

*DOCUMENTUL ISTORIC DEPRE CREȘTINĂTATE.  
CRONICA MEDIEVALĂ: ANALIZĂ ARHETIPALĂ*

**Lavinia Bănică\***

Textele vechi oferă la o primă lectură ideea unui cosmos creștin european amenințat de haosul păgân, conștient de necesitatea unificării forțelor în scopul stopării ofensivei turce, care în cazul unei victorii ar fi avut drept urmare convertirea acestei *communitas Christiana* într-o lume musulmană.

Păstrând definiția postmodernă dată istoriei de Linda Hutcheon (Hutcheon 1997:67), spunem că istoria este o structură făcută de om, niciodată fiind recunoscută ca „naturală” sau dată. Istoricul descoperă sau inventează forma sau modelul narativ totalizator utilizat; iar atât descoperirea, cât și invenția implică un oarecare recurs la artificiu și la imaginație. Cercetând discursurile și citind printre rânduri, istoricii obțin rezultate diferite de narațiunile evoluționiste ale istoriografiei tradiționale: descoperim că există și istorii ale învingătorilor, nu numai ale învingătorilor, ale regionalilor, nu numai ale celor „centrali”, ale mulțimii lipsite de glorie, nu numai ale celor – puțini – elogiați. Dar, mai ales, descoperim că între aceste „istorii” nu există un numitor comun, o coerență care să nu pună sub semnul întrebării realitatea prezentată. În acțiunea de totalizare și de conferire a unui sens unificat istoriografiei și ficțiunii, se naște întrebarea: nu este, oare, de așteptat să se producă omisiuni, dacă nu chiar erori, care să condiționeze adevărul/adekvarea la fapte al oricărei reprezentări a trecutului? Lucian Boia este de acord cu faptul că istoria legitimează narațiunea, faptele nu se pot prezenta concret, ci numai printr-o grilă epică (Boia 2000:24). Același lucru este susținut și de Eugen Negrici; vorbim de un timp al istoriei și de un timp epic, al narațiunii; primul este ireversibil, cronologic, necomprimabil, al doilea este exact invers. Cronica ar trebui să redea timpul istoric, dar nu este și nu poate fi fidelă acestuia, pentru că nu se poate imagina un cronicar concret omniprezent.

Istoria este un discurs al prezentului despre trecut, un discurs multiform legat de sensibilități și de ideologii. A se considera sau nu ca un produs al imaginarului, depinde de definiția dată acestuia. Dacă imaginarul ar fi „neadevărul”, domeniul ficțiunii pure, istoria s-ar găsi, în ceea ce privește esențialul, în afara domeniului său. Dar imaginarul depășește categoriile de „adevărat” și „neadevărat”, el reprezentând o structură mentală capabilă să asimileze adevărul și falsul în egală măsură. Un mit istoric poate fi inventat în întregime, putând fi, de asemenea, construit plecând de la fapte indubitabile. Istoricii sunt producători de mituri, ei

---

\* Universitatea din Pitești.

neputând scăpa de presiunea socială exercitată asupra lor. Rezultă că istoria este, în egală măsură, reală și fictivă. În ceea ce privește istoria orală, legendele, amintirile istorice, credințele, superstițiile sunt elemente ale imaginarului care bruiază istoria „adevărată”, poate chiar înlăturată în favoarea imaginarului. Discursul istoric este structurat pe un joc inepuizabil al opozițiilor: între Noi și Ceilalți, între Bine și Rău, între Hristos și Anticrist. Discursul creștin și medieval s-a bazat pe confruntarea dintre cele două cetăți: divină și terestră. Satana și Anticristul au devenit simbolurile dezordinii cosmice, ilustrată pe pământ de infideli și de eretici, de Islam în primul rând (în timp ce, pentru musulmani, lumea „cealaltă” este, foarte logic, Europa creștină).

Dar, să vedem mai întâi, ce înseamnă pentru creștinii medievali intersecția cu lumi diferite de a lor. Alteritatea i-a speriat întotdeauna pe oamenii neatinși de civilizație. *Celălalt* este străinul care vorbește o altă limbă, care are alte obiceiuri, care se închină altui Dumnezeu și care dispune de alte sisteme de valori. Dar el nu trebuie ignorat, pentru că prin cunoașterea lui, omul își poate afla propria identitate. Grigore Ureche este cronicarul care studiază sistematic imaginea *celuilalt*; el studiază toți vecinii Țărilor Române, pe leși, pe tătari, pe unguri. Toti aceștia sunt dușmani, indiferent de religie, în cazul unui atac. De aceea, turcii sunt, din punct de vedere psihologic, un alt tip de dușman: ei nu deranjează prea mult prin cultura lor necunoscută românilor, ci prin faptul că sunt invadatori. Este elocvent în acest sens exemplul lui Ștefan cel Mare și al lui Mihai Viteazul care luptă cu ungurii și cu turcii în egală măsură.

Omul pune accentul, după cum afirmă Rudolf Otto (Otto 1996:38) și psihologii protestanți, începând de la Luther, pe înțelegerea a ceea ce este irațional și necunoscut. Când în sufletul omului irumpe sacrul, acesta este cuprins de o stare de anxietate; fenomenul este perceput ca o hierofanie oricând posibilă și care poate fi însoțită de un sentiment de angoasă și de straniețate. Este ceea ce se întâmplă cu religia musulmană: fiind ceva nou pentru creștini, se tem de ea. Atunci când creștinii afirmă despre păgâni că sunt „dușmanii crucii”, „Satana”, „dușmanii creștinătății”, ei văd în păgâni alteritatea, văd ceea ce ei nu sunt. Alteritatea presupune și recunoașterea ego-ului, pentru că Celălalt este o imagine în oglindă a ego-ului pus în fața faptului de a se recunoaște pe sine. Luminosul, energia sacră echivalează cu alteritatea absolută, adică sinonimă cu moartea, acel necunoscut de care ei se tem. Sacrul apare cu un maximum de violență, de aceea este perceput de conștiință ca mister îngrozitor și fascinant – *mysterium tremendum et fascinans*.

Alteritatea este omniprezentă în discursul istoric. Arhetipul unității încearcă să supună lumea unui principiu unificator. Religiiile, gândirea magică, filosofiele încearcă să ofere un maximum de coerență diversității fenomenelor. Conceptul unității creștine în fața Islamului și invers, al unității islamice în fața creștinătății se înscriu în structura mitică a imperiului. Pentru ca unitatea universală să se realizeze există mereu un Altul care trebuie anihilat. După părerea lui Jung (Jung 1994), întotdeauna *Celălalt* este vinovat de războaie și nimeni nu vede că toată lumea este posedată de dorința de a face ce-i provoacă frică. Și în situația pe care o analizăm aici, *Celălalt* este implicat și acuzat în mod sistematic, fie că-i vorba de turc, ungar,

sau polon. Este dificil să identificăm mărcile unei condamnări divine în imaginile despre turci, tot așa cum nu se pot sublinia mărcile luminoase ale credinței pe fața luptătorilor în numele lui Isus. Iată câteva sintagme folosite frecvent: „legea lui Moamet cea spurcată” (Ureche), „lupi răpitori” (Radu Greceanu), „păgân rău, turbat și sorbitoriu de sânge asupra creștinilor” (Neculce), „cu chip de fiară și cu inima sălbatică” (Azarie). Turcii nu sunt caracterizați, așadar, prin sintagme ale stigmatizării, ci prin faptele de cruzime pe care le întreprind (Mazilu 1999: 93–97), dar care nu erau singulare în epocă, deci nu pot fi puse pe seama religiei lor:

„Pe mulții au și robit, cu furiș, femei, fete, copii. Rămas-au bietăi oameni numai cu sufleteli, bătuții și strunciunații cum era mai rău și mai amar, cum nu s<ă> poate nice a scrie, nice a s<ă> povesti caznele și ucisurili lor ce au avut de tătari” (Neculce:240).

Obsesiv de des se repetă verbele *tăiau*, *ardeau*, *robeau*, *jeftuia*, *prădau*, *omorau* atunci când se descriu invaziile turcești. Dar aceste trăsături negative comportamentale ale turcilor, foarte drastic definite, sunt rezultatul acelei cunoașteri unilaterale la care sunt supuși creștinii. Concluzia care se poate desprinde este că sintagmele cele mai frecvente care caracterizează antiteza creștin-păgân nu aparțin unei sfere simbolico-religioase, ci unei retorici a spaimei. Oroarea pe care turcii au stârnit-o nu este de natură religioasă, ci strict umană; pe creștini nu i-a speriat atât faptul că invadatorii erau păgâni, cât faptul că erau invadatori. Nu excludem însă aspectul că legea musulmană avea un mare impact asupra psihicului creștin, dar această alteritate religioasă venea numai să potenteze teroarea pe care creștinii o simțeau deja în fața amenințării cu nimicirea.

Respingerea *celuilalt* și coeziunea unei comunități eliberate de elementele sale indivizibile reprezintă un arhetip al căutării unității și al dialecticii raporturilor dintre *Noi și Ceilalți*. Uimirea și neliniștea în fața diversității lumii, mai ales a *Celuilalt*, reprezintă legătura dintre *Eu și Ceilalți*, dintre *Noi și Ceilalți* care se exprimă printr-un complex de alterități. Acest joc funcționează în toate registrele. Se ajunge la alteritatea radicală, care îl împinge pe Celălalt dincolo de limitele umanității, într-o zonă apropiată de animalitate sau de divin, fie prin deformarea unui prototip real, fie prin fabulație pură. O altă categorie de sintagme: „cu chip de fiară și cu inima sălbatică”, „lupi răpitori”, „lei sălbatici și lupi încruntați”, „lupi apucători” se pot analiza la nivel arhetipal și psihanalitic și încadra într-o paradigmă a terorii. Animalul sălbatic trimite la arhetipul devorator, al Botului Dințat înarmat cu dinți ascuțiți, gata să sfărâme și să muște și poate fi asociat cu simbolul sângelui: „Că ei (turcii) ca niște lei căsca gurile să-i înghiță pre toți, fiind țara plină de nevoie și de sărăcie” (*Letopisețul Cantacuzinesc*). Imaginea băutorului de sânge trimite la arhetipul monstrului, căpcăunului. Ei i se asociază strigătele de luptă asemuitoare strigătelor unor făpturi semianimale care urlă. În botul animal se concentrează toate fantasmalele înspăimântătoare ale animalității: agitație, masticare agresivă, mârâieli și răgete sinistre. Pentru imaginația occidentală animalul feroce este, prin excelență, *lupul*, temut de Antichitate și de întregul Ev Mediu. Dublul lupului este *câinele*, reprezentând și el aceeași imagine înfiorătoare a botului dințat. Lupul este simbol al morții, este o imagine a animalului devorator, rudă cu timpul

distrugător, prototip al tuturor *căpcăunilor* din folclorul european. *Căpcăunul* este, la rândul său, dublul diavolului, cu sensul activ de a înghiți, de a mânca, imaginea răului devorator. Trecerea timpului înseamnă moarte, deci schimbare. De aici se naște arhetipul refuzului istoriei și dorința de a-și depăși condiția. Pe plan religios, lupta contra lumii reale și contra istoriei s-a manifestat prin ideologiile și mișcările milenariste, ce aduc în prim plan arhetipul *vârstei de aur*. Teroarea în fața schimbării și a morții simbolizează primele două teme negative inspirate de simbolismul animal. Toată această teriomorfie este integrată în basme și mituri în care motivul căderii și al mântuirii este evident. De aceea, animalul este ceea ce colcăie, ceea ce aleargă și nu poate fi prins, dar și ceea ce roade și devorează. Simbolul căderii este tema timpului nefast și mortal, moralizat sub formă de pedeapsă. Uneori, căderea e confundată cu posedarea de către rău, de aceea devine emblema păcatelor trupești. Aceste imagini au corespondent în textele cronicarilor:

„... și ca niște lupi într-o turmă fără’ de nici un păstor, au intrat într-înșii, de-i snopiia și-i junghia, nu numai boierii, ce și slujitorii” (Ureche: 147).

sau: „Acei lei sălbatici și lupi încrunțați, anume Mihul hatmanul și Trotusanul logofătul...” (Ureche: 112).

sau : „Deci văzându-I turcii că sunt afară din părcane, așa le-au dat turcii năvală, ca o noajă de lupi într-o turmă de oi...” (Neculce: 577).

Un alt arhetip al fricii, cel care creează haosul, este colcăiala, una dintre primele manifestări ale animalizării. Simbolul acesta este asociat imaginii mulțimii invadatoare. *Balaurul*, din nou o creație a fricii, este punctul comun unde se adună voracitatea fioroasă și animalitatea colcăitoare. *Negrul* este o culoare cu conotații negative, diavolul fiind întotdeauna negru sau conținând ceva negricios. Așa se explică în Europa medievală ura față de maur: „Musulmanii sunt pentru creștini ceea ce era Troia pentru greci, ceea ce reductabila genune a inconștientului e pentru conștiința limpede”<sup>1</sup>. Maurul devine un fel de diavol și distanța dintre maur (reprezentat ca un pândar care asteaptă să-și înghită prada), și căpcăun (imaginat, adesea, acoperit cu păr negru) nu e mare.

De cealaltă parte, imaginile creștinului luptător trimit la paradigma înălțării, pe care Durand o leagă de dominantă psihică sexuală (Durand 1998:115). Din perspectivă psihanalitică, paradigma înălțării corespunde masculinității, arhetipul Regelui, ale cărui simboluri ascensionale sunt *sceptrul* și *spada*. Verticalitatea sceptrului, agresivitatea eficientă a spadei sunt garantele arhetipale ale atotputerniciei benefice. Spada războinică este și spada dreptății; monarhul este, în același timp, mag inspirat, cu prerogative ascensionale, suveran jurist și factor monarhic ce poruncește grupului; spada rămâne mereu legată de sceptru, fiind o activare polemică a acestuia. Spada și lăcea sunt instrumente nobile, folosite la investitura cavalerilor, simbolizând puterea și moralitatea. Creștinătatea moștenește arhetipul eroului luptător (Mazilu 1994:127). Oștenii sunt chemați să lupte împotriva balaurului și sunt mobilizați contra întunericului.

<sup>1</sup> Durand 1998:115.

Un alt simbol al ascensiunii, foarte frecvent în mitica creștină, este *scara*, sinonimă crucii lui Hristos – „scara păcătoșilor” sau „scara divină”. Aceste simboluri ascensionale sunt prezente și pe steagurile țărilor. De pildă, crucea, spada și corbul sunt tot atâtea simboluri creștine care fac uniunea cu divinitatea. Corbul cu crucea în cioc aduce hrană spirituală drept-credincioșilor, așa cum i-a adus Sfântului Ilie hrană trupească. Crucea este și un semn protector, purtător al sprijinului divin, dar și simbol ofensiv, acest semn permițând exprimarea directă sau indirectă a intențiilor și idealurilor de eliberare și înălțare națională, așa cum erau în epoca lui Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu. Premărirea acestui însemn lasă să se vadă cu limpezime cine era inamicul. Crucea ca armă simbolică, în vecinătatea celorlalte arme (reale) figurate în câmpul scutului emblematic, instaurează și susține ideea de cruciadă.

O altă semnificație a puterii ascensionale este Muntele Golgota unde domnitorii trimiteau bani și daruri pentru a înzestra bisericile și mănăstirile. Aceasta era în epocă o modalitate de a plăti divinității pentru o parte din păcatele săvârșite. Dumnezeu ceresc este asimilat cu un suveran istoric și legendar, pentru că sentimentul suveranității însoțește în mod firesc actele și atitudinile ascensionale. Când domnitorii erau „unși”, ei deveneau slujitorii lui Dumnezeu. De aceea sunt mitizați și, de multe ori, au „origine divină”. Eroul este „marcat” încă de la naștere, în mod tradițional anunțată și însoțită de „semne”. Viața sa exemplară și moartea fac din el un semizeu, un simbol fixat definitiv în eternitate. Buni sau răi, împărații au o carieră dublată de o abundență de evenimente cosmice și cotidiene miraculoase, semne și prevestiri.

Ar mai fi un simbol de analizat, al *porții*, acea poartă a creștinătății care este multiplicată: Rodhosul, Belgradul, Țările Române. Poarta simbolizează la Gennep trecerea dintr-o stare în alta (Gennep 1996). La el acasă, omul trăiește în profan; trăiește în sacru de îndată ce pleacă în călătorie și se află, în calitate de străin, în vecinătatea taberei unor necunoscuți. Trecerea, pătrunderea într-o parte a lumii nesupusă credinței lor este interzisă creștinilor, musulmanilor sau budiștilor. Această interdicție are caracter magico-religios și orice trecere dintr-un spațiu în altul cunoaște o perioadă limită. Poarta este limita dintre lumea străină și cea domestică, dintre lumea profană și cea sacră; sau, așa cum sublinia Dan Horia Mazilu, este *limes-ul* cu care civilizațiile vin în contact (Mazilu 1999: 75). Românii devin locuitorii unor țări care sunt porți ale creștinătății și, (în primul rând) de aceea, trebuie să fie apărate. Dacă aceste porți sunt desființate, atunci întreaga creștinătate va avea de suferit, lucru pe care mizează și voievozii români atunci când cer ajutor Europei. Mihai Viteazul le scrie polonilor în 1595:

„Ceea ce am făcut toate le-am făcut pentru credința creștinească, văzând eu ce se întâmplă în fiecare zi cu bieții creștini. M-am apucat să ridic această mare greutate cu această țară săracă a noastră, ca să fac un scut al întregii lumi creștine” (Mazilu 1994: 149).

Ureche numește Belgradul „apărătura nu numai a Țării Ungurești, ci a toată creștinătatea dinspre Apus”, iar Moldova este, după părerea cronicii leșești, „păretele altuia” din spatele căruia se apără polonii. Nicolae Costin povestește cum Moldova era un zid de apărare împotriva turcilor:

„Svātuia Litva pe craiul Cazimiru să apere pe Ștefan Vodă în Moldova de Turci cu toată puterea sa, să-I fie un părete Moldova, decât pierzind-o, să-I fie a să lupta cu Turcii pentru Țara Leșască. Ce nemic n’au folosit, nice au clătit acestea sfaturi pe Cazimir craiu, nice îndemnarea și poftetele alor săi, că să strânseră toți svetnicii la craiul în Liublin, în luna lui Iulie” (Costin: 267).

La Boia apare arhetipul șefului carismatic, figură indispensabilă sistemului și imaginarului totalitar. Conducătorul este astfel apropiat de sacru, în ciuda aparențelor laice, un sacru deformat și corupt, dar prezent în ideologii – dihotomia dintre bine și rău, triumful unui adevăr absolut, desăvârșirea spiritului uman, armonia universală. Eroii civilizatori sunt responsabili pentru faptele folositoare ale omenirii și dobândesc o trăsătură specială magico-religioasă.

Așadar, istoria este întotdeauna „adaptată”. Ceea ce se schimbă este doar gradul și modul de adaptare; marile linii arhetipale ale discursului rămân constante, însă se combină și se concretizează într-o mare varietate de modele. Evul Mediu a fost un model; prin el a fost exaltată ideea de *națiune*. Astfel, arhetipul milenarist conținea ideea religioasă a creștinismului care își propusese să înnoiască ființa umană. Mitul milenarist era o figură specifică a viziunii „ascendente” a istoriei propriie creștinismului. Mitul decadenței era invocat pentru devalorizarea *celorlalți*, pentru a marca negativ adversarul politic.

Revenind la ideea inițială, aceea că Europa nu a constituit un cosmos unitar creștin, a reieșit din textele vechi (cronici sau documente oficiale) că lumea creștină a acționat ca un tot doar în momente de maxim pericol în fața amenințării otomane; că inconștientul colectiv a fost supus unui sentiment acut de teamă, care a fost din plin alimentată de eschatologia creștină.

#### BIBLIOGRAFIE

- Costin, Miron, 1965: *Opere*, vol. I–II, ediție P.P. Panaitescu, București, Editura pentru Literatură.
- Boia, Lucian, 2000: *Pentru o istorie a imaginarului*, București, Editura Humanitas.
- Durand, Gilbert, 1998: *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers Enciclopedic.
- Hutcheon, Linda, 1997: *Politica Postmodernismului*, București, Editura Univers.
- Jung, C.G., 1994: *În lumea arhetipurilor*, București, Editura Jurnalul Literar.
- Le Goff, Jacques, 1970: *Civilizația occidentului medieval*, București, Editura Științifică.
- Mazilu, Dan Horia, 1999: *Noi despre Ceialți–Fals tratat de imagologie*, Iași, Editura Polirom.
- Neculce, Ion, 1963: *Letopiseșul Țării Moldovei precedat de O samă de cuvinte*, ediție Iorgu Iordan, București, Editura pentru Literatură.
- Negrice, Eugen, 1977: *Expresivitatea involuntară*, București, Editura Cartea Românească.
- Otto, Rudolf, 1996: *Sacrul*, Cluj, Editura Dacia.
- Ureche, Grigore, 1978: *Letopiseșul Țării Moldovei*, ediție Mircea Scarlat, București, Editura Minerva.

**ABSTRACT**

What does colliding with worlds other than their own mean for the Christians in the Middle Ages? Which are the phrases defining the Christian – Heathen opposition? How the idea of an organized Christian universe acting against the Pagan chaos is sustained? From the chronicles and other historical, oratorical or literary scholastic books to the letters sent to the Papacy or the western royal courts by the Eastern rulers, the Romanian scholars prove to be preoccupied with the portrait of the Other, the mysterious stranger speaking another language, living by different rites, praying to another God, and owning a totally different value system.

**Keywords:** Historical discourse, medieval chronicles, archetypes, the Other, alterity.