (descifrarea rațiunii de a fi și a specificului unei comunități). Indiferent dacă sînt definite în termeni „organici” (limba, obîrșia) sau politico-civici, cu alte cuvinte în spiritul unui *ethnos* sau ai unui *demos*, națiunile includ în discursurile care le sînt specifice toate aceste cinci categorii¹⁰⁷.

Ținînd cont de această consistentă dimensiune mitologizantă a identității naționale ne putem întreba, firește, dacă apariția ei este inevitabilă? Constituie „înveșmîntarea” mitică a trecutului unei națiuni un proces incontornabil?

Mémoire(s) et Europe. Hommage au professeur Charles-Olivier Carbonell. Sous la direction de Christian Amalvi, Toulouse, Privat, 2002, p. 287-290 și Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 65-66 și n. 9).

¹⁰⁷ Cf. Gilbert Bosetti, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 11-33.

La prima vedere, răspunsul este afirmativ. Cu memoria colectivă a unei națiuni lucrurile se petrec, oarecum la fel ca și cu memoria individuală. Sistematizarea și interpretarea datelor ei are un scop de inteligibilitate. Nu putem înțelege un trecut – și, în primul rând, pe al nostru, propriu – fără să-l supunem fie și unei minime reconstrucții, în măsura în care sîntem interesați să evidențiem momentele de referință (mai precis: momentele pe care noi le *credem* astfel) care l-au scandat și să decelăm, în „curgerea” sa, un sens ori o tendință. Pe de altă parte, orice colectivitate națională are nevoie, aidoma fiecărui individ, de exemple și modele de conduită, care să o inspire, dar și de a-și gândi traiectoria istorică din unghiul unei logici (imaginare) a secvențelor, de natură a da o semnificație globală întregului parcurs. Or, asemenea operațiuni de „punere a accentelor”, efectuate, în cadrul marilor colectivități, de „profesioniștii memoriei”, pot conduce (și, adeseori, chiar o fac) la anumite exagerări interpretative. Acestea sînt cu atît mai mari și mai grave, dacă provin nu din dorința firească de conservare a amintirilor comune în autenticitatea lor, ci din imperative ideologice, politice sau din prejudecăți de orice natură (prezente, totuși, în mai toate reconstrucțiile trecutului). În acest caz, mitologizarea, care se petrece lent, punctual și reprezintă o contribuție a generațiilor, se preschimbă în mistificare precipitată, adică într-o distorsionare și falsificare deliberată a istoriei, cu scopul de a servi unele interese impure ale prezentului (drept e că mistificările sînt cauzate și de naivitate sau ignoranță).

Această derivă – ale cărei exemple sînt, din nefericire, nenumărate – poate fi împiedicată doar dacă cei chemați să se ocupe de trecutul unei comunități naționale își înțeleg limpede responsabilitatea și urmează cu strictețe regulile profesiei pe care o practică: anume, recunoașterea însemnătății izvoarelor ca temei al oricărei reconstituiri, spiritul critic (și autocritic) al analizei și interpretării, onestitatea și prudența. Respectarea acestor norme nu înlătură erorile. Ea le face, însă, controlabile. Numai în acest mod își pot îndeplini istoricii rostul social: cel de a „disciplina” memoria colectivității din care fac, și ei, parte.

Utilitatea și metodologia examinării miturilor naționale. În ciuda universalității modelului (*recte* arhetipului) în care se înscriu, miturile istorice sînt, prin conținutul lor, profund idiomatice și incomunicabile (tocmai de aceea este naționalismul „închis”). Deși perfect asemănătoare, ele nu sînt echivalente și nu se pot substitui reciproc. Aceste proprietăți explică de ce ele au nutrit toate atitudinile specifice patologiei identitare, fie că este vorba de xenofobie, izolare sau de „martirologie”, adică de tendința fiecărei comunități naționale de a se privi ca defavorizată de istorie. Aceleași proprietăți explică de ce dialogul identităților este, întotdeauna, foarte greu de închipuit, dacă nu chiar imposibil.

Totuși, în ce condiții ar putea fi el stabilit? Cum ar putea fi comunitățile etno-naționale puse în situația de a dialoga sau de a se „convinge” că trebuie să accepte o formă inedită de solidaritate politică, cum tinde să devină astăzi progresiva unificare și integrare a Europei? În această privință, mijlocul nu poate fi decât unul singur, iar opiniile specialiștilor sînt, aici, convergente: „raționalizarea” miturilor identitare și, implicit, reconsiderarea funcției lor în cadrul conștiinței de sine a unei comunități. Aceasta înseamnă a le supune unei atente examinări critice; a trece de la „povestirea” lor, mereu reiterată și închisă în sine, la analiza termenilor și a conținutului lor. Numai această operațiune este capabilă să dezvăluie similitudinea de fond dintre diversele discursuri identitare și, prin aceasta, să stabilească între ele o legătură dialogică, imposibil de conceput prin prisma monologului narativ. După cum bine a observat Michel Masłowski, „*ceea ce deschide [discursul identitar] către ceilalți, ceea ce-l face comunicabil este sintaxa, posibilitatea de a spune experiența specifică, de a o articula pentru alții și nu doar pentru sine*”¹⁰⁸. Numai o analiză sintactică este capabilă să articuleze conținutul specific al discursului în termeni raționali, în așa fel încît acesta să se poată compara cu altele, asemănătoare. Aceasta pare a fi cheia depășirii barierelor idiomatice, pînă acum insurmontabile, dintre națiunile din partea centrală, de răsărit și de sud a continentului.

¹⁰⁸ Michel Masłowski, *Introduction la Mythes et symboles politiques...*, p. 14.

2. Mitul originilor

Secolele XIV-XVI reprezintă în Europa de apus și în Europa Centrală perioada de debut a *procesului de formare a națiunilor* (concept care se aplică, în acest stadiu, doar unui singur grup social: nobilimea). În cadrul acestui proces, a cărui durată s-a întins pe câteva secole, un rol considerabil a revenit *miturilor fondatoare*. Unul dintre acestea – și, indiscutabil, printre cele mai importante – a fost *mitul originilor*, menit să acrediteze deopotrivă vechimea națiunii și originea ei ilustră.

În *Franța medievală*, procesul de consolidare a dinastiei capețiene, începînd cu secolul al XI-lea, a fost însoțit (și accelerat!) de crearea unei neobișnuit de complexe mitologii a originilor, care a avut un rol foarte important în emergența unui sentiment al specificității etnice, încarnat, la început de regalitate. Prezent și în alte spații din Europa medievală, *mitul originilor troiene* s-a difuzat în regatul capețian între secolele XI-XIII, dar este, probabil, mult mai vechi, din epoca merovingiană (secolul al VII-lea). Marea lui popularitate se va înregistra, însă, mai târziu (secolele XIV-XV), critica istorică umanistă din cel de-al XVI-lea veac demonstrîndu-i lipsa de fundament¹⁰⁹. Potrivit acestui mit, supraviețuitorii troieni ai războiului omonim ar fi ajuns, după o lungă peregrinare, întretăiată de șederi temporare în Europa Centrală, în „Francia Occidentalis”, unde, sub conducerea lui Paris, au întemeiat orașul care îi poartă numele. Instalarea lor aici ar fi avut loc în două valuri succesive, separate de un interval de timp destul de lung. Cel dintîi, ar fi fost valul galilor. Al doilea val ar fi fost constituit de franci, legenda oferind, astfel, o explicație originală dublei componente etnice a originilor franceze. Versiunea clasică a *mitului originilor troiene* aparține lui Rigord de Saint-Denis, istoriograful oficial al regelui Filip al II-lea August (1183-1225), fiind expusă, cum am văzut deja, în scrierea sa apologetică, *Gesta Philippi Augusti*, redactată între 1186-1207. Aici, Rigord construiește o genealogie a regilor franci, pe care o leagă de originile troiene. Filip al II-lea apare, astfel, ca un descendent direct al celor scăpați din cetatea lui Priam și, în același timp, ca un urmaș al lui Clovis, care cu începere din această perioadă și grație în primul rînd lui Rigord, devine figura tutelară a dinastiei capețiene și strămoșul lor direct¹¹⁰.

¹⁰⁹ Pentru informațiile care urmează, cf. *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, p. 53-55, 58-60 și Colette Beaune, *Les fondements de l'identité nationale française* in Joseph Rovani, et Gilbert Krebs (eds.), *op. cit.*, p. 21-24.

¹¹⁰ Tot aici, Lutetia este – aparent – pentru întîia dată numită „Paris”, după numele eroului troian eponim, iar regii Franței sînt făcuți să descindă din Marcomir, urmașul troianului Francion, căruia Rigord îi povestește viața. Nu numai francezii au invocat această ilustră ascendență. Au făcut-o

Interesantă este și evoluția fondatorilor troieni de-a lungul timpului: dacă, inițial, ei sînt văzuți ca esențialmente războinici, ulterior, ei se preschimbă în eroi „culturali”, aducători ai civilizației în Galia barbară. Un roman de la finele secolului al XII-lea, *Parthenopaeus de Blois* evocă tocmai această acțiune binefăcătoare (a cărei prezență poate fi observată și la Rigord, care menționează un personaj mitic, Marcomar, care i-ar fi învățat pe gali meseria armelor și construcția fortificațiilor).

În aceeași perioadă cu mitul troian, se cristalizează un alt mit, cel al *continuității cu stirpea carolingienilor*, evocat mai întâi de „Cîntecul lui Roland” (finele secolului al XI-lea) și ulterior dezvoltat într-o „Istorie a lui Charlemagne și Roland”, scrisă în limba latină, către 1140, de un cleric francez, puternic influențat de tradiția politică ce începuse să fie cultivată în abația regală de la Saint-Denis și care se recomanda drept „arhiepiscopul Turpin” (de unde și numele care i-a rămas în posteritate: pseudo-Turpin). Acest text este important, deoarece el reprezintă începutul anexării definitive a lui Carol cel Mare la istoria Franței, în detrimentul Imperiului (a Germaniei)¹¹¹. La începutul secolului al XIII-lea, regalitatea capețiană reușește să acrediteze și relația de rudenie consangvină cu Charlemagne, înlăturînd amintirea cezurii care marcase înscăunarea lui Hugo Capet, în 987¹¹². O întreagă producție documentară și literară a fost pusă în joc pentru a sublinia această filiație. Către 1200, de pildă, Gilles de Paris, capelan la biserica Saint-Marcel, compune pentru fiul regelui, viitorul Ludovic al VIII-lea, o lungă „ogîndă” (*Speculum*) în versuri, intitulată *Carolinus*, al cărei personaj central este fostul împărat, alăturat de autor „*celuilalt Carol*” (*alter Carolus*), nimeni altul decît Filip al II-lea. Însăși Papalitatea legitimează această legătură, prin faimosul *decretum* din 1204 al lui Inocențiu al III-lea, în cadrul căruia, această filiație apare limpede menționată („*Charlemagne [...] din rasa căruia coboară, precum se știe, însuși regele Franței*”). Aceeași idee apare și în cronica lui Guillaume le Breton, care îi împrumută lui Filip al II-lea, înaintea celebrei bătălii de la Bouvines (1214) un exordiu, al cărui motiv central îl reprezintă originea

și englezii, prin Geoffrey de Monmouth, care în *Istoria regilor britoni*, îi face pe cei mai vechi locuitori ai insulei să descindă din Brutus (explicînd, în acest fel, etnonimul „briton”) și, implicit din romani și troieni (considerați strămoșii primilor) (cf. Ioan Aurel Pop, *op. cit.*, p. 35, 38).

¹¹¹ Căruia îi revine, totuși, meritul de a fi reactivat, în secolul al XII-lea, tradiția imperială carolingiană și figura eponimă a celebrului împărat, prin canonizarea lui Carol cel Mare, la 29 decembrie 1165, la inițiativa lui Frederic I Barbarossa. Este posibil ca acest episod să fi contribuit la apariția ideii filiației carolingiene dincolo de Rin.

¹¹² Hugo Capet (un obscur senior din regiunea care se va numi mai tîrziu Île-de-France) nu era un continuator în linie dinastică al lui Carol cel Mare, iar alegerea sa ca rege de către adunarea nobiliară de la Senlis fusese motivată tocmai de această poziție, care oferea marilor seniori din „Francia Occidentalis” ocazia de a se desprinde de Imperiu.

troiană și carolingiană a ostașilor francezi, îmbărbătați, astfel, să lupte aidoma ilustrațiilor lor înaintași. Chiar căsătoria lui Filip al II-lea cu Isabelle de Hainaut a însemnat stabilirea unei alianțe cu o familie (cea a conților de Hainaut) ale cărei pretenții carolingiene erau notorii. Când Ludovic al VIII-lea, fiul rezultat din această unire matrimonială, i-a succedat tatălui său la tron, în 1223, momentul a fost proclamat drept o „revenire la neamul (rasa) lui Charlemagne”. Ancorarea definitivă a mitului filiației carolingiene în memoria colectivă coincide cu domnia lui Ludovic al IX-lea cel Sfânt (1227-1270).

Este neîndoielnic că, atât mitul originilor troiene, cât și cel al continuității cu stirpea lui Carol cel Mare au servit, în primul rând, intereselor de legitimare ale regalității capețiene, în raporturile acesteia cu propria nobilime și cu Papalitatea. În timp, însă, ele au contribuit și la formarea unei identități *etnice* franceze, al cărei nucleu l-a constituit tocmai statutul eminent al monarhilor Franței, conferit de cele două filiații și de calitatea lor de „regi preacreștini” (formulă care devine curentă o dată cu secolul al XVI-lea).

În **Polonia**, repovestirea idealizată a originilor este indisolubil legată de așa-numitul *mit sarmatic*, întâlnit mai întâi în opera lui Jan Długosz¹¹³ (*Istoria Poloniei*, sec. al XV-lea) și dezvoltat apoi, pe această bază, în secolul al XVI-lea, de Aleksander Gwagnin (*Sarmatiae Europaeae descriptio...*, 1578), Marciej (Martin) Strykowski (*Cronica polono-lituaniană*, 1582) și Stanisław Sarnicki (*Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituorum*, 1587). Toate aceste trei scrieri – care evocă în sprijinul aserțiunilor lor texte mai vechi fiind, totodată, semnificative pentru proliferarea „aproape incontrolabilă” a miturilor în această perioadă¹¹⁴ – situează începuturile neamului polonez în timpurile biblice și îi confecționează o genealogie legendară, al cărei întemeietor ar fi fost sarmatul Assormot, descendent al lui Noe la a șasea generație (potrivit lui Sarnicki) sau Mosoch, cel de-al șaselea fiu al lui Jafet (după Strykowski). O altă scriere asemănătoare – care a consolidat în conștiința colectivă ideea originilor sarmate ale națiunii poloneze – a fost *Descriptio Sarmatarum Asianae et Europianae et eorum quae in eis continent*, datînd din secolul al XVI-lea și avîndu-l ca autor pe Mathias Miechowita (sau de Mechow). Acest autor numește „Sarmatia” întregul teritoriu locuit de slavi. Toate aceste scrieri au jucat un rol considerabil în formarea mîndriei naționale poloneze și în afirmarea identității ei în raport cu celelalte *nationes* învecinate (în primul rând cu germanii).

¹¹³ A trăit între 1415-1480.

¹¹⁴ Cf. Giovanna Brogi Berkoff, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 67.

Important de precizat este că mitul *sarmatic* al originilor a fost aplicat, în epoca în care a fost inventat, nu *întregii* „națiuni” poloneze, ci doar „națiunii nobiliare”, avînd, la acest nivel, o funcție de integrare politică, în condițiile în care, după realizarea uniunii dinastice polono-lituaniene, elita nobiliară nu numai că își sporise considerabil rîndurile, dar se și diversificase sub raport etnic (din ea făceau acum parte și lituanieni și ruteni), cu rezultatul apariției unei eterogenități inexistente în perioada anterioară. Menirea *mitului sarmatic* era de a demonstra că „*întreaga nobilime a statului Jagellon constiuie, de fapt, o singură națiune, întrucît coboară din vechii sarmați, ducînd mai departe dragostea acestora pentru libertate și măreția destinului lor istoric*”¹¹⁵. Constituirea „națiunii nobiliare” poloneze apare, așadar, ca expresia unei politici conștiente a elitelor intelectuale laice ale epocii, și nu a unui proces istoric. Celelalte segmente sociale – în primul rînd țărănimea – au fost excluse din acest concept (interzicîndu-li-se, în același timp, accesul la drepturile / privilegiile presupuse de o asemenea apartenență).

În epoca Renașterii, în care a apărut, ideologia „sarmatismului” nu dădea expresie și unei voințe de integrare (unificare) culturală, lingvistică sau confesională. Dimensiunea ei era una strict politică. Unitar sub raport ideologic și politic, regatul polono-lituanian a rămas foarte divers din celelalte puncte de vedere. În Marele Ducat al Lituaniei, de exemplu, limba oficială a continuat să fie, și după unificare (1386, 1413), graiul rutean, alături de alte cinci idiomuri (printre care ebraica și armeană), formal recunoscute. După cum scrie Andrzej Walicki, în Polonia jagellonă „*puteai fi Sarmat ortodox vorbitor de ruteană și [la fel de bine] Sarmat protestant vorbitor de germană*”¹¹⁶. Tendința istorică a fost, însă, de treptată unificare (omogenizare) culturală și lingvistică a nobilimii (altfel spus, de „polonizare”), un proces care s-a desăvîrșit în secolul al XVII-lea, în contextul victoriei Contra-Reformei în Polonia, cînd, sub influența catolicismului iezuit, națiunea nobiliară – inițial multietnică și multiculturală – a sfîrșit prin a deveni monoculturală și monoreligioasă. Aceasta este perioada catolică a sarmatismului, cînd mitul își asociază și o nuanță identitară mai generală: exaltarea specificității „Republicii nobiliare” ca mod de organizare și a superiorității ei în cadrul lumii catolice. Nemairecunoscînd elitei nobiliare decît dreptu la o singură apartenență etnică și religioasă, „catolicismul sarmatic” i-a exclus din „națiunea” oficială pe protestanți și pe

¹¹⁵ Cf. Andrzej Walicki, *Le sarmatisme : Mythe historique, idéologie politique, style culturel et étape dans l'évolution de la conscience nationale en Pologne in Mythes et symboles...*, p. 178 sqq. Toate informațiile care urmează sînt din acest studiu.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 182.

„uniți”¹¹⁷, ceea ce a avut darul de a prejudicia grav coeziunea statului, slăbindu-l în fața expansiunii străine.

În secolul al XVII-lea, „sarmatismul” tinde să devină, dintr-un mit fondator, și un stil cultural, în condițiile în care în cultura poloneză a epocii încep să-și facă simțită influența elemente aparținând culturii și spiritualității greco-ortodoxe și, în general, răsăritene (rutene, ruse), care au format cu trăsăturile specifice culturii latine o sinteză originală¹¹⁸. Acestor influențe li s-au adăugat, tot acum, și înfruriri orientale (mai ales în ceea ce privește moda vestimentară și capilară a nobilimii).

În secolul al XVIII-lea, mai ales după cea dintâi împărțire a Poloniei (1772), „sarmatismul” adoptă o clară tentă ideologică, devenind expresia eponimă a restaurării vechilor „libertăți” ale „Republicii nobiliare” (sens conservat și în secolul romantismului, al luptei naționale pentru restaurarea republicanismului).

Mitul originii „sarmatice” a polonezilor (și, în general, a tuturor slavilor) se combină, în scrierile autorilor din secolul al XVI-lea, cu ideea „slavității” tuturor popoarelor antice importante, fie istorice (ca macedonenii), fie mitice (ca Amazoanele). Strykowski și Sarnicki merg chiar pînă acolo încît consideră că, de fapt, slavii (sub numele de cimbri, marcomani, iliri, vandali sau sarmati) sint cei care au contribuit la căderea Imperiului Roman, o legendă mai veche, dar care apare, la Długosz și Kromer, însoțită de acuzația adusă autorilor străini (latini, italieni, germani) de a o nega sau ascunde pentru a exalta valoarea propriilor popoare (ceea ce constituie un exemplu aproape tipic de alteritate conflictuală, care intră în compoziția acestui gen de interpretări pseudo-istorice).

O variantă a aceluiași mit fondator este cel al originii romane a unei părți a nobilimii poloneze (magnații), menit să legitimizeze prestigiul și supremația socială a acestora în raport cu celelalte clase ale societății poloneze și, în primul rînd, cu *szlachta* (considerată, spre deosebire de marea nobilime, ca descinzînd din „sarmați”). *Istoria Poloniei* a lui Jan Długosz este cea dintîi scriere care face această mențiune (cu referire la ramura lituaniană a nobilimii poloneze).

O altă expresie a mitului fondator la polonezii din Evul Mediu și din perioada Renașterii este și *mitul celor trei frați (Leh, Ceh și Rus)*, menit a acredita credința în

¹¹⁷ Biserica unită a luat naștere în Polonia prin așa-numita Uniune de la Brest (Brześć), în 1596.

¹¹⁸ Cultul marial (al Fecioarei), de exemplu, îmbină hieratismul bizantin cu particularități catolice (maiestatea cultului, bogăția decorației și a veșmintelor etc.).

comunitatea (unitatea) tuturor neamurilor slave¹¹⁹. Aparent, cea dintâi mențiune a acestei legende datează din 805 și se găsește în *Annales Francorum*, precum și în *De administrando imperio*, tratatul lui Constantin al IX-lea Porfirogenetul (950). Ulterior, în secolele XII, XIII și XIV, legenda apare în cronicile cehe și, mai ales, poloneze ale perioadei, ca, bunăoară, în *Cronica poloneză* a episcopului Wincenty Kadłubek (cca. 1190-1205), în *Cronica Poloniei Mari* (sec. XIV) sau în cronica franciscanului Mierzawa. Dar, forma pe deplin cristalizată a legendei (de astă dată doar a fraților Leh și Ceh) apare în cronica lui Jan Długosz („*Analele vestitului Regat polonez*”, 1448-1454). Potrivit cronicarului polonez, originea celor doi frați este biblică, descinzând din Jafet (precizare cu evidente conotații religioase, menite a sacraliza originile celor două popoare). Din cauza suprapopulării patriei lor dintâi (Peninsula Balcanică), cei doi frați ar fi plecat spre nord, dând, astfel, naștere Poloniei și Boemiei. Menită a înnobila originile celor două popoare slave și, în primul rând, a legitima proiectele de uniune dinastică, legenda a avut o viață lungă, rezistând criticii la care au supus-o umaniștii Renașterii (dintre care, cel mai necruțător a fost Enea Sylvius Piccolomini). Chiar și acei dintre scriitorii umaniști polonezi din secolul al XVI-lea, ca, de pildă, Martin (Marcin) Kromer (reprezentantul cel mai de seamă al istoriografiei epocii, autor al unui tratat intitulat *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, 1555, 1558, 1568), renumiți, totuși, pentru critica sistematică pe care au făcut-o genealogiilor fanteziste, au acceptat drept mai presus de îndoială această legendă. În același secol, Martin (Marcin) Bielski reia în *Cronica* sa (scrisă în limba slavă și intitulată „*a întregii lumi...*”, 1551, 1554, 1564; ani ai reeditărilor) mitul celor doi frați, corelându-l cu mitul originilor biblice a slavilor și cu cel sarmatic. Potrivit lui Bielski, Fondatorul celui dintâi stat sarmat, a cărui întindere era uriașă (de la fluviul Tanais la Rin) ar fi fost Jafet. Apoi, grație unui privilegiu care le-ar fi fost acordat de Alexandru cel Mare, slavii ar fi luat în posesiune teritoriul situat între oceanul înghețat din nord și Marea Adriatică. Leh și Ceh ar fi fost doi frați, principii croați, care ar fi sosit în teritoriile de mai târziu ale Poloniei și Boemiei fie din Balcani, fie din nordul Mării Negre, ținut numit de autor „Roxolania”. Prin această interpretare, Bielski urmărea să pledeze în favoarea unificării teritoriilor slave fie sub sceptrul Jagellonilor, fie sub cel al succesorului său maghiar într-un singur stat, capabil să cuprindă același spațiu din vechime, dintre Oceanul Înghețat și Adriatică.

¹¹⁹ Pentru informațiile care urmează, cf. Alina Nowicka-Jezowa, *Le mythe des trois frères ou la communauté slave programmée dans l'historiographie du Moyen Âge et de la Renaissance* in idem, p. 51 sqq.

Absența din acest binom a celui de-al treilea element („frate”) – „Rus” – se explică prin perceperea slavilor răsăriteni ca diferiți din punct de vedere cultural și religios. De altfel, Rusia era interpretată în scrierile din secolul al XVI-lea ca fiind situată în afara „Sarmației” europene.

În secolele următoare (al XVII-lea și al XVIII-lea), mitul celor doi (trei) frați a continuat să supraviețuiască în conștiința popoarelor slave, în ciuda subminării sale de către critica istoriografică modernă.

În **Ungaria** medievală, mitul fondator a fost *mitul scitic*¹²⁰ sau al înrudirii dintre huni al unguri, potrivit căruia, ambele neamuri ar purcede din frații eponimi Hunor și Magor (sau Magog, potrivit altor cronici), căsătoriți cu două fiice ale regelui Alan Duclan. Legenda spune că toți maghiarii și toți hunii sînt urmașii acestor femei. Prima consemnare a acestui mit – constituit pe baza a două legende din perioada precreștină a istoriei ungarilor: *Legenda căprioarei miraculoase* și *Legenda lui Almos* – se găsește în *Gesta Hungarorum* a lui Simon Kezai [Simon de Keza], cronicar al regelui Ladislau al IV-lea (1272-1290)¹²¹. În secolul al XIV-lea, călugărul franciscan Mark Kalti a compilat cronicile precedente, dînd naștere unei lucrări care descrie istoria hunilor și a maghiarilor pînă în timpul dinastiei de Anjou. Recopiată și ilustrată, această lucrare, apărută inițial în 1358 la comanda lui Ludovic I de Anjou (1342-1382), a devenit cunoscută sub numele de *Chronicon pictum vindobonensis* – temeiul istoriografiei maghiare de mai tîrziu, asigurînd, totodată, perenitatea mitului originilor scite sau scito-hunice ale națiunii maghiare. În secolele următoare, mitul scito-hunic a fost reluat sistematic în principalele scrieri cu caracter literar și istoriografic, ca, bunăoară, aceea a lui Janus Pannonius (1434-1472) – eminent poet neo-latin, de origine maghiaro-croată – sau a călugărului franciscan D. Csati, autorul unui poem, scris după 1526, despre sosirea maghiarilor în Pannonia, unde ideea centrală este aceea că maghiarii sînt un „popor ales”, fapt vădit de victoria pe care Dumnezeu le-a dat-o în lupta împotriva cneazului Moraviei Mari, Sviatopulk (considerat în mod greșit de autor drept polonez). Mitul scitic (ca, de altfel, și ideea elecțiunii divine a poporului maghiar) se regăsește și în *Istoria* lui Mihaly Cserei, scrisă în anii 1709-1712, în timpul răscoalei antiaustriece a lui Francisc (Ferenz) Rakoczy, precum și, mai înainte chiar în codul intitulat *Tripartitum*, compilat în 1514 de Stefan (Istvan)

¹²⁰ Atît mitul scitic, cît și cel sarmatic – ale căror rădăcini coboară pînă în Antichitate – nu au o determinantă etnică, în sensul că sînt denumiri de popoare, ci geografică. La autorii greci și romani, „Scythia” se situa în nordul Mării Negre. „Sarmatia” desemna regiunea dintre Volga inferioară și Don.

¹²¹ Potrivit istoricului maghiar Gyorgy Györffy, cronica lui Kezai (Keza) ar fi versiunea prescurtată a unei opere astăzi dispărute, *Cronica ungaro-hunică*.

Werböczy (unde genealogia scito-hunică a maghiarilor este utilizată pentru a legitima înțietatea socială a magnaților).

Originea mitului scitic, ca și a celui sarmatic, de altfel, pare a fi fost, însă, externă, ambele legende fiind puse în circulație de cronicari francezi și germani. Flodoard, mort în 966, este, se pare, cel dintâi care îi numește pe slavi „sarmați”. Gottfried de Viterbo, autor al unei *Memoria Seculorum*, în 1185, se numără printre primii care au făcut apropierea dintre huni și maghiari („*Ungari etiam Huni...*”). la începutul secolului al XII-lea, Gallus Anonymus, un călugăr benedictin francez trăind în Polonia, face o constatare asemănătoare, atunci când îi identifică pe huni cu maghiarii, scriind în *Cronica* (redactată în anii 1113-1116) sa că „*Ungaria a fost odinioară anexată de huni, numiți unguri*”.

Pentru a concilia statutul Ungariei de „regat apostolic” cu realitatea indenegabilă că hunii fuseseră păgâni – aspect care era greu, dacă nu imposibil de asimilat de către mitografia construită în jurul destinului istoric al regatului maghiar – mitul originii hunice (scito-hunice) a fost reinterpretat în sensul unei misiuni creștine pe care Dumnezeu le-ar fi încredințat-o acestor păgâni, și anume aceea de a pedepsi lumea creștină pentru păcatele sale. De aici și „rolul” de „bici al lui Dumnezeu” atribuit lui Attila¹²².

Atît în Ungaria, cît și în Polonia, miturile așa-zis „istorice”, de tipul mitului „sarmatic” sau a celui „scitic” s-au combinat cu unele *mituri religioase*, dintre care, cele mai puternice au fost *miturile sfinților martiri*, devenite, peste tot în țările Europei Centrale, adevărate mituri naționale derivate din cultul medieval al acestor personaje (Sf. Adalbert, fost episcop de Praga, martirizat în secolul al X-lea în urma unei misiuni de convertire în Prusia; sub numele Wojciech, el devine patronul „național” al polonezilor în timpul regelui Boleslaw I; Sf. Stanislaw, episcopul Cracoviei, care, după moartea sa, la sfîrșitul secolului al XI-lea, din porunca lui Boleslaw al II-lea, devine, în secolele următoare, simbolul reunificării statale poloneze; Sf. Wenceslas în Boemia, Sf. Ștefan în Ungaria, Boris, Gleb și Vladimir în Rusia kieviană etc.). O variantă a miturilor sfinților martiri a fost *mitul botezului* (sau al *principelui/rege-apostol*), mit fondator la slavii răsăriteni (ruși) și, în mare măsură, la maghiari, dar, după cum observă Giovanna Broggi Bercoff, mai puțin important la polonezi (fapt explicat de autoare ca expresie a descentralizării, a „republicanismului” nobilimii poloneze și, în genere, a lungilor perioade de slăbiciune a statului monarhic). În Rusia, cultul principelui-apostol este centrat în jurul lui Vladimir, cneazul de Kiev și este legat de

¹²² Leszek Hensel, *Le mythe sarmate et le mythe scythe: une tentative de comparaison in Mythes et symboles politiques...*, p. 41-51.

creștinarea rușilor, în 988. Acest act a dobândit, în interpretările din secolele următoare, o valoare eschatologică, devenind simbolul unității organice dintre Biserică și Stat. Cultul lui Vladimir se dezvoltă abia în secolul al XIII-lea, deși începuturile sale par a fi mai timpurii (secolele XI-XII), împrumutând forma apropierei dintre Vladimir și Constantin cel Mare și, în acest context, a considerării cneazului rus ca „egal al apostolilor” (*is[fo]apostolos*). Cultul lui Vladimir s-a dezvoltat în Rusia moscovită (care s-a considerat continuatoarea statului kievian), atât ca factor de legitimare a supremației noului stat asupra teritoriilor slave din Răsărit, cât și ca simbol al rezistenței împotriva expansiunii germanilor și a catolicismului (în același timp, apariția lui trebuie coroborată cu schișarea timpurie a doctrinei „Moscova a treia Romă”, care avea, de asemenea, o funcție de legitimare politică, doctrină legată, la rândul ei, de ideea Moscovei ca „adevărată” depozitară a credinței ortodoxe)¹²³. Cultul lui Vladimir s-a dezvoltat, cu începere din secolul al XIII-lea, și în Rutenia, dar abia în secolul al XVII-lea a luat naștere aici o mișcare de autoidentificare confesională și națională în jurul acestui personaj și al mitului botezului¹²⁴. Este interesant de constatat că, mai înainte, după Uniunea de la Brest (1596), în urma căreia a luat naștere biserica greco-catolică din Rutenia, figura lui Vladimir a devenit emblematică și pentru adepții noii confesiuni, care au văzut în Vladimir simbolul prințului mediator între Constantinopol și Roma, expresia sintezei bizantino-romane și a unității primordiale a slavilor în cadrul unei singure Biserici, universale. Păstrătorii ortodoxiei i-au continuat, la rândul lor, cultul, devenit, pentru ei, un simbol al rezistenței împotriva catolicizării.

Acest gen de mituri nu erau, în Europa Evului Mediu sau a Renașterii, singulare. Ele se întâlnesc mai peste tot în Europa, atât la englezi – care se considerau descendenți ai romanului Brutus – , cât și la francezi (cum am văzut) sau la popoarele nordice. În Suedia, de pildă, a luat naștere, în aceeași perioadă, ideologia „nordismului”, potrivit căreia suedezii ar fi descendenții goților, iar olandezii ai balților. Instrumentalizat politic, „nordismul” a contribuit în mod considerabil la legitimarea planurilor expansioniste ale lui Carol al IX-lea și Gustav Adolf în teritoriile poloneze, a căror recupare trebuia să constituie reduplicarea vechii ocupații gote a acestor regiuni.

¹²³ După cum observă Giovanna Brogi Berkoff, în secolul al XIX-lea, mitul lui Vladimir devine, în Rusia imperială, instrumentul ideologic prin care politica țaristă justifică unitatea și supunerea tuturor pământurilor ruse, inclusiv a Kievului, al cărui naționalism este drastic reprimat pe parcursul acestui veac, inclusiv în forma interzicerii cultului sfântului Vladimir (care fusese, totuși, inițial, un personaj legat de istoria timpurie a Kievului, nu a Moscovei!) (*op. cit., loc. cit., p. 75*).

¹²⁴ *Ibidem*, p. 77.

O excepție notabilă a acestui proces de mitologizare a originilor îl reprezintă **Germania**. Oricât de paradoxal ar părea acest fapt, nu există, aici, un mit al originilor. Absența unei baze etnice unitare a împiedicat acest lucru. Spre deosebire de Franța sau de Anglia, în Germania Evului Mediu, nu a existat un „popor” cu acest nume. Au existat, în schimb, mai multe *gentes*, fiecare cu tradițiile sale specifice. Nici Imperiul (*Reich*-ul) nu a fost capabil să joace, în aceeași epocă – dar nici mai târziu – un rol integrator, fiindcă, natura lui nu era etnică, ci *politică*: nu de un „imperiu *german*” putem vorbi în Evul Mediu (noțiune inventată în secolul al XIX-lea, ca și aceea de „popor german”), ci de unul *roman*, întrucât așa îl considerau contemporanii. Pentru ei, *Reich*-ul nu se înscria în succesiunea vechiului Imperiu Roman: el *era* chiar *acest* Imperiu, a cărui existență nu cunoscuse întrerupere, ci doar o translație și o transfigurare creștină¹²⁵.

¹²⁵ Cf. Joseph Rován, Gilbert Krebs (eds.), *op. cit.*, p. 32-33, 34. Pentru aceeași opinie, v. Heinz Schilling în *ibidem*, p. 45 *sqq* (potrivit căruia *Reich*-ul nu a cunoscut o identitate națională, ci o suprapunere sau o stratificare a identităților diverse, politice, lingvistice, religioase și culturale), nu însă și Jean-François Noël (în *ibid.*, p. 66-67), care consideră că Imperiul a avut, într-o anumită măsură, și un caracter național, nu din punct de vedere etnic sau lingvistic, ci juridic și constituțional.

3. Mitul „bastionului (avanpostului) Creștinătății”¹²⁶

Un alt mit, comun mai ales popoarelor aflate, în Evul Mediu și la începuturile epocii moderne, la frontierele religioase sau culturale ale Europei, este *mitul* numit al *bastionului (avanpostului) Creștinătății*, care, în fiecare caz în parte, a avut o funcție identitară importantă, întrucât exalta rolul istoric al comunității respective, subliniindu-i contribuția religioasă și / sau militar-politică la apărarea civilizației europene împotriva Islamului (încarnarea cea mai obișnuită a unei alterități ireductibile, confesionale și culturale). În Europa de apus, Spania în luptă cu maurii este aceea care se consideră și este considerată, cu începere din secolul al XI-lea, de la *Reconquista*, drept un *antemurale*. În secolul al XV-lea, este rîndul Veneției și al Croației. În Europa Centrală și de Est, unde acest mit a fost cel mai popular, din motive religioase și geo-strategice evidente, el a fost îmbrățișat de mai toate popoarele din regiune, inclusiv de grecii din Bizanț (pînă în 1453), de ruteni, de lituanieni, de românii din Principate (Moldova și Țara Românească), de ruși (autoglorificați ca biruitori ai tătarilor) și, din secolul al XVII-lea, de Austria.

În fiecare din aceste cazuri, referenții concreți ai acestei metafore-mit sînt variați: fie o comunitate (țară sau neam), fie un oraș, o regiune sau chiar o persoană, considerată ca simbolizînd rezistența ca încarnare a valorilor unei colectivități.

Pentru *Polonia*, pînă la mijlocul secolului al XV-lea, nu se găsesc mențiuni documentare, interne sau externe, referitoare la un asemenea rol adoptat de regatul Piast-ilor și apoi al Jagellonilor¹²⁷. Dar, din 1450 înainte (o dată cu perioada de început a conflictelor polono-turce, cînd Papalitatea se gîndește să atribuie Poloniei un rol important în diferitele proiecte de alianță dintre țările creștine, suscitade de căderea Constantinopolului, în 1453), diplomația poloneză adoptă inițiativa proclamării regatului ca un „bastion” al adevăratei credințe, mai întîi prin Tomasz Strzempinski, care laudă, la Roma, meritele regelui său, Cazimir cel Mare, în lupta împotriva infidelilor, apoi prin Jan Lutek de Brzezic care, în Dieta imperială de la Ratisbona (Regensburg) numește Polonia drept „scut de apărare al țărilor creștine” (1454). În 1459, arhiepiscopul de Gniezno, Jakub de Sienna, îi declară Papei că „dacă vestitul regat al Poloniei nu s-ar fi împotrivit tătarilor, țările creștine vecine ar fi simțit deja mînia acestora”. Inițiată de Polonia, ideea „regatului ca un bastion creștin” a fost tacit

¹²⁶ Evocat prin următoarele expresii în limba latină (lista termenilor este mai lungă) : *antemurale / propugnaculum / scutum / clipeus / murus Christianitatis*.

¹²⁷ Pentru informațiile care urmează, cf. Janusz Tazbir, *La Pologne: le rempart de la chrétienté in Mythes et symboles politiques...*, p. 97-107.

recunoscută de diplomația pontificală, din rațiuni care țineau de propriile sale interese. Și pentru o parte și pentru cealaltă, scopul urmărit prin repetata menționare a acestei idei sau prin sprijinirea ei era, așadar, unul politic, de propagandă. În realitate, însă, Polonia a fost, în a doua jumătate a secolului al XV-lea și pe parcursul celui următor, prea puțin dispusă să joace efectiv rolul pe care îl proclama, fie din cauza conflictelor cu Cavalerii Teutoni (care, de altfel, au revendicat și ei, în propriul beneficiu, ideea de *antemurale*, în contextul campaniilor baltice pe care le-au purtat), fie întrucât interesele imediate ale regatului îi dictau să încheie pace cu turcii mai frecvent decât să se confrunte cu ei.

În secolul al XVII-lea, însă, situația se schimbă radical, o dată cu iminența pericolului expansiunii otomane spre centrul Europei. Ideea Poloniei ca avanpost al Creștinătății redevine actuală, dovadă prima ei mențiune expresă în documentele pontificale, care are loc în 1621, în contextul unei modeste victorii antiotomane a Poloniei, la Chocim, eveniment a cărui semnificație a fost considerabil exagerată de Papalitate, din rațiuni propagandistice, ceea ce i-a asigurat, în epocă, un mare ecou în toată Europa creștină. Între 1621 și 1683, se observă o creștere exponențială a scrierilor poloneze și străine care conțin expresia *antemurale* în diverse forme și în contexte variate, fie ca un atribut al diferiților regi (Ladislau IV Vasa, Jan Sobieski), fie ca o virtute a întregii nobilimi poloneze, fie ca rol al unui anumit loc strategic (cetatea Camenița, în Podolia). În veacul al XVIII-lea, ideea a continuat să fie, ocazional, enunțată, pentru ca, în secolul al XIX-lea, întrebuintarea ei să-și asocieze, din nou, o dimensiune net propagandistică: în contextul revendicărilor naționale poloneze, utilizarea termenului de *antemurale* trebuia să convingă diplomația europeană că apusul continentului contractase față de Polonia, în veacurile anterioare, o datorie care se cuvenea plătită prin sprijinirea luptei ei pentru independență. Acesta este un laitmotiv utilizat, în epocă, de toate grupările politice poloneze, conservatoare, liberale și socialiste¹²⁸.

¹²⁸ În perioada contemporană, tradiționalul mit al „bastionului” s-a confruntat, în cultura poloneză a secolului XX (chiar și după al doilea război mondial) cu un alt mit identitar, cel al „punții”, asociat cu perioada Jagellonă din istoria medievală și timpurie modernă a Poloniei (1386-1520), dar care dă expresie atât poziționării geografice și culturale a Poloniei (la întretăierea „Apusului” catolic cu „Răsăritul” ortodox și în zona de convergență a expansionismului istoric austro-german și a celui ucrainean și rus), cât și dilemelor privitoare la apartenența Poloniei (estică sau central-europeană?). Mitul „punții” evocă tocmai această sinteză complexă, culturală și religioasă, realizată în urma unificării polono-lituaniene sub sceptrul noii dinastii Jagellone. El scoate în evidență, mai întâi, aspectul inedit al noului stat Jagellon, înființat prin unirea a două religii diferite, apoi întinderea și importanța sa în raportul de forțe din regiune, caracterul său multietnic, multiconfesional și multicultural, principiul toleranței religioase, care l-a guvernat, ridicat la rangul de principiu de drept etc. Strălucirea culturală a Poloniei Jagellone ar fi influențat, în secolele XIV-XV, întreaga regiune (inclusiv spațiul german), grăbind procesul de „polonizare” a elitelor est-europene locale. Pe

În *Ungaria*, acest mit a avut o circulație deopotrivă mai intensă și mai îndelungată¹²⁹. Prima sa formulare datează din epoca Renașterii, dar rădăcinile sale sînt mult mai vechi, evocînd un set de valori și o convingere cristalizate încă din Evul Mediu, ca urmare a raporturilor privilegiate dintre regalitatea maghiară și Sfîntul Scaun și, pe de altă parte, a statutului Ungariei de „regat apostolic”, învestit cu misiunea de a propaga credința catolică în sud-estul Europei.

Cea mai timpurie versiune a acestui mit este aceea de „scut (*scutum*) al Creștinătății”. Ea datează din epoca lui Ștefan cel Sfînt (anul 1000), dar contextul utilizării este foarte diferit de cel ulterior: expresia nu se referea la Ungaria ca „scut al Creștinătății”, ci la credința creștină ca „scut al Ungariei”. Următoarea etapă în evoluția acestui adagiu este legată de împrejurările tentativei regalității maghiare de a-i așeza pe Cavalerii Teutoni în unele părți ale regatului (Transilvania, începutul secolului al XIII-lea). Expresia este utilizată acum pentru a sublinia misiunea protectoare și evanghelică a Ordinului, la fruntariile regatului.

Formularea definitivă a expresiei de „scut al Creștinătății”, în relație cu Ungaria și cu politica internațională a regelui ei, are loc în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și în prima jumătate a secolului al XV-lea, fiind legată mai ales de domnia lui Sigismund de Luxemburg (1387-1437), de ideologia monarhică elaborată în timpul său și de evenimentele care au marcat candidatura la demnitatea imperială și apoi exercitarea acesteia de către regele maghiar. Formula¹³⁰ – elaborată în cercurile umaniste din anturajul regelui, cu menirea de a evidenția și statutul acestuia de campion al Creștinătății¹³¹ – avea drept scop să consolideze poziția lui Sigismund în Ungaria și să-i sprijine pretențiile la tronul Imperiului.

de altă parte, legăturile regatului cu Apusul Europei și contribuția sa la dezvoltarea artistică, literară și științifică a continentului l-au făcut să aparțină, cu drepturi depline, încă din Evul Mediu, Europei, și aceasta cu atît mai mult, cu cît Polonia a fost, la finele secolului al XVIII-lea, și un „factor de educare” a Europei, prin faptul că revoluționarii polonezi au fost cei dintîi care au experimentat, aici, principiile democratice și spiritul republican, care i-ar fi înrîurit pe conducătorii Revoluției Franceze și pe „părinții fondatori” ai uniunii americane. Această interpretare este însă profund idealizată și departe de realitatea istorică (pe larg, despre acest mit, v. Andrzej Mencwel, „*Pont*” des *Jagellons* et „*rempart*” des *Piast*, ou *l'inverse?* in idem, p. 124 *sqq*; despre viziunea contrară a lituanienilor despre Uniunea polono-lituaniană, v. *supra*).

¹²⁹ Cf. Sandor Csernus, *La Hongrie, le rempart de la chrétienté : naissance et épanouissement de l'idée d'une mission collective* in idem, p. 107 *sqq*.

¹³⁰ Primele sale expresii au fost latine (fiind și mult mai numeroase decît în Polonia, unde termenul întrebuițat cu predilecție a fost *antemurale*; în Ungaria, pe lîngă expresiile deja citate la n. 48, mai pot fi menționate : *vallum*, *obex*, *arx*, *presidium*, *columna*. In texte, aceste cuvinte au fost întrebuițate combinat și în contexte din cele mai variate; cf. Sandor Csernus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 114). În secolul al XVI-lea, apar și primele variante maghiare ale acestei formule.

¹³¹ Grăitor ilustrată, de altfel, de toate inițiativele sale internaționale: participarea la Cruciada de la Nicopole (1396), medierea în conflictele din interiorul Creștinătății (între polonezi și Cavalerii

A doua unificare dinastică polono-maghiară (în 1440, când regele Wladislaw al III-lea, 1434-1444, a fost ales și rege al Ungariei) a făcut ca expresia „scut” /”zid” al Creștinătății să fie aplicată ulterior ambelor regate (cum procedează, de pildă, Aeneas Sylvius Piccolomini, viitorul papă Pius al II-lea, și, mai târziu, Macchiavelli în *Discorsi*, 1520). Ocazional, metafora „bastionului”, a „zidului”, a fost utilizată și pentru a sugera un statut de dependență sau anumite pretenții de suzeranitate, *recte* de stăpânire efectivă. Bunăoară, Moldova a fost, uneori, considerată, drept „zăvorul” Ungariei, după cum, chiar aceasta din urmă a fost caracterizată de Habsburgi ca un „bastion” al...Imperiului împotriva turcilor (sfârșitul secolul al XVI-lea). Alteori, expresia întărește metaforic o alianță, ca aceea franco-maghiară din timpul lui Carol al VII-lea. Tot în secolul al XV-lea, formula începe să se aplice și anumitor regiuni (Transilvania, de ex.¹³²) și orașe sau chiar unor personaje mai importante (ca, de exemplu, același Sigismund de Luxemburg sau Matia Corvin).

În concluzie, se poate spune că, începând cu acest veac (al XV-lea), metafora „zidului de apărare” devine o componentă importantă a identității naționale maghiare, un element esențial al mentalităților colective și un motiv principal al literaturii naționale în curs de constituire. În epoca modernă, însă, și, mai ales, după pierderile teritoriale înregistrate la sfârșitul Primului Război Mondial, această metaforă a alimentat atitudinile naționaliste maghiare, mai ales în condițiile în care același rol, de „bastion” al Creștinătății era revendicat și de celelalte națiuni central- și est-europene, care – afirmă Csernus – erau mai puțin îndreptățite decât Ungaria să-l pretindă¹³³.

Teutoni, între englezi și francezi, în timpul Războiului De O Sută De Ani), lupta împotriva ereziei husite, eforturile care vizau curmarea Marii Schisme din Biserica romană și reformarea instituției ecleziastice, fondarea Universității din Buda (1395 și 1412) etc.

¹³² În secolul al XV-lea, de exemplu, Papalitatea se referă la Transilvania și la episcopul Transilvaniei ca la un „*Christiane fidei propugnaculum et defensor...et antemurale* (*ibidem*, p. 118; autorul îl menționează pe papa Inocențiu al III-lea!).

¹³³ *Ibid.*, p. 122-124. Un exemplu semnificativ pentru dimensiunea naționalistă dobândită de acest mit în Ungaria și pentru instrumentalizarea sa ideologică și politică îl reprezintă volumul intitulat *La Hongrie et la civilisation*, publicat la Paris, în 1929, de Georg Lukács. Potrivit autorului, Ungaria ar fi salvată, de-a lungul istoriei, de trei ori civilizația creștină europeană: mai întâi, împotriva mongolilor, în 1240-1241 (cu care regele Bela al IV-lea ar fi refuzat să încheie pace, deși „*se înrudea cu [năvălitorii] din punctul de vedere al rasei*”), a doua oară în timpul războaielor cu turcii, a treia oară în secolele XIX și XX, când Ungaria s-a opus sistematic panslavismului (*apud* Walter Kolarz, *op. cit.*, p. 73-74).

4. Simboluri ale imaginarului politic premodern în Europa: „coroana”

În Europa medievală și din perioada de început a modernității (secolele XV-XVI) „coroana” (*corona regni*) este sinonimă cu ideea de stat, altfel spus, cu un principiu de suveranitate mai presus de persoana regelui. „Coroana” a funcționat nu numai ca un simbol politic, ci, deopotrivă, și identitar, în măsura în care ea s-a identificat și cu entitatea mistică a „regatului” (în sens de comunitate a tuturor supușilor), ca expresie a unei solidarități și coeziuni percepute ca fiind deasupra oricăror clivaje particulare.

Obiect concret, cu valoare simbolică, „coroana” exprima, în epoca amintită, trei concepte fundamentale, pe care se fondează ideea de stat:

- *inalienabilitatea*, adică interdicția regelui de a dispune după plac de nu numai de pământurile și drepturile senioriale specifice domeniului regal, ci și de teritoriul întregului regat. Inalienabilitatea bunurilor personale a fost, așadar, extinsă și asupra bunurilor „coroanei”, ceea ce a constituit o premisă esențială a nașterii unei teorii și a unei practici de stat;

- *dignitas* (= „onoare”) asociată funcției exercitate, nu persoanei;

- *majestas*, cu același atribut.

În **Franța**, această noțiune a fost folosită pentru prima dată de abatele Suger de la Saint-Denis (sec. XII), care l-a numit pe sfântul tutelar al lăcașului nu doar „patron al regelui”, ci și *patronus coronae*¹³⁴.

În statele monarhice din Europa Centrală, noțiunii de „coroană” îi sînt, de asemenea, asociate, spre finele Evului Mediu, semnificații din ce în ce mai complexe. Cîteva episoade din istoria acestor monarhii în secolul al XV-lea sînt, din acest unghi, cît se poate de grăitoare. Unul dintre ele este cel al „coroanei furate”, petrecut în 1440, în **Ungaria**, la moartea regelui Albert al II-lea de Habsburg.

Pentru a-i asigura tronul copilului ei încă nenăscut, viitorul Ludovic (Ladislaw) al V-lea și a împiedica alegerea regelui Poloniei, Wladislaw al III-lea, regina Elisabeta (fiica lui Sigismund de Luxemburg, 1387-1437, și soția lui Albert al II-lea de Habsburg, 1437-1440) a sustras, cu ajutorul cîtorva complici, sfînta coroană a regatului, păstrată în castelul de la Visegrád, și a dus-o pe ascuns în Austria, la curtea de la Wiener Neustadt a lui Frederic al III-lea (ales mai tîrziu împărat), unde s-a refugiat ea însăși, împreună cu tînrul ei fiu (1439).

¹³⁴ Cf. *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, p. 154-155 sqq.

Coroana a rămas în posesia lui Frederic pînă în 1462¹³⁵, care s-a folosit de ea ca de un instrument de control politic atît în raport cu Wladislaw al III-lea, cît și cu Ludovic (Ladislau) al V-lea și Matia Corvin, în conformitate cu un principiu („Cine are coroana, aceluia îi aparține țara”) care, prin identitatea pe care o stabilea între coroană și regat, legitima din punct de vedere simbolic exercițiul puterii monarhice. O dovadă în acest sens este și faptul că, deși fusese ales rege încă din 1458, Matia Corvin nu s-a putut încorona decît în primăvara anului 1463, intrînd astfel în legalitate. Importanța simbolică a coroanei în Ungaria medievală este însă mai timpurie, fiind lesne sesizabilă încă din a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Un episod asemănător celui din 1439 s-a petrecut în 1270, după moartea regelui Bela al IV-lea, cînd fiica sa Arma s-a refugiat la curtea lui Ottokar al II-lea regele Boemiei, luînd cu sine și coroana, de care intenționa să se folosească pentru a-i asigura fiului ei accesul la tron. Urmașul lui Bela, Ștefan al V-lea (1270-1271/72), a fost nevoit să-și confecționeze în grabă o altă coroană pentru a și-o așeza pe frunte în 1271. În 1290, data înscăunării lui Andrei al III-lea, documentele epocii stabilesc pentru întîia dată faimoasa identitate dintre coroana regală și „coroana Sfîntului Ștefan” (*sacra corona regni*)¹³⁶. În aceeași epocă, participarea acestui simbol la încoronare începe să fie considerată esențială pentru legitimitatea noii puteri. Lipsit

¹³⁵ Cînd a restituit-o lui Matia Corvin în schimbul unei răscumpărări substanțiale de 80.000 de guldeni, strînși prin impunerea unei taxe speciale.

¹³⁶ Această identitate este esențială pentru înțelegerea semnificației profunde a noțiunii de „coroană” în Ungaria medievală: numai „coroana Sfîntului Ștefan”, „adevărată” coroană era aceea capabilă de a conferi puterii monarhice legitimitatea de care aceasta avea nevoie, atribut care nu se aplica oricărei coroane. Acest simbol a fost, în Ungaria medievală și premodernă deosebit de puternic, întrucît, potrivit tradiției, coroana regală maghiară fusese primită de Ștefan de la papa Silvestru al II-lea, o dată cu titlul de rege, în urma creștinării sale în rit roman (1000-1002). Dar, cercetările istoricilor maghiari au demonstrat că diploma pontificală care consfințea receptarea coroanei regale de către Vaik-Ștefan este, de fapt, un fals din sec. XVII, realizat de un cleric zelos, care, conform obiceiului timpului, încerca să fabrice retrospectiv dovezi în sprijinul drepturilor Bisericii catolice în Ungaria. Inserat de iezuitul Mathias Imhofer în lucrarea sa *Annales Ecclesiastici Regni Hungariae* (1644), acest document a indus în eroare timp de mai bine de 200 de ani critica istorică, pînă ce falsul a fost deslușit de istoricul Kárácsony. Cît despre coroana regală care s-a păstrat pînă astăzi, ea este incontestabil, cel puțin în partea ei inferioară, de origine bizantină, nu romană „reprezentînd de fapt... o diademă de sebastocrator bizantin trimisă regelui maghiar de împăratul Mihail VII, într-un moment în care imperiul grec, confruntat cu toți vecinii săi din Balcani și Asia Mică, era fără îndoială fericit să strângă legăturile de prietenie și să afirme un fel de patronaj moral asupra noului stat creștin din Europa dunăreană” (G. I. Brătianu, *Byzance et la Hongrie. À propos du récent article de M. Fr. Dölger*, "Revue Historique du Sud-Est Européen", XXII [1945], p. 147-157; citatul la p. 154). Regele maghiar care a primit de la Constantinopol partea inferioară a coroanei a fost, probabil, Geza I (1074-1077), cu prilejul căsătoriei sale cu o prințesă bizantină (1075) și a unui (probabil) tratat de pace maghiaro-bizantin, care punea capăt conflictului desfășurat între cele două părți în anii precedenți (Gyula Moravcsik, *Hungary and Byzantium in the Middle Ages in The Cambridge Medieval History*, volume IV, *The Byzantine Empire, Part I, Byzantium and its neighbours*. Edited by J. M. Hussey, with the editorial assistance of D. M. Nicol and G. Gowan, Cambridge, 1966, p. 578-579).

de „adevărata” coroană (disputată de doi dintre rivalii săi și apoi păstrată, un timp, în Transilvania), Carol Robert de Anjou a trebuit să repete de trei ori actul încoronării (în 1298, 1309 și 1310), pînă ce a intrat în posesia simbolului regal¹³⁷.

Ca idee abstractă, nu numai ca obiect material, „coroana” apare, din secolul al XIII-lea înainte, în mai multe documente cu caracter oficial. Un document papal din 1225, de exemplu, emis de Honorius al III-lea, îi notifică regelui Andrei al II-lea că are datoria de a apăra fără preget drepturile țării sale și „onoarea coroanei”. În 1381, prin tratatul de la Torino, Veneția renunță la Dalmația, care aparține „regatului Ungariei și coroanei ungare”. În plus, Republica Lagunelor se angaja să plătească, în fiecare an, „maiestății sale regelui, urmașilor săi la monarhie și la coroană, coroanei însăși, care reprezintă regatul și celor care reprezintă coroana”, 7000 de ducați de aur¹³⁸. În secolul al XIV-lea, *sacra corona regni* semnifica puterea care revenea magnaților pe durata interregnurilor. În actele publice, aceștia se manifestau, acționau „în numele coroanei”. La finele Evului Mediu, nobilimea maghiară se considera *membra coronae*¹³⁹. În procedurile judiciare din prima parte a secolului al XV-lea, martorii sînt menționați în documente ca jurînd pe credința lor în Dumnezeu și pe fidelitatea lor față de rege și „Sfînta Coroană”. În aceeași epocă, toți supușii sînt considerați ca fiind ai „sfîntei coroane a Ungariei”¹⁴⁰, iar pierderea sau cîștigarea unui teritoriu devin echivalente cu amputarea sau recuperarea aceluiași principiu. Tot în secolul al XV-lea, provinciile Ungariei sînt menționate ca fiind ale „sfîntei coroane”, aidoma tezaurului regal și veniturilor regelui¹⁴¹.

Aceeași identificare se întîlnește și la alte monarhii ale timpului din Europa Centrală. În **Polonia**, ea este în repetate rînduri sugerată prin expresia „Coroana regatului polonez” (*corona regni Poloniae*). După reunificarea regatului polonez (1295-1320), se dezvoltă din ce în ce mai mult ideea că teritoriile pierdute sau înfeudate aparțin de drept *coroanei*. În 1370, Ludovic I de Anjou, rege al Ungariei, promite în cadrul jurămîntului de încoronare ca rege al

¹³⁷ Cf. Paul Lendvai, *Ungurii. Timp de un mileniu învingători în înfrîngeri*. Traducere din germană de Maria și Ion Nastasia, București, Humanitas, 2001, p. 82, 88-89; Jean W. Sedlar, *East Central Europe in the Middle Ages, 1000-1500*, University of Washington Press, Seattle and London, 1994, p. 51-52.

¹³⁸ Apud Ivan Bertényi, *La Sainte Couronne, symbole de la permanence étatique de la Hongrie in Mythes et symboles....*, p. 462.

¹³⁹ Aleksander Gieysztor, *Les idées politiques dans l'Europe médiévale du Centre-Est in Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*. Sous la direction de Chantal Delsol et Michel Masłowski, Paris, P.U. F., 1998, p. 27.

¹⁴⁰ În timp – fapt semnificativ – ce grupurile cu drept de reprezentare politică, precum mica nobilime și delegați orașelor încep să fie numite „membri ai Sfîntei Coroane” (v. Ivan Bertényi, *op. cit.*, loc. cit., p. 464).

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 463-464.

Poloniei, „*ipsam coronam regni Poloniae salvam et integram ac illibatam conservare – eam augere et recuperare*”. În secolul al XV-lea, coroana Poloniei primește numele de „coroana celui Viteaz”, în amintirea regelui Boleslaw, căruia i se atribuiseră acest cognomen. De asemenea, este operată tot acum o distincție între *rex poloniae* și *corona et regnicolae Poloniae*¹⁴².

În **Boemia**, forma aceleiași expresii este „coroana regatului Boemiei” (*corona regni Bohemiae* sau *corona Bohemiae*).

În toate cazurile menționate, capacitatea simbolică a coroanei denotă începutul procesului de depersonalizare a puterii regale și constituirea ideii de stat, în sensul separării dintre demnitate/funcție – investită cu un caracter peren – și persoana efemeră a celui care o exercită¹⁴³. Ideea de stat s-a substituit astfel, vechii concepții patrimoniale a regatului, foarte puternică în toate monarhiile medievale, o concepție care își extrăgea prestigiul și legitimitatea din miturile fondatoare proprii fiecărei dinastii.

¹⁴² Aleksander Gieysztor, *op. cit., loc. cit.*, p. 27-28.

¹⁴³ *V.* în acest sens și Jean W. Sedlar, *op. cit.*, p. 265-266.



Bibliografie selectivă

1. ANDERSON, Benedict, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspîndirii naționalismului*. Traducere de Roxana Oltean și Ioana Potrache, București, Editura Integral, 2000.
2. BOIA, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, București, Humanitas, 2000.
3. Idem, *Două secole de mitologie națională*, București, Humanitas, 1999,
4. Idem, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Ed. Humanitas, 1997.
5. BURGUIÈRE, André, REVEL, Jacques (sous la direction de), *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, par Robert DESCIMON, Alain GUÉRY, Jacques LE GOFF, Pierre LÉVÊQUE, Pierre ROSANVALLON. Volume dirigé par Jacques LE GOFF, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
6. GIRARDET, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986 (acum și în limba română: *Mituri și mitologii politice*. Traducere de Daniel Dimitriu. Prefață de Gabriela Adameșteanu, Iași, Institutul European, 1997).
7. KOLARZ, Walter, *Mituri și realități în Europa de Est*. Traducere de Oana Suditu. Cuvînt înainte de Lucian Leuștean, Iași, Polirom, 2003.
8. LE GOFF, Jacques, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991.
9. LOTH, Wilfried, *Europäische Identität in historischer Perspektive*, Discussion Paper C113/2002, p. 4-7, Zentrum für Europäische Integrationsforschung/Center for European Integration Studies, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, <http://www.ZEI.de>.
10. MACH, Zdzisław, *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*, State University of New York Press, 1993.
11. MUNGIU-PIPPIDI, Alina, *Transilvania subiectivă*, București, Humanitas, 1999.
12. *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*. Sous la direction de Chantal DELSOL, Michel MASŁOWSKI, Joanna NOWICKI. Préface de Pierre Chaunu, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (Editura Cartier, București-Chișinău, 2003, pentru ediția în limba română).
13. NICOARĂ, Simona *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2002
14. NICOARĂ, Simona, NICOARĂ, Toader, *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996.
15. PATLAGEAN, Evelyne, *L'histoire de l'imaginaire in La Nouvelle Histoire*. Sous la direction de Jacques LE GOFF, Roger CHARTIER, Jacques REVEL, Paris, Retz, 1978.
16. POP, Ioan-Aurel, *Geneza medievală a națiunilor moderne*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998.
17. SMITH, Anthony D., *Naționalism și modernism. Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la națiune și naționalism*. Traducere din engleză de Diana Stanciu, Chișinău, Ed. Epigraf, 2002.
18. STERBLING, Anton, *Unterdrückung, Ideologie und der untergründige Fortbestand von Mythen in Dittmar Dahlmann, Wilfried Potthoff (Hrsg.), Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, Peter Lang, Europäische Verlag der Wissenschaften, s. a., p.
19. THIESSE, Anne-Marie, *Crearea identităților naționale în Europa (secolele XVIII-XIX)*. Traducere de Andrei-Paul Corescu, Camelia Capverde, Giuliano Sfichi, Iași, Polirom, 2000.
20. TIPTON, C. Leon (editor), *Nationalism in the Middle Ages*, Holt, Rinehart and Winston, 1972.