

**UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
Învățământ la distanță**

**EUROPA MEDIEVALĂ (secolele V-XVI). SOCIETATE,
INSTITUȚII, MENTALITĂȚI COLECTIVE**

**APOGEUL CIVILIZAȚIEI MEDIEVALE
(SEC. XI-XIII)**

Autor și Titular: Prof.univ.dr. Alexandru-Florin PLATON

**ANUL I
SEMESTRUL II
2015 - 2016**

CUPRINS

Cap. I. 1. Avântul Creștinătății occidentale (sec. XI-XIII) I. Aspecte teritoriale, economice și instituționale; implicații sociale / 4
<i>A. Caracterizare generală / 4</i>
<i>B. Expansiunea economică / 4</i>
<i>C. Proprietatea feudală și regimul ei / 8</i>
<i>D. Vasalitatea medievală, beneficiul și feudul / 14</i>
- Bibliografie / 28
Cap. I. 2. Avântul Creștinătății occidentale (sec. XI-XIII). II. Aspecte religioase și implicații mentale. Sacerdoțiul și Imperiul în secolele X-XIII. Reformarea Bisericii și teocrația pontificală / 29
<i>A. Prolog: creștinătatea latină, “spiritualul” și “temporalul” în ajunul procesului de reformare a Bisericii (secolele IX-X) / 29</i>
<i>B. “Reforma gregoriană”: prefigurări, etape; “Cearta pentru Investițură” / 38</i>
<i>C. Pontificatul lui Inocențiu al III-lea (1198-1216): teocrația papală / 51</i>
<i>D. Imperiul în secolele XII-XIII. Guvernarea lui Frederic al II-lea de Hohenstaufen (1220-1250) și ultima tentativă imperială de hegemonie universală / 54</i>
<i>E. Cruciadele: cauze și preliminarii; desfășurare; urmări / 59</i>
- Bibliografie / 69
Cap. II. Renașterea ideii de stat, afirmarea principiului etatist și procesul de centralizare teritorială, instituțională și politică în Europa medievală (secolele XI-XV): trăsături generale / 70
- Bibliografie / 78
Bibliografie generală / 80

CAP. I. 1. AVÎNTUL CREȘTINĂȚII OCCIDENTALE (SEC. XI-XIII). ASPECTE TERITORIALE, ECONOMICE ȘI INSTITUȚIONALE; IMPLICAȚII SOCIALE

- caracterizare generală;
- expansiunea economică a Occidentului medieval: agricultura, instrumentarul tehnic, comerțul, mijloacele de transport și căile de comunicație, moneda, finanțele, băncile;
- proprietatea feudală și regimul ei;
- vasalitatea medievală, beneficiul și feudul.

A. Caracterizare generală. Pe fondul treptatei structurări social-politice și al lentelor acumulări materiale din perioada precedentă (sec. V – X), noul interstițiu (sec. XI – XIII) inaugurează o nouă epocă în civilizația Occidentului medieval. Ea se caracterizează printr-un avânt general al Creștinătății occidentale, care trebuie înțeles într-o dublă ipostază: ca o creștere internă (ilustrată de sporul demografic, dezvoltarea agriculturii, renașterea vieții urbane, diversificarea activităților economice, revigorarea traficului comercial local și la distanță etc.), dar și ca o expansiune teritorială fără precedent, în urma căreia Europa de apus iese treptat din limitele sale tradiționale, stabilind contacte cu alte orizonturi. Este vorba, așadar, în această perioadă, de o dezvoltare generală a societății medievale, vest-europene (deși în ritmuri diferite, la fiecare nivel al societății), pe care Fernand Braudel a caracterizat-o drept "*prima creștere modernă*" a continentului european înainte de modernitatea propriu-zisă.

B. Expansiunea economică este aspectul cel mai important al acestui avânt, nu pentru că factorul economic ar fi, în sine, decisiv, ci fiindcă într-o societate tipic agrară ca Occidentul medieval el trebuia în mod necesar să constituie elementul principal al "decolajului" din această perioadă, forța sa motrice. Această expansiune este vizibilă mai cu seamă în **agricultură**, care rămîne, și în acest interval, elementul de echilibru al întregii economii. Particularitățile dezvoltării ei sînt următoarele:

a) în primul rînd, în secolele XI – XIII, Occidentul "*nu cunoaște – după cum a observat Jacques Heers – o singură civilizație rurală, ci diverse tipuri de exploatare a solului, care merg de la simplul cules – ce nu asigură, adesea, decît o subzistență precară –, pînă la bogatele culturi specializate, organizate și întreținute în funcție de comerț și orașe*". Numeroase în teritoriile de margine sînt, bunăoară, pădurile și mlaștinile, care, deși slab populate, ofereau adesea celor pe care îi adăposteau resurse apreciabile, fiind caracterizate printr-o economie, un stil de viață și chiar o civilizație proprie. Pădurea, mai ales constituia refugiul și adăpostul săracilor, prin posibilitățile ei de subzistență. Importanța ei economică în Evul Mediu, pretutindeni în Europa, explică repetatele conflicte dintre seniori și țărani în ceea ce privește drepturile ei de folosință, precum și monopolul regal exercitat asupra sa, cauzator, și acesta, de nenumărate tensiuni sociale.

Terenurile cerealiere erau, însă, factorii de cultură agricolă cei mai importanți în economia medievală. Marile concentrări agricole se aflau, de regulă, în partea de nord a Europei, cele mai importante regiuni aparținînd acestei zone fiind: Germania (Brandenburg, Holstein, Pomerania, Prusia), Flandra, Anglia și Franța (Picardia, Normandia, Artois, Île-de-France). Acest fapt a fost de natură să asigure acestor regiuni un avantaj net în raport cu celelalte din punct de vedere alimentar și demografic. În sud, în regiunea mediteraneană, zonele cerealiere fără a lipsi de tot erau, totuși, mai puțin prospere în comparație cu cele nordice, nefiind, pe de altă parte situate nici în apropierea marilor centre urbane de consum.

De aici și însemnătatea comerțului, ca principal factor de vehiculare a produselor necesare acestui spațiu.

În aceeași perioadă încep să apară și zonele viticole, legumicole și de creștere a animalelor, ca expresii ale unui început de specializare economică a mediului rural, datorată, în bună parte, emergenței orașului medieval, caracterizat, între altele, și prin necesități de consum sporite și diverse.

b) În regiunile cerealiere dezvoltate, dar și în teritoriile de la marginea Creștinătății (Peninsula Iberică, estul Germaniei, posesiunile slave etc.) are loc, cu începere din secolul al XI-lea, un proces din ce în ce mai rapid de extindere a terenurilor arabile și a culturilor agricole, prin asanări, îndiguiuri, defrișări etc., care ating apogeul în secolele XII – XIII. Acest fenomen – care trebuie pus pe seama unei creșteri destul de substanțiale a populației și, drept urmare, a cerințelor generale de hrană – nu antrenează numai lumea satelor, ci întreaga societate medievală a epocii, inclusiv clasele senioriale și mediile religioase (îndeosebi monastice). El duce la multiplicarea accelerată a așezărilor rurale prin apariția unor sate noi, multe din ele dispersate, ceea ce constituie o premisă a relaxării solidarităților rurale tradiționale.

c) Dezvoltarea sectorului agricol se caracterizează, în aceeași perioadă, și printr-o sensibilă ameliorare a inventarului tehnic și a procedeelelor de cultură, sesizabilă în creșterea importantă a randamentelor agricole și, implicit, în spațierea crizelor frumentare, obișnuite pînă atunci. Din acest motiv, pînă la începutul celui de-al XIV-lea veac, în "Europa catedralelor" accesele grave de foamete au fost mai degrabă rare.

Oricît de amplă a fost, dezvoltarea agriculturii nu a generat, totuși, în această perioadă, o bunăstare generală și, cu toate că a rezolvat sau a atenuat unele din problemele grave de subzistență cu care se confruntaseră pînă atunci societățile vest-europene, a creat altele noi, cu urmări redutabile. Cea mai importantă dintre ele și, totodată, cea mai îngrijorătoare sub raportul implicațiilor de durată a fost ceea ce istoricii vieții agrare a perioadei – și îndeosebi Georges Duby – au numit "*fragilitatea echilibrului*". Caracterizată prin: (1) tensiunea constantă dintre terenurile cultivate și cele destinate creșterii animalelor (cele dintîi nu se puteau extinde pe măsura creșterii demografice fără a le periclita pe cele din a doua categorie, a căror menținere, la un nivel acceptabil, era, pe de altă parte, absolut necesară chiar pentru conservarea și dezvoltarea culturilor), (2) dezechilibrul dintre exploatățile agricole și (3) creșterea demografică ce tindea să depășească posibilitățile nutritive ale economiei agrare medievale, acest neajuns major al expansiunii agricole din perioada menționată se află la originea mării crize din secolul al XIV-lea și a cortegiului ei de nenorociri (reapariția și generalizarea crizelor de foamete, marea epidemie de ciumă de la mijlocul veacului, accentuarea tensiunilor sociale și înmulțirea conflictelor militare etc.).

La fel de semnificativă ca dezvoltarea agriculturii, ***intensificarea schimburilor comerciale*** (o adevărată "revoluție", potrivit expresiei lui Jacques Le Goff) este, însă, de departe, fenomenul cel mai frapant al întregii perioade și, totodată, cel mai bogat în urmări. În noile împrejurări create de expansiunea agricolă, de renașterea vieții urbane și ameliorarea a ceea ce, potrivit terminologiei actuale, poartă numele de "căi de transport și comunicație", pe continentul european, precum și în zona mediteraneană și pontică a apărut și s-a extins o rețea din ce în ce mai densă de schimburi și servicii financiare, elocventă pentru ceea ce tot Fernand Braudel a numit cîndva "*prima economie-lume europeană*". Unul din cele mai importante trasee comerciale ale epocii, de-a lungul căruia circulau nenumărați oameni, precum și o varietate greu de închipuit de mărfuri (cereale, metalele prețioase, postavuri, mirodenii, vin, sare etc.) era cel care lega Nordul flamand (cu orașele Lille, Douai, Tournai, Ypres, Gand, Bruges, Arras și St. Omer – ultimele două aflate în provincia Artois) de Sudul mediteranean (îndeosebi de Italia nordică și centrală), mai întîi prin releul bîlciurilor și al tîrgurilor periodice

din Champagne, apoi, cu începere din 1277, în mod direct, prin strămoșia Gibraltar și calea maritimă a Atlanticului. Acești poli comerciali, situați, deloc întâmplător, în zonele cele mai dezvoltate din punct de vedere agrar și urban ale Europei de apus, făceau legătura și cu alte zone, mai îndepărtate, cum ar fi, bunăoară, Orientul, Anglia, regiunile baltice și Islanda, contribuind, astfel, nu numai la extinderea în interior a frontierelor Creștinătății apusene, ci și la stabilirea primelor contacte dintre civilizația europeană și civilizațiile sino-mongolă și islamică din Asia, respectiv Orientul Apropiat.

Legăturile comerciale cu Orientul (fără îndoială, cele mai dinamice dintre toate) au fost stabilite, mai întâi, pe o cale maritimă, care lega Italia de Oceanul Indian (India, Ceylon, Java) prin Marea Mediterană, portul Alexandria și Marea Roșie. Ei i s-au adăugat, ulterior, ca urmare a pelerinajelor și Cruciadelor, și drumurile de uscat, transcontinentale, care fie că erau o prelungire a traseelor maritime din Golful Persic, fie că străbăteau stepele din Asia Centrală, Turkestanul și platoul iranian, sfârșind la Bagdad și de aici mai departe, spre "schelele" Levantului (Jaffa, Accra, Beirut, Tripoli și Antiohia). Cucerirea mongolă a Asiei și pacea care i-a urmat (*pax mongolica*), de aproximativ un secol (1250-1350) au inaugurat noi trasee, de astă dată *directe*, între Europa și Orient, transformând regiunea nord-pontică, într-o veritabilă "placă turnantă" a comerțului internațional, potrivit binecunoscutei expresii a lui Gheorghe I. Brătianu. "Drumul mongol" – cum erau numite, în mod generic, aceste trasee – se compunea din două drumuri principale. Cel dintâi, controlat de statul mongol din Crimeea (cunoscut mai târziu sub numele de Hoarda de Aur) pornea de la Tana (Mangop), pătrundea prin Turkestan în deșerturile și stepele din Asia Centrală, terminându-se la Quinsai și Khambalik (Beijing), capitala Marelui Han, după ce trecea prin Sarai și Astrahan – principalele etape între punctul de plecare și cel de destinație. Un alt traseu, mai la sud, controlat de Ilhanatul iranian (statul mongol din Persia, care stăpânea, din 1258, și Irakul) – împrumutat și de Marco Polo în faimoasa sa călătorie – începea din Trapezunt și se încheia la Bukhara și Samarkand, după ce trecea prin Tabriz și Astrabad, cu posibile variante spre Ormuz, Golful Persic și nordul Indiei. Punctele de plecare spre Orient din jurul Mării Negre erau, în același timp, și puncte terminus pentru comerțul cu regiunile învecinate (cnezatele rusești, Bizanțul, Țările Române), ale căror produse luau drumul Asiei, alături de celelalte mărfuri din Europa de Apus. De-a lungul acestor căi, "călătoria spre China" (*viaggio del Gattaio*) dura – indiferent de traseul împrumutat – cel puțin un an, fiind întreruptă de numeroase opriri, puncte intermediare și mari piețe internaționale, unde banii, unitățile de măsură și greutatele italiene erau aproape singurele acceptate. Faptul este în cea mai mare măsură elocvent pentru influența covârșitoare, mai corect spus, pentru monopolul orașelor italiene (cu deosebire al Genovei și Veneției) asupra traficului comercial cu Orientul, sursă de permanente tensiuni și chiar de adevărate războaie între ele.

În secolul al XIII-lea, apare un nou pol comercial, Hansa germană, și, în același timp, un nou circuit comercial, care lega litoralul Mării Nordului de Anglia, Țările de Jos (numite, însă, astfel numai din secolul al XVI-lea înainte), peninsula Scandinaviei și Europa centrală și de Răsărit, ceea ce sugerează prezența unui proces de unificare economică a continentului, care se cuvine interpretat ca o cauză și, totodată, un efect al evoluțiilor din alte domenii (social, politic etc., fără a uita, desigur, contribuția în aceeași privință a dezvoltării rețelei de comunicații și a ritmului sporit de circulație a informației).

Dezvoltarea comerțului a încurajat apariția sau perfecționarea instrumentelor care îi sînt nu numai specifice, ci și indispensabile, cum ar fi *creditul comercial*, *sistemul bancar*, primele forme de *asociere comercială* și, desigur, în primul rînd, *moneda*.

Expresie a multiplicării progresive a operațiunilor financiare și, totodată, a creșterii rapidității acestora, *creditul comercial* (fie în forma elementară a împrumutului cu dobîndă, fie în aceea mai evoluată a cambiei) a fost, însă, și o soluție anume inventată pentru a face față

neajunsurilor cu care se confrunta traficul de mărfuri și care amenințau să-i blocheze dezvoltarea: inferioritatea masei monetare în raport cu cererile sporite ale comerțului în expansiune, imposibilitatea negustorilor de a purta în permanență asupra lor mari cantități de numerar pentru posibilitățile de afaceri care li s-ar fi putut ivi, riscurile inerente transportului, interdicția de a exporta metalele prețioase etc. Cei mai importanți mînuitori ai creditului în Evul Mediu au fost evreii, dar și flamanzii ori templierii, care au primit, uneori, din partea clienților lor regali și dreptul de a le governa finanțele. Lor li se datorează, în mare măsură, și înființarea primelor *bănci*, a căror origine trebuie căutată în schimbul financiar, efectuat pe durata bîlciurilor și a tîrgurilor periodice de către persoane specializate în punerea de acord a valorii diferitelor monede aflate în circulație. "Banca" a fost, la început, locul unde se schimbau aceste monede, iar "bancherii", cei ce operau convertirile respective. Specifice orașelor maritime, *asocierile cu caracter comercial* au apărut, probabil, la Genova în secolul al XIII-lea, cu scopul protejării traficului cu Orientul Apropiat.

Suportul material al tuturor acestor procese a fost, firește, *moneda*. Nici dezvoltarea comerțului, nici apariția și perfecționarea sistemului de credit nu ar fi fost posibile fără o prealabilă expansiune monetară. Efect al revigorării economice din perioada menționată, ea este, în egală măsură, și o cauză a acesteia, în condițiile în care a oferit schimbului instrumentul indispensabil amplificării și perfecționării sale. Primele emisiuni monetare locale de aur (care se substituie, treptat, monedelor străine aflate în circulație pînă atunci: *mancus*-ul arab și *hyperper*-ul bizantin) aparțin, în secolul al XIII-lea, orașelor italiene. Genova și Florența își bat primele lor monede în 1258, Lucca în 1273, Veneția în 1284, iar Milano spre sfîrșitul veacului. Exemplul italian este urmat, foarte curînd, și de celelalte state feudale: Anglia (cu faimosul "stirling") și Franța (cu "scudul" de aur) în prima jumătate a secolului al XIV-lea, apoi Flandra, Ungaria (între 1308 și 1342), teritoriile germane și Curia papală (în 1322), Boemia (în 1325). Urmările acestui fapt au fost considerabile, indiferent dacă ne gîndim la schimbarea structurii rentei funciare feudale, la importanța crescîndă dobîndită de factorul monetar în gestiunea domeniilor, la tranziția astfel amorsată de la o economie preponderent naturală la una de schimb, la o mobilitate socială sporită, consensuală cu reorganizarea relațiilor dintre grupuri pe temeuri economice și din ce în ce mai puțin personale sau – în fine – la noua mentalitate a profitului, proprie (deși nu în exclusivitate) *negustorilor*, care reprezintă, și ei, o structură nouă în raport cu configurația socială tradițională. Dezvoltarea economiei de schimb, revigorarea monetară și intensificarea comerțului local și la distanță au serioase implicații și pe plan politic. Ele au făcut din problemele financiare o preocupare cardinală a regalităților europene, politica fiscală devenind, deloc întîmplător, într-o perioadă atît de importantă pentru construcția statului monarhic, ca intervalul dintre secolele X și XIV, pivotul însuși al guvernării.

Istoriografia din ultimele decenii a Evului Mediu a consacrat o atenție specială definirii caracterului expansiunii economice din secolele XI – XIII. A fost ea feudală (cum ne îndeamnă să credem faptul că structurile dominante în cadrul cărora a avut ea loc au fost, totuși, cele ale "Vechiului Regim"), capitalistă (cum afirmă Fernand Braudel) sau precapitalistă (potrivit demonstrației lui Guy Fourquin)? Răspunsul depinde nu numai de sensul fiecăruia dintre aceste concepte sau de particularitățile sistemului economic al epocii, ci și de mentalitatea ei dominantă. Indiferent, însă, de interpretarea aleasă, chestiunea înfinit mai importantă ridicată de același fenomen este aceea a cauzelor sale. Nici în această privință, totuși, nu aflăm un consens interpretativ. Dacă unele demonstrații subliniază importanța hotărîtoare a factorului demografic, alții (precum Fritz Rörig) au evidențiat ponderea în acest proces fie a factorului cultural (sporirea nivelului de instrucție), fie a celui comercial, din care Henri Pirenne a făcut cheia de boltă a celebrei sale teorii despre geneza medievalității și tranziția spre modernitate. Alte explicații au insistat asupra rolului complex jucat de orașul

medieval (Fernand Braudel), asupra progresului agricol (Lynn White jr.) și a tehnicilor agrare (Georges Duby, Robert Sabatien Lopez). Toate aceste interpretări lasă să se întrevadă un singur lucru sigur: anume, că nu există o cauză unică a procesului de creștere de anvergura celui din intervalul menționat. Multe din aspectele dezvoltării economice din secolele XI – XIII au fost, deopotrivă, și cauze și efecte. Mai corect ar fi, de aceea, să vorbim despre un fenomen general de creștere, multiplu determinat. Acest fenomen constituie substratul, așa-zicînd, nutritiv (deși nu neapărat determinant!) al prefacerilor din toate celelalte domenii ale vieții sociale și politice a Occidentului medieval în perioada amintită.

C. Proprietatea feudală și regimul ei. Proprietatea cunoscută în istoriografie – în ciuda caracterului destul de discutabil al termenului – sub numele de „feudală” era, esențialmente, *funciară*. Această particularitate, care o deosebește de proprietatea modernă, capitalistă, caracterizată printr-o pluralitate de forme, nu se datora numai faptului că *pămîntul* constituia, în Evul Mediu, principala sursă de venituri și hrană, în condițiile unei economii mult timp preponderent agrare și a unui mod de viață precumpănitor rural. În egală măsură, ea se explică prin valoarea *intrinsecă* a pămîntului, ca simbol al bogăției și, deopotrivă, al puterii. Într-o epocă în care penuria alimentară era foarte frecventă – o adevărată „structură a cotidianului”, după pertinenta caracterizare a lui Fernand Braudel¹ – cel considerat puternic era nu doar, pentru a-l parafraza pe Georges Duby, cel care își potolea mereu foamea. Era, mai ales, cel capabil de a-i hrăni pe ceilalți², autoritatea lui măsurîndu-se după numărul oamenilor pe care îi putea susține, cu alte cuvinte, după anvergura „casei” sale³.

În funcție de criteriul juridic, istoriografia „canonică” a Evului Mediu distinge, în cadrul proprietății funciare feudale, două tipuri principale: proprietatea necondiționată sau deplină (numită *alodiu*, un derivat ipotetic din germanicul *al hod*⁴) și proprietatea condiționată de îndeplinirea unor obligații servile sau de natură militară⁵. Dacă cea dintîi era o formă de stăpînire specifică regelui și comunităților țărănești libere, a doua se aplica posesiunilor șerbilor și beneficiilor (ulterior fiefurilor) senioriale.

Raportul dintre aceste două tipuri nu are parte, printre istoricii Evului Mediu, de o interpretare consensuală. Un punct de vedere mai vechi, ilustrat, între alții, de celebrul Fustel de Coulanges, consideră proprietatea alodială drept o realitate istorică, dar concepe în mod diferit durata ei de-a lungul medievalității. În timp ce eminentul autor al *Cetății antice* este de părere că alodiul și-a pierdut foarte repede (încă din perioada carolingiană), statutul juridic care îl caracteriza, prin aservirea comunităților rurale libere⁶, alți istorici, nu mai puțin importanți⁷ sînt de părere că, alături de posesiunile condiționate, au existat mereu, în Occidentul medieval, proprietăți țărănești libere, care s-au menținut ca atare în ciuda extensiunii permanente a marilor seniorii⁸.

¹ Cf. Fernand Braudel, *Structurile cotidianului: posibilul și imposibilul*, vol. I-II, București, 1984, *passim*.

² Nu întîmplător, după cum a observat Robert Fossier, sensul original al etimonului englez *lord*, provenind din germanicul *hloford*, era „cel ce dă pîine” (cf. *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 54).

³ Cf. Georges Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles)*, t. I, Paris, 1977, p. 104.

⁴ Cf. Robert Fossier, *op. cit.*, p. 56.

⁵ Joseph Calmette, *La société féodale*, Paris, 1927, p. 8.

⁶ Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. L'Alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne*, Paris, s. a., *passim*.

⁷ Cf. Robert Latouche, *The Birth of Western Economy. Economic Aspects of the Dark Ages*, London, 1967, p. 59-72.

⁸ V. și Guy Fourquin, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1979, ed. a 3-a, p.

A doua interpretare, formulată de reputatul Marc Bloch, consideră – într-un chip mai verosimil – că medievalitatea a fost, prin însăși specificul epocii, străină de noțiunea de proprietate liberă *absolută*, în sensul actual al termenului, libertatea pământului fiind constant limitată fie de legăturile de rudenie, fie, cel mai adesea, de *dependența personală*, care constituia specificul relațiilor sociale în Evul Mediu⁹ fragmentând și suprapunând ceea ce numim astăzi „drepturile de proprietate”.

Proprietatea condiționată în Evul Mediu – de care ne vom ocupa în cele ce urmează –, aflată în posesiunea grupurilor nobiliare avea o importantă particularitate distinctivă. Ea se definea mai puțin printr-o baza materială (pământul), cum ne-am putea aștepta, în virtutea mai sus menționatului ei specific funciar, cât printr-un atribut: *dreptul de a comanda*. De aici și denumirea generică a acestei proprietăți: ea se intitula nu „domeniu feudal” – expresie inventată de literatura de sfînga a secolelor XIX-XX, dar care nu se regăsește în documentele medievale – ci *seniorie*, un termen al cărui înțeles implica exercitarea respectivului drept *sub toate aspectele sale*¹⁰, asupra unor persoane caracterizate printr-o condiție servilă sau supuse, într-un fel sau altul, *seniorului*.

Din această particularitate semantică (și istorică, totodată), se poate deduce faptul că, în Evul Mediu, pământul, deși foarte important ca resursă într-o economie precumpănitor naturală – adică centrată pe cultivarea solului și pe valorificarea produselor acestuia –, nu avea o valoare în sine. Aceasta îi era conferită de numărul și calitatea celor care îl puteau pune în valoare sau lucra și asupra cărora seniorul își exercita autoritatea (însă nicidecum în mod discreționar). „Unitate fundamentală a regimului feudal”¹¹, cum a scris, mai demult, Marc Bloch, senioria nu era, așadar, o întreprindere economică, după modelul de mai târziu al capitalismului agrar. În sensul cel mai cuprinzător al cuvîntului, ea era, după fericita caracterizare a aceluiași Marc Bloch, o „structură de autoritate”, întrucît atribuțiile (puterile) stăpînului (seniorului) în raport cu proprietatea sa afectau „întreaga viață” a celor ce se aflau în cuprinsul senioriei, „acționînd în concurență sau chiar în locul puterii statului și a familiei”¹². Ca expresia personalizată și teritorial divizată a exercitării funcțiilor publice în Evul Mediu, senioria își avea, așa-zicînd, propria ei lege. Aceasta nu însemna, însă, că puterea seniorială, în pofida caracterului ei „integral”¹³, era o putere anarhică, manifestîndu-se – potrivit sensului literal al acestui cuvînt – în mod arbitrar și fără opreliști mai înalte. A o concepe astfel înseamnă a cultiva o eroare, inspirată, cum a constatat lapidar Robert Fossier, „de patru secole de centralizare monarhică, iacobină și pariziană”¹⁴. În realitate, această formă aparent paradoxală de autoritate – paradoxală, întrucît contrazice flagrant ideea modernă de putere – nu era cîtuși de puțin despotică: dimpotrivă, ea presupunea o – de regulă – tacită

52-55. De asemenea, Joseph Calmette, *Le monde féodal*, Paris, 1951, p. 166.

⁹ Marc Bloch, *Feudal Society*, vol. 1, *The Growth of Ties of Dependence*. Translated by L. A. Manyon, The University of Chicago Press, 1961, p. 171-172 (v. și ed. în limba română, *Societatea feudală*, vol. 1, *Formarea legăturilor de dependență*. Traducere de Cristina Macarovici. Postfașă de Maria Crăciun, Cluj-Napoca, 1996, *passim*).

¹⁰ Și anume: *juridic* – dreptul de judecată și dreptul de a oferi adăpost –, *fiscal* – perceperea taxelor și dreptul de a bate monedă – *militar* și *economic* – care îi dădea seniorului dreptul de a impune așa-numitele „monopoluri” senioriale: vînzarea vinului, morăritul și producerea pîinii (cf. Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, Paris, 1982, p. 83-88; Joseph Calmette, *La société féodale...*, p. 59-68).

¹¹ Marc Bloch, *European Feudalism* in idem, *Mélanges historiques*, Tome I, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, p. 182.

¹² Idem, *The rise of dependent cultivation and seigniorial institutions* in *Ibidem*, p. 211.

¹³ Caracterizarea îi aparține lui Robert Fossier, *Seigneurs et seigneuries au Moyen Âge*, Actes du 117^e Congrès National des Sociétés Savantes..., p. 14-17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

făgăduință (sau, în termenii de astăzi, un „contract”), cu caracter sinalagmatic, prin care seniorul se „angaja” să-și protejeze și să-și sprijine supușii, în schimbul fidelității și al serviciilor acestora.

Originea senioriei nu este pe deplin elucidată. Două, dacă nu chiar trei, sînt interpretările care se confruntă în această privință.

Potrivit celei dintîi, care împărtășește o perspectivă „evoluționistă” a structurilor medievale și, în același timp, se recomandă de la așa-numita teorie „romanistă” a instituțiilor Evului Mediu, această formă specifică de proprietate ar fi o continuare al latifundiului roman din perioada Imperiului tîrziu, alcătuirea sa, neafectată, în vreun fel, de invaziile germanice, rămînînd neschimbată pînă în epoca lui Carol cel Mare¹⁵. Generalizarea colonatului, declinul vieții urbane, caracterul tot mai pronunțat agrar al economiei și rarefierea progresivă a schimburilor, mai ales a celor la distanță – trecute, toate, de Henri Pirenne, în contul cuceririi bazinului mediteranean de către arabi, în secolele VI-VIII¹⁶ – nu au condus, potrivit acestei interpretări, la disoluția latifundiului, ci doar i-au imprimat o schimbare de structură, care va deveni tipică în perioada „clasică” a Evului Mediu, începînd cu anul 1000.

A doua interpretare – aceea „germanistă” – consideră că migrațiile germanice din Europa de apus ar fi avut drept consecință, între altele, și apariția unui nou tip de proprietate, generat de exproprierea, fie parțială, fie totală, a proprietarilor de latifundii, cărora li s-ar fi substituit, prin această practică – autorizată de sistemul *foedus*-ului și a derivatului său juridic: regimul „ospetei” – mărcile germanice (devenite, ulterior, obști sătești libere), micii proprietari individuali (aserviți, treptat, de marii seniori laici și ecleziastici de mai tîrziu) și aristocrația militară germanică, transformată, prin împrumut și sedentarizare, dintr-o „clasă” gentilică, într-una de avere¹⁷.

Acestea ar fi fost structurile pe temeiul cărora, în perioada carolingiană, s-ar fi dezvoltat forma de proprietate de tip *villa*, caracterizată, ca și senioria care i-a urmat, prin existența unui *dominus locus*, prin reciprocitatea serviciilor dintre stăpîn și supușii săi și, nu în ultimul, rînd, printr-o anumită continuitate a locuirii, care, după cum o sugerează datele arheologice, toponimice și prosopografice, nu certifică o ruptură clară în raport cu reședințele fortificate din secolele X-XI.

A treia interpretare – care ar putea fi numită a discontinuității – concepe senioria drept o structură esențialmente nouă (lipsită, așadar, de antecedente), apărută în Occidentul medieval ca urmare a unei mutații capitale petrecută în jurul anului 1000 (aproximativ, între 950-1070) în modul de organizare a relațiilor sociale și în sistemul de exercitare a puterii¹⁸. Conturată, mai întîi, în partea de sud a fostului areal geografic galo-roman, această mare transformare ar fi „înaintat” lent, spre nord, cristalizîndu-se definitiv spre mijlocul secolului al XII-lea (1150), pentru a intra, un secol mai tîrziu (spre 1250-1275), o dată cu definitivarea statului monarhic capețian, pe făgașul unui lent și iremediabil declin.

Argumentele acestei teorii se organizează în jurul cîtorva deosebiri majore, sesizate între domeniul carolingian și senioria de mai tîrziu, de factură, mai întîi – în conformitate cu taxonomia actuală – economică și socială. Dacă cel dintîi se definea, în genere, printr-o structură variabilă (sistematizată de cei ce au studiat-o, în mai multe tipologii) și, în al doilea rînd, prin raporturi mai flexibile între proprietari și mîna de lucru (colonii), întemeiate pe corvezi sau servicii, regimul seniorial era, din același unghi, un sistem infinit mai strict de

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1937 (v. și ed. în limba română, *Mahomed și Carol cel Mare*, București, 1991).

¹⁷ V. Radu Manolescu, *Societatea feudală în Europa apuseană*, București, 1974, p. 34-44.

¹⁸ Aceasta este teoria elaborată, *inter alia*, de Jean-Pierre Poly, Éric Bournazel, *La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980, *passim*. V. și Robert Fossier, *Seigneurs et paysans...*, *loc. cit.*, p.

organizare, caracterizat prin aservirea mai riguroasă a mîinii de lucru, obligată la prestația periodică a unei *rente fundiare* relativ precis codificată, care s-a substituit, în noul sistem, corvezilor și serviciilor proprii *villa*-ei carolingiene, mult mai puțin reglementate¹⁹.

Deosebirea majoră trebuie, însă, căutată în tipul de autoritate specific celor două entități. În timp ce domeniul carolingian ilustrează o formă – așa-zicînd – preponderent economică de stăpînire și mai puțin administrativă, fiscală, judiciară și militară (în condițiile în care statul carolingian, chiar dacă extrem de devitalizat, a rămas, totuși, pe parcursul secolelor VIII-X, o realitate, privîndu-l pe stăpîn de puterile unui adevărat senior), senioria care a luat naștere un secol mai tîrziu era, dimpotrivă, în primul rînd, o modalitate *sui generis* de exercitare personalizată (sau în nume propriu) a puterilor publice (numite „drepturi de *bannum*”), care asociau strîns pămîntul și oamenii care îl lucrau, scoși, astfel, de sub incidența „puterii publice”. Anticipînd ceea ce vom analiza puțin mai tîrziu, să spunem că „senioria banală” (numită astfel după drepturile sau puterile administrative, juridice, fiscale și militare pe care le concentra) a constituit expresia fragmentării, divizării și pulverizării la scară teritorială a atribuțiilor statului carolingian, în condițiile lentei dezagregări a acestuia, sub presiunea unor factori de context pe care îi vom discuta ceva mai încolo. Altfel și mai lapidar spus, senioria a apărut ca o formă de apropiere privată a unor funcții publice și, din acest punct de vedere, distanța dintre ea și *villa* carolingiană este foarte mare.

Deosebirea dintre cele două structuri nu trebuie, totuși, absolutizată. Între senioria secolelor X-XI și domeniul carolingian există o anumită continuitate în privința raportului dintre funcțiile publice și dreptul de proprietate, fie și numai pentru că, în epoca lui Carol cel Mare și a urmașilor săi, deși pămîntul era, cel puțin teoretic, un bun public, aristocrația francă avea, totuși, un anumit drept – primit prin imunitate – de a poseda și exercita cîteva din funcțiile statului, mai ales militare și juridice. Particularitatea *villa*-ei față de ipostaza ei ulterioară constă, însă, în întinderea acestui drept: dacă „funcționarii” carolingieni exercitau aceste funcții în numele regelui (sau al împăratului), în calitatea lor – fie formală sau reală – de reprezentanți locali ai acestuia, seniorii de mai tîrziu o făceau, cum am precizat, deja, în nume propriu, fără vreo ingerință exterioară. Aceasta este, de fapt, deosebirea esențială dintre cele două categorii.

După cum lesne se poate deduce din cele spuse mai sus, istoria senioriei este strîns legată de aceea a statului carolingian, mai exact de slăbiciunea progresivă a acestuia, agravată continuu de loviturile „celui de-al doilea val” al migrațiilor, cum a caracterizat istoricul Lucien Musset, invaziile normanzilor, maghiarilor și sarazinilor în Occidentul medieval²⁰. Neputința autorităților centrale de a opri sau respinge aceste incursiuni a fost principala cauză a unei localizări din ce în ce mai pronunțate a prerogativelor defensive și, în general, a deposedării statului de atribuțiile sale firești, proces încurajat de acordarea pe scară largă a imunităților (mai exact, a dreptului de jurisdicție a funcționarilor carolingieni – „comiți”, „duci”, „markgrafi” – asupra domeniilor primite ca beneficii și a oamenilor care locuiau pe ele, fie aceștia liberi sau dependenți)²¹ și, pe de altă parte, simțitor accelerat de puseul demografic al epocii și de transformările petrecute în cadrul comunităților agrare tradiționale, procese al căror efect cumulat a fost, după expresia lui Robert Fossier, o „remaniere generală a habitatului”²², cu un rol esențial în constituirea senioriilor și în evoluția mediului rural spre formele caracteristice din jurul anului 1000. Acești factori, de context, nu trebuie cîtuși de puțin neglijați în transformarea la care ne referim. După pertinenta observație a lui Marc

¹⁹ Robert Fossier, *Seigneurs et paysans...*, loc. cit., p. 11.

²⁰ Marc Bloch, *The rise of dependent cultivation...*, loc. cit., p. 235; Robert Fossier, *Seigneurs et paysans...*, loc. cit., p. 12-14.

²¹ Marc Bloch, *The rise of dependent cultivation...*, loc. cit., p. 235

²² Robert Fossier, *Seigneurs et paysans...*, loc. cit., p. 12-14.

Bloch, care își păstrează nealterată actualitatea, fără o bază agricolă și comunitară foarte veche, specifică întregii Europe, apariția regimului seniorial ar fi fost de neconceput²³.

Deși senioria se caracteriza printr-un regim care conferea stăpînului ei puteri foarte întinse, acest lucru nu însemna că specificul ei condiționat ar fi fost, din punct de vedere juridic, anulat, fie și pentru faptul că, autoritatea – cel puțin nominală – superioară ei era aceea a regelui, în virtutea, în primul rînd, a calității acestuia de suzeran și – mai tîrziu, pe parcursul „spațializării” progresive a puterii monarhice – al *dominum*-ului exercitat asupra întregului teritoriu al regatului (numit, din acest motiv, *dominium eminens*). Această particularitatea a senioriei rămîne, așadar, fundamentală. Dintre celelalte **caracteristici** mai putem enumera: *suprapunerea* (decurgînd din particularitatea precedentă, dar și din faptul că mîna de lucru servilă din cuprinsul senioriei avea, prin cutumă, anumite drepturi de folosință asupra fondului funciar al posesiunii, ceea ce a determinat-o, mai demult, pe Régine Pernoud, să considere, pe urmele lui Lucien Febvre, că „regimul pămîntului în epoca feudală nu a fost proprietatea, ci folosința”²⁴), apoi *mobilitatea*, *întinderea variabilă* și caracterul *fragmentat și diseminat*.

Unitatea de bază a senioriei era satul. Teritoriul acestuia, însă, nu coincidea decît foarte rar cu o singură stăpînire, fiind, cel mai adesea divizat între mai multe seniorii (ceea ce s-a întîmplat începînd cu o perioadă mai tîrzie, odată cu multiplicarea omagiilor de vasalitate, a moștenitorilor și donațiilor pioase²⁵).

Nu a existat o **structură** clasică a senioriei, comună tuturor regiunilor din Occidentul medieval. Deosebiri de alcătuire și întindere dintre diversele stăpîniri au fost, de la o zonă la alta a părții de apus a continentului, considerabile, fiind determinate de dinamica împărțirilor, a daniilor, sporurilor teritoriale și demografice, precum și de evoluția tehnicilor agrare, foarte rapidă, începînd mai ales cu secolul al XI-lea²⁶.

Dincolo, însă, de numeroasele deosebiri dintre seniorii, se pot distinge, totuși, cîteva aspecte comune. Cel dintîi privește structura fondului funciar. Fiecare seniorie era alcătuită din două categorii de a) pămînturi: arabile și b) nearabile²⁷.

a) Pămînturile arabile, la rîndul lor, cuprindeau așa-numitul *dominicium* sau *terra indomnicata*, numită – impropriu – în istoriografia română mai veche „rezervă feudală, și *mansae*-le (posesiunile) țăranilor dependenți.

Parte a senioriei valorificată direct de stăpîn, și ale cărei produse îi aparțineau în întregime, *terra indomnicata* cuprindea, pe lîngă fondul funciar propriu-zis – compus nu doar din terenuri de cultură, ci și din pășuni, păduri, iazuri etc. –, reședința seniorială (castelul), capela, locuințele servitorilor, atelierele meseriașilor, grajdurile, hambarele, precum și înlesnirile a căror utilizare comună cădea sub incidența monopolurilor senioriale: cuptorul și moara.

Posesiunile țăranilor dependenți (*mansae*-le) se înșirau de jur împrejurul satului, în cîmpul deschis și aveau forma unor fișii lungi de pămînt, de dimensiuni variabile, despărțite între ele prin haturi sau porțiuni nearate. Delimitate în funcție de capacitatea de lucru a unei familii, *mansa*-ele se puteau extinde prin desecări sau deșteleniri la marginea pădurii, dar pămîntul suplimentar astfel obținut nu putea intra în posesiunea celor ce-l cîștigaseră decît cu acordul seniorului. *Mansae*-ele nu erau compacte. Ca și „rezerva” seniorială, ele erau, de

²³ Marc Bloch, *The rise of dependent cultivation...*, loc. cit., passim.

²⁴ Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, vol. 1, Paris, 1981, p. 17-20.

²⁵ Marc Bloch, *The rise of dependent cultivation...*, loc. cit., p. 254.

²⁶ Georges Duby, *op. cit.*, t. 1, p. 119-130.

²⁷ Pentru informațiile care urmează, v. James Westfall Thompson, *History of the Middle Ages (300-1500)*, New York, s. a., p. 272-274, H. S. Bennett, *Life on the English Manor. A Study of Peasant Condition (1150-1400)*, Cambridge University Press, 1969, p. 41-60, Radu Manolescu, *op. cit.*, p. 75-76, Guy Fourquin, *op. cit.*, p. 57-62, Robert Latouche, *op. cit.*, p. 74-77.

regulă, dispersate și, cu timpul, au devenit din ce în ce mai fragmentate, în condițiile sporului demografic din secolele XI-XII. Statutul *mansae*-lor nu coincidea, întotdeauna, cu condiția juridică a deținătorilor. În această privință, existau, la început, trei categorii principale, grevate de obligații diferite: *mansae ingenuile*, concesdate oamenilor liberi, *mansae servile*, lucrate de cei lipsiți de libertate personală și *mansae lidile*, aflate în posesiunea oamenilor liberi sau „semi-liberi”, după vechiul obicei germanic. Toate erau ereditare. În decursul secolelor, însă, distincția dintre aceste categorii a tins să se estompeze, odată cu schimbarea statutului juridic al posesorilor și cu apariția unor categorii noi – cum au fost posesiunile numite „censive”²⁸ și „en champart”²⁹ –, determinate de evoluția contextului economic din secolele XI-XIII. În același timp, multe seniorii au intrat într-un proces de restrângere progresivă, prin dani, împărțiri succesoriale, concesiuni de beneficii și precarii etc., în timp ce altele s-au extins, concentrându-se în stăpânirea câtorva mari familii nobiliare, cum s-a întâmplat în Anglia, Germania, Franța și Castilia, în secolele XIV-XV³⁰.

b) Aflate în posesiunea colectivă a seniorului și a comunităților sătești, terenurile nearabile (pajiști, fînețe, pășuni și diverse teritorii necultivate) aduceau celor ce le foloseau un supliment de resurse, foarte important într-o economie în mod covârșitor agrară ca aceea medievală, supusă capriciilor mediului ambiant.

Administrarea senioriei se întemeia pe cutumele locale. Inițial nescrise, acestea au fost, mai târziu, codificate, ceea ce ne îngăduie astăzi să cunoaștem, cel puțin pentru anumite regiuni ale Europei de apus (cu ajutorul și al diverselor inventare privitoare la întinderea, numărul locuitorilor, al personalului administrativ și la cuantumul „rente funciare”), felul cum erau organizate și gestionate diferitele tipuri de stăpânire. Acest fapt, coroborat cu diversitatea condițiilor locale specifice Occidentului medieval explică varietatea sistemelor de administrare a senioriilor³¹.

Seniorul avea, desigur, rolul principal în cadrul fiecărui sistem, dar exercitarea efectivă a administrației intra în atribuțiile unui personal complex ierarhizat, răspunzător pentru actele sale în fața curții senioriale, formată din stăpîn, vasalii acestuia și reprezentanți ai țăranilor. Prezența acestora din urmă în cadrul instanței colective mai sus menționate sugerează faptul că gestiunea senioriei nu constituia expresia unui act unilateral, de voință. Dimpotrivă, ea era, dacă se poate spune așa, rezultatul unei colaborări, care îi implica, într-un fel sau altul, pe toți cei ce locuiau acolo.

Personalul administrativ al senioriei era format din două categorii: personalul superior și cel inferior³².

Compus din oameni liberi, recrutat, prin numire, pe o durată temporară și instalat în funcție printr-o ceremonie care prevedea prestarea unui jurământ de credință față de senior, personalul superior era compus din *intendent* (sau *seneșal*) – cu rolul de a supraveghea și dirija întreaga activitate a senioriei, pînă în cele mai mici amănunte – și *vechil* (sau *bailli*) – care urmărea munca țăranilor din cadrul senioriei. Retribuite în natură, bani sau prin acordarea unor privilegii, aceste persoane au reușit, în numeroase cazuri, după cîteva generații, să-și schimbe statutul social, transformîndu-se într-o mică aristocrație rurală, grație eredității *de facto* a funcțiilor pe care le exercitau și acumulării unor averi destul de substanțiale.

²⁸ La început temporare și viagere, apoi ereditare și alienabile, posesiunile „censive” erau concesdate unor familii țărănești pe terenurile recent defrișate sau în curs de defrișare, în schimbul unei taxe (de unde și denumirea lor) în bani sau în bani și produse, la termene precise (Guy Fourquin, *op. cit.*, p. 163-166)..

²⁹ Spre deosebire de precedentul, acest tip de posesiune nu-l obliga pe deținător la o redevență fixă, ci la una variabilă, stabilită în funcție de recolta obținută (*Ibidem*).

³⁰ Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval...*, p. 305-306.

³¹ Joseph Calmette, *La société féodale...*, p. 73-79, H. S. Bennett, *op. cit.*, p. 151-192.

³² Georges Duby, *op. cit.*, t. 2, p. 91-92, H. S. Bennett, *op. cit.*, p. 137.

În categoria personalului administrativ inferior – care număra persoane de condiție servilă – intrau *al doilea vechil* (numit, în Anglia, *reeve*) – cu atribuții mai restrânse și, în același timp, mai specifice, în comparație cu ale *bailli*-ului –, *agentul de ordine* – răspunzător de strângerea amenzilor și a bunurilor temporar confiscate, dar și de convocarea oamenilor la adunarea anuală a curții senioriale – *supraveghetorul finului și al recoltei*, *pădurarul*, *porcarul*, *îngrijitorul animalelor de povară*, precum și mulți alții, care vegheau la bunul mers al economiei domeniului³³.

Acesta este, așadar, în liniile sale esențiale, cadrul teritorial, economic și politic (potrivit taxonomiei actuale), specific Occidentului medieval în perioada premergătoare cristalizării etatismului monarhic și procesului de centralizare a regatelor europene.

D. Vasalitatea medievală, beneficiul și feudul.

Specialiștii în istoria instituțională medievală sau cei care, prin natura preocupărilor lor, nu au avut cum s-o ocolească au putut, desigur, remarca neobișnuitul paradox al modului cum au apărut aceste structuri în partea apuseană a continentului nostru. Căci, dacă instituțiile sînt, într-un anumit sens, o creație a *statului*, o expresie globală a acțiunii sale de încadrare și control social sau a unui drept public constituit, cele medievale vest-europene, în schimb, au fost, oricît ar părea de ciudat, nu numai independente de acesta, dar și *anterioare* lui, înrădăcinîndu-se într-o pluralitate greu de descris de practici și relații cutumiare, scoase la iveală sau provocate să se formeze în împrejurările determinate de extincția progresivă a sistemului politic roman. Nu statul feudal și-a creat, cum ar fi fost normal, propriile instituții, ci *acestea* l-au creat pe el, fapt care, în treacăt fie spus, confirmă regula potrivit căreia o societate, fie și în absența unei guvernări centralizate, este pînă la urmă capabilă de a descoperi în sine acele mecanisme de coordonare și echilibru, apte de a configura o ordine mai stabilă decît ne-am putea imagina, chiar dacă acest lucru depășește intenționalitatea „actorilor” înșiși. Friedrich August von Hayek a intuit, poate, cel mai bine acest ciudat fenomen, atunci cînd a observat, cu perspicacitatea-i obișnuită, că instituțiile și tradițiile neorganizate pot fi, în anumite situații, purtătoarele unor cunoștințe pe care practicanții nu le-au teoretizat și nu le-au anticipat, dar pe care știu foarte bine să le folosească³⁴. Nimic nu ilustrează, după părerea noastră, mai exact această constatare decît formele instituționale pe care și le-a dat civilizația medievală occidentală.

Am reamintit toate aceste lucruri – altminteri binecunoscute – pentru a adăuga imediat că, în ceea ce privește vasalitatea, paginile care urmează nu urmăresc cîtuși de puțin să reconstituie *integral* istoria unei instituții pe cît de structural ancorată în modul de organizare a societății feudale, pe atît de variată în ipostazele-i care o definesc, nu întotdeauna lesne de reunit sub semnul unor trăsături comune. Dacă putem, la rigoare, admite că un asemenea demers ar fi, în anumite condiții, posibil, iar evoluția completă a vasalității ar putea fi, chiar și într-o formă abreviată, în mod satisfăcător redată, dificultățile metodologice cu care s-ar confrunta o tentativă ca aceasta tot ar descuraja-o, pînă la urmă. Cum să evoci, de pildă, acest tip instituționalizat de relații, fără să aduci, în același timp, în discuție și celelalte structuri sociale și politice, cu care vasalitatea a intrat în dialog și a interreacționat continuu? Cum să analizezi o instituție care nu numai că a trecut de-a lungul timpului prin nenumărate avataruri, dar a și cunoscut, de la o epocă la alta și de la un teritoriu la altul ritmuri evolutive atît de diferite, încît unii din cei ce au încercat, ocazional, să-i construiască „ideal-tipul” au renunțat, pînă la urmă, neputincioși, declarînd că nu există altă metodă de a-i elabora imaginea sintetică, decît prin juxtapunerea ipostazelor ei locale, înmănunchiate în tot atîtea

³³ H. S. Bennett, *op. cit.*, *passim*.

³⁴ Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty*, London, 1960, *passim*.

monografii?³⁵. În sfârșit, cum să te referi la o structură atât de importantă, abstracție făcând de contextul care a influențat-o sensibil, impunându-i multiplele chipuri de care am vorbit?

Din toate aceste motive, selecția pentru care a trebuit, fatalmente, să optăm, a fost extrem de riguroasă. De aceea, vom stăruii, mai ales, asupra tipului de legătură instituit prin relația de vasalitate și a ritualului ei corespunzător, evidențiindu-i atât particularitățile împrumutate în Occidentul medieval, în lumea bizantină și în aceea rusă, cât și implicațiile asupra ideii de suveranitate, care a dobândit, precum se știe, începând cu cel de-al XII-lea veac, un loc din ce în ce mai important în reflecțiile teologico-politice medievale.

Perspectiva care ne-a inspirat constant demersul a fost aceea comparată. Am apelat la ea fiindcă proiectul pe care ni-l asumăm aici o presupune cu necesitate. Dacă procedăm așa cum o facem, este în primul rând din convingerea că, indiferent de epoca studiată și de faptele avute în vedere, ea rămîne, cel puțin pînă la un punct, unica modalitate posibilă de a înțelege corect trecutul, fără prejudecăți și fără resentimente. Nici o altă oglindă nu poate fi mai potrivită pentru acest scop decît aceea a alterității. Este și motivul care ne-a îndemnat s-o schițăm, atât cît ne-am priceput, în paginile de față.

Trecînd peste problemele de terminologie și origine, precum și peste dezbaterile, înfinit mai interesantă, referitoare la modul cum s-au format instituțiile feudalismului clasic (ca rezultat fie al unei evoluții organice, fie al unei mutații petrecută în secolul X³⁶) să observăm mai întîi – reamintind, de altfel, un fapt binecunoscut – că vasalitatea a fost, încă de la origini, nu o instituție, ci o *relație*, iar această relație s-a stabilit în forma și, totodată, în cadrul mult mai cuprinzător al unei *dependențe personale*, care nu era proprie, inițial, doar celor de condiție înaltă, ci tuturor categoriilor de oameni. Apărută (sau, mai bine zis, făcută să iasă la suprafață) într-un context prea complicat pentru a-l detalia aici, dar caracterizat, în liniile sale generale, prin personalizarea, divizarea și fragmentarea pînă la pulverizare a puterilor publice, ea s-a definit, esențialmente, prin *protecția* celor mai puternici acordată celor mai slabi, fără, însă, ca nenumăratele servicii reclamate ca preț al *ascultării* (sau supunerii) acestora să aibă neapărat, un caracter militar. Legătura astfel instituită, care purta numele de *patrocinium* sau *mundium* (uneori și *mundeburdis*) și era însoțită de o procedură legală (*commendatio*), menită să o consacre, nu avea, după cum tocmai am precizat, un specific, așa-zicînd, „de clasă”. Dimpotrivă, ea lua naștere fără ca rangul sau calitatea celor care o solicitau să fie în vreun fel precizate, implicînd oameni din cele mai diverse categorii (liberi, sclavi, liberi, „colliberti” etc.), reuniți sub semnul aceluiași statut doar prin faptul că aveau nevoie de aceeași formă de apărare sau fuseseră constrînși s-o accepte. Vocabularul Evului Mediu timpuriu sugerează, de altfel, foarte bine acest lucru, atunci cînd, în loc de a-i deosebi pe cei intrați într-o astfel de dependență fie după nume, după îndatoriri, proveniență sau condiție socială, preferă, invariabil, să-i trateze laolaltă, caracterizîndu-le obligațiile prin termenul generic de *servitia* („servicii”), indiferent de conținutul lor specific. Disocierea termenilor – și, totodată, a vasalității de șerbie, inițial confundate în același tip de legătură – se va produce mult mai tîrziu (începînd cu secolul VIII), la capătul unei evoluții care nu are a ne interesa aici.

Deși era o relație care se stabilea „la cerere”, implicînd, așadar, recunoașterea – fie și tacită – a unei inferiorități, *mundium*-ul nu era, cu toate acestea, unilateral. În condițiile disoluției rapide a statului roman, ale cărui îndatoriri și servicii proteguitoare în beneficiul propriilor cetățeni sau supuși se echilibrău din ce în ce mai precar cu volumul și valoarea – în neconținută creștere – a prestațiilor pretinse și, pe de altă parte, într-un tip de societate din ce în ce mai înclinat de a corela *status*-ul social și, pînă la urmă, simpla supraviețuire, cu numărul și calitatea oamenilor pe care cineva era capabil să-i mobilizeze, o asemenea legătură

³⁵ Cf. Joseph Calmette, *La Société féodale...*, *passim*.

³⁶ În legătură cu această din urmă interpretare, cf. Jean-Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, *passim*.

nu putea fi decît una de *reciprocitate*. Cel ce se „recomanda” (sau, cu un alt cuvînt, se „îchinea”) se angaja, desigur, să-și asculte și să-și servească cu fidelitate seniorul (*dominus*). El primea, însă, în schimb, nu numai protecția, dar și mijloacele de întreținere pe care acesta i le datora, ceea ce îl situa dintr-odată pe o poziție cu totul diferită de aceea a unui simplu subordonat. Obligațiile astfel asumate erau pe viață, denunțarea lor unilaterală nefiind îngăduită decît în cazuri ieșite din comun. Pe de altă parte, opțiunea de intrare în dependență era absolut liberă, „recomandarea” („închinarea”) față de mai mulți seniori fiind, în mod formal, riguros interzisă³⁷.

Dacă, precum cum am arătat, serviciile implicate de o astfel de relație erau, la început, nu numai nediferențiate, dar și extrem de variate, treptat specializarea lor a devenit din ce în ce mai pronunțată, împrumutînd fie calea prestațiilor servile, fie pe aceea, incomparabil mai nobilă, a serviciului militar, investit cu o însemnătate tot mai ridicată, în condițiile nenumăratelor conflicte care au marcat guvernarea primilor carolingieni și apoi a lui Carol cel Mare însuși. În același timp, „beneficiul”, care se definise încă din perioada merovingiană drept baza materială a relației de dependență (cu toate că, prin formele sale, el nu s-a confundat, inițial, decît arareori cu noțiunea de posesiune funciară, fiind mai curînd o *practică* decît un bun material și acoperind un spectru extrem de larg de ipostaze) s-a asociat într-un chip și mai vădit cu *pămîntul*, schimbîndu-și, astfel, nu numai propriul statut, dar și natura însăși a vasalității primare, care și-a pierdut ulterior semnificația umană, personală, de la început, în schimbul unor conotații din ce în ce mai mercantile. Transformarea „beneficiului” în *feud* (încheiată în partea de nord a Galiei în secolul al XI-lea³⁸), precedată de transferul –

³⁷ Pentru toate aceste informații, *cf.* mai întîi studiul astăzi clasic al lui François Louis Ganshof, *Feudalism*, 3rd edition, Harper and Row Publishers, s. a., p. 3-9 (versiunea originală a apărut în 1957 la Bruxelles, sub titlul *Qu'est-ce que la féodalité?*, cunoscînd de atunci, mai multe reeditări și traduceri. Noi am folosit atît ediția engleză, cît și aceea franceză – a 5-a, după versiunea *princeps*, Paris, Éditions Tallandier, 1982 – pe care le vom cita alternativ); idem, *Les liens de vassalité dans la monarchie franque* în *Recueils de la Société Jean Bodin*, vol. I, *Les liens de vassalité et les immunités*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Bruxelles 1958, p. 157; Marc Bloch, *La société féodale*, vol. I, *La formation des liens de dépendance*, Paris, 1939 (noi am folosit, însă, ediția în limba engleză: *Feudal Society...*, p. 148-149, 151 *sqq.*; idem, *A Contribution Towards A Comparative History of European Societies* in idem., *Land and Work in Medieval Europe*. Selected papers by Marc Bloch. Translated by J. E. Anderson, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 64; id., *Les „colliberti”: étude sur la formation de la classe servile* in id., *Mélanges historiques*. Préface de Charles-Edmond Perrin, Tome I, Paris, 1963, p. 442, 444-445; Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Les origines du système féodal. Le bénéfice et le patronat pendant l'époque mérovingienne*, Paris, s. a., p. 274, 280-299; Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval...*, p. 99; Joseph R. Strayer, Dana C. Munro, *The Middle Ages (395-1500)*, 4th edition, New York, 1959, p. 114 *sqq.*; Jean-Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, p. 129 *sqq.*

³⁸ Pentru complicata evoluție a „beneficiului” și transformarea lui în feud, *cf. inter alia* Ferdinand Lot, *Histoire du Moyen Âge*, T I₁: *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 768*. Sous la rédaction de Ferdinand Lot, Charles Pfister, François Louis Ganshof, Paris, 1928, p. 646-648; R. Allen Brown, *The Origins of Modern Europe: The Medieval Heritage of Western Civilization*, Thomas Y Cromwell Company, New York, 1973, p. 115; Henri Pirenne, *Histoire de l'Europe. Des invasions au XVI^e siècle*, Paris, 1936, *passim*; Robert S. Hoyt, *Europe in the Middle Ages*, 2nd edition, Harcourt, Brace and World Inc., New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, 1966, p. 188; Jean-Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, p. 117-120; Joseph Calmette, *La société féodale...*, p. 21, 150; François Louis Ganshof, *Feudalism...*, p. 16-19, 106-117; idem, *Les liens de vassalité dans la monarchie franque*, *loc. cit.*, p. 156, 160-161; Joseph R. Strayer, Dana C. Munro, *op. cit.*, p. 114 *sqq.*; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 163, 164, 165-166; Fustel de Coulanges, *Les origines du système féodal...*, p. 152-154, 159; idem, *Les liens de vassalité dans la monarchie franque*, *loc. cit.*, p. 156, 160-161; Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval...*, p. 230.

operat de carolingieni³⁹ – al relațiilor de dependență din domeniul dreptului privat în cel al dreptului public, marchează intrarea vasalității în perioada ei clasică de existență și, totodată, accesul deplin la statutul unei instituții cu adevărat europene, în ciuda (sau, poate, tocmai datorită) particularităților locale pe care și le-a asociat.

Aceasta este, deopotrivă, și perioada când se definitivează aspectele ei simbolice și, în primul rând, *ritualul*. Nu mai este nevoie, credem, să subliniem ce importanță avea un asemenea cod procedural într-o societate atât de puternic formalizată ca aceea medievală și – mai ales – în cadrul unei civilizații atât de refractară la tot ceea ce era abstract și, prin urmare, veșnic preocupată de a vizualiza totul. Cuvintele rostite și gesturile făcute cu un asemenea prilej erau investite cu forța de sugestie a unor formule aproape sacre, scopul lor fiind de a legitima un act care dobânda, astfel, cel puțin teoretic, natura unei legături indisolubile. În varianta timpurie a vasalității⁴⁰, pînă în secolele X-XI, persoana care se „recomanda” (se „închina”), îngenuncheată cu capul descoperit și fără arme în fața viitorului stăpîn, își punea mîinile împreunate în mîinile acestuia și i se recunoștea supusă, rostind totodată și un scurt jurămînt, menit a da o greutate sporită gestului însoțitor. Sensul acestui ritual – desemnat în documentele vremii prin expresii deosebit de sugestive, cum ar fi: *in vasatico se commendare per manus* sau *in manus (manibus) se commendare* – era cel al unei autoabandonări complete a celui care se „închina” (*traditio personae*) față de cealaltă persoană, mîinile avînd aici rostul de a simboliza tocmai specificul indefectibil și total al legăturii care se năștea. Transformarea „recomandării” în **omagiu**, petrecută cîndva, între secolele X și XIII⁴¹, nu a modificat nimic din gesturile inițiale, cu singura excepție a sărutului pe gură (*osculum*) schimbat de cei doi parteneri la finele actului de „închinare”, ca semn nu numai al organicității relației tocmai stabilite, dar și al identității lor aproape corporale⁴². Numit *hominium*, *homagium* sau, după

³⁹ Cf. Radu Manolescu, *op. cit.*, p. 108-124; Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, Paris, 1970, p. 11-16; Geoffrey Barraclough, *The Crucible of Europe. The ninth and tenth centuries in European history*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1976, 57; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 157-160; Robert S. Hoyt, *op. cit.*, p. 187; R. Allen Brown, *op. cit.*, p. 116-118; Joseph R. Strayer, Dana C. Munro, *op. cit.*, p. 114 sqq; Joseph Calmette, *La société féodale...*, p. 18-19; ; Jean- Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, p. 136 sqq; François Louis Ganshof, *Feudalism.....*, p. 3, 16, 19, 22; idem, *Les liens de vassalité dans la monarchie franque*, *loc. cit.*, p. 156-157 (potrivit autorului, acest transfer urmărea doar dublarea cadrelor statului printr-o formă de consolidare suplimentară, nicidecum reorganizarea structurilor existente numai pe temeiul dependenței personale. Din acest motiv, instituționalizarea relațiilor de vasalitate a fost mai curînd o frînă, nu un precipitant al disoluției monarhiei carolingiene).

⁴⁰ Pentru informațiile care urmează, v. François Louis Ganshof, *Feudalism.....*, p. 26-27, 72-74; idem, *Les liens de vassalité dans la monarchie franque*, *loc. cit.*, p. 158; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 146; Jean- Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, *passim*.

⁴¹ Joseph Calmette, *La société féodale...*, p. 30-31; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 162; Ferdinand Lot, *op. cit.*, T I₁, p. 666 (autorul consideră că procesul era încheiat încă de la mijlocul secolului al VIII-lea).

⁴² În Peninsula Iberică (Leon, Castilia și Aragon), gestul împreunării mîinilor (*immixtio manuum*), deși nu era, în secolul al XII-lea, absent, avea o relevanță mai mică în cadrul omagiului decît *sărutarea mîinii*, considerată de istoricul Claudio Sanchez Albornoz ca datînd din perioada romană a Spaniei. Interesant este și faptul că gestul putea fi făcut și printr-un intermediar, ceea ce, în alte părți ale Occidentului era imposibil (cf. Luis de Valdeavellano, *Les liens de vassalité et les immunités en Espagne* în *Recueils de la Société Jean Bodin...*, I, p. 237-238). Una din cele mai bune introduceri în simbolistica deosebit de complexă a ritualului vasalic rămîne, fără îndoială, studiul clasic al lui Jacques Le Goff, disponibil și în limba română, *Ritualul simbolic al vasalității* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Traducere din limba franceză și studiu introductiv de Maria Carпов, vol. I, București, 1986.

caz, *Mannschaft* și *pleyto e homenaje*⁴³ (toți termenii derivînd, după cum se observă, din *homo*, cuvîntul generic pentru „vasal”)⁴⁴, omagiul era, aidoma formei sale premergătoare (*commendatio*), un act esențialmente personal, trebuind reînnoit în cazuri bine stabilite, fără a putea fi oferit sau acceptat prin procură. Dacă legătura astfel stabilită era, inițial, directă și singulară, în sensul că unui vasal nu-i era cu nici un chip îngăduit să-și aleagă mai mulți seniori, treptat, odată cu importanța crescîndă a feudului în cadrul relației de vasalitate și, pe de altă parte, ca urmare a nenumăratelor conflicte intestinale apărute, cu începere din 830, în Imperiul carolingian și între statele sale succesoare, această interdicție a început a fi tot mai mult eludată, unicitatea omagiului lăsînd pînă la urmă locul multiplicității actelor de supunere, în flagrantă contradicție cu principiul însuși al relației pe care o întemeiau. Cel mai vechi exemplu în acest sens datează din anul 895, în regiunea dintre Loara și Sena, usajul generalizîndu-se rapid la începutul secolului următor în întreaga Francie Occidentalis, pentru a se răsfrînge apoi și în Francia Orientalis⁴⁵.

Soluțiile inventate de dreptul feudal ca răspuns la această situație nu au fost puține. Dar, fie că a fost vorba de clasificarea omagiilor în ordinea vechimii, de întîietatea seniorului care oferise feudul cel mai bogat sau a celui agresat în raport cu agresorul, nici una dintre ele nu s-a bucurat de popularitatea considerabilă a așa-numitului "omagiul preferențial" sau absolut, care a și fost, pînă la urmă, reținut ca unic antidot al tuturor cazurilor de conflict posibile. Menționat, probabil, pentru prima dată în Anjou, în 1048⁴⁶ și repede adoptat de întreaga Europă, acest *hominium ligium* (cu termenii săi corelativi: *homo ligius*, *ligius miles* și *dominus ligius*) nu are o origine precisă, ci pare mai curînd, produsul spontan al unui amplu efort de organizare, menit, pe cît posibil, să limiteze efectele dezastruoase ale multiplicării haotice a omagiilor, într-un sistem amenințat de o confuzie totală. Dacă ar fi să-l credem pe F. Olivier-Martin, sorgintea sa ar fi fost exclusiv franceză, procedeul implicînd obligații chiar mai stricte decît omagiul obișnuit⁴⁷. Oricare ar fi adevărul, sigur este că nici „omagiul preferențial” nu a fost, finalmente, ocolit de primejdia căderii în derizoriu, înregistrînd, cu începere din cel de-al XIII-lea veac, un proces asemănător de multiplicare, pe fondul aceleiași apetențe pentru achiziționarea cît mai multor feuduri și a degradării avansate a caracterului personal al relației inițiale. Alte antidoturi asemănătoare, dreptul feudal nu a mai găsit.

⁴³ Termen specific în secolul al XII-lea Peninsulei Iberice, deoarece legătura de vasalitate era contractată aici printr-un acord sau contract numit *placitum* sau *pleyto* (cf. Luis de Valdeavellano, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 236).

⁴⁴ Joseph Calmette, *La société féodale...*, p. 30-35; Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge...*, p. 112-117; François Louis Ganshof, *Feudalism.....*, p. 72.

⁴⁵ Cf. François Louis Ganshof, *Les liens de vassalité dans la monarchie franque*, *loc. cit.*, p. 164; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 211-214; Guy Fourquin, *Seigneurs et Paysans...*, p. 125-127; Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval...*, p. 100. În Castilia, în schimb, un vasal nu și putea alege alt senior pînă ce nu se despărțea de primul, cu toate că, și în această situație, el continua sa-i rămînă aceluia obligat, avînd grijă să nu-i aducă nici un prejudiciu. În Catalonia, situația era oarecum diferită: așa-numitul *homagium solidus*, prestat unui singur senior, era frecvent dublat de omagiul „cu rezervă” (*homagium non solidus*), prin care vasalul își rezerva dreptul de a se putea lega și de un alt senior sau de a combate împotriva anumitor persoane, clar precizate în actul de omagiul (care, în treacăt fie spus, comporta și o garanție fiscală plătită de vasal seniorului, ca angajament al respectării îndatoririlor) (Luis de Valdeavellano, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 239, 250).

⁴⁶ F. Olivier-Martin, *Les liens de vassalité dans la France médiévale* în *Recueils de la Société Jean Bodin...*, I, p. 220; Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval...*, p. 173; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 214-218; François Louis Ganshof, *Feudalism*, p. 103-105.

⁴⁷ *V. op. cit.*, *loc. cit.*, p. 219, 220.

Secondînd omagiul, *jurămîntul de credință* s-a definit, încă din secolele VIII-IX, drept cel de-al doilea moment al ritualului vasalic, fiind impus – aici opiniile concordă⁴⁸ – ca urmare a preocupării stăruitoare a Bisericii de a da o consacrare religioasă unui act pînă atunci eminamente laic. Consemnat pentru întîia dată de *Annales Regni Francorum* în anul 757, cu prilejul omagiului depus de Tassilo, ducele Bavariei, lui Pepin cel Scurt, jurămîntul era rostit de vasal în picioare și –potrivit obiceiului – în prezența unor obiecte sacre (relicve, Evanghelii etc.), al căror rost era de a conferi angajamentului asumat o valoare indestructibilă. Fără îndoială, el nu avea, prin aceasta, nimic specific în raport cu alte rituri asemănătoare, constituind, de altfel, o practică larg răspîndită în Evul Mediu. Au existat, în această epocă, nenumărate acte de credință fără nici o legătură cu omagiul. Dar, după cum pe bună dreptate a remarcat mai demult Marc Bloch, nici un tip de omagiu nu a fost lipsit de credință⁴⁹. Asocierea dintre ele a fost permanentă.

Amintind de originile umile ale vasalității, sărutarea piciorului a fost, de asemenea, un gest caracteristic ritualului vasalic, practicat sporadic în secolul al X-lea și, poate, și la începutul celui următor. Așezat după omagiu și jurămîntul de credință, el nu pare a fi avut, însă, o existență îndelungată, dispărînd înainte de a fi reușit să ajungă un element esențial al acestei relații⁵⁰.

Cît despre *investitură*, ultimul act al ritualului pe care-l discutăm, ea consta din remiterea către vasal a unui obiect simbolizînd feudul, urmată, uneori, de deplasarea ambilor parteneri la fața locului și „recunoașterea” formală de către posesor a caracterului de uzufruct al bunului primit în folosință. În secolul al XII-lea, concesiunea funciară a luat forma unui document scris⁵¹, semn că autentificarea produsă de gesturi și cuvinte nu mai era considerată de ajuns.

Apare limpede, fie și din această sumară descriere, că omagiul vasalic trebuie considerat ca un sistem, nici unul din momentele sale neavînd vreo semnificație decît prin raportare la celelalte două, iar toate trei devenind inteligibile numai în *acest* context de referință. Totul, de altfel, în cadrul unui asemenea ritual era în așa fel conceput și organizat, încît să scoată cît mai bine în relief această coerență, subliniind, totodată, profunzimea legăturii – una aproape corporală, de rudenie – încheiată între senior și vasal. Locul omagiului, bunăoară, era în mod deliberat fixat pentru a obliga cel puțin una din părți, dacă nu chiar pe ambele să se *deplaseze*, ținta puțînd fi atît reședința seniorului, cît și așezarea cea mai importantă a domeniului respectiv sau -uneori- frontiera (marca) dintre teritoriile persoanelor contractante (ceea ce se întîmpla, de regulă, numai cu deținătorii unor feuduri foarte mari, ca, de pildă, ducele Normandiei sau contele de Champagne, primul ca vasal al regelui Franței, cel de-al doilea ca supus al ducelui Burgundiei⁵²). Spațiul concret al desfășurării ritualului era, și el, ales cu cea mai mare grijă și numai în funcție de conotațiile sale simbolice (biserica, sala cea mare a castelului seniorial etc.), asistența care îl popula – în mod obligatoriu numeroasă – fiind, de

⁴⁸ François Louis Ganshof, *Feudalism*, p. 27-30, 76, 77; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 146-147; Joseph Calmette, *La société féodale...*, p. 38-39.

⁴⁹ Cf. *Feudal Society*, I, p. 147.

⁵⁰ François Louis Ganshof, *Qu' est-ce que la féodalité?*, p. 128.

⁵¹ Nu numai investitura, ci și omagiile de vasalitate, în întregime, au putut avea uneori o formă scrisă, atunci cînd părțile implicate erau persoane fizice sau morale importante iar contractul încheiat avea implicații politice (cum a fost cazul, bunăoară, cu omagiul depus în anul 1101 de contele Flandrei, Robert II, regelui Angliei Henric I Beauclerc, act consfințit și de o cartă). În partea de sud a Franței și în regiunea rhodaniana, care făcea parte din Burgundia, contractele vasalice în formă scrisă erau infinit mai frecvente decît la nord de Loara, unde uzajul scrisului avea o răspîndire mai redusă (*Ibidem*, p. 130-132).

⁵² În acest caz, omagiul era consemnat în documente ca fiind depus *in locis in marchiam deputatis* sau, mai scurt, *in marchia* (*Ibidem*, p. 126).

asemenea, atent selectată, nu doar pentru a garanta actul, ca atare, dar a-i certifica și elementul de reciprocitate, care-i constituia însăși armatura. Nici amplasarea contractanților în timpul ceremoniei, natura obiectelor-martor sau felul în care era ulterior evocat documentar ritualul (întotdeauna într-un limbaj foarte succint, fără digresii și cu anumiți termeni recurenți) nu era lăsat la voia întâmplării: întocmai ca momentele cu adevărat importante, fiecare amănunt era, la rîndu-i, în așa fel calculat, încît să dea o cît mai mare greutate întregului⁵³.

După cum am avut deja prilejul să menționăm, baza materială a relației de vasalitate, care a devenit, cu timpul, din ce în ce mai importantă (cel puțin în acea parte a Europei dominată odinioară de Imperiul carolingian) a fost *feudul* sau *fieful*. Deși asocierea acestei noțiuni cu posesiunea funciară condiționată este – pentru epoca respectivă – cît se poate de firească, nu trebuie, totuși, să uităm că stricta corespondență dintre cei doi termeni nu a fost, peste tot, o regulă, iar remunerarea serviciilor, în această formă nu a fost, nici ea, generală. Au existat, bunăoară, și fiefuri distribuite ca onoruri, constînd din funcții publice echivalente din punct de vedere juridic „beneficiilor” (întîlnite mai ales în Germania), ca și așa-numitele feuduri-rentă, sub forma unor venituri, devenite foarte frecvente începînd cu cel de-al XI-lea veac, mai cu seamă în relațiile politice, întrucît îngăduiau regilor nu numai să-și creeze clientele străine, dar să și obțină, contra cost, alianțe deosebit de prețioase pentru interesele lor de moment sau de perspectivă⁵⁴. Pe de altă parte, nici structura și calitatea feudurilor funciare nu erau pretutindeni identice (ceea ce determina și un specific accentuat al serviciilor prestate), după cum puteau fi anumite regiuni de pe continent – ca în Peninsula Iberică, de pildă – unde legătura dintre vasalitate și feud nici nu exista⁵⁵. Oricum, indiferent de variațiile sale locale, corespondența dintre *pămînt*, *dependență* și *servicii* a fost, în marea majoritate a cazurilor o regulă aproape generală în Europa medievală, prezența ei fiind decelabilă nu numai în lumea catolică, ci – precum vom vedea – și în Răsărit.

Ca proprietar de drept al feudului, seniorul continua să aibă în raport cu el – chiar și după concesiune – așa-numitul *ius (dominium) eminens* (sau *directum*), ceea ce îi conferea autoritatea legală de a pretinde și accepta o serie de lucruri, cum ar fi: îndeplinirea obligațiilor vasalice (numite, tocmai în virtutea amintitei lor corespondențe cu pămîntul, *feudo-vasalice*), ereditatea posesiunii cedate, dreptul de preemțiune, participarea la reglementarea alienărilor și, de asemenea, implicarea cu drept de decizie în toate litigiile susceptibile de a apare în relațiile cu cei care-l serveau. Vasalul, la rîndul său, se bucura, la început, doar de *ius utendi et fruendi*, neavînd nici unul din drepturile caracteristice liberei dispoziții (numită *ius abutendi*). Cu timpul, însă, situația s-a schimbat aproape radical, drepturile „beneficiarului”

⁵³ Pentru semnificația de ansamblu a tuturor acestor factori, v. încă o dată Jacques Le Goff, *op. cit., loc. cit., passim*.

⁵⁴ Exemplele în acest sens sînt nenumărate, ele întîlnindu-se atît în Anglia (unde monarhii normanzi și angevini au reușit, în acest mod, să atragă în orbita lor, începînd din secolele XI-XIII, numeroși principii din Flandra și Lotharingia Inferioară), cît și în Franța (odată cu domnia lui Filip al II-lea August) și în alte părți de pe continent (*cf. Histoire des relations internationales, sous la direction de Pierre Renouvain, vol. I, Le Moyen Âge, par François Louis Ganshof, p. 135 sqq; Marc Bloch, Feudal Society, I, p. 174-175; Guy Fourquin, Seigneurie et féodalité au Moyen Âge..., p. 133-136*).

⁵⁵ Între secolele IX-XI, vasalitatea nu a comportat aici o dimensiune funciară, cu toate că nu a fost lipsită de una fiscală, vasalii (numiți, în acest spațiu, *fideles, fideles palatii, milites palatii, mesnatarii* sau – în castiliană – *mesnadores*, dar – fapt curios – și *vasalles*, termen care, spre deosebire de omonimul său francez, nu a reușit să li se substituie celorlalți) fiind stipendiați cu precădere în bani. „Beneficiul” (numit *prestimonium* în Asturia și Leon) nu a fost necunoscut în Peninsula Iberică, dar – pînă în secolul al XI-lea cel puțin – el nu apare numaidecît legat de vasalitate: intrarea în dependență nu presupunea întotdeauna acordarea unui „beneficiu”, după cum primirea unui *prestimonium* nu era condiționată și de acceptarea vasalității (Luis G. de Valdeavellano, *op. cit., loc. cit.*, p. 229, 231-234).

evoluând tot mai hotărât în direcția unei exercitări complete, fapt care s-a tradus atât prin puțința de a schimba calitatea feudului sau de a-l subînfeuda, cât și prin posibilitatea de a-l aliena, e adevărat, cu consimțământul seniorului și într-o formă negociată (întregul proces purtând numele, oarecum impropriu, de *retract*⁵⁶). Adăugându-se eredității – câștigată odată cu secolul al XI-lea – toate aceste drepturi au marcat transformarea irevocabilă a feudului într-un adevărat bun familial, asupra căruia seniorul nu și-a mai putut exercita prerogativele decât cu mare dificultate și – ca în Franța capetiană – mai ales conjunctural, grație unor ocazii favorabile⁵⁷.

Fiind o relație nu de subordonare pură, ci de reciprocă dependență, stabilită de comun acord și exprimând interesele ambilor parteneri era firesc ca vasalitatea să nu presupună obligații unilaterale, ci – aidoma *mundium*-ului de odinioară – sinalagmatice, de natură a-i oglindi acest spirit profund și a o face, totodată, efectivă⁵⁸. Foarte vagi la început (și tocmai din acest motiv cuprinzătoare), ele s-au precizat pe parcurs, atât ca urmare a influenței exercitate de cutumă, cât și a instituționalizării operată de carolingieni, ceea ce le-a restrâns progresiv sfera de cuprindere doar la acele tipuri de servicii impuse fie de contextul frământat al secolelor VIII-X, fie de interesele, mai limpede conturate, ale seniorului și – frecvent – de calificarea vasalului însuși. Dacă Charlemagne și urmașii săi, bunăoară, s-au folosit, la început, de vasalii lor (*vassi regali*) în tot felul de privințe (ca asesori ai tribunalului regal, ca membri ai tribunalelor din comitate, ca *missi dominici* etc.), treptat ei le-au pretins acestora servicii din ce în ce mai specializate și mai ales de tip militar.

În genere, vasalitatea presupunea două tipuri de obligații, care – aspectul trebuie subliniat – nu-i priveau, însă, și pe sub-vasalii celui ce depunea omagiul. Cele derivate din natura personală a legăturii dintre cei doi parteneri erau în număr de trei și, din punct de vedere simbolic, primau asupra celor din cealaltă categorie, care nu aveau decât un specific material, determinate fiind de posesiunea feudului. Prima dintre ele, credința (*fidelitas*) era întotdeauna definită printr-o interdicție: ea însemna ce anume *nu trebuia* să facă nu vasal pentru a nu-și prejudicia seniorul. De asemenea, această noțiune mai reclama din partea celui dependent și îndeplinirea unor servicii speciale (transmiterea mesajelor, escortarea seniorului, purtarea baldachinului la ceremoniile de instalare a episcopului local etc.), incluse, de altfel, și în condițiile de posesiune a feudului. A doua îndatorire, numită *consilium*, presupunea deplasarea vasalului la curtea seniorului și asistarea acestuia în actul de împărțire a dreptății care era, precum se știe, la toate nivelele societății medievale, una din prerogativele puterii cu cea mai mare forță de sugestie, de vreme ce se considera că ea reiterează în orizontul mundan atributul fundamental al Divinității. Serviciul militar (sau *auxilium*) era, însă, de departe, obligația cea mai însemnată, prioritatea ei fiind dictată nu numai de nenumăratele conflicte ale

⁵⁶ Intervenind numai atunci când se punea problema înstrăinării feudului prin vânzare, „retractul seniorial” era, de fapt, dreptul de preemțiune al proprietarului, care îi îngăduia să se substituie cumpărătorului găsit de vasal, rambursându-i acestuia prețul feudului. Potrivit mai multor obiceiuri locale din Franța secolului al XII-lea, dreptul seniorial de retract (desemnat în limba germană prin termenul mult mai judicios de *Vorkaufsrecht*) era întrecut de drepturile asemănătoare deținute de rudele vânzătorului - semn indiscutabil al patrimonializării feudului. În Anglia, în schimb, această practică nu a existat (cf. François Louis Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité?*, p. 231; F. Olivier-Martin, *op. cit., loc. cit.*, p. 222).

⁵⁷ François Louis Ganshof, *Feudalism, passim*.

⁵⁸ Pentru toate detaliile care urmează, v. Louis Halphen, *L'essor de l'Europe (XI^e - XIII^e siècles)*, Paris, 1932, p. 10; Joseph Calmette, *Le monde féodal...*, p. 170-171; idem, *La société féodale*, p. 40-41, 45-48; Radu Manolescu, *op. cit.*, p. 246 sqq; Marc Bloch, *Feudal Society*, I, p. 219-220, 229-230; François Louis Ganshof, *Feudalism*, p. 30-31, 98-99 si *passim*; Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge...*, p. 123-125; R. Allen Brown, *op. cit.*, p. 112; Joseph R. Strayer, Dana C. Munro, *op. cit.*, p. 114 sqq; Jean-Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, p. 147 sqq.

timpului, ci și de ierarhia valorilor unei societăți, prin tradiție înclinată a prețui mai mult forța fizică și curajul, decât virtuțile „pașnice”. Definitiv impus în secolul VIII, în împrejurările dificile pe care deja le-am amintit, serviciul cu armele – care intra, la început, efectiv în vigoare, doar când seniorul era solicitat de rege – s-a permanentizat rapid, crescând continuu în amploare. Existau mari variații în felul cum era îndeplinită această îndatorire de la o regiune la alta, toate fiind, însă, corelate cu natura și calitatea feudului concedat. Unii vasali, de exemplu, erau solicitați cu echipamentul complet, împreună cu toți cei care le erau supuși; alții, dimpotrivă, se puteau prezenta doar cu armele ușoare și fără însoțitori. Unii trebuiau să participe la toate expedițiile; alții doar la raiduri și numai pe o perioadă limitată. Unora, în fine, li se cereau doar servicii de pază și protocol, alții – deținători ai așa-numitelor „feuduri libere” (*franc fiefs*) – erau scutiți de orice obligații. Diversitatea situațiilor era, precum se vede, considerabilă. Cît despre sarcinile – precumpănitor fiscale – determinate de posesiunea feudului, acestea priveau fie reînnoirea „beneficiului” (taxa numindu-se, în acest caz, „de răscumpărare”), fie amenzile ocazionate de infrațiunile comise de vasal, fie, cel mai adesea, ajutorarea seniorului în situația în care acest lucru era absolut necesar. Prestațiile de acest fel au ajuns, cu timpul, deosebit de importante, multiplicarea lor fiind obținută prin răscumpărarea treptată a celorlalte obligații. Îndatoririle seniorului erau perfect simetrice celor vasalice, cu singura deosebire că ultima (*auxilium*), pe lângă protecția militară a celui dependent, stipula și asigurarea subzistenței acestuia, fie direct, prin primirea sa la castel sau la reședința stăpînului, fie prin înzestrarea cu un feud. Nici una din părți nu s-a considerat, însă, vreodată, definitiv legată de asemenea constrîngeri. De fapt, după cum s-a și observat⁵⁹, obligațiile feudo-vasalice au reprezentat o miză perpetuă în înfruntarea dintre concepțiile celor doi parteneri, fiecare avînd tendința de a le interpreta într-un mod cît mai apropiat de propriile interese. Teoretic, nici unul din ei nu putea denunța unilateral contractul (durata acestuia fiind viageră), singura sau, în orice caz, una din puținele excepții de la această regulă fiind menționată în Peninsula Iberică, unde dependența putea fi deliberat ruptă chiar de către vasal și chiar dacă acesta era supusul direct al regelui⁶⁰. În celelalte regiuni, aceste situații nu au fost, cel puțin pînă în secolele XI-XIII, decît extrem de rare, apariția lor fiind provocată fie de conduita necorespunzătoare a seniorului (definită astfel printr-un „spectru” de infrațiuni cu limite foarte precise), fie din culpa vasalului (cărui i se reproșa, cel mai adesea, nerespectarea obligațiilor contractuale). Sancțiunile prevăzute în ambele cazuri erau, ca să zicem așa, centrate pe feudă. Dacă vinovatul era vasalul, posesiunea îi era temporară sau definitiv confiscată; dacă, dimpotrivă, seniorul era cel răspunzător, vasalul era absolvit de orice

⁵⁹ Cf. Jean-Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, p. 147 *sqq.*

⁶⁰ În acest caz, vasalul trebuia să înapoieze seniorului armele, calul și toate bunurile primite, în afară de soldele pentru serviciile deja prestate („beneficiul” funciar nefiind, după cum am amintit, legat în mod absolut de vasalitate; v. *supra*, n. 22). Vasalul care primise armele de cavaler de la seniorul său nu se putea despărți de acesta înainte de împlinirea unui an de la investitură (cu excepția anumitor cazuri). În Leon și Castilia, vasalul regelui, indiferent de rang, care rupea legătura cu suzeranul era liber să părăsească regatul pentru a-și căuta un nou senior, nu înainte însă de a-i fi cedat toate posesiunile funciare. Vasalul autoexilat (sau tot atît de bine proscris) era urmat, în anumite condiții, de proprii vasali, care se expatriau voluntar cu seniorul lor, pînă ce acesta își găsea un nou stăpîn pe care să-l servească. În funcție de statut –dacă erau „vassalos asoldados”, adică remunerați printr-o soldă sau „vassalos de criazon”, întreținuți și educați de seniorul însuși –, vasalii „peregrini” aveau permisiunea de a se reîntoarce acasă pentru a intra în serviciul regal sau erau obligați să continue a-și urma pe tot seniorul, pe toată durata exilului, fără a avea voie să ridice vreodată armele împotriva suzeranului lor și, de asemenea, fără a se teme pentru bunurile și familiile rămase acasă (cf. Luis G. de Valdeavellano, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 238-239 *sqq.*)

îndatorire, ruperea legăturii de dependență consumându-se printr-un ritual de separare, în care gesturile și cuvintele jucau același rol capital⁶¹.

Ne putem, firește, întreba, la capătul acestei succinte – și, fatalmente, incomplete – treceri în revistă a principalelor aspecte ale unei instituții atât de importantă pentru medievalitatea apuseană, cât anume din specificul ei se regăsea în aceeași perioadă și în celelalte zone ale lumii creștine? A fost vasalitatea – și, în genere, dependența – o formă mai generală de organizare a raporturilor sociale pe continent, așa cum pretind, de multă vreme, teorii bine constituite, sau, dimpotrivă, ceea ce a particularizat-o nu a avut sens decât într-un spațiu limitat? Fără a intra acum într-o discuție care ar depăși cu mult intențiile textului de față, să spunem doar că unele din componentele ei par a se distinge și în alte teritorii europene, nu neapărat aflate în sfera de influență a catolicismului și nici sub incidența fostului Imperiu carolingian. Imperiului Bizantin, de pildă, nu i-a fost deloc străină posesiunea funciară condiționată, aceasta întîlnindu-se, pînă în secolul al XI-lea, fie în forma așa-numitei *stratitotika ktemata* (individuală, ereditară și inalienabilă), fie, ulterior, a binecunoscutei *pronoia*, concesiune imperială rezervată elitei birocratice și militare, ca recompensă și, totodată ca temei al prestării unor servicii preponderent (dacă nu exclusiv) militare. Faptul că, în această din urmă ipostază, ea este analogă atât *pomestia*-ei rusești, cât și *iqta*-ei musulmane și *timar*-ului otoman, i-a determinat pe unii cercetători să creadă că „pattern”-ul bizantin le-ar fi influențat pe toate trei sau, cel puțin, pe prima dintre ele, ceea ce nu este, însă, confirmat de dovezi directe. În ciuda acestei analogii, ar fi, totuși, exagerat să credem că specificul condiționat al acestor posesiuni, oricît de important ar fi, este, în sine, suficient pentru a proba o presupusă identitate cu feudul. La drept vorbind, analogiile sînt, în acest caz, mai mult aparente decât reale. Pe lîngă faptul că donatorul nu era o persoană particulară, ca în Apus, ci statul, iar „stratioții” – grupul social și militar creat odată cu introducerea sistemului administrativ al themelor – constituiau nu o aristocrație, ca feudatarii „franci”, ci o pătură de condiție țărănească, nici serviciile militare datorate în virtutea acestei posesiuni nu decurgeau din dependența personală, ci aveau o dimensiune eminentemente funciară, fiind dependente numai de pămîntul concedat⁶². Cît despre vasalitatea după model occidental, aceasta nu a apărut în Bizanț decât odată cu Cruciadele, deși, în relațiile Imperiului cu vecinii, ea pare a fi jucat, totuși, cum vom vedea imediat, un rol destul de important.

În Rusia, în schimb, analogiile de acest fel par mult mai semnificative, cu toate că, cei ce s-au ocupat de istoria acestui spațiu în Evul Mediu nu au ajuns nici pînă astăzi la un punct de vedere comun în ceea ce privește existența sau non-existența aici a vasalității. Opinia celor – precum Alexandre Eck⁶³ – care acceptă acest lucru invocă drept argument nu numai binecunoscutul obicei al primilor cnezi de a se înconjura și întreține, aidoma regilor germanici, o trupă de războinici liberi (*drujina*), ci și alte practici specifice, destul de asemănătoare „modelului” carolingian de vasalitate sau unora din ipostazele sale locale. Astfel, întocmai ca vasalii iberici, nici omologii lor din vechea Rusie nu erau, la început, mai

⁶¹ După părerea lui Jacques Le Goff, chiar și în această situație, vasalul era dator să restituie feudul, pe motiv că ritualul vasalic, constituind un tot unitar, anularea sa (cu ritualul invers, corespunzător) însemna anularea *în bloc*, a tuturor celor trei momente, inclusiv, deci, a investiției, ceea ce, din punct de vedere juridic, semnifica retrocedarea posesiunii (*op. cit., loc. cit.*, p. 206-207).

⁶² În legătură cu discuțiile referitoare la relațiile feudo-vasalice și, în general, la feudalismul în Imperiul Bizantin, v. Ernst H. Kantorowicz, „*Feudalism*” in the *Byzantine Empire* în Rushton Coulborn (editor), *Feudalism in history*, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1956, p. 154-166; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324-1453*, vol. II, The University of Wisconsin Press, Wisconsin and Milwaukee, 1964 p. 565-569; Dimitri Obolenski, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971, p. 252-253.

⁶³ Cf. *Moyen Âge russe*, Bruxelles, 1934; idem, *La vassalité et les immunités dans la Russie du Moyen Âge* în *Recueils de la Société Jean Bodin.....*, I, p. 257-263 sqq.

puțin liberi de a ieși din dependență sau de a-și schimba stăpînul oricînd doreau, avînd în plus, spre deosebire de ceilalți, și posibilitatea de a-și păstra posesiunea funciară primită (*votchina*), fără riscul vreunor sancțiuni. Dispariția acestui obicei, propriu perioadei timpurii a vasalității, cînd dependența avea încă un caracter personal, dublată de condiționarea riguroasă a proprietății (numită acum *pomestia*) de serviciul militar – o proprietate devenită, treptat, și ereditară – s-ar fi produs abia în secolul al XIV-lea, odată cu ascensiunea cnezatului moscovit, pe fondul neîncetatei războaie cu vecinii. Potrivit aceluiași punct de vedere, nici dependența în formă rusă nu ar fi fost lipsită de un ritual caracteristic, omagiului „cu mîinile” fiindu-i, însă, preferat aici așa-numitul „salut cu fruntea”, care nu era, după toate aparențele, decît o variantă a „prosternării” (*proskynesis*) bizantine. Obligațiile vasalului – specificate într-un „pact” preliminar „închinării”, consacrat prin jurămînt – mai prevedeau, pe lîngă ajutorul militar și asistența judiciară de rigoare și plata unui tribut personal extraordinar, al cărui cuantum, ca și circumstanțele achitării erau, de asemenea, cu grijă prevăzute. Spre deosebire, însă, de Occident, reciprocitatea nu pare a fi fost aici o regulă într-adevăr severă, din moment ce seniorul, care trebuia, desigur, să-și protejeze dependenții împotriva oricăror primejdii sau exacțiuni, avea dreptul exorbitant de a-i judeca el însuși, competență recunoscută, de altfel, și femeilor în raport cu proprii lor supuși⁶⁴. Or, tocmai această particularitate a unei relații care, după toate canoanele, ar fi trebuit să fie reciprocă, reprezintă principalul argument al celor ce refuză – și pe bună dreptate – să accepte prezența în Rusia a oricărei forme, fie și embrionară, de vasalitate și, la limită, chiar a feudalismului⁶⁵. Nu libertatea – cel puțin teoretică – a alegerii se întrevede în relațiile „la vîrf” din această societate, cît forța implacabilă a unei dependențe situată foarte departe de orice spirit contractualist. Puterea locală a cnezilor ruși fiind încă de la început suverană, ea nu a fost constrînsă a ține seama de aceleași imperative ca în Apus.

Dacă prezența relațiilor feudo-vasalice apare, așadar, îndoielnică în ambele societăți, mai limpede, totuși, se întrevede ea în raporturile cu vecinii. În cazul Bizanțului, de pildă – care a constituit, și din acest punct de vedere, un adevărat model pentru toate popoarele din zonă – aceste relații (întemeiate pe principiul suveranității universale a Împăratului închipuită a se exercita asupra unui ansamblu de state strict subordonate⁶⁶) erau evocate în termenii unei veritabile înrudiri spirituale, cu gradații precise și simboluri specifice, care, în privința vecinilor tributari cel puțin, nu era departe de vasalitatea propriu-zisă, chiar dacă nu se definea ca atare. Regii și împărații franci, bunăoară, erau pentru monarhii bizantini „frați spirituali” (*pneumatikos adelphoi*), titlu rezervat, deopotrivă, și suveranului persan, califilor arabi, sultanilor mameluci ai Egiptului și, după toate aparențele, principilor khazari⁶⁷; țarul bulgar,

⁶⁴ Potrivit tot lui Alexandre Eck, vasalitatea îi cuprindea în Rusia și pe membrii înaltului cler, dar într-o formă pur personală, întrucît domeniile ecleziastice nu se aflau în proprietatea cnezilor, ci a Bisericii, care, în ceea ce o privea, avea dreptul la proprii ei feudatari, trimiși, în caz de necesitate, să lupte în sprijinul suzeranului (*op. cit., loc. cit.*, p. 263).

⁶⁵ Cf. Marc Szeftel, *Aspects of feudalism in Russian history* in Rushton Coulborn, *op. cit.*, 178 *sqq.*

⁶⁶ Dimitri Obolensky, *op. cit.*, p. 272, 275.

⁶⁷ În raport cu francii, totuși, și cu ceilalți principii creștini din Occident, superioritatea Împăratului era clar subliniată printr-o serie întregă de semne cît se poate de sugestive, cum ar fi înscrierea numelui propriu în fruntea protocoalelor de adresare și refuzul încăpățînat de a le recunoaște orice alt titlu în afara celui de „rege” (titlul de „basileu” fiind, prin tradiție, considerat în Răsărit un atribut rezervat exclusiv monarhului bizantin) (*cf.* Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire Byzantin*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 230-232; v. și *Histoire des relations internationales.....*, I, *Le Moyen Âge*, p. 138).

în schimb, era doar „fiu spiritual” (*pneumatikon teknon*)⁶⁸, asociindu-se în această titulatură cnezilor ruși și tuturor celorlalți vasali ai Bizanțului față de care Împăratul se considera un adevărat „părinte”. Instituită, uneori, printr-o ceremonie solemnă, care amintea de investitura cavalerilor din Apus, această paternitate morală – caracteristică și raporturilor dintre cnezii nord-pontici și vasalii lor⁶⁹ – se răsfrângea și asupra principilor păgâni botezați de Împărat, ceea ce-i pune clar în evidență natura universală. Actele oficiale, la rîndul lor, oglindeau cu fidelitate aceeași gradație: în timp ce principilor ruși, celor turci și pecenegilor le erau adresate scrisori imperiale (*grammata*), conducătorii croați, sîrbi, napolitani și amalfitani, ca și Dogele Veneției nu aveau dreptul de a primi decît ordine, fără putința de a pretinde altceva⁷⁰.

Cu statele sau populațiile de mai mică însemnătate, însă, fie creștine sau barbare, sedentare sau nomade – cum au fost, bunăoară, triburile caucaziene, musulmane, slave sau longobarde și statele latine din Orient – Bizanțul întreținea relații de strictă vasalitate, dacă nu chiar de pură dominație, impusă prin forță, desigur, dar, uneori, și solicitată, în virtutea posibilității întrevăzute de vecinii Imperiului de a se integra astfel în civilizația acestuia și de a se bucura de binefacerile ei. Indiferent de titlul cu care erau gratificați, toți acești vasali purtau denumirea generică de *δουλοι* („sclavi”), fiind, însă, tratați – mai bine decît o sugera titulatura – potrivit clauzelor unor contracte încheiate, nu rareori, la inițiativa Împăratului însuși. Obligațiile astfel asumate de cei ce intrau în dependență – combinate, frecvent, și cu îndatoriri de ordin fiscal (tribut, privilegii comerciale etc.) – erau preponderent militare, fiind consemnate pînă în cele mai mici amănunte. În schimb, basileul acorda pensii, subsidii și indemnizații, pe măsura serviciilor pe care le primea. Desfășurat, uneori, chiar în capitală, unde vasalul era invitat să se deplaseze personal, ceremonialul care consacra o asemenea relație cuprindea, pe lîngă investitura de rigoare (marca cea mai semnificativă a suveranității imperiale asupra persoanei și a teritoriului dependent), și acordarea de insigne, veșminte de onoare, coroane și demnități palatine (dublate adesea de primirea la curte), menite a sublinia nu numai solemnitatea momentului, ci și însemnătatea legăturii care tocmai se crea. Inutil de a mai preciza că această practică, corelată cu aceeași pretenție de suveranitate universală, a fost întocmai preluată de toate statele care s-au considerat, într-un fel sau altul, succesoare ale Bizanțului, fie că este vorba de Imperiul otoman⁷¹, de cnezatele rusești⁷² sau de unele

⁶⁸ Titlul său complet era „drag al nostru fiu spiritual, prin grația lui Dumnezeu arhonte al poporului prea creștin al bulgarilor”. În 927, totuși, Petru, fiul și succesorul lui Simeon, a fost recunoscut, în urma căsătoriei cu o nepoată a Împăratului Roman Lecapene, drept „basileu al bulgarilor”, dar, fără îndoială, pentru a atenua această concesie, împărații care au urmat au continuat să-l trateze în protocoale doar ca „fiu spiritual”, adăugînd, totodată, la propriul titlu de „basileu al Romanilor” (*basileus ton Romaion*) și pe cel de „autocrator” (preluat, cu începere de la finele secolului al XII-lea, și de principii sîrbi) (Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 232, 240).

⁶⁹ Marele cneaz Dimitrie Donskoi, de exemplu, a fost unul dintre cei ce s-au folosit de titulatura paternă, cerîndu-i vărului său, Vladimir Andreevici din Serpuhov, să-l considere „tată”, iar pe fiii săi (nepoții lui Vladimir), „frați” (*cf.* Potemkin, *Istoria diplomatiei*, p. 125).

⁷⁰ Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 154-155.

⁷¹ Pentru supraviețuirea unor elemente compacte de ideologie și practică politică bizantină în cadrul statului otoman, *cf. inter alia* Halil Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică 1300-1600*, București, Ed. Enciclopedică, 1996, *passim*.

⁷² Potrivit opiniei lui Alexandre Eck, relațiile suzerano-vasalice nu ar fi implicat, în acest spațiu, decît persoana principelui, nu și teritoriul său, alegerea suzeranului – fie local, fie străin (Marele Duce al Lituaniei sau regele Poloniei) – făcîndu-se, pe de altă parte, în deplină libertate. Abia la finele secolului al XIV-lea, angajamentele față de principii străini au început a fi sistematic obstrucționate, marii cnezi de Tver și Moscova introducînd în tratatele cu cei doi vecini clauza confiscării de drept a pămînturilor acelora dintre supuși ce s-ar fi „închinat” în afară. Au existat, însă, și cazuri cînd statutul juridic al posesiunilor celor ce intrau în dependență era serios afectat prin asumarea acestei legături, cum s-a întîmplat, de pildă, cu teritoriile principilor vasali lituanieni din

principate balcanice, ceea ce, în trecut fie spus, ne edifică încă o dată asupra modului cum s-a putut perpetua moștenirea celei de-a doua Rome. Faptul că tipul suzerano-vasalic specific relațiilor adoptate de Bizanț cu vecinii sau cu statele mai îndepărtate a fost, după cum tocmai am menționat, sistematic asociat conceptului mai larg de universalitate sugerează limpede că nu el era cel considerat ca determinant din punct de vedere juridic. Mai mult, deci, decât prin tipul amintit sau decât prin distincția modernă dintre state suverane și state dependente, raporturile „romeilor” cu populațiile din jur ar putea fi mai corect definite ca federative sau – potrivit faimoasei expresii a lui Dimitri Obolensky⁷³ – prin forma premergătoare a unui veritabil "Commonwealth", în cadrul căruia independența sau autonomia diverselor structuri au coabitat nestingherit cu principiul recunoașterii suveranității imperiale, generând un model de conviețuire și organizare politică fără nici o analogie cu vreun sistem cunoscut. Este, aceasta, încă o dovadă a originalei sinteze bizantine, care-i explică foarte bine exemplara posteritate.

Problema corelației dintre vasalitate și suveranitate este, însă, relevantă, nu numai pentru răsăritul european și Bizanț. Ea are sens, deopotrivă, și pentru partea de apus a continentului, în contextul amplei dezbateri, reluată în ultimii ani, referitoare la constituirea monarhiilor feudale și, pe un plan mai general, la prefacerile instituționale, politice și ideologice care au însoțit procesul de formare a statului modern. Un punct de vedere larg împărtășit consideră că în cadrul acestor două direcții îngemănate de evoluție relațiile feudo-vasalice ar fi avut un rol esențial, nu numai prin faptul că au menținut intactă fermitatea țesutului social, în împrejurările create de dezagregarea puterii centrale, dar și prin aceea că, substituind pentru o vreme suveranitatea prin suzeranitate, au asigurat menținerea *de facto* a autorității regale asupra tuturor celor ce depindeau de ea, în așteptarea unor circumstanțe mai favorabile recîștigării pozițiilor pierdute. Începînd din cel de-al XI-lea veac, puterea centrală s-ar fi reconstituit, așadar, ca în Franța, pe temeiul vasalității, valorificînd cu metodă atît prevederile dreptului feudal, cît și atuurile care decurgeau din calitatea de senior suprem a regelui⁷⁴.

Evitînd și de astă dată să intrăm într-o discuție mult prea cuprinzătoare pentru ceea ce ne-am propus aici, vom spune doar, foarte concis, că un asemenea punct de vedere nu ni se pare acceptabil. Este, fără discuție, adevărat că dimensiunea „feudală” a regalității a fost o componentă importantă a conceptului medieval de putere, contribuind cît se poate de serios la afirmarea prerogativelor acesteia. Ea a fost, însă, cum limpede se poate vedea din toate exemplele care ne stau la îndemînă, doar *un versant* al acestei puteri, și nu neapărat cel mai important. În fapt, adevărata ei dimensiune, cea care într-adevăr a contat, a fost aceea *theocratică*, în comparație cu care atributul seniorial al regelui nu numai că a fost incomparabil mai slab, dar și diametral opus, cum ne-o arată, între altele, și străduința fără răgaz a monarhilor epocii de a o accentua pe prima în detrimentul celui alt sau – și mai bine – tendința lor de a eluda prescripțiile dreptului feudo-vasalic, atunci cînd acestea păreau să contravină principiului de drept divin⁷⁵. Acest lucru nu are nimic surprinzător într-o epocă

ținuturile de margine, ruso-lituaniene, care, intrînd sub suzeranitatea Moscovei, și le-au primit înapoi ca „gratificații” pentru serviciile consimțite (*op. cit., loc. cit.*, p. 261-262).

⁷³ *Op. cit., passim.*

⁷⁴ Pentru acest punct de vedere, v. *inter alia* Brice Lyon, *The Middle Ages in Recent Historical Thought*, 2nd edition, Washington D. C., 1965, p. 24; F. Olivier-Martin, *op. cit., loc. cit.*, p. 217-218; François Louis Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité?*, p. 242 *sqq.*

⁷⁵ Printre nenumăratele studii referitoare la importanța dimensiunii teocratice a instituției regale în Evul Mediu, v. xxx *Le sacre des rois. Actes du Colloque International d'histoire sur les sacres et couronnements royaux* (Reims 1975), Paris, 1985; *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Publié sous la direction de Alain Boureau et Claudio Sergio Ingerflom, Paris, 1992; Anne J. Duggan (editor), *Kings and Kingship in Medieval Europe*, London, 1993; Joseph Canning, *A History of Medieval*

dominată de un mod de gândire și de o paradigmă interpretativă în mod fundamental diferite de „filtrul hermeneutic” modern⁷⁶. Dimensiunea suzerană a regalității a fost mai precară și, în același timp, antagonică versantului theocratic, întrucât spiritul ei esențialmente consensual nu avea, în acea vreme, nimic comun și nici nu se putea acomoda cu un principiu potrivit căruia numai voința (*voluntas*) regelui crea și exercita legea, ca expresie deplină a suveranității și, implicit, a caracterului sacru al celui ce o întruchipa. Tot astfel, participarea regelui la viața societății și subordonarea funcției sale senioriale principiului ei contractualist nu-și puteau găsi ușor vreo corespondență cu esența divină a unei puteri care-l proiecta pe deținător, în același timp, în afara și deasupra comunității din care făcea parte. Este adevărat că noțiunea de „credință” (*fides*), comună ambelor forme de autoritate, era, la prima vedere, singura capabilă de a le uni. În realitate, însă, dacă în plan theocratic ea însemna „obediință” față de o persoană în cel mai autentic sens al cuvântului, *superioară*, în cel feudal semnificația ei era, dimpotrivă, aceea de „loialitate”, invitându-i pe parteneri la o *colaborare* care putea înceta în caz de felonie (ceea ce este o altă modalitate de a spune că vasalii regelui aveau dreptul legitim de a rezista încălcărilor contractului, restabilind echilibrul relației). Mai limpede spus, guvernarea theocratică era esențialmente unilaterală; aceea feudală, în schimb, era în mod principial bilaterală, constituind unica soluție posibilă de a concepe, în împrejurările acelei epoci și cu mijloacele care-i erau proprii, „o lege – și, totodată, o formă de conducere – capabilă de a-l supune și pe rege”⁷⁷.

Walter Ullmann, căruia îi aparține observația de mai sus, și după el mulți alții au văzut în subordonarea treptată a principiului contractualist feudal față de cel theocratic sensul însuși, vag prefigurat și doar aparent paradoxal, al unei evoluții politice din ce în ce mai moderne⁷⁸. Fără a ne îndoi de exactitatea unei asemenea judecăți, nu putem, totuși, să nu ne întrebăm, dacă nu cumva tocmai în asocierea ambelor tipuri de autoritate se găsește, în fond, cheia succesului unui mod de a governa care s-a impus pînă la urmă, întrucât a fost singurul apt de a întruchipa *mijlocul* ideal între cele două extreme specifice medievalității: universalismul imperial și particularismul senioriei?

Political Thought, 300-1450, London and New York, 1996; Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Barnes & Noble Inc., 1966, *passim*; Florentina Cazan, *Aspecte ale gândirii politice din Europa apuseana în secolele XI-XIV*, „Analele Universității București”. Seria științe sociale. Istorie, XVII, 1968, p. 44-49; Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1924 (și versiunea în limba română: *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale în special în Franța și Anglia*. Prefață de Jacques Le Goff. Traducere de Val Panaitescu, Iași, Ed. "Polihrom", 1997); idem, *Feudal Society*, II, p. 379-383, 421-422; Henri Pirenne, *op. cit.*, *passim* etc.

⁷⁶ Expresia îi aparține lui Ioan Petru Culianu; cf. *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Traducere de Dan Petrescu. Prefață de Mircea Eliade. Postfață de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan și Ion Acsan, București, Ed. Nemira, 1994.

⁷⁷ Walter Ullmann, *op. cit.*, p. 152 și *passim*; idem, *Zur Entwicklung des Souveränitätsbegriffs im Spätmittelalter* in idem, *Scholarship and Politics in the Middle Ages*, Variorum Reprints, London, 1978, p. 9-14 *sqq.*

⁷⁸ Aceasta este teoria dezvoltată și de Marcel Gauchet, în spiritul direcției care caracterizează astăzi antropologia politică; cf. *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, București, Ed. Enciclopedică, 1995. V., de asemenea, Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului. Zece lecții*. Traducere de Mona Antohi și Sorin Antohi. Prefață de Sorin Antohi, București, Ed. Humanitas, 1992, p. 70-25.

Bibliografie selectivă:

Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, București, 1971.

Idem, *Negustorii și bancherii în Evul Mediu*, București, 1994.

Gheorghe I. Brătianu, *Marea Neagră. De la origini pînă la cucerirea otomană*, vol. I-II, București, 1984.

Radu Manolescu, *Societatea feudală în Europa apuseană*, București, 1974.

Șerban Papacostea, *Gènes, Venise et la Mer Noire à la fin du XIIIe siècle*, "Revue Roumaine d'Histoire", XXIX, N^{os} 3-4, 1990.

Jean-Pierre Poly, Éric Bournazel, *La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980.

Guy Fourquin, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1979.

Robert Latouche, *The Birth of Western Economy. Economic Aspects of the Dark Ages*, London, 1967.

Georges Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles*, t. I-II, Paris, 1977.

Marc Bloch, *Feudal Society*, vol. 1, *The Growth of Ties of Dependence*. Translated by L. A. Manyon, The University of Chicago Press, 1961, p. 171-172 (v. și ed. în limba română, *Societatea feudală*, vol. 1, *Formarea legăturilor de dependență*. Traducere de Cristina Macarovici. Postfață de Maria Crăciun, Cluj-Napoca, 1996).

François Louis Ganshof, *Feudalism*, 3rd edition, Harper and Row Publishers, s. a.

CAP. I. 2. AVÎNTUL CREȘTINĂȚĂII OCCIDENTALE (SEC. XI-XIII). ASPECTE RELIGIOASE ȘI IMPLICAȚII MENTALE

SACERDOȚIUL ȘI IMPERIUL ÎN SECOLELE X-XIII.

REFORMAREA BISERICII ȘI TEOCRAȚIA PONTIFICALĂ.

- Prolog: creștinătatea latină, “spiritualul” și “temporalul” în ajunul procesului de reformare a Bisericii (secolele IX-X);
- “Reforma gregoriană”: prefigurări, etape; “Cearta pentru Investitură”.
- Pontificatul lui Inocențiu al III-lea (1198-1216): teocrația papală;
- Imperiul în secolele XII-XIII. Guvernarea lui Frederic al II-lea de Hohenstaufen (1220-1250) și ultima tentativă imperială de hegemonie universală.
- Cruciadele: cauze și preliminarii; desfășurare; urmări.

A. Prolog: creștinătatea latină, “spiritualul” și “temporalul” în ajunul procesului de reformare a Bisericii (secolele IX-X). Ceea ce, în acest interstițiu, particularizează evoluția Creștinătății latine – noțiune echivalentă, *grosso modo*, cu fostul Imperiu carolingian¹ – este un accentuat și foarte rapid proces de fragmentare. La nivelul marilor structuri teritoriale care intraseră odinioară în componența stăpînirii lui Carol cel Mare, acest proces se manifestă, mai întîi, prin distanțarea din ce în ce mai evidentă dintre *Francia occidentalis* și *Francia orientalis*, precum și dintre acestea și, pe de altă parte, teritoriile de la sud de Alpi, anexate în 758, în urma distrugerii puterii longobarde locale. Dacă tratatul de la Verdun (843), care punea provizoriu capăt unui șir îndelungat de conflicte sîngeroase între fiii lui Ludovic cel Pios a reușit, cel puțin formal, să păstreze unitatea imperiului, prin afirmarea întîietății lui Lothar, ca moștenitor al demnității omonime, nu același lucru se poate spune și despre celelalte două împărțiri succesoriale – din 855 și 887-888 –, care au urmat, și ele, altor perioade de rivalități interne. În urma celei din 855, survenită la moartea lui Lothar I, stăpînirea acestuia (care cuprindea o fișie lungă de teritoriu, întinsă de la Marea Nordului pînă în nordul Italiei, cu Roma și “Patrimoniul Sfîntului Petru”) s-a distribuit între Ludovic al II-lea și Lothar al II-lea, după ce, vreme de cîțiva ani, o parte din ea (Provence și Burgundia – aceasta nu în întregime, însă) se aflase în posesia celui de-al treilea fiu, Carol, dispărut, însă, prematur. Faptul că vechea posesiune de care fusese legat titlul imperial se fragmentase prin tripartiție și că, pe de altă parte, moștenitorul celei mai înalte demnități – Ludovic al II-lea – a ajuns, în scurt timp, să nu mai stăpînească efectiv decît Italia, redus fiind la același statut regal ca și vecinii săi apropiați de la vest și est de Rin a avut urmări extrem de importante: nu numai că, prin aceasta, a dispărut spațiul de legătură dintre cele două mari emisfere ale fostului imperiu și, o dată cu ea, orice forță centripetă, susceptibilă de a reface vechea unitate; în același timp, însă, actul din 855 pare a fi compromis iremediabil și orice posibilitate de a mai lega demnitatea imperială de o bază teritorială corespunzătoare, mai mare, adică, decît a domeniilor regale, în așa fel, încît exercitarea ei să poată avea efectele “coagulante” firești. Lipsită de o asemenea șansă, funcția imperială a devenit, practic, tot mai goală de conținut, fiind în cele din urmă constrînsă a se converti la o semnificație din ce în ce mai mistică,

¹ În a cărui componență intrau, reamintim, teritoriile vest-romane – reunite, treptat, sub același sceptru de regii merovingieni, redevenite de sine stătătoare în ajunul instaurării dinastiei carolingiene și reunificate de noii dinști –, cele nord-alpine, de la est de Rin, unde se va instala, de altfel, și centrul noii puteri, apoi Saxonia de mai tîrziu, cucerită dar mult timp nepacificată, Italia de nord și centrală, marca avarică și, în sfîrșit, micul teritoriu de pe versantul sudic al Pirineilor, incluzînd și o parte din teritoriul mediteranean, cunoscut sub numele de marca “Spaniei”.

singura aptă de a-i legitima pretenția universalistă. Vremelnica tendință, din timpul domniei lui Carol al III-lea cel Gros, de reconstituire a vechii unități carolingiene (datorată mai puțin străduințelor programatice ale moștenitorului lui Ludovic Germanicul, cât unei fericite conjuncturi de natură dinastică) nu a putut opri sau încetini această evoluție. Detronarea, în noiembrie 887, a împăratului – pusă la cale de partizanii tradițiilor localiste germanice – a potențat și mai mult forțele centrifuge din fiecare componentă majoră a fostului *Regnum* carolingian, separându-le pentru totdeauna. În locul marelui stat franc de odinioară, după îndelungi lupte interne și în împrejurările accentuării pericolului extern, au luat naștere cinci regate independente – Francia apuseană, Francia răsăriteană, Burgundia superioară, Burgundia inferioară și Italia – dintre ai căror regi (Odo sau Eudes de Paris, din familia Robertinilor, Arnulf de Carintia, Rudolf din familia Welfilor, contele Bosso de Vienne și Berengar de Friuli) doar cel din Francia răsăriteană mai era un carolingian (ceea ce, între altele, explică de ce tradiția imperială a ajuns, la finele celui de-al IX-lea veac, irevocabil legată de spațiul german, de unde a și pornit, de altfel, după numai câteva decenii, restaurația ottoniană). Unitatea imperiului (*unitas imperii*) a fost, astfel, definitiv spulberată.

Principalul factor care a determinat, ori doar încurajat un asemenea deznodământ a fost, pe lângă cel extern (invaziile maghiare, sarazine și, în primul rînd normande, care din primii ani ai secolului al X-lea și pînă la începutul deceniului patru al veacului următor asaltează simultan, din toate părțile, atît zonele limitrofe ale imperiului, cât și provinciile din interior), și tradiția patrimonială germanică, nu pe de-a-ntregul victorioasă, totuși, în raport cu interpretarea de sorginte romană a statului ca entitate indivizibilă. Așa-numita *Divisio regnorum* din 806, în care cele trei părți ale imperiului atribuite urmașilor lui Carol cel Mare sînt desemnate ca făcînd parte din *corpus regni*, în orice caz, o sugerează, după cum același lucru îl arată și dispozițiile succesoriale adoptate în 817 de Ludovic cel Pios (prin *Ordinatio imperii*), care îl ridicau la demnitatea imperială pe întîiul născut, Lothar, în timp ce frații acestuia erau aleși, cu aceeași ocazie, regi, subordonați însă "*sub seniore fratre*". Obiceiurile germanice ale divizării moștenirii au fost însă incomparabil mai puternice, iar războaiele civile care au marcat, în deceniile următoare, istoria carolingienilor nu fac decît să o confirme. Oricum, ceea ce pare mai semnificativ de observat din acest unghi este faptul că tendințele centrifuge nu și-au făcut simțite efectele doar la acest nivel, al marilor structuri teritoriale ale imperiului. În egală măsură, ele s-au manifestat și în cadrul fiecăreia din aceste structuri, în parte, accentuînd procesul de fragmentare și, în același timp, grăbind transferul puterilor publice de la "centrul" din ce în ce mai precar, atît ca expresie fizică, cât și simbolică, în sfera de exercițiu a factorilor locali. Aceasta este, de altfel, și latura cea mai frapantă a fenomenului la care ne referim. La finele secolului al X-lea, în toate regatele ieșite din dezmembrarea imperiului carolingian, realitatea puterii se găsește nu în mîinile regelui, ci ale autorităților locale amintite. Reprezentate de "conți", "duci", markgrafi", "*missi dominici*" etc. persoanele cu care aceste instanțe se identificau fuseseră, mai înainte, funcționari ai imperiului, care profitaseră atît de nenumăratele conflicte dintre urmașii lui Carol, cât și de inconsistența crescîndă a puterii regale pentru a deveni, practic, independente. Faptul că responsabilitățile lor administrative derivau nu din calitatea de reprezentanți ai unei puteri publice ferm instituită și limpede conturată (aceste atribute au rămas, pe toată durata guvernării carolingienilor, într-un stadiu pur ipotetic), ci din statutul de vasali ai împăratului, care își considerau funcția ca un beneficiu și acționau în virtutea principiului de drept implicat de condiția lor (fidelitatea personală) aruncă o lumină destul de limpede asupra mecanismului fragmentării: dacă acesta nu conținea, în germene, așa cum a afirmat, mai demult, Geoffrey Barraclough, viitoarele tendințe de dezagregare, cu siguranță că, într-o oarecare măsură, el le-a stimulat, totuși, să se manifeste, pe fondul treptatei disoluții a instanțelor reprezentative centrale, a presiunii exercitate de invazii (căroro acești administratori au trebuit să le facă față

singuri) și, mai ales a identificării agenților imperiali cu interesele locale, de care, oricum, prin forța împrejurărilor, erau din ce în ce mai strâns legați. Consecință previzibilă a distanțării lor de o putere centrală din ce în ce mai golită de sens, ereditatea funcțiilor pe care le exercitau a desăvârșit fragmentarea, marcând transformarea teritoriilor guvernate în posesiuni de sine stătătoare. În acest fel s-au născut comitatele, ducatele, marchizatele – în genere, marile principate teritoriale care, de o parte și de alta a Rinului, precum și la sud de Alpi au devenit, pentru câteva secole, principala expresie – nu însă și singura – a pluralismului geografic.

O scurtă trecere în revistă a câtorva dintre aceste ansambluri poate da o idee despre gradul de fragmentare la care se ajunsese în cel de-al X-lea veac. În partea apuseană a fluviului menționat, care separa acum în mod natural, dar fără a fi o graniță în sensul actual al termenului, cele două părți ale fostului *regnum* carolingian, în spațiul cunoscut sub numele de *Francia occidentalis*, o importantă structură teritorială era, bunăoară, Neustria. Situată între Sena și Loira, numită și ducatul Francilor sau – pe scurt – Francia, avînd drept nucleu Île-de-France, ea a fost, pînă în secolul al XIII-lea, "Franța" propriu-zisă, din familia ei ducală făcînd parte și cel prin alegerea căruia, în 987, ca rege, noua dinastie astfel întemeiată se va separa definitiv de tradiția imperială carolingiană: este vorba de Hugo Capet. În aceeași regiune, dar mai la nord, se afla comitatul Flandrei, dăruit în 862 de Carol cel Pleșuv ginerelui său Balduin Braț-de-Fier. Nu beneficiarul, însă, ci fiul său, Balduin al II-lea, avea să facă din Flandra o mare putere teritorială (ulterior și economică), destinată a duce, între Franța și Anglia, o constantă politică de echilibru. Doar o mică parte a ei va fi anexată domeniului regal francez la finele secolului al XV-lea. Comitatul de Vermandois și ducatul Normandiei (acesta din urmă guvernate deja, în perioada la care ne referim, într-o manieră care prefigura statul monarhic francez) făceau parte din aceeași zonă geografică, alături de ele, dar, comparativ, mult mai la vest, situîndu-se Bretania, pe care carolingienii și capețienii nu au reușit a o supune cu adevărat niciodată. Ceva mai la sud, comitatele de Anjou și Maine vor fi organizate de Plantageneti, în secolul al XII-lea, într-un nou principat teritorial, devenit, prin ridicarea conților fondatori la rangul de regi ai Angliei, printre cele mai importante posesiuni ale noii dinastii pe continent, împreună cu Aquitania. Ansamblul occitan, care ar fi putut el singur forma un stat capabil să rivalizeze cu cel din nord dacă nu ar fi existat antagonismele dintre elementele sale componente, cuprindea, în ordine, Aquitania (de care tocmai am vorbit, situată între Loira și Dordogne), comitatul de Toulouse (integrat domeniului regal capețian în secolul al XIII-lea, după cruciada albigensă) și comitatul Barcelonei (ultima supraviețuire a mărcii carolingiene a Spaniei, constituită, după cucerirea musulmană din 985, într-o formațiune statală autonomă, care a luat, în secolul al XII-lea, numele de Catalonia). În partea de nord-est a *Franciei orientalis*, cele două mini-regate burgunde ieșite din divizarea moștenirii lotharingiene vor forma, treptat, un puternic ducat, delimitat de Saône și Loira, care va înrîuri durabil, pînă spre finele celui de-al XV-lea veac, evoluția regatului capețian. Comitatul de Champagne, a cărui prosperitate, în secolele XII-XIII, s-a datorat conjuncției sale temporare cu principala arteră comercială vest-europeană care lega sudul mediteranean de nordul flamand, completează, la vest de Rin, harta marilor principate teritoriale – o hartă foarte schimbătoare, de altfel, al cărei contur va fluctua continuu, în funcție de relațiile matrimoniale, conflictuale ori diplomatice – instabile și ele – dintre posesorii lor.

La est de Rin, situația era riguros aceeași, cu singura excepție a tipului predominant de structură teritorială: dacă în *Francia orientalis* diversitatea era, din acest unghi, mai accentuată și – cum o dovedește apariția vicontatelor – chiar în continuă adîncire, de cealaltă parte a fluviului, principala formă de organizare era ducatul, mai precis, "ducatul tribal", în condițiile în care arhaica structură a tribului redevenise, prin dezagregarea imperiului, principala expresie vieții comunitare. În 911, anul extincției liniei est-france a Carolingienilor,

odată cu Ludovic Copilul, constituirea ducatelor era deja încheiată în Saxonia, Bavaria și Franconia, același proces definitivându-se ulterior și în Suabia și Lotharingia, ultima legată acum, pentru totdeauna, de destinele teritoriilor de la est de Rin. Din rîndurile acestor conducători locali se va ridica, după numai cîteva decenii, cel de-al doilea restaurator al imperiului – Otto de Saxonia – în urma alegerii sale ca rege de către ceilalți duci tribali, potrivit unui obicei instaurat tot în epoca post-carolingiană.

Anexarea pămînturilor fiscalului regal sau imperial, precum și privilegiile de imunitate au adîncit, la rîndul lor, pretutindeni, această diversitate, consolidînd, totodată și prerogativele locale. Inițial, aceste privilegii fuseseră concepute ca un instrument de simplificare a administrației și a legăturilor dintre regii carolingieni și nobilii² din diferite provincii, întrucît stabileau o relație directă între aceștia și "centru", care ocolea veriga intermediară a trimișilor itineranți ai puterii sau autoritatea ducelui și a comitelui. Declinul puterii regale și dezorganizarea generală provocată de invazii au dat deplină libertate acestor seniori de a se bucura, pe cont propriu, de privilegiile concesionate, confirmînd astfel, în peisajul vest-european, încă un factor particularist, alături de cel reprezentat de foștii funcționari imperiali, despre care am discutat. Acești funcționari și nobilii locali amintiți vor forma, prin contopire, o nouă elită feudală, de fapt, *adevărata* elită a perioadei de apogeu a Evului Mediu (al cărei început coincide cu interstițiul la care ne referim), pe fondul cristalizării depline a instituției vasalității și a sistemului seniorial, ambele rezumînd, aidoma particularismului teritorial, modul de organizare propriu întregii epoci.

Are mai puțină importanță, în contextul care ne interesează aici, dacă diversitatea teritorială ilustrată de principatele pe care le-am enumerat este expresia forței unor particularisme pe care imperiul carolingian nu le-a putut domina sau, dimpotrivă, tocmai a *atenuării* acestor particularisme, cum înclină să creadă, unii autori³. Dezbateră este, neîndoielnic, pasionantă, la fel ca și aceea referitoare la continuitatea sau la mutația pe care o denotă "fizionomia" structurilor social-politice din perioada noastră de referință⁴. Pentru ceea ce ne preocupă aici, de ajuns este să observăm două, cel mult trei lucruri. Mai întîi, unul ținînd de natura însăși a realității asupra căreia se exercită guvernarea. Nici în dreapta și cu atît mai

² Termenul trebuie luat aici în sensul său figurat, sugerînd preeminența și nu în cel social, care desemnează un *status* formal recunoscut și juridic reglementat. Acești *nobiles* provinciali, constituind, laolaltă, un fel de notabilități locale, aveau o origine și un statut foarte diverse, ridicarea lor în fruntea comunităților din care făceau parte datorîndu-se unor împrejurări, și ele, cu certitudine, foarte variate.

³ Acesta este punctul de vedere al lui Jean-Pierre Poly și Eric Bournazel, potrivit cărora principalul contraargument împotriva considerării principatelor teritoriale ca o expresie a adîncirii particularismelor locale îl constituie formarea lor nu numai în regiunile de margine (Bretania, Aquitania, Normandia, Flandra), ceea ce, la limită, ar justifica o asemenea interpretare, ci și în inima însăși a imperiului carolingian la nord de Loira și tocmai în epoca în care tradiționalul regim al personalității legilor începe să lase locul unui început de teritorializare a cutumelor, fapt care implica reculul semnificativ al criteriilor etnice de delimitare. În consecință, mai verosimilă, pentru autorii citați este o răsturnare completă de perspectivă: principatele nu ar fi ipostazele unei adînciri a fragmentării teritoriale, ci, dimpotrivă, un simptom al *atenuării* acestor particularisme, în urma fuziunii definitive dintre dinastiile france și nobilimile autohtone în cadrul unei culturi aristocratice comune (Jean-Pierre Poly, Eric Bournazel, *La mutation féodale (X^e – XII^e siècles)*, Paris, 1994, p. 341-344.

⁴ *Ibidem*, p. 345 *sqq.* Cei doi autori sînt de părere că principatele din secolele IX-X nu sînt aceleași cu cele care se observă trei secole mai tîrziu, ci o formă tranzitorie spre structurile teritoriale din secolul al XII-lea, a căror naștere s-a datorat nu preschimbării graduale a naturii tipului precedent, ci unei veritabile *mutații*, pusă în evidență de apariția senioriei banale și a regimului ei caracteristic de administrare și exploatare a resurselor naturale și umane. Așa se și explică, potrivit lui Poly și Bournazel, fizionomia particulară a noilor principate din cel de-al XII-lea veac: ciuruită de enclave, sprijinită pe margini și, mai ales, care se transformă neîncetat.

puțin în stînga Rinului sau în Peninsula Iberică și în aceea italiană, noțiunea de "regat" (*regnum*), care devine, pe parcursul secolului al X-lea, principala formă "materială" a integrării politice nu reprezintă ceea ce ne-am aștepta noi, astăzi, să fie. Mai exact spus, ea nu denotă o structură teritorială limpede conturată și omogenă, cu fruntarii bine stabilite și recunoscute ca atare, ci o configurație încă foarte imprecisă și greu de definit altcumva decît în termenii dependenței feudo-vasalice. Modul cum a caracterizat Monique Bourin-Derruau, din acest unghi, "Franța", ca o "*ficțiune lingvistică*", se poate aplica, fără ezitare și "Germaniei", "Spaniei", ori "Italiei" – toate, deocamdată, simple expresii geografice, imposibil de ortografiat în lipsa ghilimelelor de rigoare. Pînă destul de tîrziu, la începutul secolului al XIII-lea, sensul "regatului" nu a fost unul teritorial, ci personal. În alcătuirea sa nu intra un teritoriu, ci un ansamblu de seniorii (comitate, ducate etc.) ai căror posesori erau, în cel mai bun caz, "oamenii" (adică vasalii) regelui, nu însă și supușii săi incondiționali (supunerea absolută fiind un derivat doar al ipostazei monarhului de *persona sacra* și nicidecum al legăturii personale). În aceste condiții, limita regatului nu putea varia decît într-un singur mod: nu prin adăugiri de teritorii și extensii ale frontierei (noțiune care apare în vocabularul politic francez abia în secolul al XIV-lea), ci prin transferuri succesive de vasalitate, de natură a lărgi cercul suzeranității. Desigur, amintirea demarcației constituită în urma partajului de la Verdun nu se pierduse cu totul, mai ales că traseul ei nu fusese abstract – departe de așa ceva – ci, potrivit specificului medieval, unul foarte concret, compus dintr-o suită de repere naturale, relativ ușor de recunoscut și urmărit în peisaj. Numai că, odată cu trecerea timpului precizia ei s-a estompat progresiv, nenumăratele diviziuni teritoriale prilejuite de conflictele dintre carolingieni precipitîndu-i disoluția. Principiul legăturii personale l-a biruit, astfel, pe cel al teritorialității, sortit fiind să predominie preț de mai multe secole⁵. Explicațiile unei atari situații, reductibilă, de bună seamă, la dificultatea de a percepe global spațiul înconjurător, ca entitate de sine stătătoare, sînt, în ciuda unui interes indiscutabil, prea numeroase pentru a stăruia asupra lor. Să spunem doar că, pe lîngă factorii de ordin tehnic (distanțele foarte mari, precaritatea și lentoarea mijloacelor de comunicație etc.), a căror presiune limitativă asupra vieții cotidiene a colectivităților umane a fost o constantă pînă tîrziu, dincolo de pragul epocii moderne, un rol important în menținerea acestei fragmentări l-a jucat și proiecția mentală a realității înconjurătoare, concepută ca un pandant simetric al invizibilului, dar infinit mai puțin important decît el în economia fundamentală a mîntuirii. Nu ceea ce era optic accesibil din lumea înconjurătoare era semnificativ pentru oamenii acestei epoci, cît versantul ei ascuns, care era totuna cu transcendentul. Curiozitatea pentru ceea ce se vede se justifica doar în măsura în care în acest mod puteau fi decelate și interpretate semnele – la drept vorbind nenumărate – prin care Dumnezeu (sau alte forțe) comunica(u) cu lumea și își manifesta(u) voința. Altminteri, natura nu era, în sine, un subiect de interes. Ilustrativ din acest unghi este și faptul că spațiul imaginar, oglindit de bogata literatură a viziunilor, era, comparativ, mult mai precis în detaliile sale constitutive, iar deplasarea sau călătoria nu avea, la rîndu-i, sens decît într-un mod preponderent extatic, sau ca traseu ascensional, conducînd spre edificare. Pe de altă parte, nici concepția curentă despre natura puterii monarhice nu favoriza, oricît ar părea de ciudat, o perspectivă mai netă asupra spațiului înconjurător. Misiunea eminentă spirituală și morală a regelui, de a le asigura supușilor accesul nemijlocit la Cetatea divină, implicat la mîntuire, presupunea un exercițiu "pastoral" al guvernării care, cel puțin teoretic, se putea dispensa de instrumentele administrative necesare unei instalări durabile în lume. Manifestarea exemplară a devoțiunii și respectarea îndatoririlor religioase subsecvente – apărarea credinței și protejarea Bisericii – nu

⁵ O dovadă cît se poate de concludentă în acest sens este, între nenumărate altele, însăși titulatura regilor Franței: pînă în 1204, aceasta a fost nu "*Rex Franciae*", cum a devenit cu începere de la Filip al II-lea August, ci – fapt semnificativ – "*Rex Francorum*".

implicau, neapărat, nici evidența oamenilor, nici a resurselor, nici a locurilor care le conțineau. Guvernarea sufletelor asculta, fatalmente, de alte imperative și urma alte condiționări decât guvernarea trupurilor. Exactitatea percepției mediului ambiant nu se număra printre comandamentele sale, cu toate că, finalmente, ea avea să rezulte tot de aici. Aceste constatări nu trebuie să ne facă să scăpăm din vedere faptul că, fie și dacă ar fi vrut să-și administreze încă de la început cu rigoare bunurile și supușii, monarhiile tot n-ar fi fost capabile de a o face eficient. Pe lângă precaritatea mijloacelor adecvate, un obstacol tot atât de redutabil în calea unei administrări unificate a constituit-o și diversitatea culturală a teritoriilor care compuneau harta "în blană de leopard" a fiecărui regat. Această observație aruncă asupra fragmentării teritoriale post-carolingiene, asupra căreia stăruim, o lumină diferită. Înainte de a fi spațială, varietatea părților care alcătuiau regatele ieșite din dezmembrarea imperiului carolingian era, de fapt, una structurală. Altfel și mai apăsător spus, tocmai fiindcă era structurală, această fragmentare era și teritorială. Termenul "structural" are aici în primul rând un înțeles lingvistic. Atât *Francia occidentalis*, cât și *Francia orientalis* (sau, potrivit noii sale denumiri datînd din secolul al XI-lea, *Regnum Teutonicum / Teutonicorum*), precum și Peninsula Iberică ori peninsula italiană se caracterizau în secolele XI-XII prin ceea ce Paul Zumthor a numit un fenomen de "poliglosie". În fiecare din teritoriile menționate limba vorbită în perimetrul entității (entităților) politic dominante coabita și se opunea graiurilor regionale și locale, care fuseseră inițial "limbaje paterne" specifice (*sermonis patrum*), devenite de la finele anului 800 înainte "limbi materne" (expresie în vigoare și astăzi). Fiecare din aceste limbi definea nu doar un spațiu geografic. Ele erau un factor deosebit de particularizant și din punct de vedere social, politic și cultural, tranziția de la un grai la altul făcîndu-se extrem de greu și impunînd adesea dureroase renunțări. Ce distanță mentală enormă îi separa, în această epocă, pe vorbitorii a două limbi diferite și cîtă stranie era percepută în graiul și obiceiurile "celuilalt" ne-o arată elocvent și experiența lui Pierre Abélard (Petrus Abelardus) însuși, care, ca breton ce era (se născuse "*la vreo opt mile de Nantes*"), ori de cîte ori se referă, în corespondența, ori în "memorialistica" sa la "francezi" o face în mod limpede ca și cum ar fi vorba de străini. Același atitudine o trădează autorul lui *Sic et non* chiar și față de propria-i provincie (un loc din Bretania "profundă", unde fusese la un moment dat trimis pentru a prelua conducerea unei abații). "*Ținutul – scrie el în prima epistolă din faimoasa corespondență cu Héloïse – era într-adevăr barbar, limba [sa] îmi era necunoscută, iar viața călugărilor de acolo foarte cunoscută tuturor ca rușinoasă și sălbatică; neamul aceluia ținut era necioplit și lipsit de orice ordine*"⁶. După cum "locul" natal (satul, orașul sau ținutul) era punctul de înrădăcinare definitoriu pentru orice ființă umană, tot astfel și dialectul local ("limba maternă") era unitatea emblematică pentru fiecare spațiu căruia îi era circumscrisă. Deasupra ei, limba domeniului regal, vorbită de trimișii și de funcționarii regelui (caz valabil doar pentru "Franța" capetiană) amintea de existența unui teritoriu mai vast, care, fără a fi cunoscut sau recunoscut foarte bine, sugera apartenența la un nivel superior. Limba latină, în sfîrșit, a cultului și a culturii, totodată, avea drept referent întreaga Creștinătate. În acest fel, din spațiul personal al fiecăruia, limba opera o *translatio* în spațiul politic și în cel religios, dar fără ca amprenta graiului nativ să-și piardă cumva din vigoare. Va fi nevoie de un lung interval, dincolo de pragul modernității, pentru ca unificarea lingvistică să devină un fapt în fiecare din zonele geografice menționate.

Pentru a înțelege mai bine ce pondere uriașă aveau în epocă aceste multiple fragmentări, se cuvine să adăugăm că ele nu erau numai de ordin teritorial și lingvistic. Pe lângă cele de natură juridică, ținînd de sistemele de drept aflate în vigoare în diferitele regiuni ale Creștinătății occidentale, efectul cu siguranță cel mai profund l-au avut particularitățile

⁶ *Héloïse et Abélard. Autoportrete epistolare*. Introducere, traducere din limba latină și note de Dan Negrescu, București, Ed. Paideia, 1995, p. 71 și *passim*.

religioase. Dintre variatele sensuri ale noțiunii de "structural" în legătură cu diversitatea spațială post-carolingiană, acesta este, negreșit, cel mai puternic.

O lungă perioadă de timp, cam pînă la începutul secolului al XII-lea, Biserica instituționalizată a avut o cu totul altă înfățișare, decît aceea pe care în mod normal am fi tentați să i-o atribuim, ca urmare a statutului ei de instanță spirituală dominantă. Așadar, hărții politice a fostului imperiu carolingian, aceea religioasă era, și ea, divizată în exces, oglindind un tip descentralizat de organizare, în cadrul căreia Pontificatul roman avea, desigur, o convenită înfățișare, numai că una mai mult nominală decît efectivă, lipsită de prerogativele de mai tîrziu ale autorității, în raport cu un episcopat deocamdată autonom. În varianta ei din secolul al V-lea, așa-numita "doctrină petrină" nu era încă, în perioada la care ne referim (secolele IX-X), aptă să slujească la mai mult: ea fusese concepută și afirmată doar pentru a sublinia primatul Papei față de ceilalți episcopi și suveranitatea lui în perimetrul Bisericii vizibile, fără a-i pune însă la dispoziție și mijloacele de a-l depăși. Pe de altă parte, "ministerul" eminent spiritual al clerului, prescris de teologia augustiniană, contribuia la menținerea între aceleași limite, cu atît mai ușor de respectat, cu cît instituția ecleziastică avea încă o influență preponderent urbană. Or, precaritatea acestui mediu pînă spre finele celui de-al X-lea veac nu se putea traduce decît printr-o fragilitate de aceeași natură și a inserțiilor teritoriale ale Bisericii, pusă, așadar, în incapacitatea de a exercita un "magisteriu" general. În mediul rural, influența ei a fost, pînă în secolul al XIII-lea, aproape epidermică, ceea ce a constrîns oficialitățile religioase să tolereze nenumărate credințe și practici arhaice, incomplet creștinate sau chiar păgîne, precum și o diversitate greu de imaginat de manifestări și interpretări ale pietății, care variau considerabil de la o regiune la alta.

Căci, departe de a fi, așa cum s-a crezut, un sistem pe deplin încheiat al credinței, creștinismul "primei vîrste feudale" era, dimpotrivă, o religie încă extrem de flexibilă. Mentalitatea generală era, firește, profund religioasă. Toată lumea, la începuturile Evului Mediu, "credea". Pe de altă parte, credincioșii aveau, cu siguranță, aproape toți, o cunoaștere sumară a aspectelor celor mai frapante pentru imaginație ale reprezentărilor creștine asupra trecutului, prezentului și viitorului lumii. Dar – după cum o arată nenumărate mărturii, extrase din literatura hagiografică, cărțile de penitență, catehismele populare sau din predicile timpului – alături de acestea, viața lor religioasă se hrănea "*cu o pluralitate de credințe și de practici care, fie că fuseseră lăsate moștenire de unele magii milenare, fie că fuseseră născute într-o epocă relativ recentă, în sînul unei civilizații animate încă de o mare fecunditate mitică, exercitau o presiune constantă asupra doctrinei oficiale*", obligînd-o la infinite compromisuri. Într-un cuvînt, potrivit penetrantei observații formulată odinioară de Marc Bloch (cărui îi aparține și constatarea de mai înainte), "*niciodată teologia nu s-a confundat mai puțin cu religia colectivă, simțită și trăită cu adevărat*". Mai exact spus, creștinismul "primei vîrste feudale" era un amalgam uriaș de elemente "ortodoxe", ținînd de un nivel superior de pietate și de practici, respectiv credințe magice, sesizabile în toate compartimentele sociale, inclusiv printre membrii elitei, chiar dacă ele erau (cu bună știință sau spontan) interpretate aici într-o formă "adaptată", potrivită cu imperativele dogmei. Nu întîmplător, de aceea, unii istorici contemporani (J. Toussaert, Jean Delumeau, Robert Delort, Emmanuel Le Roy Ladurie și alții) nu s-au sfiit să vorbească despre creștinismul medieval, în totalitatea sa, ca despre un *mit*, evidențiind pericolul supraestimării succesului înregistrat de evanghelizarea maselor. Opinia lor este întărită și de faptul că, uneori, religia oficială nici măcar nu îngloba toate comunitățile umane, situație care s-a menținut mult timp și după secolul al XI-lea.

Caracterul polimorf al pietății medievale timpurii constituie, așadar, un argument suficient de convingător pentru a ne determina să privim procesul de creștinare – activ, în Europa de apus, pînă spre finele celui de-al X-lea veac – mai puțin ca o "expulzare" (respectiv

marginalizare sau reprimare) a divinităților și eresurilor pre-creștine, cât ca o asimilare de tip metabolic, care, respectându-le conotațiile fundamentale, nu a ezitat, totuși, să le "traducă" într-un limbaj unic, conferindu-le, astfel, o dimensiune universală.

Va fi nevoie de schițarea unui nou context și, totodată, începînd cu secolul al XI-lea, de producerea unor mutații profunde, atît instituționale, cât și spiritual-liturgice, în cadrul Bisericii apusene, pentru ca diversitatea inițială a pietății să lase treptat locul unei credințe puternic formalizate și sistematic propagată în mase cu ajutorul intensei activități pastorale desfășurate de noile ordine călugărești apărute în epocă. Deocamdată, însă, în perioada în care începe analiza noastră, supremația Bisericii este una pur spirituală, mediatoare și preponderent pasivă, iar clerul, la toate nivelele, este precumpănitor secular și, aidoma Papalității, sub înrîurirea deplină a temporalului.

În aceste circumstanțe, ideea de imperiu, atît în versiunea ei carolingiană, cât și în aceea ottoniană, deși universală, a trebuit să-și asume o esență din ce în ce mai pronunțat mistică. Imperiul a fost imaginat nu ca un "spațiu" (aidoma anticului model roman), ci ca o entitate indeterminată, reunind întreaga societate sau ansamblul poporului creștin, adică "Biserica", în sensul larg și integral al termenului. Încoronat de Dumnezeu și imagine a acestuia, împăratul era instanța sa unică și universală de conducere. Exercițînd atribuții la fel de întinse și – se cuvine adăugat – complete ca și ipostaza sa celestă, acesta avea rolul de a organiza și governa în așa fel viața supușilor săi, încît armonia lumii să rămînă intactă. Nimic nu putea scăpa, de aceea, competenței sale: nici dreptatea, nici morala, nici cultul, cu atît mai puțin oamenii și responsabilitățile lor, fie aceștia laici sau clerici. De fapt, în această din urmă privință, distincția de statut nu era, în epoca la care ne referim, atît de netă cum a devenit în secolele următoare, de vreme ce, guvernarea teocratică a împăratului făcea ca funcțiile specifice ale celor două categorii să interfereze sau chiar să se confunde. Bunăoară, dacă împăratul era, prin forța misiunii sale, autoritatea dominantă și în problemele religioase (de pietate, de morală și de liturghie, mai puțin, însă, de doctrină), episcopatul, la rîndul său, era obligat să-și asume și atribuții de guvernare, civile și chiar militare, neputîndu-se sustrage nici îndatoririlor vasalice, impuse de calitatea sa de – potrivit unui termen ulterior – feudatar colectiv al regelui. Această situație se explică prin faptul că întregul cler secular era, în epocă, de origine mireană, provenind în exclusivitate din înalta aristocrație a imperiului, predispusă, tocmai din acest motiv, a-și concepe noua calitate dobîndită, nu atît ca pe un *ministerium* spiritual, cât ca pe o funcție administrativă. Nu era, în această atitudine, ceva neobișnuit. În condițiile în care concepția teocratică în vigoare nu deosebea, cum am spus, între "Biserică" și "societate", iar organizarea instituției ecleziastice corespundea întrutotul cu aceea a statului și chiar fuziona cu ea, precaritatea considerabilă a distincției care, ulterior, avea să devină atît de netă, între *spiritual* și *temporal* făcea dintr-o astfel de simultaneitate funcțională și de statut nu numai un fenomen cît se poate de firesc, ci și un reper al normalității.

Expresia cea mai caracteristică a teocrației imperiale era dreptul de investitură, adică ansamblul ritual prin care împăratul conferea celui desemnat a ocupa o funcție ecleziastică însemnele puterii: cîrja episcopală și inelul. Fuziunea dintre atribuții, de care am amintit, făcea ca între ritualul investiturii și cel feudo-vasalic deosebirile să fie minime, de nu chiar de tot absente. Aidoma, vasalului, beneficiarul oficiului ecleziastic presta, și el, omagiu, jura credință seniorului său (în cazul de față regele, respectiv împăratul) și, la sfîrșit, primea investitura. Acest act, în sine, era deosebit de important nu numai prin conotațiile sale simbolice. El avea și o valoare așa-zicînd efectivă sau materială, din moment ce investitura conferea monarhului atît posibilitatea de a participa la gestiunea bunurilor funciare ale Bisericii, cât și dreptul de a solicita clerului același gen de servicii ca oricărui vasali. În schimb, prin același procedeu, episcopii obțineau privilegiile imunitare, își puteau extinde domeniile și, ocazional, amplifica atribuțiile administrative. Se cuvine însă precizat că

perspectiva avantajelor materiale pe care le dobânda împăratul prin investiție nu făcea ca persoanele astfel desemnate să fie neapărat deplorabile sau îndoielnice din punct de vedere moral, chiar dacă responsabilitățile diverse pe care trebuiau să le îndeplinească membrii clerului îi determinau adesea pe împărați să prefere și virtuți care nu erau integral spirituale. Dimpotrivă, grija lor era de a recruta candidați cât mai onorabili, pe potriva misiunii pe care ei le-o atribuiau.

Aceeași atitudine se observă și în relația cu episcopul Romei, în sprijinul căruia împăratul a intervenit de două ori în mod decisiv, pentru a-l reinstitui în drepturi și a-i reconfirma autoritatea periclitată. A făcut-o, mai întâi, în anul 800, Carol cel Mare, care a și dobândit, de altfel, de la Leon al III-lea, coroana, prin care Imperiul era în chip simbolic restaurat. A făcut-o, apoi, Otto I în 962, când dependența *de facto* a Papei față de noul împărat a și fost consacrată printr-un document, menit să reglementeze pentru viitorime raporturile dintre cele două părți. Fiind o practică moștenită din perioada anterioară, când, cu prilejul înscăunării, împărații obișnuiau să confirme drepturile deja concesionate Papalității de înaintașii lor, făcându-și, în schimb, cunoscute pretențiile, Pactul (*Pactum*) din 962 (numit, ulterior, *Ottonianum*) reproducea, în prima parte, privilegiile acordate în 817 Sfântului Scaun de Ludovic cel Pios și, în 824, de Lothar (prin așa-numita *Constitutio Romana*), reconfirmând, totodată, în folosul lui Ioan al XII-lea, posesiunile teritoriale dobândite de episcopatul roman prin faimoasa Donație pepiniană. Partea a doua a actului trata despre alegerea Papei, precizând obligația acestuia de a presta, înainte de consacrare, un jurământ public de credință față de împărat sau de legatul său. În plus, împăratul își aroga și un drept de control asupra administrației pontificale, trimișii săi (*missi*) putând interveni direct în toate aspectele care o priveau.

Din punctul nostru, actual, de vedere, o asemenea relație, vădit inegală, ar putea fi, pe bună dreptate, interpretată ca expresia unui control *de facto*, pe care autoritatea temporală a împăratului înțelegea să-l exercite discreționar asupra instanței eminentemente spirituale a Papalității. Ar fi vorba, prin urmare, aici, de un raport de putere, favorizat de circumstanțe și orientat de mari beneficii materiale. În realitate, faptul că, așa cum am văzut, modul predominant de gândire al vremii nu distingea net între spiritual și temporal, autorizând, astfel, întrepătrunderea și, adesea, confuzia dintre atribuțiile lor specifice și că, pe de altă parte, își imagina relația dintre "Biserica" și "societate" ca una de sinonimie făcea ca raportul menționat să fie considerat, în forma pe care am descris-o, nu numai perfect natural pentru toate instanțele implicate, dar și întrutotul legitim, de vreme ce avea de partea sa și o justificare doctrinară. Potrivit tradiționalei interpretări gelasienne (după numele papei Gelasius I, 492-496), puterea temporală și aceea spirituală aveau aceeași demnitate și îndreptățire, chiar dacă cea de-a doua era superioară celei dintâi, printr-o mai mare apropiere de "lucrurile divine". La o distanță de peste o jumătate de secol, e drept, într-un alt context, Petrus Damiani enunța, în *Liber gratissimus* (1052) aceeași concepție, atunci când scria că organizarea întregii Creștinătăți are drept cheie de boltă cooperarea dintre *regnum* și *sacerdotium*, legitimată de consubstanțialitatea dintre cele două puteri. Cardinalul de Ostia recunoștea, totuși, că regele sau împăratul erau laici. Acest lucru nu lovea, însă, de nulitate puterea pe care o exercitau, din moment ce, prin ungere, ei dobândiseră și o calitate spirituală. Asemenea atitudini au fost, pînă la finele secolului al X-lea – și, cum tocmai am văzut, chiar și mai tîrziu – curente în scrierile teologice ale epocii, oglindind opinia comună (sau oficială) despre relațiile dintre cele două instanțe care guvernau lumea. Exact în aceeași epocă, însă, începuse să prindă contur o viziune complet diferită a acestor raporturi, care avea să ducă, în cele din urmă, la o reconfigurare integrală nu numai a dispunerii lor reciproce, ci a structurii însăși a Universului creștin.

B. “Reforma gregoriană”: prefigurări, etape; “Cearta pentru Învestitură”. Punctul de plecare al acestei adevărate răsturnări de paradigmă nu este ușor de situat. De fapt, este vorba de apariția a ceea ce s-ar putea numi mai mulți "poli" de schimbare, nu neapărat simultani și nici direct legați între ei, însă care au în comun faptul că iau naștere mai întâi în mediile monastice și sînt determinați în acțiunea lor de climatul escatologic din jurul anului 1000 și de aspirația generală, consecutivă, de reînnoire spirituală. Cea dintîi expresie a acestei nevoi a fost întemeierea **mănăstirii de la Cluny**, în Burgundia. Regula ei benedictină de organizare este în cel mai înalt chip semnificativă pentru ambianța întregii epoci, întrucît ilustrează nu numai voința de reformare a Bisericii pe temeuri preponderent spirituale, dar și tendința de reactivare a mai vechiului militantism religios al creștinismului, abandonat în perioada anterioară. Înființat în 910 (sau, potrivit altor cercetări, la 11 septembrie 909) de către ducele Aquitaniei, Guillaume cel Pios, pe unul din domeniile sale din regiunea Mâcon (în partea de nord-est a Franței actuale), așezămîntul s-a bucurat, încă de la început, de o serie privilegii, nu doar cu mult mai largi (în fapt, *neobișnuit* de largi) decît cele acordate, de regulă, în astfel de cazuri, ci, exact din acest motiv, și deosebit de utile, ulterior, în raporturile mănăstirii cu puterile laice instituite.

Pentru a-și pune la adăpost fundația de inconveniente aflate la originea declinului prin care treceau, în epocă, marea majoritatea a instituțiilor monastice, ctitorul a înlăturat, mai întâi, chiar prin actul de fondare, posibilitatea oricărei dependență față de autoritatea laică, dăruind simbolic, Sfîntului Petru, domeniul pe care fusese întemeiată mănăstirea și renunțînd, pentru sine și urmașii săi, la orice jurisdicție asupra pămînturilor astfel concesate. Totodată, în spiritul aceleiași imunități extinse, așezămîntul era protejat și de eventualele imixțiuni pontificale, de vreme ce, una din clauzele cartei de privilegii stipula dreptul călugărilor de la Cluny de a-și conserva și apăra bunurile împotriva oricărei "puteri terestre". Papalitatea își păstra însă intactă asupra mănăstirii jurisdicția spirituală (reconfirmată în 1054) La finele secolului al X-lea, Cluny a adăugat acestei independențe față de temporal și autonomia față de episcopatul local, de Mâcon, al cărui titular era, astfel, privat de tradiționalul drept de intervenție în administrația mănăstirii și de "corijare" a greșelilor comise de membrii ei. Această libertate a fost deosebit de importantă, întrucît a îngăduit reformelor întreprinse de primii doi abați, Bernon și Odon, de a se desfășura nestingherit, fără a fi îngrădite de intruziunea instanțelor superioare.

La mai puțin de o jumătate de secol de la fondare, Cluny a mai făcut un pas important în direcția unei autonomii totale. Printr-un act din 951, Ioan al XI-lea a autorizat mănăstirea să așeze sub propria-i autoritate toate așezămintele religioase care urmau să adopte regula de la Cluny (așa numitul *ordo cluniacensis*), încalcînd, în felul acesta, flagrant toate prescripțiile care guvernaseră pînă atunci viața monastică și, în primul rînd, pe aceea potrivit căreia fiecare mănăstire era liberă de a se organiza, sub autoritatea unui abate propriu. Că această decizie a fost smulsă de călugării de la Cluny, profitînd de dificultățile prin care trecea în acei ani pontificatul roman (dificultăți care, peste puțin timp, urmau să conducă, la restaurația ottoniană) sau că acordarea acestei libertăți exorbitante avusese, de partea ei, unele precedente care au justificat-o are mai puțină importanță decît faptul că ea s-a aflat la originea unui veritabil "imperiu" clunisian, care a acoperit treptat, începînd din secolul al XI-lea, întreaga Creștinătate apuseană. La finele acestui veac, Cluny guverna peste 1200 de așezări religioase, aflate, cu mănăstirea tutelară, în cele mai variate raporturi: complet subordonate (în sensul că instituția centrală numea abatele local), afiliate, "colaboratoare" etc. Multe din aceste noi mănăstiri – fondate nu numai în Franța, ci și în Imperiu, Anglia, Peninsula Iberică și, mai tîrziu, Europa Centrală – au devenit ele însele importante centre culturale și spirituale și, totodată, focare de iradiere a noii spiritualități. Exemplul abației de la Fleury, din Saint Benoît-sur-Loire este, în această privință, cît se poate de grăitor, nu însă și singurul. Grație

acestei rețele de influență, abații clunisiene au intrat în legătură cu mai toți regii și marii seniori ai timpului din Europa, constituindu-și un mijloc extrem de prețios de strângere a informațiilor și de influență, cu mult superior mijloacelor de care dispunea, în aceeași vreme, Papalitatea. De fapt, acei membri ai clerului care, în secolele XI-XII, se bucurau în Occident de cel mai mare prestigiu și de cea mai mare autoritate nu erau papii, ci abații de la Cluny. Este și motivul pentru care călugării clunisiene sînt prezenți, în această perioadă, peste tot Europa, sfatul și sprijinul lor fiind căutat de toți factorii de decizie ai timpului. Spiritul reformei a cîștigat, astfel, tot mai mult, teren în Biserică, inclusiv în mediile din vîrfurile ierarhiei religioase, situate în imediata vecinătate a pontificatului roman. Acest lucru s-a petrecut cu atît mai rapid, cu cît prin modelul de la Cluny s-a realizat și cea dintîi asociere dintre monahism și sacerdoțiu, călugării din Burgundia și din mănăstirile afiliate devenind ei înșiși preoți și ajungînd, în această calitate, să ocupe funcții importante în ierarhia ecleziastică a vremii. Mulți dintre ei au fost aleși chiar papi, ceea ce nu putea, desigur, rămîne fără efect asupra reînnoirii întregii Biserici *in capite et in membris*.

Această mutație, care anula tradiționala separație dintre monahism și viața seculară a clerului, urmînd să se dovedească decisivă pentru destinul a ceea ce istoriografia a numit ulterior "reforma gregoriană", pare, alături de celelalte particularități enumerate pînă aici, să confirme originalitatea absolută a reformei de la Cluny în raport cu contextul religios și politic al epocii. Într-adevăr, în configurația modelului clunisian, totul pledează pentru interpretarea actului fondator din 909-910 ca o ruptură cu formele obișnuite de inserție a spiritualului în temporal, mai cu seamă din unghiul organizării și al relațiilor întreținute de mănăstirea burgundă cu autoritățile laice și religioase. S-a mai spus, de asemenea, că abația de la Cluny ar fi provocat, prin organizarea ei centralizată, prima breșă în ordinea particularistă medievală și că exemplul ei ierarhic de organizare, întemeiat pe legături de dependență, ar fi fost un model pentru statul feudal ce tocmai era pe cale să se cristalizeze. În realitate, așa cum, de altfel, s-a și observat, Cluny pare a fi inovat tot atît de mult pe cît a păstrat, ori a preluat din ambianța generală. Mănăstirea s-a acomodat ușor cu particularismul medieval, colaborînd foarte bine cu principii și seniorii, al căror sprijin l-a obținut în misiunea ei reformatoare. Pe de altă parte, Cluny nu a încercat să îngredească influența laicilor în mediul monastic, potrivit mai vechiului model de ascetism și izolare. Libertatea pe care abația tutelară a obținut-o pentru așezămintele sale dependente a avut drept contraparte inserția ei profundă în societatea feudală, ceea ce ne arată limpede că, departe de a submina – cum s-ar părea, la prima vedere – conexiunea dintre spiritual și temporal, Cluny, dimpotrivă, a consolidat-o, accentuînd și mai mult aspectul de indistinție al celor două elemente. Reforma clunisiană constituie, astfel, o dovadă concludentă că reînnoirea spirituală a Bisericii a avut loc, în bună parte, nu prin distrugerea structurilor și a modurilor de gîndire existente, ci prin adaptarea lor la noi finalități, într-un context în care inițiativele sau prefacerile spirituale de același fel erau nu numai foarte numeroase, ci și neobișnuit de diverse, provenind din toate mediile epocii și fiind independente în raporturile dintre ele.

Un bun exemplu în această privință îl constituie apariția, cu începere din cel de-al XI-lea veac, a **unui nou tip de spiritualitate**, fără vreo legătură aparentă cu modelul de la Cluny. Răspunzînd aceleiași aspirații de reînnoire ca și întemeierea așezămîntului burgund, această spiritualitate se definește nu atît prin participarea la oficiul comun al liturghiei și practicarea riturilor fondatoare ale credinței – ca pînă atunci –, cît prin interiorizarea preceptelor acesteia și încercarea de a trăi după modelul lor. Acest lucru s-a tradus, mai întîi, printr-o reinterpretare radicală a penitenței, al cărei centru de greutate s-a deplasat dinspre ispășirea integrală prin acte reparatorii, spre căință și confesiune, ceea ce denotă, în fapt, o "resemantizare" tot atît de radicală a noțiunii însăși de păcat, concepută acum nu ca o "contravenție" în act, ci ca o eroare de atitudine, de stare sau de gîndire. Deosebirea, astfel

stabilită, față de vechiul sistem penitențial, în vigoare în Evul Mediu timpuriu, aproape că nici nu mai trebuie subliniată. În timp ce, pînă atunci, răscumpărarea fusese cu strictețe "cuantificată", iertarea fiind obținută în schimbul unor mortificări ale trupului riguros echivalente păcatului comis, (dar și prin donații generoase), acum, *sufletul* era cel care trebuia să făcut să ispășească, nu numai prin interiorizarea demersului recuperator și insistența consecutivă pe imperativul unor trăiri generate de această introvertire (umilință, rușine, regret etc.), ci și prin mărturisirea greșelilor comise, singura în măsură a atrage iertarea, în calitatea ei de revelator suprem al examenului de conștiință operat. În planul concret al conduitei, această nouă "teologie a contriționismului" (după fericita expresie a lui Jean Delumeau) s-a tradus prin adoptarea unui mod de viață apostolic și evanghelic, ascetic și pauper, care, prin reactualizarea eticii tradiționale a credinței, încerca, așa cum s-a spus, să dea un răspuns "problemelor puse de o societate în schimbare" (André Vauchez). În mediul monastic, noua spiritualitate a readus în prim-plan sau a dat un nou conținut unor forme mai vechi de pietate, ca, bunăoară, eremitismul, care, din contemplativ, individual și pasiv, a devenit, în secolele XI-XIII, nu numai activ, militant, dar și, cum ne-o indică activitatea misionară a unor Bernard de Tiron, Petru Ermitul sau Robert d'Arbrissel, bine cunoscutul întemeietor al mănăstirii de călugărițe de la Fontevrault (1100-1101), din ce în ce mai implicat social. Eremitismul renovat a dat naștere și unor noi forme de viață monastică, în cadrul cărora accentul nu mai cădea pe celebrarea cultului divin, ca la Cluny, și pe liturghie, ci pe imitarea cît mai fidelă a lui Hristos și a vieții apostolice. Pe lângă abația de la Fontevrault, tocmai menționată, alte lăcașuri, care ilustrează aceeași spiritualitate, au mai fost La Grande Chartreuse, întemeiată la finele celui de-al XI-lea veac lângă Grenoble de Sfîntul Bruno, cîndva profesor la Reims și, firește, Cîteaux, mănăstirea lor tutelară, al cărei ordin, desprins de Cluny a creat, în secolul al XII-lea, un nou model de viață monastică, la fel de popular ca și cel ilustrat de mănăstirea burgundă.

Fondat tot în Burgundia, în 1098, de către Robert de Molesme, un nobil din provincia Champagne, convertit la viață religioasă, noul așezămînt era expresia voinței de reîntoarcere la sursele vieții monastice, adică la regula Sfîntului Benedict, reinstabilită, la Cîteaux, în formele sale primare. Organizarea cistercienilor nu se definea numai prin simplificarea considerabilă a cultului divin (*Opus Dei*) – redus, spre deosebire de Cluny, doar la cîteva lucruri esențiale – și prin retragerea totală din lume, cu care erau rupte orice legături. Punctul ei de referință îl constituia un mod de viață riguros ascetic și penitent, bazat pe muncă fizică, sărăcie și condiții cît mai dure de viață, evocate de o hrană frugală, consumată o singură dată pe zi, o vestimentație simplă, dormitoare comune, lipsite de confort și o arhitectură redusă la strictul necesar, fără căutări de ordin estetic. Tăcerea, supunerea necondiționată față de autoritatea abatelui și practicarea umilinței completau regula ordinului, ilustrînd și mai clar aspirația spre desăvîrșire spirituală a membrilor săi, prin lipsuri, suferințe și mortificare.

Această vocație "mimetică" a reiterării exemplului christic nu fusese, desigur, absentă, nici din programul clunisian. Numai că, dacă la Cluny, paupertatea, severitatea traiului ascetic și penitența constituiseră, laolaltă, doar un ideal etic, implicînd o recunoaștere de principiu, la Cîteaux, dimpotrivă, această adeziune presupunea și practicarea lor cotidiană, într-o manieră cît mai apropiată de modelul divin. Un exemplu elocvent în acest sens o reprezintă atitudinea față de bunurile temporale (seniorii, redevențe etc.), la care călugării de la Cîteaux au renunțat definitiv, resemnîndu-se, totuși, să-și asume unele obligații materiale incontestabile (procurarea hranei, de exemplu), îndeplinite, însă, nu de ei înșiși, ci cu ajutorul "fraților converși", auxiliari de origine modestă, rurală și urbană, neintegrați regulii monastice, care aveau drept unică atribuție munca manuală în folosul lor propriu și al comunității pe care o slujeau. În ansamblu, așadar, toate particularitățile monahismului cistercian reactualizau viața din comunitățile creștine originare, a celor dintîi botezați, reuniți în jurul Apostolilor și

așteptînd cu fervoare sfîrșitul timpului și a doua venire a lui Hristos.

După 1100, cînd Cîteaux a intrat sub protecție pontificală (în timpul lui Pascal al II-lea, 1099-1118), așezămîntul a început, ca și Cluny, odinioară, să încurajeze înființarea mai multor filiale, a căror autonomie, însă, a respectat-o constant, inserînd acest principiu și în așa-numita "Cartă a carității" (*Charta Caritatis*), documentul de organizare a cistercienilor. Una dintre aceste filiale a fost și Clairvaux, fondată în 1115, al cărei abate, faimosul Bernard, a conferit ordinului, prin întreaga sa activitate în spiritul reformei, ca și prin renumele sa de sanctitate, un prestigiu – am putea spune acum – european.

Noua spiritualitate rigoristă, ale cărei trăsături tocmai le-am descris, nu s-a manifestat, însă, doar în mediul monastic. Ea s-a răspîndit și s-a diversificat – fapt fără precedent – și în societatea laicilor, nu fără a suferi, în acest proces, transformări importante. Cruciadele, diversele mișcări evanghelice, al căror numitor comun era sărăcia voluntară (dar care aveau, frecvent, precum mișcarea condusă de Arnaldo da Brescia, și o pronunțată latură socială), ereziile (cu o înrădăcinare deopotrivă laică și religioasă) și, nu în ultimul rînd, tendința de a conferi o aură de firesc și naturalețe unor conduite sociale – precum căsătoria – în mod tradițional devalorizate de pietatea monastică sînt, alături de noile tipuri de comunitate religioasă (*umiliati*, begarzii și beghinele), în care egalitatea spirituală a sexelor juca rolul unui principiu cardinal de organizare, expresii cît se poate de caracteristice ale inflexiunilor dobîndite de această spiritualitate printre cei ce trăiau "în secol", fiind totodată un indicator prețios al aspirațiilor și așteptărilor difuze, care caracterizau societatea medievală a secolelor XI-XIII în fiecare din segmentele sale. Chiar dacă amploarea multora dintre aceste experiențe a fost – îndeosebi printre intelectualii vremii⁷ – mai restrînsă decît se crede, iar schimbările pe care le-au generat mai curînd de suprafață, neafectînd dogma, însemnătatea lor stă în faptul de a fi arătat, pentru prima dată, că Evanghelia putea fi trăită nu numai în izolare și claustrare, după exemplul monastic, ci în mijlocul lumii, dar fără binefacerile ei.

Dacă, la toți acești factori mai adăugăm și expectativele escatologice difuze din jurul anului 1000, înțelegem mai bine cît de diverse au fost sursele care au nutrit "reforma gregoriană", orientîndu-i desfășurarea. Ea apare ca un fenomen polimorf și, uneori, contradictoriu prin varietatea curentelor pe care le-a generat, afectînd și integrînd medii diverse, personalități diferite și strategii schimbătoare, înscrise între radicalismul cel mai intransigent și o predispoziție, nu mai puțin marcată, pentru concesii și compromis. Problema reformării Bisericii s-a răsfrînt, de fapt, asupra întregii societăți, a mediilor monastice și a celor laice, a claselor populare și a elitelor nobiliare, suscitînd, la nivelul fiecărui segment, reacții variate și efecte diverse.

O interpretare, astăzi clasică, a lui Augustin Fliche, a văzut în ansamblul de măsuri defînit de această expresie rezultatul inițiativei și al efortului aproape exclusiv al unei singure persoane (Grigore al VII-lea), care ar fi reușit, în mod solitar, eliberarea instituției pontificale și a întregii Biserici de sub tutela puterii temporale, restituindu-le, prin aceasta, rolul conducător al întregii societăți creștine. Or, ținînd cont de tot ceea ce am spus pînă aici, apare limpede că această explicație (a cărei unilateralitate este, fără, îndoială, o consecință a întemeierii ei doar pe izvoarele literare produse de reformiștii și polemiștii pontificali și imperiali din perioada "Certei pentru Investitură") este prea puțin convingătoare. În realitate, nu numai că reforma gregoriană constituie, după cum am văzut, produsul de sinteză al mai multor inițiative și procese independente, dar nici legarea ei exclusivă de numele unei singure persoane nu este mai legitimă, de vreme ce elaborarea și aplicarea măsurilor care au

⁷ Acest lucru este sugerat, între altele, și de unele afirmații ale lui Abélard în corespondența sa cu Héloïse, îndeosebi acolo unde eruditul discipol al lui Roscelin din Compiègne (Jean Roscelin) scrie că ceea ce l-a îndreptat spre cariera didactică a fost nu atît vocația, cît o "sărăcie insuportabilă", întrucît putează el – "nu aveam putere să lucrez pămîntul, iar să cerșesc îmi era rușine" (*Ibidem*, p. 65).

caracterizat-o sînt, laolaltă, expresia efortului consecvent și continuu al mai multor generații de papi, dedicați aceluiași proiect renovator. În plus, evaluarea urmărilor ei nu poate fi limitată numai la noul statut dobîndit de Papalitate cu începere din cel de-al XII-lea veac sau la tipul inedit de raporturi dintre ea și puterea temporală. De fapt, după cum vom constata imediat, în urma acestui proces, odată cu pietatea și sensibilitatea creștină, s-a schimbat întreaga ordine a lumii – o transformare cu urmări incalculabile și, desigur, imprevizibile.

"Reforma gregoriană" nu a constituit ceea ce numim astăzi un program coerent, urmărit sistematic și realizat tot atît de metodic. Mai curînd, desfășurarea ei se cuvine înțeleasă, potrivit unei logici inexorable a consecuțiilor, ca o suită de măsuri cu obiective inițial limitate, ale căror implicații și urmări au impus continuări care nu fuseseră, la început, întrevăzute.

În mod firesc, cele dintîi măsuri adoptate de pontificatul roman trebuiau să se înscrie în logica proiectului de purificare morală a clerului, care constituia esența însăși a renovării spirituale a Bisericii. Între aceste măsuri, proscierea *nicolaismului* și a *simoniei* era, cu siguranță, printre cele mai urgente.

De obicei, *nicolaismul* este înțeles ca definind variatele aspecte ale vieții clericale, neconforme cu principiile morale ale creștinismului. Inventarea termenului avea menirea de a caracteriza tot ceea ce însemna o existență imorală. În contextul "reformei gregoriene", condamnarea sa viza, însă, o chestiune foarte precisă: interzicerea mariajului clerical, care, cu începere din secolul al XI-lea, începe a fi considerat unul din păcatele morale cele mai grave. Dispoziția era în contradicție flagrantă cu tradiția Bisericii care, chiar dacă nu agreea, în mod formal, căsătoria preoților, totuși o tolera, atît în virtutea obiceiului (foarte vechi), cît și din motive doctrinare (Biblia neinterzicîndu-le preoților, în mod formal, această practică, pe care epistolele pauliniene o considerau, la rîndul lor, preferabilă desfrîului). Pe de altă parte, aceeași tradiție făcea și o distincție evidentă între oficiul religios al clerului și conceptul de sfințenie, considerînd că actele sacramentare îndeplinite de preoții "nedemni" continuau a fi valide, deoarece se considera că ministerul religios – divin și etern prin însăși esența sa – transcende calității persoanei care o ipostaziază la un moment dat. Această interpretare se mai bucura încă, în secolele X-XI, de un consens deosebit de larg, pe care Papalitatea nu a fost, inițial, dispusă a-l ignora. O dovedește, între altele, și decretul din 1074 al lui Grigore al VII-lea care, deși interzicea laicilor să participe la serviciul religios al preoților concubini (căsătoriți), nu punea, totuși, în discuție validitatea tainelor administrate de aceștia. Foarte repede, însă, această subtilă distincție s-a estompat, calitatea morală a persoanei devenind intim legată de serviciul sacru pe care aceasta îl îndeplinea. Tradiționala separație dintre dogmă și morală a încetat astfel de a mai constitui un reper funcțional, statutul preotului ajungînd inseparabil de etica ireproșabilă a sfințeniei. Această unificare semantică și simbolică, totodată, a făcut ca ordinea divină, considerată pînă atunci a se reflecta în existența mundană doar prin celebrarea liturghiei, să fie acum, în primul rînd, corelată cu respectarea cît mai strictă a unui ansamblu de exigențe morale deduse din însuși exemplul lui Hristos. Sacerdoțiul nu mai era dator doar cu încadrarea și orientarea lumii creștine spre finalitatea mînturii. El trebuia să fie și un model de sanctitate, puțînd revendica, în numele acestei sfințenii, privilegiul de a se situa în fruntea acestei lumi.

Condamnarea nicolaismului în mediul ecleziastic a fost însoțită – fapt semnificativ – și de măsuri împotriva laicilor care nu respectau "legea divină", în contextul unei reglementări mai severe a uniunilor matrimoniale. Decretele din 1049 ale lui Leon al IX-lea, de pildă, interziceau căsătoriile așa-zis incestuoase, stabilind și gradul de rudenie începînd cu care ele erau considerate ca atare. Aceleași decrete interziceau și abandonul marital, precum și violența împotriva clerului și a săracilor, urmărind, de fapt, să extindă cerința rigorismului etic asupra întregii societăți.

Aceeași transformare a cunoscut-o și noțiunea de *simonie*. Referindu-se inițial la taxa care trebuia plătită episcopului pentru actul hirotonisirii, definind, ulterior, orice trafic cu lucruri sfinte și, mai ales, vânzarea abațiilor și a episcopilor de către rege sau principe, *simonia* s-a concentrat, foarte repede, asupra raportului dintre bunurile temporale ale Bisericii și misiunea ei spirituală – problemă cu adevărat fundamentală prin implicațiile sale, deopotrivă asupra programului de reformare spirituală a instituției ecleziastice, cât și a relațiilor dintre cler și laici. În virtutea unei îndelungate tradiții a acceptării (care, aidoma nicolaismului, conferise simoniei natura unei practici nu numai tolerate, ci și "normale"), cei ce continuau să respecte obiceiul îl apărau obiectînd că, prin cumpărarea funcțiilor, ei plăteau doar pentru bunurile-anexe, cu caracter temporal, ale acestora, nicidecum pentru dreptul de a-și exercita misiunea spirituală ce decurgea din ele, care rămînea neatinsă de efectele impure ale contractului astfel încheiat. Acesta era punctul de vedere al lui Petrus Damiani, de pildă, a cărui celebră scriere, *Liber gratissimus* (1052) – deja citată – continua să pledeze în favoarea recunoașterii validității actelor săvîrșite de simoniaci în calitatea lor de preoți, invocînd tocmai prestigiul tradiției. Adversarii simoniei – între care și reductabilul Humbert, cardinal de Silva Candida, autor al unui tratat, sugestiv intitulat *Libri tres adversus simoniacos* (1058) – aveau, însă, o interpretare diferită. Ei considerau că averea asociată funcțiilor ecleziastice aparține lui Dumnezeu și sfinților, neputînd fi, prin urmare, deturnată de la finalitatea ei spirituală. Ca expresii ale carității, bunurile Bisericii beneficiau, în opinia lor, de un statut diferit de cel al patrimoniilor laice, nefiind supuse nici obligațiilor materiale, nici serviciilor care grevau asupra acestora. Prin urmare, "traficarea" lor era ilicită, cei vinovați de a le fi cumpărat (sau vîndut) devenind nedemni de oficiul pe care erau chemați să-l îndeplinească. Condamnarea simoniei apărea, astfel, strîns legată de proscierea mariajului clerical și, în același timp, intim asociată proiectului general de reformare a Bisericii. Urmările acestei interpretări asupra raporturilor cu puterea laică nu sînt greu de bănuît. Ele aveau să fie considerabile.

Era însă limpede că respectarea acestor prescripții și aplicarea lor consecventă nu ar fi fost posibilă fără afirmarea și consolidarea primatului pontifical în cadrul Bisericii, nu numai pentru că papalitatea fusese sursa decretelor de care am vorbit, dar și fiindcă reformarea Bisericii *in capite et in membris* (cum se va spune în secolul al XIV-lea) depindea, în fond, de întărirea principiului ierarhic. Acesta a fost cel de-a doilea pas al "reformei gregoriene", consecință logică a nevoii de fermitate care trebuia arătată în combaterea nicolaismului și a simoniei.

În cel de-al XI-lea veac, autoritatea supremă a papei în cadrul Bisericii nu era nici necunoscută, nici ignorată. Diferența față de secolele ce aveau să vină consta numai în faptul că ea se exercita potrivit normelor fixate de drept și cutumă, care restrîngeau rolul Sfantului Scaun la atribuții de reprezentativitate. Bunăoară, instituția pontificală nu avea dreptul de a interveni în afacerile litigioase ale comunităților de credincioși, încalcînd în acest fel, prerogativele episcopatului local. Funcția ei era doar aceea a unei instanțe supreme de apel, căreia i se recunoștea, ce-i drept, o înțîietate simbolică, nu însă și o capacitate normativă. În secolele X-XI, Creștinătatea latină era mai mult o federație de provincii ecleziastice, decît o organizație centralizată, factorii locali bucurîndu-se de largi drepturi de decizie. Pe de altă parte, în condițiile în care toate autoritățile locale își cumpărau, în perioada amintită, oficiile de la principii laici, era firesc ca fidelitatea lor să se îndrepte în primul rînd spre aceștia și nu spre îndepărtatul Scaun Apostolic. Treptat, însă, influența directă a Romei începe să se facă din ce în ce mai mult simțită, la acest lucru contribuind nu numai forța simbolică a doctrinei petrine, ci și reforma monastică inițiată de Cluny, care, opțînd, după cum am văzut, pentru un mod centralizat și ierarhizat de organizare, ce ocolea sau eluda puterea instanțelor locale, a încurajat, *ipso facto*, intervențiile autorității papale, recunoscută explicit drept unica instanță

conducătoare. La această preeminență au mai contribuit, indirect, și progresele înregistrate de regalitățile europene în contextul procesului de centralizare, care au ridicat în fața acțiunii factorilor religioși locali obstacole din ce în ce mai importante, de natură a-i obliga să se întoarcă spre Roma pentru sprijin și îndrumare. Subordonarea puterilor locale față de Pontificat a ajuns, treptat, atât de strictă, încât însăși exercitarea atribuțiilor religioase elementare a trebuit să-și extragă legitimitatea numai din acordul papal.

Un instrument privilegiat de impunere a primatului roman a fost dreptul canonic, elaborat (cu începere din secolul al XI-lea) în urma unei vaste opere de colecționare, triere și sistematizare a tuturor actelor mai importante emise de-a lungul timpului în cadrul Bisericii. În felul acesta, instituția ecleziastică nu numai că și-a creat un sistem normativ propriu, în funcție de care a putut, după aceea, judeca și legifera în toate cauzele, dar a și conferit Papalității calitatea de instanță supremă de apel, ceea ce a avut drept rezultat scurtcircuitarea verigii intermediare a episcopatului local, subminarea autonomiei sale tradiționale și, pînă la urmă, compromiterea noțiunii însăși de ierarhie graduală, pe care se întemeiasă pînă atunci organizarea și funcționarea Bisericii. Pentru a susține înțietatea pontificală, numeroși fideli ai Papei (Burchard din Worms, Anselmo de Lucca, Yves de Chartres etc.) au redactat tratate și compilații de acte oficiale, pregătind, astfel, marea operă juridică realizată de Grațian, în secolul al XII-lea (*Decretum* sau *Concordia discordantium canonum*). În aceeași epocă, Grigore al VII-lea a impus regula potrivit căreia nici o scriere sau fragment de scriere nu puteau deveni canonice fără consimțământul său. Dacă "timpul", adică împrejurările, o cereau, el putea chiar crea noi legi (*pro temporis necessitate novas leges condere*). Măsura era importantă, întrucît prefigura instituirea monarhiei pontificale de la finele celui de-al XII-lea veac, dar nu-l autoriza, totuși, pe Papă de a se abate, în actul legiferării, de la tradiția evanghelică, de la scrierile Sfinților Părinți și de la dispozițiile adoptate de predecesorii săi.

Un alt mijloc de afirmare a înțietății Romei au fost conciliile locale. Convocate la inițiativa Papei, pentru adoptarea măsurilor cu caracter reformator, ele au oferit pontifului roman ocazia de a-și face simțită direct prezența în fiecare provincie ecleziastică, într-o epocă în care exercitarea autorității (și acceptarea ei) nu dobîndiseră încă specificul impersonal de mai tîrziu, avînd nevoie, pentru a fi efective, de vizualizarea celor ce le încarnau. Cu începere din prima jumătate a secolului al XI-lea, conciliile au căpătat o frecvență din ce în ce mai mare, ajungînd, în unele perioade, chiar anuale. În același timp, participarea de care s-au bucurat s-a lărgit continuu, ceea ce le-a conferit, treptat, o dimensiune universală.

Dublînd dezvoltarea sistemului conciliar, instituția legaților pontificali a contribuit, de asemenea, substanțial, la impunerea primatului papal în cadrul Bisericii (și, deopotrivă, al societății), făcînd din episcopul Romei o prezență aproape...ubicuă în întreaga Creștinătate. Unele legații au devenit permanente, prin alegerea unui reprezentant papal într-o anumită regiune (cum a fost, de exemplu, arhiepiscopul de Canterbury pentru insulele Britanice). Ca și celelalte măsuri, și aceasta a avut darul de a răsturna organizarea ecleziastică tradițională, întrucît aproape că anula autoritatea factorilor locali, contribuind la apariția primilor embrioni de organizare centralizată a Bisericii.

Impunerea liturghiei romane în toate Bisericile din Apus a avut același efect centralizator, eliminînd influența ceremonialului liturgic german (pînă atunci foarte pronunțată). În celelalte provincii, o soartă asemănătoare au avut-o liturghia mozarabă (în Peninsula Iberică) și ritul ambrozian (în episcopatul de Milano), înlocuirea lor petrecîndu-se în contextul apariției unor aspecte ceremoniale inedite (introducerea unui jurămînt de fidelitate față de Papă în ordonările episcopale, rezervarea unor gesturi rituale, precum sărutul piciorului, numai pentru Sfîntul Părinte etc.), al căror rost era de a sublinia și mai mult prestigiul simbolic al vicarului Sfîntului Petru în raport cu ceilalți membri ai clerului. Crearea corpului cardinalilor de către Leon al IX-lea (1049-1054) și investirea acestora, în timpul

pontificatului lui Nicolae al II-lea (1059-1061), cu dreptul exclusiv de alegere a Papilor (măsură al cărei scop era de a introduce o anumită rigoare într-un proces care se aflase, pînă atunci, sub incidența mai multor factori) au contribuit și mai mult la consolidarea Pontificatului, eliberîndu-l de sub influența constrîngătoare a puterilor laice.

În acest context, pretenția papalității de a-și rezerva doar pentru sine dreptul asupra investițiilor ecleziastice nu putea fi decît absolut firească, prin înscrierea ei în prelungirea măsurilor pe care tocmai le-am enumerat. Un asemenea monopol al numirilor era vital nu numai pentru respectarea riguroasă de către membrii clerului a noilor prescripții morale care reactualizau modelul christic. În mod necesar, el trebuia să fortifice, atît în plan simbolic, cît și concret, primatul roman în cadrul Bisericii, a cărui afirmare nu putea avea nici un temei în absența acestei prerogative.

La începutul celui de-al XI-lea veac, investiția laică (mai corect spus: temporală) în oficiile ecleziastice continua să fie o practică nu numai curentă, ci și acceptată ca atare. Justificarea ei decurgea din tradiție și, cum am văzut, dintr-un anumit mod de a concepe autoritatea imperială, ca o suveranitate deplină, exercitată, în materie religioasă – pe lîngă celelalte forme, care se știu – prin numirea (de fapt, "ridicarea") în funcție a episcopilor locali. Or, răsturnarea în favoarea papalității a acestui obicei (cerută în virtutea doctrinei superiorității sufletului asupra trupului, dar și a ideii potrivit căreia fiecărui tip de demnitate îi corespund drepturi speciale) reprezenta o provocare colosală nu doar pentru că rupea cu această îndelungată tradiție. Pentru prima dată, era vorba de o măsură care nu-i mai privea doar pe membrii clerului și relațiile dintre ei și capul Bisericii, ci și raporturile, atît de delicate, cu Imperiul și, pînă la urmă, însași ierarhia dintre cele două puteri. Dacă la mutațiile simbolice pe care le-ar fi presupus o asemenea răsturnare mai adăugăm și uriașele ei implicații materiale – sustragerea imenselor bunuri ecleziastice și a serviciilor aferente lor de sub orice incidență laică – nu numai că se poate intui mai bine miza pe care o reprezenta problema investiției, dar se poate și înțelege de ce chestiunea realocării ei a suscitât un conflict de asemenea proporții între Papă și Împărat.

Joseph Canning a afirmat, nu cu mult timp în urmă, că disputa dintre 1075 și 1122 este în mod greșit caracterizată drept o "Ceartă pentru Investiție", de vreme ce investiția – care nu ar fi devenit predominantă decît după 1100 – a constituit doar una dintre nenumăratele probleme aflate în centrul acestui conflict (suveranitatea în cadrul lumii creștine, relația dintre puterea temporală și aceea spirituală, natura puterii monarhice și raporturile dintre episcopat, papalitate și principii laici), fiind, prin urmare – măcar la început – mai puțin importantă decît ele. O lectură "literală" a evenimentelor din timpul pontificatelor lui Grigore al VII-lea și ale succesorilor săi imediați ar putea să-i dea dreptate. În realitate, opinia sa este mai mult decît discutabilă. Chiar dacă ruptura dintre Grigore al VII-lea și Henric al IV-lea nu a fost provocată de chestiunea numirilor ecleziastice (sau, mai corect spus, nu de aceasta, singură, ci de concomitența dintre interdicția practicării acestor numiri de către puterea laică și promulgarea, în 1075, a faimoaselor *Dictatus Papae*), este limpede că nu problema suveranității sau raporturile cu laicii, ci investiția era adevărata miză a litigiului, concentrînd toate celelalte aspecte.

Pentru a înțelege însă cum s-a ajuns la o asemenea ruptură și la escaladarea conflictului din cauza intransigenței celor două părți se cuvine să luăm în considerare, pe lîngă factorii de context (intensitatea fervorii religioase din prima jumătate a secolului al XI-lea, continuitatea, de-a lungul mai multor decenii, a măsurilor cu caracter reformator, promulgate de o serie de papi dedicați acestui proiect, ruptura cu Patriarhia de la Constantinopol, survenită, nu întîmplător, exact în această perioadă) și personalitatea protagoniștilor (în primul rînd a lui Grigore al VII-lea), precum și efectele imediate pe care anularea dreptului imperial de investiție risca să le aibă asupra echilibrului de forțe dintre Henric al IV-lea și principii

germani. Or, din acest ultim punct de vedere, gravitatea potențială a pierderii investiției era enormă și putem bănuși că tocmai luarea în calcul a acestui risc a fost motivul care l-a împins pe Împărat să ia inițiativa ostilităților.

În primul rând, comparativ cu celelalte regate apusene, numărul episcopatelor era, în Germania, cu mult mai mare, constituind, prin întinderea și resursele de care dispuneau, adevărate principate teritoriale. Situația se explică prin faptul că regii germani (în speță saxoni) duseseră, în secolele X-XI, o politică de investiții neobișnuit de generoasă, transformând bunurile Bisericii în veritabile seniorii ecleziastice dependente de Coroană, pentru a contrabalansa puterea aristocrației laice. De aceea, acceptarea pretențiilor pontificale asupra investițiilor ar fi însemnat, pentru Henric al IV-lea (care, în ajunul conflictului, nu fusese încoronat împărat, ci era doar candidat la tronul imperiului), nici mai mult, nici mai puțin, decât pierderea singurului mijloc de control asupra principatelor ecleziastice și, odată cu el, a oricărei posibilități de a menține echilibrul de forțe în Germania. Această perspectivă era cu atât mai gravă, cu cât, spre deosebire de regatul francez și chiar de Anglia normandă, coroana "germană" nu numai că se afla într-o stare de rivalitate "naturală" cu nobilimea teritorială (vizibilă, totuși, chiar dacă în forme ceva mai atenuate, și în celelalte două regate); ea nu dispunea, însă, nici de domeniile proprii pe care le aveau la dispoziție capețienii și normanzii, fiind, în acest fel, lipsită de baza materială care i-ar fi asigurat succesul în fața seniorilor locali, dispensând-o de necesitatea de a mai recurge la tradiționala politică de contrapunere alternativă a principilor laici și ecleziastici, de al cărei joc depindea, de fapt, spațiul ei de manevră. Pe de altă parte, Henric al IV-lea intenționa să reia și politica tatălui său, readucând sub control Papalitatea, care știuse a profita de tulburările de după 1054, prilejuite de prematura dispariție a lui Henric al III-lea și de minoratul fiului său, pentru a se emancipa de sub tutela Împăratului și a-și consolida autoritatea față de episcopatul local.

Anticipat de condamnarea – într-o formă de o intransigență nemaicunoscută pînă atunci – a oricărei investiții laice (februarie 1075), făcut, pe de altă parte, inevitabil de promulgarea, la scurt timp, a amintitelor *Dictatus* (care, în fiecare din cele 27 de puncte, afirmă sentențios supremația pontifului și a Bisericii romane), conflictul dintre Grigore al VII-lea și Henric al IV-lea a izbucnit un an mai tîrziu, în 1076, pretextul său constituindu-l situația confuză a episcopatului de Milano, pentru ocuparea căruia atât Papa, cât și Împăratul aveau un candidat propriu. Refuzînd să accepte alegerea făcută de Papă și, totodată, pretenția acestuia de a i se da ascultare, profitînd, pe de altă parte, de stingerea ultimelor focare de revoltă din Imperiu, Henric al IV-lea a reunit la Worms, în ianuarie 1076, o adunare a episcopilor, care i-a cerut lui Grigore al VII-lea să abdice, fiecare din cei prezenți angajîndu-se, în același timp, să nu-l mai recunoască drept Pontif. O întrunire similară a fost convocată de rege la Piacenza, episcopii italieni adoptînd aceeași hotărîre. Papa a ripostat imediat, pronunțînd destituirea lui Henric al IV-lea, însoțită de dezlegarea tuturor supușilor acestuia de jurămîntul lor de fidelitate. Actul era fără precedent, întrucît, deși practica excomunicării regilor de către papi fusese, pînă atunci, una curentă, era pentru prima dată, acum, cînd avea loc o depunere, măsură cu implicații infinite mai grele, deoarece îl depozeda pe cel afectat de însăși legitimitatea exercitării funcției. Repercusiunile grave ale unui asemenea gest pentru poziția lui Henric în Germania nu au întîrziat să se arate: principii laici au reînceput agitațiile în Germania, iar episcopatul, inițial cîștigat de partea regelui, a înclinat din nou spre Papalitate, raliindu-se deciziei de destituire. Izolat de toți cei care îl sprijiniseră, eșuînd în încercarea de a convoca două concilii "germane", la Mainz și Worms pentru a contracara decizia pontificală, fiind, pe de altă parte, la curent cu intenția Papei de a traversa Alpii pentru a se pune în fruntea opoziției antiregale și a aplica direct actul destituirii, Henric a trebuit să se supună, înțelegînd necesitatea unei reconcilierii, fie și temporare, cu implacabilul său adversar. Acestea sînt împrejurările în care a avut loc faimosul act de penitență de la Canossa (ianuarie

1077), în urma căruia Henric a obținut iertarea Papei și repunerea integrală în drepturi.

Cu prestigiul refăcut, regele s-a reîntors în Germania și, după victoria asupra adversarilor săi (1080), a revenit la atitudinea ostilă și amenințătoare față de papalitate. De această dată, ruptura a fost irevocabilă. Conflictul – mult mai violent decât precedentul – a reizbucnit însă sub auspicii total nefavorabile pontifului roman. Reunită la Brixen, o adunare a episcopilor din Imperiu a pronunțat depunerea lui Grigore al VII-lea, sub pretextul a numeroase "crime" (toate, bineînțeles, inventate), trecând imediat la alegerea unui antipapă (Clement al III-lea, 1080-1100), pentru a cărui impunere Henric a traversat din nou Alpii, apropiindu-se de Roma. După câteva încercări nereușite, Orașul Etern a fost, în sfârșit, cucerit, în 1084, victoria fiind urmată de instalarea noului papă pe tronul pontifical și de îndelung așteptata încoronare imperială a regelui saxon, la 1 aprilie a aceluiași an. Cît despre Grigore al VII-lea, refugiat în teritoriile normande din sud (a căror instalare în regiune, de altfel, o sprijinise), el se va stinge la Salerno, în mai 1085, fără a se mai fi putut întoarce la Roma.

Alegerea lui Odo (Eudes) de Chatillon în scaunul pontifical, la 12 martie 1088, sub numele de Urban al II-lea (1088-1099) va reda "partidei" gregoriene liderul de care aceasta fusese lipsită, revigorînd, totodată, spiritul reformei, pe care Clement al III-lea, aflat sub tutela Împăratului, încercase să-l tempereze. Fost călugăr clunisian, ca și predecesorul său, cel ales va relua integral programul aplicat de Grigore al VII-lea în privința investiturii, dar cu o rigoare sporită, dictată, cu siguranță, și de faptul că prezența la Roma a antipapei impus de Împărat prelungea în chip nefiresc conducerea bicefală a Bisericii, interzicîndu-i, totodată, pontifului legitim accesul în Cetatea Eternă. La conciliul de la Melfi (1089), Urban al II-lea a reînnoit interdicția gregoriană a investiturii temporale (încă și mai apăsător considerată acum drept una *laică*), decret repetat în 1095, la conciliul de la Clermont. În 1098, la un alt conciliu, de la Bari, erau amenințați cu excomunicarea toți cei ce intenționau să dea sau să primească această investitură, pentru ca, în anul următor (1099), la Roma (unde Urban al II-lea se reinstalase în 1093), un nou conciliu să extindă anatema și asupra episcopilor care ar fi consacrat (hirotonisit) clerici investiți de către laici. Un *decretum* precedent (din 1096) le interzisese deja preoților și episcopilor să depună tradiționalul omagiu de vasalitate în beneficiul regelui.

Toate aceste măsuri nu numai că respectau, pînă în cele mai particulare aspecte, prevederile legislației gregoriene. În egală măsură, ele agravau această legislație, prin sistemul de penalități asociat acum deciziei de nulitate a investiturii laice. Pe deasupra, interdicția omagiului pentru membrii clerului secular făcea imposibilă inserția acestuia în sistemul feudo-vasalic de relații, ceea ce amenința să scoată și mai hotărît uriașul patrimoniu ecleziastic de sub orice incidență laică.

Se poate spune așadar că, deși Pascal al II-lea, urmașul lui Urban (între 1099 și 1118), a dat dovadă de aceeași perseverență în continuarea programului reformator, momentul hotărîtor care a înclinat definitiv balanța victoriei de partea Papalității coincide cu pontificatul urbanian. De atunci înainte, nici o răsturnare a raportului de forțe nu a mai fost posibilă.

Formal, "Cearta pentru Investitură" s-a încheiat în 1122 prin Concordatul de la Worms – denumire care include două acte separate, promulgate de Henric al V-lea (1106-1125) și Calixtus al II-lea (1119-1124), referitoare la modul cum urma să de desfășoare, în viitor, ceremonialul investiturilor. Aparent, acordul era unul de compromis, stabilind o dublă investitură, imperială și pontificală, pentru fiecare deținător de oficii ecleziastice. În realitate, ponderea aspectului temporal al ceremonialului era sensibil diminuată, întrucît investitura laică se rezuma, *de facto*, la un omagiu depus Împăratului sau regelui pentru bunurile temporale deținute, după ce postulantul primise deja investitura pontificală (e drept că actul consacării, care încheia întregul ceremonial, nu putea avea loc decît după depunerea omagiului). Inspirată de Yves de Chartres, unul din eminenții juriști pontificali ai epocii,

această soluție – care introducea o distincție evidentă între dimensiunea spirituală și aceea temporală a funcției ecleziastice – fusese experimentată atât în 1106, în cadrul litigiului dintre Anselm de Canterbury și Henric I Beauclerc, regele Angliei, cât și în Franța, un an mai târziu. Validitatea ei a indicat-o drept cea mai potrivită încheiere și pentru conflictul pe care tocmai l-am descris. Cîștigătorul acestuia a fost, în termeni reali, Papalitatea⁸.

Evenimentele care au însoțit "Cearta pentru Încoronare", conferindu-le, de fapt, substanța ar rămîne însă de neînțeles în virulența cu care s-au desfășurat, dacă nu am ține cont și de latura doctrinară a confruntării. Aceasta este, pînă la urmă, și cea mai importantă din perspectiva chestiunii care ne interesează în aceste pagini, nu numai pentru că explică intransigența ambelor părți (și, mai ales, a papalității), dar și fiindcă evidențiază unul din cele mai însemnate simboluri de legitimare ale puterii în Evul Mediu – și anume, ideologia –, în absența căruia exercitarea oricărei guvernări era, pe atunci – ca și astăzi – dacă nu imposibilă, în schimb, cu siguranță, veșnic precară. Aceeași latură are, pe de altă parte, darul de a ne face să înțelegem mai bine urmările acestui conflict și în privința realocării atribuțiilor ce decurgeau din dubla noțiune de *auctoritas* și *potestas*, precum și, pe un plan mai general, din redefinirea spiritualului și a temporalului. După cum vom vedea foarte curînd, ambele procese s-au răsfrînt nu numai asupra conceptului de *Ecclesia* și a evoluției Pontificatului roman; ele au contribuit și la transformarea radicală a înseși imaginii pe care oamenii epocii și-o construiseră despre Univers și despre raporturile acestuia cu transcendentul, care, la capătul mai multor configurații succesive, avea să-și piardă definitiv organicitatea. Reamintind o idee enunțată mai sus și anticipînd o încheiere pe care o vom discuta puțin mai târziu, să spunem acum doar că dezvoltările doctrinare petrecute în toiu disputei prefigurează schimbarea paradigmei medievale de gîndire. Mai trebuie spus că, aidoma construcțiilor teologice amintite anterior ("teoria" petrină sau aceea gelasiană, de pildă), nici doctrina gregoriană nu constituie un *corpus* de gîndire în sensul în care ne-am obișnuit să folosim acest termen atunci cînd ne referim la *Principiele* lui Machiavelli sau, mai aproape de epoca disputei pentru încoronare, la *Policraticus* al lui John din Salisbury (Joannis Saresberriensis). Teoria gregoriană a supremației pontificale și a superiorității clerului este, din toate punctele de vedere, o construcție a științei moderne, care, în epoca ei de referință, ni se înfățișează secvențial, în forma pe care ne-o restituie multitudinea de texte (decrete, epistole și alte scrieri) care i-au avut drept autori pe Grigore al VII-lea și pe cei care îi împărtășeau ideile și proiectele.

Totuși, în ciuda aspectului ei fragmentar, nu i s-ar putea reproșa acestei teorii absența coerenței. Ea pare a se articula în jurul cîtorva idei foarte simple, unanim acceptate în epocă și, tocmai de aceea, foarte firești. Potrivit celei dintîi, orice putere vine de la Dumnezeu și trebuie să-i servească lui Dumnezeu, cu alte cuvinte să posede o finalitate spirituală. Era o

⁸ Potrivit altor interpretări, compromisul "dublei încoronări" poate fi considerat și ca o victorie a clerului secular (episcopatul) împotriva tendințelor de centralizare ale Pontificatului roman, o reafirmare a dreptului său de jurisdicție, grav știrbit în perioada anterioară. Această interpretare este cu atât mai verosimilă, cu cât soluția compromisului – care accentua amintita distincție dintre temporal și spiritual – pare a fi fost elaborată în prima jumătate a secolului al XI-lea chiar în acest mediu, mai precis în școlile episcopale. Încă din 1008, de pildă, Fulbert de Chartres distingea între *obedientia* (cu care membrii clerului erau datori față de propria lor ierarhie) și *fidelitas* (pentru tot ceea ce intra sub incidența legii seculare). De la Chartres, noua doctrină a trecut la abația de la Marmoutier, răspîndindu-se, în jurul anilor 1040-1050, în toată partea de nord și nord-est a regatului (Loira, Normandia, Champagne). După această dată, formularistica alegerii abajilor deosebește constant între o *potestas exterior* (conferită de principii laici, prin însemnul cîrjei), de *potestas interior*, numită și *cura animarum*, conferită de episcop, prin binecuvîntare. Adoptată de Lanfranc, abate de Bec, această distincție va fi reluată de discipolul său, Yves de Chartres, pentru a fi consacrată, cum am văzut, în 1122 (cf. Poly-Bournazel, *op. cit.*, p. 260-261).

idee comună, atunci (dar și mai înainte), în virtutea căreia actul guvernării nu se justifica decât în măsura în care îi apropia pe credincioși (pe supuși) de țelul mântuirii, după îndemnul Scripturilor și exemplul tradiției. Deși universală, transmiterea acestor puteri nu urma, totuși, căi identice. În funcție de poziția ierarhică a instanței care o recepta, ea putea fi atât imediată sau directă (prin succesiune ereditară, ori ca urmare a benedictiunii acordate unei dinastii), cât și indirectă (prin elecțiunea inspirată de Sfântul Duh). Potrivit aceluiași principiu ierarhic, unitatea puterii din lumea divină trebuia să se reflecte simetric în singularitatea puterii terestre. Aidoma Cerului, nici lumea creștină nu putea avea decât un singur suveran. Cum se acomoda însă acest principiu cu faptul că pe Pământ existau, totuși, mai multe puteri? Nu era aici o contradicție? Nu sfida această realitate cerința fundamentală a suveranității indivizibile? Răspunsul nu putea fi decât negativ, de vreme ce pluralitatea puterilor nu era, în fond, decât expresia distincției – stabilită astfel de Dumnezeu – dintre componentele fundamentale ale lumii (corp / suflet, materie / spirit), ceea ce impunea exercitarea lor de către persoane diferite. Dar, dispunerea acestor componente și, implicit, a puterilor și persoanelor care le corespund nu putea fi, în pofida, comunității lor de origine, una, așa-zicînd, egalitară. Ea trebuia să fie, în chipul cel mai absolut, ierarhică, în virtutea superiorității constitutive pe care unele elemente și, desigur, puteri, o aveau asupra celorlalte (ca, bunăoară, corpul asupra sufletului, spiritul asupra materiei ș. a. m. d.). Prin urmare, doar Sfântul Părinte, care primea, ca vicar al Sfântului Petru, autoritatea direct de la Dumnezeu, poseda, în cadrul Bisericii (înțelegând ca o *societas fidelium*) o suveranitate reală. Lipsit de puteri sacerdotale și membru – el însuși – al comunității creștine, Împăratul nu putea revendica o jurisdicție asemănătoare. Mai mult, dacă prin faptele sale el se făcea vinovat de a-i împiedica guvernarea, Papa îl putea nu numai excomunica, ci și depune, în conformitate cu puterile care îi fuseseră conferite de a lega și dezlega.

Din toate acestea reiese limpede că superioritatea pontificală era concepută de Grigore al VII-lea ca una esențialmente spirituală și morală, trebuind a fi afirmată continuu în raport cu problemele guvernării acestei lumi. Arbitru al conștiințelor și instanță morală supremă, Papa și-a arogat, tocmai din acest motiv, și dreptul de a fi judecătorul tuturor oamenilor, inclusiv al regilor, în calitatea acestora de monarhi creștini, datori a governa spre "binele" (echivalent în acest caz cu mântuirea) tuturor supușilor. Era de datoria Papei de a-i sancționa, dacă ei s-ar fi dovedit nedemni de funcția ce le fusese hărăzită.

"Reforma gregoriană" rupea, astfel, cu doctrina "diarhică" gelasiană, substituindu-i monarhia spirituală (numită și teocratică) a papalității. În forma ei "*pervertită*" (potrivit expresiei lui Louis Dumont), noua ierarhie a celor două puteri, imaginate odinioară ca funcționînd colegial, nu se mai baza pe întrepătrunderea (și, implicit, pe "cooperarea") dintre spiritual și temporal, sacru și profan, corp și spirit etc., ci pe distingerea lor din ce în ce mai netă, prefigurînd o inevitabilă disjuncție. Formal, reinterpretarea sistemului de organizare a lumii îi păstra acestuia neatinsă unitatea, de vreme ce finalitatea spirituală a funcționării sale (în continuare intactă) reclama, ca și pînă acum, cooperarea dintre puterile sale constitutive. Numai că, dacă pînă atunci alteritatea celor două puteri, deși recunoscută, fusese una "minimală", de grad, nu de natură, evenimentele pe care le-am descris au scos-o și mai puternic în evidență, accentuînd nu numai asupra deosebirii dintre spiritual și temporal, ci și a specificității lor ireductibile. Năruind principiul articulării lor complementare, "reforma gregoriană" le-a reșezat în conformitate cu un nou model: cel al subordonării funcționale (Marcel Gauchet).

Toate actele care au marcat pontificatul gregorian, dar și pe cele ale succesorilor săi, denotă limpede această interpretare. De fapt, ele divulgă o apreciere extrem de negativă a rolului puterilor temporale (definitiv sancționate acum drept laice) în istoria lumii, părădindu-le a atribui, în ciuda recunoașterii formale a originii lor divine, o îndreptățire mai curînd umană.

Nu o dată, în bogata sa corespondență cu episcopul Hermann din Metz, comparînd puterea sacerdotală cu aceea regală, Grigore al VII-lea subliniază, în cel mai clar spirit augustinian, sorgința și scopul radical diferit al fiecăreia: "orgoliul uman" vs "divina pietate", "gloria deșartă" vs "viața celestă". Însă, ca de atîtea ori cînd tradiția era utilizată, în scrierile partizane din Evul Mediu, drept mijloc simbolic de legitimare, nici evocarea ei gregoriană nu avea menirea de a reafirma un adevăr mai vechi, cît de a acredita, pe ascuns, o nouă interpretare. Căci, dacă viziunea augustiniană conferea totuși, "cetății terestre" un anumit rol spiritual, "produs" de coabitarea ei cu "cetatea divină" și, prin aceasta, o firavă îndreptățire, interpretarea gregoriană îi anula orice justificare, evidențiind caracterul profan, secular și, pînă la urmă, păcătos, al fiecărei puteri temporale. Din acest punct de vedere, teoria lui Grigore al VII-lea nu se deosebea în chip semnificativ de aceea contemporanului său, Humbertus, cardinal de Silva Candida (enunțată ceva mai devreme, prin 1058, în mai sus amintitul tratat *Libri tres adversus simoniacos*), potrivit căruia, între *regnum* și *sacerdotium* trebuia făcută o netă diferențiere, regele și împăratul fiind esențialmente lideri laici și, ca atare, lipsiți de calitatea necesară atribuirii, prin învestitură, a unui oficiu eminent spiritual. Funcția lor, pur auxiliară, era numai de a servi credința. Imaginea augustiniană a Bisericii ca entitate strict spirituală, dezinteresată de lume, deși parte a ei era, astfel, dacă nu înlocuită, în orice caz, serios amendată. Renunțînd a se mai abstrage din secol, Biserica romană, făcea, prin "reforma gregoriană", primul pas în direcția unei implicări din ce în ce mai profunde în ea.

Oricît ar părea de ciudat, acest lucru nu constituia o anomalie. Afirmarea teocratică a pontificatului era, de fapt, inevitabilă, decurgînd din însăși ambivalența statutului Bisericii, aflată simultan în lume și în afara ei, potrivit faimoasei metafore augustiniene. Pe de o parte, mîntuirea promisă de Biserică nu ținea, în chip evident, de secol, lăsat, tocmai de aceea, în puterea Cezarului. Pe de altă parte, însă, misiunea divină care îi fusese încredințată instituției ecleziale nu numai că o obliga să "participe" la lume, fiind prezentă în ea, ci să o și controleze, pentru a evita tot ceea ce putea pune în pericol destinul ei soteriologic. În mod necesar, acest control trebuia să privească acțiunile oamenilor (confrunțați cu alternativa binelui și a răului), pentru a stabili în ce măsură faptele lor se abăteau sau nu de la exigențele mîntuirii. De aceea, el nu putea fi decît unul etic iar cei pe care el îi viza erau, în primul rînd, conducătorii laici. Pe urmele lui Pierre Manent, putem, astfel, rezuma, și noi, ceea ce el numește "contradicția" fundamentală a Bisericii apusene în Evul Mediu: ea îi lăsa pe oameni liberi să se organizeze în temporal așa cum ar fi crezut aceștia de cuviință, dar, pe de altă parte, tindea să le impună o teocrație. Ea le promitea o viitoare eliberare de sub imperiul vieții profane, dar, în același timp, pentru a o realiza, îi constrîngea religios tocmai în "secolul" pe care vrea să-l depășească.

Efectele imediate și de perspectivă ale acestei aporii au fost considerabile.

Asumîndu-și misiunea de a interveni în lume și, mai apoi, de a o dirija (sub pretextul spiritualizării sale) Papalitatea și, implicit, Biserica, au devenit mai mundane, fiind, din ce în ce mai mult contaminate de valorile ei. Invers, domeniul politic – considerat, în virtutea tradiției augustiniene, drept una din expresiile căderii în păcat – s-a văzut pus în situația inedită de a participa mai îndeaproape la universalismul eclezial și de a se legitima, prin spiritualizare, proces care anticipează, de fapt, geneza statului modern. În plan uman, procesul a fost întrutotul asemănător. "Reforma gregoriană" a făcut ca afirmarea spirituală a omului să nu mai fie condiționată de abstragerea din lume sau de repudierea ei, ci, de participarea (chiar implicarea) în ea. Cu începere din cel de-al XII-lea veac, perfecțiunea spirituală nu va mai fi căutată în afara secolului, ci în interiorul său.

Încă o dată, așadar, afirmarea primatului teocratic al Bisericii și Papalității nu părea să afecteze tradiționala unitate a celor două lumi. În realitate, însă, dezvăluirea pretențiilor

hegemonice ale spiritualului trebuia, fatalmente, să provoace exprimarea revendicării antagoniste a temporalului. Voința de a supune totul lumii de dincolo divulga, în chiar actul său, substanța diferită a lumii "de aici", aflată sub semnul unei autorități proprii. Acesta este tocmai conjunctura care avea să facă posibilă, la capătul unui îndelungat proces, existența statului modern.

C. Pontificatul lui Inocențiu al III-lea (1198-1216): teocrația papală.

Ales în fruntea Bisericii la numai 38 de ani, Inocențiu al III-lea (Lothario Conti di Segni) încarnează cel mai bine supremația incontestabilă a Papalității, așa cum se conturase aceasta încă din epoca "Certei pentru Investițură". În același timp, guvernarea sa reprezintă expresia ultimei tentative a Bisericii de a da un conținut precis conceptului de hegemonie universală în dubla sa ipostază, spirituală și temporală.

Viziunea teocratică inocențiană este pusă în evidență de câteva momente semnificative. Cel dintâi ca importanță, deși ultimul în ordine cronologică, a fost convocarea celui de-al IV-lea conciliu ecumenic de la Lateran, din noiembrie 1215. Reunind peste 1500 de reprezentanți ai comunităților religioase din întreaga Creștinătate latină, inclusiv din fostele teritorii de margine (Portugalia, Scoția, Polonia) și din Orient, conciliul a adoptat o serie de măsuri extrem de cuprinzătoare, care vizau toate formele de activitate, precum și organizarea Bisericii în integralitatea ei. Hotărârile conciliului s-au referit deopotrivă la guvernarea instituției ecleziastice și la formarea clerului; la competențele episcopilor și la teologia sfintelor taine; la morala creștină și la ansamblul procedurilor administrative, precum și la nenumărate alte aspecte, tot atât de importante pentru funcționarea "societății credincioșilor". Prin toate acestea, conclavul nu numai că a dat un impuls decisiv procesului de organizare centralizată a Bisericii și de afirmare a supremației sale, inaugurat în secolul precedent. În același timp, el oglindea și efortul de unificare și "raționalizare" a normelor și practicilor credinței, simultan cu extinderea lor la ansamblul Creștinătății, ceea ce constituia o noutate absolută în raport cu perioadele precedente, arătând și mai limpede vocația hegemonică a Pontificatului roman. Această expansiune a fost cu atât mai lesne de întreprins, cu cât papalitatea a dispus, cu începere din primii ani ai celui de-al XIII-lea veac, de sprijinul noilor ordine monastice, al dominicanilor și franciscanilor, organizate pe baza regulii apostolice (și ea inedită în raport cu principiile monahismului tradițional), care au fost utilizate ca instrumente nu numai de consolidare a autorității papale, ci și de extindere a influenței Bisericii, atât în interiorul Creștinătății, printre comunitățile la care mesajul evanghelic ajungea mai greu, cât și în afara acesteia, printre popoarele necreștine, ca, bunăoară, mongolii, în legătură cu care papalitatea a nutrit o vreme iluzia unei posibilități de convertire.

Activitatea celor două ordine nu constituie doar expresia dimensiunii evanghelice și militante asumată de creștinismul secolelor XII-XIII. De fapt, această nouă dimensiune însăși (ca, de altfel, și amintitele forme de organizare monastică menite a o concretiza) era impusă de amploarea luată în epocă de fenomenul contestației religioase, a cărui reprimare constituia, poate, imperativul cel mai urgent cu care s-a confruntat, în veacurile respective, papalitatea. Această acțiune reprezintă încă unul din momentele care au marcat pontificatul lui Inocențiu al III-lea, scoțându-i și mai mult în relief vocația hegemonică.

Principala țintă a acestei represiuni a fost erezia *cathară* sau *albigensă*, implantată trainic, de la finele secolului al XI-lea, în regiunile mediteraneene ale Franței de mai târziu, ca urmare, între altele, și a protecției acordate de seniorii locali, îndeosebi de Raymond de Saint-Gilles, conte de Toulouse. Această neobișnuită conexiune, cu atât mai stranie, în aparență, cu cât prezența aici a catharilor nu determinase elita nobiliară din regiune să repudieze adevărata credință spune mult despre coloratura nu doar religioasă, ci și politică, a ereziei, a cărei atracție se cuvine explicată nu numai prin doctrina ei rigoristă, ci și prin rezistența pe care

particularismele locale o puteau opune, în această formă, presiunii centralizatoare exercitată de monarhia capetiană și Biserica romană. Pe de altă parte, faptul că albigensii au prins rădăcini atât de puternice în mediile urbane din sud nu este cîtuși de puțin întîmplător. Acest lucru denotă că zona maritimă mediteraneană redevenise, în acea epocă, intens circulată și, prin urmare, deosebit de permeabilă diverselor influențe exercitate pe filiera circuitelor comerciale. Totodată, punîndu-ne în situația de a constata uriașa discrepanță, din acea epocă, dintre regiunile sudice și cele nordice ale regatului capetian, același fapt confirmă opinia multor istorici contemporani, care, referindu-se la Franța acestei perioade, au caracterizat-o ca fiind structurată în două entități absolut distincte.

Împotriva albigensilor, Inocențiu al III-lea a inițiat, în 1213, o veritabilă cruciadă, ai cărei participanți (nobili provenind din părțile nordice ale regatului, puși sub conducerea lui Simon de Montfort), au fost cu atât mai tentați să se angajeze în această campanie, cu cît li se promiseseră beneficii funciare substanțiale în teritoriile pe care le-ar fi cucerit. Succesul cruciadei a fost neobișnuit de rapid. După cucerirea, rînd pe rînd, a principalelor orașe din regiune (Béziers, Carcassonne și Toulouse) și zdrobirea la Muret (13 septembrie 1213⁹) a oștilor lui Pedro al II-lea de Aragon, sosite în ajutorul celor atacați, armata lui Simon de Montfort și, mai apoi, a regalității franceze a desăvîrșit, pînă în anul 1244 (data cuceririi ultimului bastion al rezistenței cathare, fortăreața Montségur), ocuparea întregii regiuni. Drept recompensă și în conformitate cu promisiunea inițială, seniorii au primit din partea papei posesiunile învinșilor, dar – fapt semnificativ – ca feuduri pontificale, modalitate prin care Inocențiu al III-lea își asigura un control direct, asupra tuturor teritoriilor smulse ereziei. Procedul era, de bună seamă, neobișnuit pentru o instanță care nu revendicase, pînă atunci, decît o înțîietate morală (spirituală), nicidecum materială. În logica acțiunilor concepute de Inocențiu al III-lea, el nu era, însă, deloc paradoxal. Aceeași practică fusese utilizată (și urma să mai fie) de papalitate și în raporturile acesteia cu diferite regate europene, pe ai căror monarhi Inocențiu al III-lea și-i subordonase în calitate de vasali. Așa s-a întîmplat, bunăoară, cu regele Aragonului, menționat mai sus, care a fost obligat să vină la Roma pentru a depune omagiu papei, în schimbul regatului, pe care și-l păstra, dar ca feudatar al Sfîntului Părinte. Bula pontificală emisă cu acest prilej preciza că urmașii săi erau ținuți, înainte de înscăunare, să solicite coroana seniorului apostolic. La fel Ioan Assan al II-lea a obținut coroana regală și protecția Romei cu aceeași condiție, un legat pontifical autorizîndu-l să bată și monedă proprie (1204). Același procedeu a fost aplicat de Inocențiu al III-lea și în Sicilia (administrată, un timp, ca și cum ar fi fost vorba de o posesiune pontificală) și, de asemenea, în Serbia, unde Ștefan Nemanja, îngrijorat de tratativele dintre Bulgaria și Sfîntul Scaun, s-a apropiat de Inocențiu al III-lea, cu promisiunea de a-și plasa regatul sub jurisdicția papalității, în schimbul coroanei de rege (primită în 1217). Prin acest sistem de relații, papalitatea a fost, la începutul secolului al XIII-lea, mai aproape ca oricînd de a-și extinde influența asupra întregii Creștinătăți, inclusiv a celei ortodoxe, ca urmare a reculului temporar, dintre 1204 și 1261, al hegemoniei bizantine în Răsărit.

Tot în calitate de senior, Inocențiu al III-lea l-a constrîns pe Ioan Fără Țară să-i presteze omagiu preferențial de vasalitate ("hommage lige"), să-l recunoască suzeran și să accepte a-și considera regatul ca feud al Papei (1213). Acest act pune la capăt unui îndelungat conflict, la a

⁹ După opinia lui Marcel Pacaut, victoria de la Muret a fost o adevărată victorie "națională", mult mai importantă de cît avea să fie aceea de la Bouvines, din luna iulie a anului următor (1214). Ea a răsturnat complet situația în regiunile mediteraneene, antrenînd unificarea lor definitivă cu teritoriile din nordul regatului. Cît despre Aragon – care, în urma înfrîngerii suferite a rămas doar cu senioria de Montpellier (dar nu pentru mult timp), el va fi, după această dată, definitiv respins dincolo de Pirinei, fiind obligat a-și reconsidera proiectele numai în funcție de situația din Peninsula și a-și reorienta expansiunea spre bazinul mediteranean proxim (insulele Baleare și Sicilia) (cf. Marcel Pacaut, *Les structures politiques de l'Occident médiéval*, Paris, 1969, p. 203).

căruia origine s-a aflat tot dreptul de investitură. Obiectul litigiului l-a reprezentat arhiepiscopatul de Canterbury – cel mai important sediu ecleziastic din Anglia – pentru care, atât Ioan, cât și Papa aveau câte un candidat propriu. Refuzul regelui de a recunoaște investitura pontificală – după ce, în secolele anterioare, toți predecesorii săi acceptaseră acest principiu și se raliaseră decretelor gregoriene și urbane – a avut, pentru Ioan, urmări deosebit de grave: în 1208 Inocențiu a aruncat interdicția asupra întregului regat, măsură urmată, trei ani mai târziu (în 1211), de un decret care îi elibera pe supuși de obligația lor de fidelitate față de monarh. În același timp, Papa a depus toate străduințele de a-l atrage pe Filip al II-lea August, regele Franței, într-o cruciadă care trebuia să-l alunge pe Ioan de pe tron, ceea ce, pentru monarhul capețian, a constituit o bună ocazie de a mai da o lovitură rivalului său Plantagenet cu care se afla de mai mulți ani în conflict pentru ducatul Normandiei. În aceste circumstanțe, și confruntat cu revolta baronilor, care îl obligaseră să le reconfirme, prin *Magna Carta*, vechile privilegii, Ioan a trebuit să se încline, obținând în schimb anularea, în 1215, de către Papă a actului prejudiciant, considerat de Inocențiu al III-lea ca dăunător propriei suzeranități, prin însăși faptul că diminua puterile vasalului său.

În 1216, la moartea Papei, supremația deopotrivă spirituală și temporală a pontificatului în Occidentul medieval era nu numai deplină, ci și de necontestat. Ea se va menține și se va consolida și în deceniile următoare, când Biserica se va impune definitiv asupra eternului ei rival, Imperiul.

Până a nu intra în detaliile acestei ultime confruntări, se cuvine să ne oprim asupra temeiurilor doctrinare ale teoriei inoventine a supremației pontificale, cu atât mai mult, cu cât acestea constituie un important pas mai departe în raport cu ideile gregoriene.

Cea mai semnificativă noutate în interpretarea dată de Inocențiu al III-lea prerogativelor papale și, totodată, piesa cea mai importantă a doctrinei teocratice pe care el a desăvârșit-o a fost asumarea dreptului de intervenție în problemele temporale. Inovația era considerabilă, din moment ce nici unul dintre înaintașii săi, nici chiar neîmpăcatul adversar al lui Henric al IV-lea nu se gândise să meargă atât de departe, încât să intre pe un tărâm prin tradiție rezervat competenței principilor laici. Argumentul invocat de Inocențiu al III-lea pentru a legitima această intruziune a fost că, în anumite situații, impuse de cursul evenimentelor, Sfântul Părinte avea dreptul de a interveni în problemele seculare, dacă implicațiile acestora erau de natură spirituală. Or, cum nici una dintre evoluțiile temporalului nu se putea sustrage acestor incidente, mai ales atunci când era vorba de conflictele dintre monarhi (ca, bunăoară, cel dintre Filip al II-lea și Ioan Fără Țară sau războiul dintre Otto de Braunschweig și Filip de Suabia, care își disputau coroana imperială), intervenția pacificatoare a Papei nu cunoștea, practic, limite, putându-se exercita oricând și oriunde. Ea era cu atât mai firească și legitimă, cu cât numai Papa poseda deplina suveranitate în raport cu problemele acestei lumi. Spre deosebire de Împărat, care nu putea revendica decât un drept de administrare ("potestas" sau "administratio"), Papa, în calitate de vicar nu numai al Sfântului Petru, ci al lui Hristos însuși (*vicarius Christi*), era liber să acționeze în toate domeniile (chiar dacă, principial, această libertate nu se putea exercita decât în împrejurări excepționale). Același drept mai era întărit și de faptul că demnitatea imperială ținea, în fond, tot de papalitate, atât prin originea sa ("principaliter") – întrucât Biserica, prin Leon al III-lea, îi asigurase "translația" de la romani la germani –, cât și prin finalitate ("finaliter"), de vreme ce rostul ei ultim era de a servi cauza spirituală¹⁰. În acest mod, Inocențiu al III-lea răpea Împăratului orice justificare religioasă a

¹⁰ Această ultimă idee – expusă în decretul papal din 1202, intitulat *Venerabilem* – a definitivat binecunoscuta doctrină "*translatio imperii*". Servind în mod direct și imediat intereselor papale, ea a ajuns, după aceea, să justifice și interesele politice ale germanilor, care au invocat-o spre a-și legitima pretenția de a o monopoliza. Încă din 1217, Johannes "Teutonicus", într-o "Glossa" la documentul din 1202, demonstra că toate regatele sînt sau trebuie să fie supuse Imperiului roman al

puterii, desăvârșind, și *de jure*, o subordonare care constituia deja, în planul faptic, o realitate ce data de mai multe decenii.

D. Imperiul în secolele XII-XIII. Guvernarea lui Frederic al II-lea de Hohenstaufen (1220-1250) și ultima tentativă imperială de hegemonie universală. În secolele XII-XIII, situația de ansamblu a Imperiului devine din ce în ce mai precară. Mai mulți factori au contribuit la acest lucru. Mai întâi au fost, firește, succesele repurtate de papalitate pe parcursul secolului precedent și în timpul pontificatului inocentin, care au marcat – am spus-o deja – instituirea teocrației papale. Alături de ele, neconținutele tulburări din Germania, provocate fie de o vacanță succesorală, fie de o autoritate regală mai șubredă, i-au opus constant, unii altora, pe principii teritoriale, laici și ecleziastici, în disputa lor pentru coroana regală. Exemplele de acest fel, printre ai căror principali protagoniști s-au numărat ducii de Saxonia, competitori permanenți, timp de un secol, ai acestei demnități, sînt, în perioada amintită, practic, nenumărate. Așa au fost, de pildă, luptele izbucnite la moartea lui Henric al III-lea (1054), care au sfișiat Imperiul mai bine de un deceniu, pînă la majoratul lui Henric al IV-lea, în 1065. Întrutotul asemănătoare au fost conflictele dintre 1125 și 1138, declanșate de vacanța intervenită după dispariția lui Henric al V-lea, care s-au încheiat odată cu accesul la tron al noii dinastii de Hohenstaufen, în persoana lui Conrad al III-lea (1138-1152). În fine, maxima intensitate a acestor crize a fost atinsă în contextul adevăratului război civil dintre 1198 (data morții lui Henric al VI-lea) și 1208, purtat între partizanii lui Filip de Suabia (numiți "Ghibelini", după numele unuia din castele familiei de Hohenstaufen din Suabia) și ai lui Otto de Braunschweig (personaj din familia bavareză a Welf-ilor), conflict care, dînd naștere, pentru prima dată, la o veritabilă schismă imperială, i-a îngăduit lui Inocențiu al III-lea să devină, în perioada respectivă, arbitrul întregului Occident.

Un alt factor, cu efecte deosebit de grave pentru situația Imperiului, l-au constituit tendințele centrifuge, de emancipare, manifestate de diferitele regiuni aflate în componența acestuia. Aceste tendințe s-au dezvoltat, în secolele XII-XIII, îndeosebi în nordul Italiei, indiscutabil regiunea cea mai dezvoltată a Occidentului, caracterizată printr-o intensă viață urbană și o prosperitate economică (îndeosebi comercială) remarcabilă. Orașele de aici suportau din ce în ce mai greu o tutelă politică opusă nu numai intereselor lor imediate, ci și sensului lor de dezvoltare. Ruptura cu Imperiul devenea, astfel, aproape inevitabilă. Ea s-a produs în 1155, punîndu-l pe Frederic I Barbarossa (1152-1190) în situația de a întreprinde mai multe campanii pentru a-și restaura aici stăpînirea. El nu va reuși, însă, pe deplin, acest lucru: înfrînt în celebra bătălie de la Legnano (1176) de Liga orașelor lombarde în frunte cu Milano, Împăratul a fost obligat, un an mai tîrziu (1177), prin pacea de la Veneția, să renunțe la a mai governa direct Italia de nord și la candidatul pontifical a cărui impunere o sprijinise. Evenimentul a consacrat rolul politic al orașelor italiene și, totodată, apariția unui nou factor în echilibrul de forțe din Occident.

Ce concluzii pot fi desprinse din aceste cîteva fapte? În primul rînd, că Imperiul continua să sufere din cauza unui principiu de succesiune deficitar, în economia căruia, ereditatea și elecțiunea (ultima moștenită de la tradiția romană) nu izbuteau să se armonizeze. Situația era cu atît mai gravă, cu cît alegerea Împăratului trebuia, în mod necesar, să aibă loc în unanimitate. De aceea, negocierile preliminare erau, de regulă, deosebit de lungi și laborioase, compromisurile la care se ajungea fiind sistematic aducătoare de prejudicii pentru cel ales, întrucît îl împiedicau să promoveze o politică energetică, de consolidare a instituției pe care o reprezenta. Cînd unanimitatea era imposibilă, izbucnea războiul civil. Unii împărați au

germanilor (cf. Gaines Post, *Blessed Lady Spain – Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century*, "Speculum", XXIX, 1954, apud C. Leon Tipton (editor), *Nationalism in the Middle Ages*, Holt, Rinehart and Winston, 1972, p. 82).

încercat să remedieze această situație, asociindu-și urmașul la tron, încă din timpul vieții, pentru a-l impune, astfel, electorilor imperiali. Așa au procedat Otto I (în 961), Otto al II-lea (în 983), Conrad al II-lea cu viitorul Henric al III-lea (în 1026), acesta din urmă cu Henric al IV-lea (în 1052) și Frederic I Barbarossa cu Henric al VI-lea (în 1168). Ereditatea nu a reușit, însă, a se face acceptată, mai întâi din cauza tradiției, care privilegia sistemul electiv și, pe de altă parte, a lui Inocențiu al III-lea însuși (sprijinit de principii germani), în interpretarea căruia demnitatea regală nu o implica automat și pe aceea imperială, întrucât ea îl făcea pe posesorul ei doar candidat la tronul Imperiului, încoronarea propriu-zisă depinzând numai de Papă și numai în urma examinării îndreptăririi sale de către Sfântul Părinte, singurul în drept de a-l accepta, ca pe orice demnitar al Bisericii sau vasal¹¹.

A doua constatare care trebuie făcută este că disensiunile din Germania dintre factorii de putere de aici nu au avut la origine numai rațiuni de ordin personal și nu a fost doar conjuncturale. Ele par a se repeta în conformitate cu un model care opune nordul regatului (îndeosebi ducatul – ulterior regatul – Saxoniei) regiunii sale sudice, ceea ce oglindește nu numai un conflict de interese, ci și un nivel economic și, în general, de civilizație, diferit, care prefigurează îndeaproape fractura instituită de Reforma lutherană din secolul al XVI-lea.

În fine, problemele majore cu care se confruntă, în această perioadă, Imperiul pun în evidență o constantă imprecizie a limitelor sale teritoriale și absența unui nucleu centripet, capabil de a genera, precum domeniul regal în Franța și Anglia, organe centralizate de guvernare. Precaritatea bazei materiale a regalității germane a constituit un handicap serios în calea încercărilor acesteia de a-și face respectate interesele, ceea ce explică preocupările mai multor monarhi, începând cu secolul al XII-lea, de a o construi. La început, aceste eforturi s-au concentrat asupra spațiului de la nord de Alpi, cum o atestă tentativa lui Frederic I de a disocia demnitatea imperială de sancțiunea pontificală, legînd-o în schimb de elecțiunea principilor germani (tot el fiind cel care își însușește, în 1152, titlul de împărat, înainte de încoronarea propriu-zisă, săvîrșită trei ani mai târziu, la 18 iunie 1155). Spre finele secolului al XI-lea, însă, după anexarea (în 1189) a Siciliei la coroana imperială, prin căsătoria lui Henric al VI-lea (1190-1197) cu Constance, moștenitoarea ultimului rege normand, reconversiunea teritorială a Imperiului și-a mutat centrul de greutate în regiunea mediteraneană, schimbare care, în treacăt fie spus, a slăbit considerabil, la început, pozițiile papalității, confruntată acum cu primejdia încercuirii, după ce pierduse prin stingerea dinastiei normande, un aliat prețios, cu care colaborase foarte bine mai mult de un secol. Măsurile luate de Henric al VI-lea în politica sa de reafirmare a universalității imperiului (tentativa de consolidare a bazei ereditare a monarhiei germane, aducerea în vasalitate a lui Richard I Inimă de Leu – eliberat din captivitate numai cu această condiție – și a regelui Poloniei, tratativele nereușite, duse în același sens cu regii Castiliei și Aragonului, dar încununată de succes cu sarazinii din nordul Africii și Baleare, precum și cu unele regate latine din Orient, proiectul de recucerire a Pământului Sfânt în beneficiul său exclusiv, fără a mai vorbi de căsătoria unuia din frații săi cu o prințesă bizantină, după veritabila cruciadă organizată în 1195 împotriva Imperiului răsăritean) au avut darul de a accentua și mai mult îngrijorarea Papei. Moartea prematură a împăratului și dificultățile succesiunii sale au redat însă papalității înțietatea temporară pierdută, îngăduindu-i lui Inocențiu al III-lea să desăvîrșească, prin inițiativele sale, concepția teocratică despre care am vorbit.

¹¹ Tot lui Inocențiu al III-lea i se datorează și modificarea, începînd cu 1208, a ritualului imperial de încoronare, în sensul separării onctiunii de slujba religioasă care însoțea acordarea coroanei și efectuării ei după o cu totul altă procedură decît aceea tradițională (identică pentru preoți și episcopi). Prin contrast, principalul act al încoronării a devenit înmînarea însemnelor (*insignae*) imperiale – încă un mod de a sugera că Suveraul Pontif era unica sursă a autorității imperiale. În noua sa formă, acest ritual s-a păstrat pînă la ultima încoronare, din 1530, a lui Carol Quintul (Robert Folz, *The Concept of Empire*, Greenwood Press, 1969, p. 85-89).

Frederic al II-lea va relua politica înaintașului său, corelînd-o însă mai strîns cu străduința de face din Italia de sud baza teritorială a Imperiului.

Rege al Germaniei în 1212 și împărat la numai 26 de ani (în 1220) el a fost, potrivit mai multor aprecieri, una dintre figurile cele mai extraordinare ale istoriei. Fiu al lui Henric al V-lea și nepot al lui Frederic I Barbarossa, tînărul monarh avea, asemenea înaintașilor săi, o viziune foarte înaltă despre demnitatea imperială, posedînd, totodată, și voința de a o articula în acțiuni concrete. Crescut de Inocențiu al III-lea – în grija căruia îl surprinsese moartea neașteptată a tatălui său – Frederic a reluat pe cont propriu vechiul proiect al teocrației imperiale, conferindu-i, însă, o puternică amprentă personală. În ciuda unei copilării neglijate și a unei educații aleatorii, ambele marcate de tulburările politice ale timpului, moștenitorul tronului era dotat cu o inteligență superioară și posedea o cultură neobișnuit de întinsă pentru acea epocă. Foarte dotat pentru idiomurile locului, Frederic întrebuița în mod curent italiana, provensala, limba d'oïl și araba, fără a mai vorbi de limbile "sacre" (latina, greaca și ebraica). Nu știa însă germana – un grai care i-a rămas străin pînă la sfîrșit și pe care a refuzat, cu dispreț, să-l învețe. A scris în limba latină un tratat despre șoimi și a compus mai multe poeme în italiană și provensală. Spiritul său nutrea o curiozitate care nu-și interzicea nimic: nici operele filosofilor greci și arabi, nici fenomenele naturale, nici mineralogia, zoologia sau experimentele asupra corpului și a comportamentului uman. Tolerant cu evreii și musulmanii, Frederic a întreținut relații bune cu sultanul Egiptului, Al-Khamil (ca și el, o persoană cultivată, cu aplecare spre filosofie), știind a prețui atît arta păgînă, cît și pe cea gotică. Eclectismul său cultural se alia cu o atitudine hedonistă și de epicureu față de existență, ceea ce l-a determinat să ajungă la formularea unui cod moral neobișnuit de flexibil pentru acea vreme, oglindit atît de viața sa personală, cît și de indiferența sa față de problemele religioase (motiv pentru unii istorici contemporani de a-l bănuși chiar de ateism sau de un deism *avant la lettre*).

Frederic al II-lea a fost, de fapt, produsul tipic al mediului cultural de sinteză în care se născuse, depășindu-și, prin foarte multe aspecte, epoca. În același timp, lunga sa guvernare marchează o etapă esențială în evoluția Imperiului, nu atît prin măsurile de reorganizare la care l-a spus monarhul (oglundind procesul de centralizare teritorială-instituțională, dominant în epocă) cît prin urmările lor oarecum nescontate.

Prima reușită a tînărului rege a constat în menținerea Siciliei în cadrul Imperiului, dar cu prețul sacrificării puterii regale în Germania, unde episcopatul local și-a văzut considerabil augmentate privilegiile, fiind în același timp, eliberat de dreptul tradițional al regelui de a dispune de principatele ecleziastice (fapt care, alături de multe altele, explică menținerea fragmentării regiunilor nord-alpine și caracterul etern precar, în acest spațiu, al oricărei autorități centrale). Măsurile adoptate de monarh și-au limitat, prin urmare, efectele doar la regiunile mediteraneene, evidențiind și mai limpede tendința deja manifestă a lui Frederic al II-lea de a neglija Germania.

Sprrijinit de cîtiva juriști celebri (ca, bunăoară, Pierre de la Vigne), buni cunoscători ai dreptului roman și devotați persoanei sale, fiul lui Henric al VI-lea a procedat mai întîi la unificarea legislativă a întregului regat, realizată în mai multe etape. Potrivit celor dintîi prescripții în acest sens – "Assizele" de la Capua (1220) și Messina (1221) – toate înstrăinările de domenii, posterioare anului 1189 (data stingerii dinastiei normande, prin moartea fără urmași în linie masculină a lui Guillaume cel Bun) erau anulate, ca, de altfel, și înstrăinarea drepturilor regaliene, petrecută în același context. În temeiul acestor hotărîri, nu numai că au fost confiscate toate proprietățile funciare pe care și le însușiseră seniorii locali, profitînd de tulburările din regat; în conformitate cu aceleași dispoziții, regele a pus să se construiască pretutindeni castele proprii, de unde trimișii săi aveau posibilitatea de a supraveghea îndeaproape aplicarea tuturor deciziilor monarhului. Această aducere la ordine a seniorilor din

partea locului a fost concomitentă cu zdrobirea ultimelor puncte de rezistență musulmană din insulă și cu promulgarea "assizelor" de la Melfi (1231), care au desăvârșit unificarea legislativă a fostului regat normand al Celor Două Sicilii, eliminând și ultimele cutume locale, care mai supraviețuiau. Inspirat atât din dreptul roman, cât și din legislația anterioară a lui Roger al II-lea, sistemul juridic elaborat de Frederic al II-lea era foarte avansat în raport cu epoca sa, stipulând, între altele, înlocuirea așa-numitei "judecăți a lui Dumnezeu" cu proba anchetelor scrise.

În strânsă legătură cu unificarea legislativă a fost și constituirea unui aparat administrativ, cu un personal format la Universitatea din Neapole, înființată de Frederic special cu acest scop. Numiți pe o perioadă limitată, funcționarii regali primeau o retribuție monetară (nu funciară!), erau revocabili și obligați să remită anual regelui un raport de gestiune. De asemenea, ei trebuiau să se justifice pentru toate plîngerile care i-ar fi incriminat.

Măsurile cu caracter economic au vizat, în ordine, reconstituirea domeniului coroanei, crearea unui impozit permanent, mărirea taxelor pe circulația mărfurilor instituirea monopolurilor regale asupra comerțului cu grîne, fier și anumite produse de lux și, nu în ultimul rînd, încurajarea dezvoltării agricole a Siciliei prin multiplicarea defrișărilor și a irigațiilor, precum și prin încercarea de a introduce în insulă noi culturi, cum ar fi bumbacul, trestia de zahăr, indigoul și smochinul. De asemenea, Frederic a fost primul în Occident care a încercat să repună în circulație monedele de aur locale (augustalii, în 1231), precedîndu-i cu cîteva decenii bune pe genovezi și venețieni. Prin "politica" sa legislativă, administrativă și economică, regele a încercat și în bună parte a reușit să construiască o monarhie centralizată. Prețul ei, însă, a fost nepermis de mare, Frederic fiind constrîns a le concede principilor germani largi privilegii, în schimbul serviciilor vasalice pe care le reclama. Promulgată în 1231, *Constitutio in favorem principum* avea menirea de a consacra tocmai aceste libertăți, considerabil extinse de rege, prin diminuarea corespunzătoare a libertăților urbane. Potrivit aceluiași document, orașelor germane le era interzisă asocierea în vederea cîștigării autonomiei, precum și orice extindere a teritoriului dincolo de incinta fortificată (1231). Urmărilor acestor măsuri vor fi incalculabile. Ele au avut darul de a compromite iremediabil șansa oricărei guvernări centralizate la nord de Alpi, adîncind particularismele locale și încurajînd constant tendințele de rebeliune. Conflictul dintre Frederic al II-lea și fiul său, Henric al VII-lea, care guverna, din 1228, ținuturile nord-alpine este, din acest unghi, cât se poate de grăitor. El se va termina cu înfrîngerea și întemnițarea fiului rebel, nu însă și prin pacificarea regiunii, care va continua să fie, în deceniile următoare, frămîntată de crize asemănătoare. Pe de altă parte, îngrădirea libertăților urbane va afecta sever posibilitățile de dezvoltare ale întregii regiuni. Orașele maritime de la Marea Baltică și Marea Nordului își vor lua soarta în propriile mîini, prosperînd grație comerțului la distanță, dar, în absența susținerii din partea unei structuri statale puternice, ele vor sucomba, în secolele XIV-XV, în competiția cu orașele din Anglia și Peninsula Scandinaviei, mai bine sprijinite de propriile monarhii. Forte strict controlate de principii locali, comunitățile urbane din sudul Germaniei se vor dezvolta precumpănitor din punct de vedere financiar și bancar, ca urmare a apropierei de principalul drum comercial european, care lega Flandra de orașele italiene din partea de nord a Peninsulei. Dar, corolarul întregii politici a lui Frederic al II-lea a fost ecartul definitiv dintre Italia și Germania, ceea ce va răpi Imperiului orice posibilitate de a mai constitui o unitate viabilă.

În același timp, toate măsurile pe care le-am enumerat l-au situat pe Împărat într-un conflict de neevitat cu papalitatea, care se temea, și pe bună dreptate, că țelurile ultime ale lui Frederic al II-lea erau subminarea autorității pontificale și instituirea dominației asupra întregii Italii. Precedat de excomunicarea lansată de Grigore al IX-lea în 1227 (ulterior ridicată, după cruciada victorioasă a Împăratului, din 1228), duelul mortal care se angajează

după 1239 între cele două părți se caracterizează prin succese schimbătoare, actele de excomunicare și depunere a lui Frederic al II-lea (1239, 1245) alternând cu ripostele Împăratului, susținute de clerul și seniorii germani, care se achitau, în acest fel, pentru privilegiile concesionate. Victoria va reveni, și de astă dată, papalității.

Moartea lui Frederic al II-lea (13 decembrie 1250) a deschis o îndelungată criză de succesiune (cunoscută sub numele de "marele interregnum"), care va adânci și mai mult separația dintre Germania și Italia, dând lovitură de grație ideii de imperiu universal. La nord de Alpi, după mai mult de două decenii de confruntări și anarhie, coroana regală și titlul imperial vor reveni, în 1272, lui Rudolf de Habsburg, rămânând, după această dată, aproape fără întrerupere în posesiunea acestei familii. În Italia de sud, dominația Hohenstaufenilor nu s-a mai menținut, un timp, decât în Sicilia, unde a guvernat Manfred, fiul nelegitim al lui Frederic al II-lea. Conflictul acestuia cu papalitatea a continuat până în 1263, când, la solicitarea lui Urban al IV-lea, Carol de Anjou, fratele lui Ludovic al IX-lea cel Sfânt, regele Franței, a invadat insula, instituind aici, pentru aproape două decenii (până în 1282), dominația angevină (înlocuită, la rândul ei, în urma "Vecerniilor siciliene", de stăpânirea aragoneză).

Eșecul acestor încercări de reconversiune teritorială și, consecutiv, deprecierea noțiunii însăși, care le inspirase erau, într-o anumită privință, inevitabile, din moment ce, ca entitate universală și mistică ce se pretindea a fi, imperiul nu putea revendica o definiție teritorială decât cu prețul unui grav compromis: cel al renunțării la însăși indeterminarea sa. Singura posibilitate de a depăși această contradicție era dezvoltarea unei doctrine proprii a supremației – care lipsise până atunci Imperiului – și relansarea pe această bază a competiției cu Papalitatea. Redescoperirea, în cel de-al XI-lea veac, a dreptului roman, în ipostaza sistematizată din așa-numitul *Corpus Iuris* (numit mai târziu și *Civilis*) al lui Iustinian a oferit, în acest sens, legiștilor imperiali instrumentul ideal. Prima piesă valorificată a acestui vast *corpus* a fost "legea de investitură" sau a delegării (*Lex Regia*), potrivit căreia instituția imperială și atribuțiile sale specifice nu aveau o întemeiere divină, ci se înrădăcinau într-o delegație a "poporului roman", fiind, prin urmare, în drept să respingă orice imixtiune pontificală. Pentru a evita însă riscul unei dependențe prea stricte de elecțiunea romanilor, care ar fi scos demnitatea imperială de sub tutela Bisericii pentru a o pune sub alta, tot atât de restrictivă, juriștii lui Henric al IV-lea (din cercul lui Petrus Crassus) au fabricat, între 1080 și 1084, trei documente de privilegii false, menite să arăte că delegația inițială avusese un caracter definitiv, nemaiputând fi revocată. Evocarea tradiției carolingiene și a celei ottoniene avea rostul de a sublinia tocmai această idee capitală.

În timpul lui Frederic I Barbarossa, moștenirea juridică romană a fost și mai intens exploatată: continuitatea neîntreruptă a Imperiului și universalitatea sa au fost aplicate de împărat și dreptului roman, care trebuia extins asupra tuturor "națiunilor" dependente de Imperiu. În plus, sublinierea ideii că imperiul își avea rădăcinile în tradiția fondatoare romană era de natură să excludă orice pretenție anexionistă a Bisericii, dezvăluind tuturor anterioritatea și primordialitatea instituției. Binecunoscuta *Historia de duabus civitatibus*, redactată între 1143 și 1146 de Otto de Freising, unchiul întemeietorului dinastiei de Hohenstaufen a fost cea dintâi scriere care a ridicat ideea acestei continuități la rangul unei savante teorii. Linia demonstrației autorului este aceea augustiniană, dar cu o conotație "politică" evidentă, inspirată de profeția vetero-testamentară a lui Daniel. Potrivit episcopului de Freising, Imperiul roman, succesor al marilor imperii ale Antichității, reprezintă ultimul stadiu al acestei succesiuni și, totodată, expresia cea mai completă a "cetății terestre". Prin conversiunea lui Constantin, Imperiul a devenit tot una cu Biserica ("*una civitas, id est ecclesia, sed permixta*"), fiind apoi preluat de francii lui Carol cel Mare și, mai apoi, de germani, care, potrivit lui Otto, erau o ramură a acestora. Aceste translații nu numai că nu au afectat continuitatea instituției, dar nici "emblema" ei originală: așa cum i se înfățișa el

autorului, Imperiul era, de fapt, fostul Imperiu roman. Prin aceasta, autorul *Istoriei celor două cetăți* făcea un important pas mai departe în raport cu tradiția care guvernase pînă atunci interpretarea noțiunii de imperiu: dacă înaintașii săi, începînd cu Otto I se consideraseră doar "restauratori" ai moștenirii politice a Romei, pentru învățatul teolog, imperiul nu încetase să existe. Dacă în secolul următor această idee se păstrează, în cel de-al XIII-lea apare și nuanța contrastului dintre Imperiul de odinioară și cel "de acum", "Manifestul către romani" promulgat la 25 mai 1265 de Manfred, regele Siciliei pentru a-și justifica pretențiile imperiale (pe care urmărea să și le împlinească cerînd sprijinul Capitalei) fiind, în acest sens, un exemplu grăitor.

Lipsa de ecou printre romani a acestui soi de îndemnuri, opoziția viguroasă a papalității, hotărîtă să combată orice concept de imperiu din care ea ar fi fost exclusă și, pînă la urmă, contradicția insolubilă dintre dimensiunea mistică a acestei idei și voința de a o refonda pe o concepție materială și pozitivă, cum era dreptul roman au dus la eșecul Imperiului de a-și constitui o doctrină proprie și, totodată, la capitularea sa definitivă în disputa cu papalitatea. Din a doua jumătate a secolului al XIII-lea înainte, discursul teocratic pontifical rămîne singura interpretare autorizată despre alcătuirea lumii și ierarhia puterilor ei.

E. Cruciadele: cauze și preliminarii; desfășurare; urmări.

Expediții cu caracter militar și religios, conduse de seniorii apuseni și inspirate de Biserica romană, pentru cucerirea și colonizarea orientului Apropiat și îndeosebi a Palestinei, cruciadele reprezintă încă un aspect al avîntului Creștinătății occidentale din sec. XI-XIII, care se cuvine cercetat pe îndelete.

a) Cauze și preliminarii. Ideea de cruciada antimusulmană nu este o creație a secolului al XI-lea. În realitate, ea este cu mult mai veche, apărînd în contextul primelor conflicte dintre creștini și arabi, odată cu expansiunea mediteraneană a Califatului, în secolele VII-VIII. Victoria de la Poitiers (732), campaniile antisarazine ale lui Carol cel Mare, ale pisanilor și genovezilor, începutul Reconquistei iberice au fost tot atîtea momente care au generat și consolidat ideea de cruciadă, accentuînd militantismul și exclusivismul creștinismului latin. Amprenta religioasă a acestor expediții a fost deosebit de profundă. Veșmîntul spiritual nu a constituit, așa cum s-a spus, un mijloc de camuflare a adevăratelor resorturi – economice și politice – ale cruciadelor. Dimpotrivă, el reprezintă o dimensiune esențială a evenimentelor respective, care nu poate fi ignorată, dacă dorim să avem percepția lor exactă. Prin urmare, fervoarea religioasă trebuie considerată o cauză importantă a campaniilor cruciate. Ea a pus în mișcare atît masele, cît și elitele sociale, sub stindardul războiului sfînt pentru eliberarea "locurilor sfinte" de sub stăpînirea musulmană. Această uriașă deplasare de oameni nu a constituit, totuși, un fapt excepțional în epoca respectivă. De altminteri, cruciadele nu făceau decît să reitereze, la alt nivel, pelerinajele creștine tradiționale în Orient, apreciere confirmată de faptul că traseele maritime și terestre împrumutate de aceste expediții erau de multă vreme cunoscute și organizate.

Puternicul spirit religios al cruciadelor a fost imprimat de Papalitate. Victorioasă în confruntarea sa cu Imperiul, Biserica romană urmărea să-și consolideze influența religioasă și politică în Răsărit, să pună capăt Marii Schisme din 1054, realizîndu-și, astfel, idealul universalist de putere. De aceea, expedițiile cruciate pot fi considerate ca expresiile cele mai înalte ale aspirațiilor de unitate ale lumii medievale, sub egida Pontificatului roman. Apelul la cruciada subliniază foarte clar primatul spiritual al Bisericii romane, arătînd, totodată, că Papa era liderul de necontestat al Creștinătății.

În același timp, propaganda militară desfășurată de Curia papală pe continent avea drept scop să canalizeze într-o direcție folositoare spiritul războinic al feudalității europene, pe care

alternativa "păcii lui Dumnezeu" nu fusese capabilă să-l tempereze. Astfel a apărut ideea de "război sfânt" sau "război drept", care a stat la baza ideii de cruciadă.

Dar, nu numai fervoarea religioasă și proiectele Papalității au stimulat marile deplasări de oameni spre Orient. În egală măsură, la aceasta a contribuit și impactul asupra imaginarului colectiv exercitat de mirajul "locurilor sfinte". Pelerinii întorși din Orient au creat, prin povestirile lor despre bogățiile locului, imaginea unui pământ fabulos, adevărată "Țară a Făgăduinței", de unde începea călătoria spre grădinile îndepărtate ale Edenului. Totodată, ele au stimulat vocația soteriologică a mulțimilor, întrucât se credea că o călătorie reușită aici echivala, din cauza greutăților și a sacrificiilor pe care le presupunea, cu obținerea grației divine. În acest fel, cruciada devenea un rit fundamental de trecere din pământul nașterii în cel al făgăduinței, din lumea terestră în lumea divină, funcționând pentru oamenii timpului ca o alternativă onirică la realitatea cotidiană. Pe de altă parte, extraordinarul prestigiu al Orientului în psihologia colectivă era întreținut și de semnificația simbolică a Palestinei ca "Țară sfântă", loc de confluență a tuturor religiilor, leagăn al credinței și civilizației. Ierusalimul, îndeosebi, era considerat un spațiu inițiativ și un centru al lumii, calea cea mai scurtă de acces în paradis.

Cauza imediată a expedițiilor cruciate a constituit-o cucerirea Asiei Mici, a Siriei și Palestinei de către turcii selgiukizi. După ocuparea Khorasanului (sud-estul Iranului actual) în 1040, a Persiei (1051) și distrugerea Califatului abbassid de la Bagdad (1055), la 26 august 1071, în urma bătăliei de la Manzikert și a înfrângerii lui Roman Diogenes, cuceritorii s-au instalat durabil în provinciile asiatice ale Imperiului Bizantin, întemeind Sultanatul de Rum (1077-1308). Cucerirea, în 1085, a Antiochiei (după anexarea Ierusalimului, în 1070, ulterior pierdut în favoarea Califatului fatimid de la Cairo) a desăvârșit noua stăpânire. Aceste pierderi erau vitale pentru Bizanț. Cele mai bogate din Imperiu, provinciile asiatice constituiau un prețios rezervor uman și material pentru armată și economie, a cărui recuperare se impunea cu orice preț. Situația era cu atât mai gravă, cu cât, în aceeași perioadă, posesiunile balcanice ale Imperiului erau serios amenințate de incursiunile lui Robert Guiscard dinspre Italia de sud, ca și de invazia pecenegilor. În consecință, noul împărat, Alexios I Comnenul (1081-1118) a solicitat sprijinul papalității în vederea recuperării teritoriilor pierdute din Orientul Apropiat, ceea ce i-a oferit lui Urban al II-lea ocazia de a lansa în 1095, la conciliul de la Clermont, un apel general la cruciadă.

Propaganda pontificală a avut un ecou uriaș. Ea apus în mișcare, practic întreaga societate europeană spre țelul comun al eliberării "locurilor sfinte". Dincolo de mirajul Orientului, care hrănea imaginația tuturor, aderarea la proiect a fost determinată și de motive particulare, specifice fiecărui grup. Principii și seniorii, spre exemplu, s-au atașat de ideea de cruciadă atât din dorința unor câștiguri teritoriale ușoare, cât și din considerente de prestigiu, impuse de idealul cavaleresc, ai cărui reprezentanți se considerau. Pentru nobilimea mijlocie și mică, pauperizarea a fost un imbold esențial, mai ales în condițiile în care sistemul de transmitere a proprietății funciare pe temeiul primogeniturii îi excludea automat pe cadeți. Mulțimile, țărănimea cu deosebire, afectate – ca și celelalte categorii – de un excedent demografic ce trebuia să-și găsească o nouă întrebuințare, întrezăreau în emigrarea spre alte țărîmuri posibilitatea unei supraviețuiri mai convenabile. Propaganda religioasă desfășurată în rîndurile lor de tot felul de predicatori populari, ca, spre exemplu, Petru Ermitul și Gauthier (Walther) cel Sărac, a speculat din plin aceste aspirații ale maselor, aureolîndu-le, însă, cu un halou apocaliptic, care a grăbit punerea lor în mișcare.

Motivațiile păturilor urbane sînt mai complexe, dată fiind diversitatea lor numerică și structurală. Dacă elementele defavorizate din acest mediu – marginalii și exclușii – erau, în general, animate de aceleași resorturi materiale și spirituale ca și țărănimea, în schimb interesele păturilor înstărite, ale patriciatului, aveau o coloratură pronunțat economică:

achiziționarea celor mai avantajoase debușee comerciale și piețe de desfacere din Orient. Indiferent, însă, de determinările particulare, ardoarea religioasă și vivacitatea imaginarului colectiv au fost comune tuturor celor antrenați în aceste expediții.

b) Desfășurare. Tradiția nu reține decât 8 cruciade, care au avut loc între 1096 și 1270. În realitate, expedițiile spre Orient au fost o mișcare continuă, intervalul amintit reprezentând în perioada lor de maximă intensitate.

Cruciada I-a (1096-1099). Apelul pontifical de la Clermont și propaganda diversilor predicatori au avut un ecou uriaș în întreaga Creștinătate. Mediile populare, în special, din nord-estul Franței, Lorena, Flandra, Germania renană au răspuns cu entuziasm chemării, grăbindu-se în jurul lui Petru Ermitul și Walther cel Sărac, cei doi conducători improvizați ai campaniei. Această cruciadă a săracilor a debutat prin pogromuri spontane împotriva comunităților evreiești întâlnite în cale (Germania de sud, valea Dunării), ceea ce marchează nașterea antisemitismului în Occident. După un drum lung și anevoios, bandele dezorganizate ale cruciaților au ajuns la Constantinopol, de unde au fost transportate în mare grabă în Asia Mică. Masacrarea lor aici de către trupele selgiukide a pus repede capăt unei expediții, pe care Papalitatea nici n-o dorise, nici nu o sprijinise.

Cruciada nobilimii, care a urmat, a fost incomparabil mai bine pregătită și condusă. Ea a reunit cavaleri din aproape toate ținuturile Europei, ca, de pildă, Godefroy de Bouillon – ducele Lorenei – și fratele său Balduin de Boulogne, Hugo de Vermandois, fratele regelui Franței, Filip I, apoi Robert Courteheuse, fiul cel mai mare al lui Wilhelm Cuceritorul, Raymond de Saint-Gilles, conte de Toulouse și, în fine grupul normand, din care făceau parte Bohemund de Tarent și Tancred de Sicilia, însoțiți de legatul pontifical Adémar de Monteil, episcop de Puy. În primăvara anului 1097, toți au ajuns la Constantinopol, venind din direcții diferite. Aici au început, însă, primele decepții. Deși solicitase sprijinul Occidentului, Alexios I Comnenul înțelegea să-i folosească pe cavalerii latini doar ca mercenari, pentru eliberarea posesiunilor pierdute. Or, veritabila armată cu care se vedea confruntat acum și veleitățile acesteia de independență, îi stârneau o îngrijorare profundă. Neputînd obține din partea apusenilor o promisiune explicită de returnare a teritoriilor bizantine din Asia Mică, împăratul a reușit să și-i lege printr-un omagiu de vasalitate, la care latinii au consimțit numai pentru a ajunge mai repede la destinația fixată. La sfârșitul lunii mai, cruciații și contingentele bizantine au trecut Bosforul și au început asediul Niceii – importantă bază militară selgiukidă – pe care au acupat-o după câteva săptămîni. Mefiența reciprocă greco-latină a izbucnit cu acest prilej pe față, determinată de opțiunea pentru două strategii deosebite. Turcii au fost, însă, incapabili de a specula în propriul avantaj situația favorabilă astfel creată.

După o nouă victorie, la Doryleum, împotriva lui Kiliji Arslan, sultanul de Rum, cruciații au ajuns, în octombrie, la Antiochia, pe care au cucerit-o în 1098, după un asediul de 7 luni. Pe măsura apropierii de ținta expediției, disensiunile dintre cavalerii au devenit din ce în ce mai numeroase. La fel și defecțiunile, căci fiecare din participanți căuta o posibilitate de a se stabili pe cont propriu în "Țara Sfîntă". Încă înainte de ocuparea Antiochiei, spre exemplu, Balduin de Boulogne s-a desprins de grosul oștirii, plecînd să-și încerce norocul la armenienii de pe Eufratul superior. În drum spre Ierusalim (luat cu asalt la 15 iulie 1099), Raymond de Saint-Gilles s-a oprit la Tripoli, imitîndu-l pe Bohemund de Tarent, care își adjudecase, mai înainte, Antiochia, tocmai cucerită. În acest mod, au luat naștere principalele formațiuni politice latine din Orient: principatul Antiochiei, comitatele de Tripoli, Edessa (întemeiat de Balduin de Boulogne), Jaffa și Ascalon, marchizatul de Tyr etc. Toți șefii franci erau, în principiu, de acord pentru a refuza să restituie Bizanțului posesiunile cucerite. Ei, însă, ezitau între a forma un singur regat independent, sau a le așeza pe fiecare la dispoziția Sfîntului Scaun. Inițial, a părut să se impună această din urmă soluție, cum o demonstrează

titlul de "avocat (apărător) al Sfântului Mormânt", luat de Godefroy de Bouillon, căruia îi revenise Ierusalimul și, totodată, înfietatea printre cruciați. Or, în terminologia feudală, noțiunea de "avocat" desemna pe apărătorul pământurilor Bisericii. La moartea lui Godefroy, în 1100, fratele său Balduin, fostul conte de Edessa, nu a mai avut aceleași scrupule, adoptând titlul de rege. În această calitate, el devenea suzeranul tuturor francilor din Orient, cu excepția – dar relativă – a Antiochiei, Edessei și a comitatului de Tripoli, care au rămas independente.

Toate aceste state, organizate după moda occidentală, erau, însă extrem de fragile. Situate în apropiere litoralului, înconjurate de un mediu musulman ostil, apărarea lor implica eforturi și cheltuieli disproporționate în raport cu avantajele potențiale. Singura lor șansă de supraviețuire era continua divizare a micilor principate islamice din jur. Orice tentativă de regrupare a acestora era catastrofală pentru creștini. Acest lucru s-a văzut în 1146, când Zengi, emirul de Mossul, stăpîn al mai multor orașe din nordul Siriei și fiul său, Nur-ed-Din au pus capăt comitatului de Edessa, cel mai expus dintre statele latine.

Evenimentul a declanșat *cruciada a II-a (1147-1148)*. Organizată de Papa Eugeniu al III-lea, îngrijorat de soarta Ierusalimului, noua expediție europeană l-a avut ca predicator pe Bernard de Clairvaux, figură spirituală marcantă a timpului său. Sprijinit de călugării cistercieni, Bernard a răspîndit chemarea la cruciadă în întregul Occident, suscitînd azeziuni din cele mai ilustre: Ludovic al VII-lea, regele Franței, împăratul Conrad al III-lea și elita nobiliară franceză și germană. În vara anului 1148, cruciații germani au ajuns primii la Constantinopol, după ce, pe drum, se dedaseră la pogromuri sistematice, aidoma oștirii din campania precedentă. De aici, cu ajutorul vaselor puse la dispoziție de Manuel I Comnenul, ei au trecut în Asia Mică, unde au fost, însă, risipiți de turci.

Participarea franceză la cruciada s-a organizat la Étampes, în 1147. Pînă în capitala Bizanțului, armata de 80.000 de oameni a regelui a pustiit insulele Ionice, Corintul și Teba, încheind, totodată, o alianță cu sultanul Egiptului, pentru a putea continua din punct de vedere financiar campania. Îngrijorat de această veste, Manuel I a încheiat un tratat similar chiar cu sultanul de Rum. Mai mult, el a refuzat să-i primească pe cruciați în Constantinopol, atît timp cît aceștia nu i s-ar fi recunoscut vasalii. Cererea împăratului a stîrnit vie controversă în tabăra franceză. Episcopul de Langres a îndemnat, chiar, la cucerirea orașului, anatemizîndu-i pe greci ca eretici. Nerăbdător să traverseze Bosforul, Ludovic a acceptat să facă gestul. Trecînd în Asia Mică, cruciații au fuzionat cu resturile armatei lui Conrad al III-lea și, după cîteva ciocniri nesemnificative cu turcii, au ajuns la Antiochia, unde expediția s-a dizolvat de la sine, fără a fi obținut vreun rezultat. Singura urmare, eventual mai importantă, a cruciadei a fost animozitatea durabilă din cuplul regal francez, dintre Ludovic al VII-lea și Alénor de Aquitania (care îl însoțise în campanie). Criza augustului mariaj, alimentată de gelozia regelui, ca și comportarea nu tocmai ireproșabilă a reginei se va solda, peste numai cîteva ani, în 1152, cu un divorț răsunător și grave consecințe politice. În același timp, expediția franco-germană a pus în lumină importante carențe de ordin militar, ceea ce a încurajat fundamentalismul musulman în tentativa sa de a recuceri teritoriile pierdute. Aceasta a fost, de altfel, și cauza următoarei campanii.

Cruciada a III-a (1189-1192) a fost determinată de succesele militare ale turcilor dintre 1157 și 1187, care amenințau, ca niciodată, posesiunile latine din Orient. Căderea Ierusalimului, mai ales – în urma dezastrului suferit de regele Guy de Lusignan la Hattin, lîngă lacul Tiberiada (1187) –, a avut un ecou profund în Occident, stimulînd din nou fervoarea religioasă a mulțimilor și principilor. Situația era cu atît mai gravă, cu cît musulmanii din Asia Mică, Siria și Egipt își dăduseră mîna, constituind o structură politică unificată și redutabilă prin forța sa. Conducătorul ei Salah-al-Din (Saladin) – musulman de origine kurdă – era o adevărată personalitate politică, prima de acest calibru în lumea Islamului, după o întrerupere de cîteva lungi decenii. Reputația sa nu era, însă, numai militară, produsă de

victoriile repute în calitate de lider al noului djihad împotriva creștinilor. Cu o abilitate deosebită, el a știut să profite, cât s-a putut, și de conjuncturile politice favorabile sau de instabilitatea cronică a principatelor latine, impunându-se ca un important factor de decizie. Pe deasupra, forța sa devenise cu atât mai de temut, cu cât, în afară de Ierusalim, el cucerise și Accra, Jaffa, Beirut, Ascalon, adică mai toate posesiunile creștine strategice din Asia Mică și Siria. Din fostele stăpîniri cruciate din Orient, doar Tyr-ul, Tripoli și Antiochia mai rămăseseră în posesiunea francilor, de rezistența lor în fața turcilor depinzînd, în mare parte, declanșarea și desfășurarea cruciadei.

În fruntea ei s-au aflat persoanele cele mai ilustre ale timpului: regele Angliei, Richard I Inimă de Leu, Filip al II-lea August și Frederic I Barbarossa. Motivele participării fiecăruia erau diverse, dar componența religioasă și cavaleriească nu trebuie exclusă dintre ele: acestea mai jucau încă, la finele secolului al XII-lea, un rol important în mentalul colectiv. Dacă ardoarea virilă a războiului a fost cel mai bine întruchipată de regele Angliei, elementul mistic s-a văzut, în schimb, în acțiunea lui Frederic I. Cruciada îi oferea împăratului prilejul fericit de a face din ideea de universalitate o realitate politică, mai ales că în Europa autoritatea sa fusese recunoscută de principii Danemarcei, Boemiei, Ungariei și Poloniei, iar cu papalitatea, Frederic încheiase, în împrejurările pe care le-am evocat, deja, un compromis, prin care i se recunoșteau drepturile în Italia.

Filip al II-lea August pare, retrospectiv, cel mai pragmatic dintre toți. Participarea la cruciadă nu numai că îi consolida prestigiul în regat – lucru indispensabil în procesul de centralizare – dar îi oferea și ocazia de a dirija opoziția nobiliară într-o direcție mai folositoare. Implicarea sa în campanie era determinată și de a inonționile pontificale, întrucît suveranul Bisericii trăgea nădejde că asocierea lui Filip cu regele Angliei, în cadrul aceluiași proiect, va curma adversitatea lor reciprocă, readucînd în Occident "pacea lui Dumnezeu", pe care Roma dorea să o facă respectată.

Divizată în trei eșaloane, oastea cruciată număra aproximativ 180.000 de oameni, cifră colosală pentru epoca respectivă. O parte s-a îmbarcat cu Richard Inimă-de-Leu la Marsilia, alta a pornit de la Genova cu regele Franței, iar ultima a urmat drumul de uscat, împreună cu Frederic I. Popasul îndelungat al primilor doi în Sicilia, i-a permis împăratului să ajungă primul în Asia Mică și să-l învingă pe sultanul de Rum. Victoria a fost, însă, efemeră, din cauza morții sale neașteptate în munții Taurus, din Cilicia. Cea mai mare parte a oștirii imperiale s-a dezorganizat, cu excepția unui nucleu comandat de ducele Austriei, Leopold al IV-lea. În vara anului 1191, acesta a făcut joncțiunea cu ceilalți doi regi în preajma Ierusalimului. Mai înainte, în drum spre Palestina, Richard cucerise aproape dintr-o întâmplare Ciprul, cedat în compensație lui Guy de Lusignan. Insula va rămîne în posesiunea creștinilor pînă în 1571, cînd va fi cucerită de turci. Anexarea ei de către regele englez este premonitoare pentru devierile ulterioare ale spiritului cruciadei și reevaluarea globală a obiectivelor sale.

Măcinați de rivalități și neînțelegeri interne, cruciații au obținut un singur succes mai semnificativ: cucerirea Accrei, în iulie 1191. A urmat abandonul lui Filip al II-lea, care s-a reîntors în Franța pentru a profita de absența rivalului sau de pe continent și a încerca să ocupe Normandia și Aquitania. În Palestina, englezii au încheiat un armistițiu cu musulmanii, care asigura creștinilor liberul acces în Ierusalim. Astfel s-a sfîrșit o prea puțin glorioasă campanie, în ciuda participării și a propagandei care o înconjurase.

Cruciada a-IV-a (1202-1204) a fost rezultatul inițiativei personale a Papei Inocențiu al III-lea, aflată în acord cu vocația universalista a instituției pe care o reprezenta, precum și cu ambițiile sale de conducător teocratic al Creștinătății. Participanții la cruciadă s-au recrutat aproape în exclusivitate dintre baroni și cavaleri. Acest fapt, coroborat cu absența unor cauze concrete ale expediției și cu procentul insignifiant al participării populare sugerează o anumită degradare a spiritului religios, care animase mișcările precedente.

După trei ani de tergiversări, nobilii francezi întruniți la Compiègne l-au ales în fruntea cruciadei pe Thibaud de Champagne (înlocuit, după deces, cu Bonifaciu de Montferrat), stabilind, totodată și planul acțiunii. Acesta prevedea ca principala lovitură să fie îndreptată spre Egipt, pe considerentul că Ierusalimul nu putea fi cucerit pînă ce acest centru al puterii musulmane – pe care se întemeia forța sa militară – nu era, în prealabil, distrus. Cum sultanul Ayubid de la Cairo era și stăpînitorul Palestinei, o victorie asupra sa echivala cu eliberarea "Țării Sfinte".

Traversarea Mediteranei și, mai ales, finanțarea expediției presupuneau, însă, colaborarea cruciaților cu una dintre republicile maritime italiene. În consecință, o ambasadă formată din șase nobili francezi, condusă de Geoffroy de Villehardouin – care avea să fie și cronicarul cruciadei – s-a deplasat, în 1201, la Veneția, pentru a trata condițiile cooperării. Serenissima Republică s-a angajat să le asigure cavalerilor călătoria solicitată, în schimbul sumei totale de 85.000 mărci de argint (cîte 4 mărci pentru fiecare cal și 2 de persoană). Deoarece era evident că plata nu avea șanse de a fi acoperită integral, venețienii au propus cruciaților să cucerească în contul sumei neachitate cetatea Zara de pe coasta Adriaticii, răpită Republicii de către Ungaria (ceea ce s-a și întîmplat, în noiembrie 1202). Era prima deviere majoră a expediției de la scopurile sale inițiale. A urmat, foarte curînd, a doua, în momentul în care latinii au decis să răspundă favorabil cererii de ajutor a lui Isaac al II-lea Anghelos, care dorea să-și recîștige tronul. Enrico Dandolo, dogele Veneției, a încurajat discret noul proiect, văzînd în el un prilej neașteptat de a promova interesele economice ale orașului său în Imperiu. Consimțămîntul Papei pare a nu fi fost solicitat, nici de astă dată. Dar planul li se părea cruciaților cu atît mai tentant, cu cît în schimbul sprijinului cerut, Isaac al II-lea se angaja să recunoască autoritatea Romei, să determine reunificarea celor două Biserici și să-i recompenseze pe aliații săi *ad hoc* în chip substanțial. Reînscăunat în vara anului 1203, împăratul și-a încălcat, însă, făgăduiala inițială, ceea ce i-a împins pe apuseni să cucerească a doua oară Constantinopolul, în luna aprilie a anului următor (1204). Stăpînirea bizantină în "Orașul lui Constantin" a fost, astfel, înlocuită, preț de cîteva decenii, cu o nouă structură politică, Imperiul latin de Răsărit, al cărui prim împărat a fost Balduin de Flandra. Concomitent, în Peninsula Balcanică au luat naștere regatul Thesaliei (în frunte cu Bonifaciu de Montferrat), ducatul de Atena, principatul de Ahaia (condus de Geoffroy de Villehardouin), ca și mai multe seniorii independente, cum ar fi Negroponte. Marea cîștigătoare a cruciadei a fost, însă, Veneția, care dobîndea un control economic aproape complet asupra Imperiului, dimpreună cu întinse posesiuni în Arhipelagul egeean și Grecia. Bizanțului îi mai rămîneau în patrimoniu doar Niceea, Epirul și Trapezuntul, primul constituind nucleul de unde va porni restaurația din 1261.

Cucerirea Bizanțului de către latini nu trebuie privită ca un fapt excepțional. Ea era o consecință directă a nenumăratelor animozități și conflicte anterioare, precum și a ecartului mental considerabil dintre cele două civilizații, pe care trecerea secolelor nu făcuse decît să-l adîncească.

Aparent paradoxal, papalitatea a refuzat să sancționeze formal neașteptatul rezultat al campaniei din 1204. Mai mult, încă, ea a condamnat cucerirea Răsăritului, intuind fără greș că acest act mai mult dăuna proiectului de unitate a Creștinătății, decît îl favoriza. Cu toate acestea, Inocențiu al III-lea s-a ferit de a trece la sancțiuni. El a adoptat o atitudine echivocă în relațiile cu Biserica răsăriteană, avînd-o, teoretic, sub control, dar neimpunîndu-i ritul latin. Această situație s-a menținut pînă la sfîrșit.

În ciuda devierii sale, cruciada a IV-a a fost ultima expresie clasică a acestui gen de expediții. Desfășurarea ei pune în lumina limitele deja importante ale degradării idealului dintîi, care va continua neîntrerupt pe parcursul deceniilor următoare.

Ultimele cruciade. Precedată de așa-numita "cruciadă a copiilor" și de cruciada a V-a

(1217-1221) – care simbolizează sfârșitul campaniilor din Orient dirijate direct de către Curia Romana – cruciada a VI-a (1228-1229) a fost singura care s-a mai soldat cu rezultate palpabile: reocuparea pe cale diplomatică a Ierusalimului în 1229, în urma tratatelor dintre Frederic al II-lea de Hohenstaufen și liderul musulman al Egiptului ("Orașul sfânt" al creștinismului va fi definitiv pierdut în 1244). Prin acest acord, creștinii reintrau în posesia principalelor lăcașuri religioase din Galileea, Iudeea și Samaria, dar cu condiția respectării drepturilor de cult ale musulmanilor în Ierusalim, îndeosebi în moscheea Aksa și Templul Sfîncii. Pactul a fost consfințit de Frederic după intrarea sa în oraș, prin vizitarea succesivă a monumentelor creștine și musulmane, gest extraordinar pentru acel timp, care anunța abordarea pragmatic-rațională de mai târziu a politicii. Totodată, el s-a și încoronat acolo, impunând, în acest fel, universalismul pe care îl reprezenta ca realitate *de facto*. Prin Frederic al II-lea, ideea imperială dobîndea, pentru ultima dată din lunga ei istorie, o consistență mai precisă. Animizitatea papei Grigore al IX-lea, ostilitatea clerului catolic din Palestina față de acest monarh nonconformist, precum și perpetua mefiență a musulmanilor au ruinat planurile de supremație ale împăratului. Deși Ierusalimul a rămas din punct de vedere juridic sub tutela Hohenstaufenilor pînă în 1268, ponderea sa politică a încetat să mai conteze. "Orașul Sfînt" al creștinilor a rămas doar un simbol.

Cruciadele a VII-a (1248-1250) și a VIII-a (1270) au fost întreprinderi exclusiv franceze și personale, ale lui Ludovic al IX-lea. Numitorul lor comun a fost credința în importanța Egiptului ca deschidere a drumului spre Ierusalim. Impactul mongol, de la începutul secolului al XIII-lea, asupra Orientului Apropiat, căderea Bagdadului și a Siriei concentraseră în Egipt toate valorile Islamului. În plus, sultanul de aici continua să-și exercite dreptul real de stăpînire a Ierusalimului. Însă, ca și precedentele, nici aceste cruciade nu au dus la vreun rezultat. Eșecul final din 1270 a inaugurat seria pierderilor teritoriale definitive din Orient. În 1268 musulmanii au recucerit Antiochia. Cîțiva ani mai târziu, în 1289, a căzut și orașul Tripoli. În fine, ultimul bastion al rezistenței creștine din Siria, Accra, a fost, la rîndul său, cucerit, în 1291. Orice stăpînire latină în regiune lua, așadar, sfîrșit.

c) Ideea de cruciadă în secolele XIV-XVI. Odată cu finele secolului al XIII-lea, idealul clasic de cruciadă devine din ce în ce mai desuet. Dispariția statelor latine din Orient, procesul de centralizare teritorială și politică din Europa, nașterea sentimentului național, criza autorității papale (1309-1378), concomitent cu emanciparea individului din arcele sistemului tradițional de dependență au avut o contribuție decisivă în acest sens.

Cu toate acestea, idealul de cruciadă a supraviețuit, transformîndu-se și adaptîndu-se noilor împrejurări din secolele următoare. În secolul al XIV-lea, spiritul său ofensiv a lăsat locul unei concepții preponderent defensive, de apărare și respingere a expansiunii otomane în Europa, în alianță cu toți inamicii potențiali ai Semilunii, inclusiv cu cei de altă religie decît aceea creștină. Teoretizată de Humbert de Romans, noua interpretare încerca o reconvertire a vechiului militantism creștin pe temeuri mai pragmatice, impuse de realitățile inedite ale timpului.

Tot ca o inovație apare și ideea "războiului comercial" sau a "blocadei musulmane", enunțată pentru întîia dată de Guillaume d'Adam, episcop de Sultanjeh, care intuia, încă din secolul al XIII-lea, ponderea factorului economic în confruntarea militară. Concomitent, au fost formulate noi strategii de acțiune, cea mai frecvent invocată fiind aceea a alianțelor-ligi, cu o cuprindere cît mai mare, indiferent de confesiunea creștină profesată. În paralel, conceptul de "Creștinătate" și-a lărgit frontierele și spre Europa ortodoxă, oferind popoarelor de aici – inclusiv românilor – posibilitatea de a dobîndi conștiința unei apartenențe comune. Nu întîmplător, s-au înmulțit acum informațiile despre originea, limba, obiceiurile și cultura lor, ceea ce atestă un interes deosebit din partea Apusului pentru realitățile din această parte a

continentului.

Secolele XIV-XVI constituie și perioada emergenței unei vaste literaturi despre cruciade, care va prolifera cu și mai mare repeziciune odată cu descoperirea tiparului. Majoritatea acestor scrieri aveau un caracter propagandistic, îmbinând argumentele de ordin politic și informațiile despre lumea musulmană (tot mai exacte, pe măsura cunoașterii reciproce), cu profeții și elemente așa-zis miraculoase, menite să hrănească imaginarul colectiv. În ciuda multor neajunsuri care le definesc, aportul lor la menținerea spiritului combativ al Creștinătății a fost important.

Toate evenimentele militare din acest interval aparțin idealului tîrziu de cruciadă: și planul eșuat din 1335 (care urma să-i reunească pe Filip al VI-lea de Valois, Carol de Navara și Ioan, regele Boemiei) și așa-zisa campanie de la Nicopole (1395) și cea de la Varna, din 1444. În egală măsură, însă, fiecare a reprezentat o treaptă în plus în erodarea progresivă a conceptului tutelar, care va sfîrși prin a se dizolva cu totul la finele celui de-al XVI-lea veac, în favoarea unui spirit politic mai pragmatic și a diplomației moderne.

d) Consecințele social-politice și economice ale cruciadelor. Nu există printre istoricii cruciadelor și cei cu preocupări adiacente fenomenului un consens în evaluarea efectelor acestora. Pentru Steven Runciman, de exemplu, campaniile latine din Orient au avut prea puține consecințe pozitive. În opinia sa, singurele lor transformări notabile au fost cele din domeniul politic: creșterea autorității regale (în urma diminuării numerice a nobilimii) și sporul de prestigiu al papalității, sub a cărei egidă au fost puse toate cuceririle făcute. Implicațiile negative ale cruciadelor au fost, însă, după părerea aceluiași autor, cu mult mai importante. În primul rînd, ele au subminat civilizația arabă, slăbindu-i capacitatea de rezistență împotriva invaziei turcilor și a mongolilor în Asia Mică. Un califat arab puternic ar fi jucat rolul de scut între turci și Europa, împiedicîndu-i să o cucerească. Se poate spune deci – conchide Runciman – că dispariția statului musulman din Irak a favorizat, *à la longue*, instalarea otomanilor în Peninsula Balcanică și Europa Centrală. În același timp, cruciadele ar fi distrus și forța de rezistență a Imperiului Bizantin, la originea căderii Constantinopolului din 1453 aflîndu-se dramaticele confruntări dintre latini și greci, din secolele XI-XIII. În sfîrșit, expedițiile răsăritene ar fi coincis și cu o nouă atitudine a creștinilor față de necreștini: înlocuirea evanghelizării cu "războiul sfînt". Nu mai era vorba de a-i converti pe necredincioși, ci de a-i extermina.

Un punct de vedere asemănător a fost formulat de Jacques Le Goff. Pentru istoricul francez, cruciadele au reprezentat un factor de regres în istoria Occidentului medieval. Sărăcirea nobilimii, înveninarea opozițiilor regionale și a celor dintre Orient și Occident, exacerbarea cruzimii în formele sale cele mai respingătoare, agravarea generală a fiscalității și strămütarea în Europa a ordinilor militare religioase, cu tot cortegiul lor de consecințe nefavorabile și încă multe altele, ar fi constituit efecte care și-au pus adînc și durabil amprenta negativă asupra evoluției societăților apusene. Practic, afirmă Le Goff, contactul celor două civilizații – latină și orientală – nu poate fi înregistrat la rubrica multiplelor reușite ale continentului nostru.

Fără a fi de tot greșite, aceste concluzii suferă, neîndoielnic, de o prea mare exagerare. De fapt, urmările cruciadelor se cuvin privite echilibrat, nu numai prin prisma aportului lor nefast – care a existat, indiscutabil – dar și a contribuției la apropierea și colaborarea dintre oameni diferiți și culturi deosebite.

Precum se știe, cruciadele au dat naștere în Orient mai multor structuri politice distincte, organizate după modelul european și sub dependența nominală a regatului de la Ierusalim.

Originalitatea acestora constă, mai întîi, în caracterul lor internațional, în faptul că fiecare era expresia Creștinătății, în ansamblul ei, nu a unui regat sau a altuia. Tocmai de

aceea, alcătuirile lor sociale nu țineau cont de criteriile europene în vigoare. Bunăoară, dacă pe continent regimul proprietății constituia în acest sens un element de referință, în Orient împărțirea oamenilor în grupuri și categorii era, dimpotrivă, de natură pur politică și religioasă. Europeanii, indiferent de proveniență și statut, făceau automat parte din categoria privilegiată a "învingătorilor", a "francilor" catolici. Toți ceilalți erau "învinșii", cei inferiori.

În al doilea rând – și tot spre deosebire de Occident – statele cruciate din Palestina nu au cunoscut nici o formă de asociere politică ori economică de tipul comunelor urbane, a ghilldelor sau a breslelor. Pe de altă parte, senioriile existente aici s-au definit, de asemenea, printr-o structură aparte. Ele nu dispuneau de "rezervă" și nici de o reședință seniorală, cu rol de centru administrativ. Populația dependentă locală avea obligații preponderent fiscale, ceea ce demonstrează că nu exploatarea intensivă a proprietăților și organizarea lor cât mai eficientă îi interesa pe noii stăpînitori, ci regularitatea veniturilor. Cucerirea europeană nu a afectat, prin urmare, structurile rurale – sociale, economice și administrative – preexistente. Ea s-a mulțumit doar să le controleze. De aceeași cvasi-independență s-au bucurat populațiile locale și în domeniul religios. Fiecare grup etnic și-a conservat propriile instituții și cultul specific, precum și, în anumite limite, posibilitatea de a-l propaga. Cucerirea creștină nu a fost, paradoxal, dublată de convertirea forțată a celor cucerțiți, fapt ale cărui resorturi ar trebui cercetate mai îndeaproape.

Statele latine din Orient se deosebeau de realitățile europene și din punct de vedere politic. Puterea a fost aici din start centralizată, chiar dacă, din necesități militare și administrative ierarhia feudală a fost sistemul adoptat ca modalitate de organizare. Pentru sublinierea mai apăsată a autorității lor, regii Ierusalimului au preluat numeroase elemente din ceremonialul imperial bizantin și oriental, ca și mistica specifică instituției supreme din aceste teritorii, dar fără pandantul ei despotice. Deși nobilii dispuneau, ca și în Europa, de dreptul de a controla deciziile puterii – mai cu seama prin intermediul Înaltei Curți ("La Haute Cour") a regatului – ei nu au fost capabili de a-și crea în stat poziții inexpugnabile. Pe lângă permanenta fluctuație din rîndurile lor, la aceasta a mai contribuit și imposibilitatea constituirii unor domenii personale suficient de întinse și autonome, capabile de a rivaliza cu posesiunile autorității centrale. Cei dinții regi ai Ierusalimului au evitat să distribuie cu larghețe fondul funciar existent, optînd, în schimb, pentru acordarea de feuduri-rentă, care nu implicau, în ceea ce-i privea pe beneficiari, o stăpînire efectivă a posesiunilor respective. Mai mult, legislația epocii a interzis cu fermitate cumulul de proprietăți, împiedicînd, astfel, concentrarea pămînturilor. Din această cauză, regalitatea "francă" nu s-a confruntat cu fragmentarea și pluralismul din Europa și nici cu rivalitățile și disensiunile consecutive acestora, putînd revendica, în raport cu instituția omoloagă de pe continent, nu numai obișnuita suzeranitate feudo-vasalică, ci și o certă suzeranitate teritorială, într-o epocă în care aceasta nu era, în Europa, decît la începuturile sale.

Luînd naștere într-un mediu caracterizat printr-o civilizație avansată, statele latine din Orient nu s-au putut opune înrîuririi acestuia. De aceea, sincretismul cultural creștinomusulman constituie dimensiunea fundamentală a evoluției lor. Instituția cavalească, de exemplu, datorează mult codului etic oriental și nu este întîmplător că ea s-a definitivat tocmai în această perioadă, cu precădere în teritoriile mediterneene, impregnate de civilizația arabă.

"Metisajul" matrimonial a fost, de asemenea, o practică extrem de răspîndită, ca și cazurile de trecere la islamism. Pe lângă spiritul de toleranță și cunoaștere reciprocă, aceste obiceiuri au contribuit și la schimbarea opticii tradiționale față de catolicism, într-un sens cu mult mai "liberal" și nonconformist decît înainte. Totodată, ele au stimulat primele încercări de colaborarea politică a creștinilor cu musulmanii, în general cu "necredincioșii", contribuind la depășirea prejudecăților curente dintre cele două părți. Contactele primilor europeni (în speță a italienilor) cu civilizația mongolă din Asia Centrală în secolul al XIII-lea, nu pot și

înțelese fără aceste premise. La rîndul lor, arabii au preluat de la cei cu care coabitau multe obiceiuri și practici cultural-juridice, cum ar fi duelul, o și mai accentuată prețuire a faptelor de vitejie sau chiar anumite elemente ale ceremonialului vasalic, filtrate prin propriile valori. Ceea ce ei au dat întrece, totuși, cu mult ce au primit.

Cele mai însemnate urmări ale cruciadelor au fost, însă cele ce au afectat direct Europa. Centralizarea teritorială și politică a statelor apusene, de pildă, întărirea regalității, au fost mult înlesnite mai întîi ca o consecință a mutării teatrului de război în Orient, iar pe de altă parte ca urmare a absenței, pentru mult timp, a seniorilor și a armatelor lor din fiecare țară. În al doilea rînd, cruciadele au provocat o scădere semnificativă a potențialului numeric al acestui grup social dominant. Reveniți acasă, baronii erau obligați să caute sprijinul și protecția regalității, cu atît mai mult, cu cît învățaseră în Orient să prețuiască importanța unui stat puternic pentru implicarea lor în viața politică, în forme superioare. În consecință, căutarea funcțiilor a devenit, cu începere din secolul al XII-lea, preocuparea nobiliară de căpetenie și, totodată, un criteriu din ce în ce mai important de valorizare socială.

Sub aspect individual, campaniile din Orient au creat premisele ipostazierii de sine stătătoare a ființei umane. Nu a fost vorba numai de emanciparea elementului masculin. Femeia, de asemenea, a dobîndit o libertate sporită de mișcare, în condițiile în care, datorită absenței bărbatului, ea a rămas pretutindeni să dirijeze din punct de vedere economic și administrativ familia. Transformarea personajului feminin într-un motiv literar și religios dominant nu a fost, fără îndoială, străin de această emancipare.

Cruciadele au mai contribuit și la dezvoltarea dreptului feudal (prin simplificarea procedurilor), la apariția heraldicii (pentru perpetuarea simbolică a faptelor de vitejie), precum și la eliberarea din dependență a țărănimii, oferind acesteia mijloacele financiare de a-și răscumpăra libertatea. Era un semn incontestabil al noii valori sociale și simbolice a banului, de puterea de atracție a căruia fiecare începea să se simtă înrîurit. Cu atît mai mult nobilimea. Prin aceasta, intrăm în sfera consecințelor economice.

Prima dintre ele și cea mai importantă care se cuvine semnalată a fost stabilirea între Orient și Occident a unui comerț regulat și a unei colaborări economice dintre cele mai fructuoase, cu ample efecte evolutive asupra economiei feudale rurale și urbane. Henri Pirenne a văzut în reluarea traficului maritim mediteraneean în secolul al XI-lea, o dovadă peremptorie a rolului hotărîtor al comerțului în avîntul Creștinătății occidentale din această perioadă și, implicit, un factor important în relansarea vieții urbane din apusul și centrul continentului.

Nenumărate produse au circulat pe traseele din această zonă: zahărul (care a devenit acum un aliment de bază în societatea europeană), țesăturile (categorie în care intrau pînzeturile de Damasc, musselina, mătasea cu derivatele ei – brocartul, atlasul, catifeaua), lemnul de esență rară și mobilierul de lux, sticla, fructele exotice, care au fost aclimizate și în Europa, devenind o obișnuință la mesele seniorale, mirodeniile, smirna, tămîia, indigoul ș.a. Toate acestea nu proveneau numai din teritoriile cucerite de cavalerii apuseni din Asia Mică, Siria și Palestina. Majoritatea soseau din țări îndepărtate (India, Africa Centrală, insulele din Oceanul Indian etc.), cu care europenii, grație anexiunilor făcute, stabiliseră acum contacte sistematice. Regiunea intermediară a "Orientului Apropiat" (termen inventat în această perioadă, ca o contrapunere a "Orientului Îndepărtat") a fost placa turnantă a acestor legături, întrucît aici se intersectau toate drumurile comerciale mai importante ale timpului. Comerțul cu Alexandria, de pildă – și, în același timp, valoarea de ansamblu a Egiptului – au fost continuu întreținute de faptul că aici se întîlneau căile de acces dinspre Cornul Africii, India, Arabia, Persia, China. Totodată, negustorii europeni au preluat mai multe din tehnicile de producție prezente aici (industria mătăsii, a pînzeturilor, fabricarea hîrtiei etc.), ducîndu-le în Europa și chiar perfecționîndu-le. Se poate spune, așadar, că prin Cruciade a început să se

schiteze prima unitate economică a Europei. Tot ele au permis continentului nostru să folosească în propriu-i profit și cu o destinație nouă bunurile altor civilizații. Reușita hegemonică a Europei a fost deci posibilă, așa cum s-a spus, cu mijloacele, ideile și instrumentele altora.

Principalele beneficiare ale acestei situații au fost, indiscutabil, orașele italiene: Veneția, Genova, Amalfi, Pisa, Bari, dar și alte porturi mediteraneene, ca Famagusta (Cipru), Marsilia, Montpellier etc. Renașterea lor în această perioadă, după secole de existență cvasi-vegetativă, este inseparabilă de avantajele procurate de traficul comercial cu Răsăritul. Marile privilegii teritoriale și fiscale obținute aici le-au conferit controlul asupra întregii Mediterane orientale și a Orientului Apropiat. Factoriile europene au fost prezente în fiecare așezare mai importantă: în Jaffa, ca și în Ierusalim, la Caesareea, Antiochia, Beirut, ca și la Tripoli, Sidon, Tyr și în nordul Mării Negre. Bunurile achiziționate și trimise în Europa, precum și prezența aproape continuă a negustorilor în societățile încă preponderent agricole ale Occidentului au avut o contribuție importantă la îndulcirea moravurilor și formarea noilor gusturi mai ales în rîndurile marii feudalități. "Civilizarea" Creștinătății latine, cu începere din secolul al XI-lea, trebuie, prin urmare, pusă tot în contul Cruciadelor. Odată cu cel de-al XII-lea veac, negustorii italieni au stabilit primele contracte și cu regiunile din Asia Centrală. Este binecunoscută călătoria fraților Polo (Niccolo, Matteo și Marco), care au vizitat Hanatul Hoardei de Aur în 1225, ajungînd apoi în China, la curtea Marelui Han. Astfel s-au născut planurile de colaborare cu mongolii, care au alimentat stăruitor imaginarul colectiv medieval în a doua jumătate și la finele secolului respectiv.

Marile călătorii și descoperiri geografice pe care performanța fraților Polo le prefigurează se înscriu, direct în prelungirea cruciadelor din secolele XI-XIII, ca urmări îndepărtate ale acestora. Ele reprezintă încă o dovadă a înrîurii profunde a acestor expediții și, totodată, a diversității lor de efect, care nu încetează, nici astăzi, de a-și surprinde comentatorii.

Bibliografie selectivă:

Jacques Paul, *Biserica și cultura în Occident în secolele IX-XII*, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1996

Vasile Iliescu, *Statul - utopie și realitate*, vol. 2, "Statul papal", Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996.

André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, București, 1994.

Dominique Colas, *Genealogia fanatismului și a societății civile*, București, Ed. Nemira, 1998, cap. II.

Cécile Morisson, *Cruciadele*, București, Ed. Meridiane, 1998.

Florentina Căzan, *Cruciadele*, București, Ed. Academiei Române, 1990.

CAP. II. RENAȘTEREA IDEII DE STAT, AFIRMAREA PRINCIPIULUI ETATIST ȘI PROCESUL DE CENTRALIZARE TERITORIALĂ, INSTITUȚIONALĂ ȘI POLITICĂ ÎN EUROPA MEDIEVALĂ (SECOLELE XI-XV): TRĂSĂTURI GENERALE

Dintre ideile primite care configurează – cel puțin în istoriografia română – interpretarea canonică a istoriei statului medieval în partea de apus a continentului, două sînt, dacă nu ne înșelăm, cu deosebire cunoscute. Cea dintîi postulează o evoluție rectilinie și oarecum ascendentă a acestei forme supreme de organizare politică și administrativă, care ar începe cu "statele feudale" timpurii din secolele V-VI și s-ar încheia, după aproximativ o mie de ani, prin conturarea absolutismului monarhic. Potrivit celei de-a doua, etapa decisivă a acestei evoluții s-ar situa în jurul anului 1000, coincidentă fiind cu procesul de centralizare, care, punînd capăt fărîmițării post-carolingiene, ar fi refăcut treptat, deși la o altă scară, unitatea politică de odinioară, deschizînd, totodată, statului monarhic vest-european calea spre modernitate¹.

Se observă fără greutate cît de strîns legate sînt, în realitate, aceste aserțiuni. Căci, dacă "centralizarea statului feudal" (cum este îndeobște descris, în istoriografia noastră, acest complicat proces de coagulare teritorial-administrativă) constituie momentul crucial al unei evoluții implicit ascendente, de la simplitatea organizatorică a regatelor barbare la complexitatea monarhiilor din secolul al XVI-lea, ambele – atît evoluția, în sine, cît și momentul ei crucial – sînt tacit înscrise într-un *continuum* temporal, care presupune între aceste alcătuiuri doar simple diferențe stadiale, de agregare, unificate, în fond, prin comuna lor apartenență la același ansamblu feudal.

Fără a fi neapărat eronată, această interpretare este, tocmai din cauza generalității ei, în mod evident reduționistă, atunci cînd neglijează să observe ceea ce fiecare din succesivele întruchipări ale sistemului medieval de organizare politică are drept element specific, aleatoriu și ireductibil diferit în raport cu ipostazele sale anterioare.

În contra opiniei foarte răspîndite, amintită la început, cea dintîi constatare pe care trebuie s-o facem este că noțiunea de *stat* (pe care noi o definim aici ca un sistem complex de guvernare și de relații de putere în cadrul unui ansamblu teritorial relativ coerent) nu a fost, în Europa anului 1000, nici reactualizată, nici redescoperită, ci, în contextul *impetus*-ului caracteristic epocii – și oricît ar părea de ciudat – pur și simplu *inventată*. Noua realitate căreia acest termen i-a dat, treptat, consistență a fost, din toate punctele de vedere, inedită, indiferent dacă ne gîndim la mecanismele de administrare puse în practică, la factorii prin care s-a legitimat sau la formele sale de manifestare. Într-adevăr, prea puține, dacă nu chiar de tot absente sînt acele elemente de natură a îngădui o apropiere (necum o continuitate), fie și parțială, între monarhiile teritoriale și administrative din secolele XI-XIII și predecesoarele lor din perioada post-romană (impropriu numite "state feudale timpurii") și, pe de altă parte, Imperiul carolingian. Cu minima excepție a formei de guvernare – regalitatea –, dar nici aceasta identică la vreuna din aceste formațiuni, nici o altă caracteristică – teritorială, birocratică, ori simbolică (ținînd, adică, de statutul și atributele regelui) nu pare a lega în vreun fel, între ele, structurile de organizare menționate, despărțite de un lung interval de timp. De aceea, nu putem decît să constatăm, alături de J. R. Strayer, noutatea absolută pe

¹ Aceasta este perspectiva care se întrevide, bunăoară, din cunoscuta sinteză coordonată de Radu Manolescu, *Istorie medie universală*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1980, altminteri foarte utilă în epoca în care a apărut. Același mod reduționist de analiză îl denotă sintezele – astăzi depășite – ale lui Andrei Oțetea, *Renașterea*, București, Ed. Științifică, 1968 și *Renașterea și Reforma*, București, Ed. Științifică, 1970 – ambele reluînd parțial unele texte mai vechi, publicate de autor înainte de război, în revista "Viața Românească".

care o constituie, începînd cu cel de-al X-lea veac, statele monarhice din apusul Europei. De-a lungul perioadei tulburi a invaziilor barbare, conceptul roman de stat a fost repede dat uitării, oamenii anului 1000 trebuind să-l reinventeze prin propriile lor mijloace.

Dacă acest lucru este adevărat, tot atît de adevărat este și faptul că nici o invenție – cu atît mai mult una de acest calibru – nu are loc *ex nihilo*, în absența unor repere prealabile, a unor puncte de pornire. În Europa occidentală, reperele fundamentale în funcție de care s-a constituit ideea de stat au fost două. Cea dintîi, senioria banală², apărută în urma a ceea ce Jean-Pierre Poly și Eric Bournazel au numit "mutația feudală" din secolele X-XII³, a jucat, prin atributele sale (juridice, fiscale și militare), rolul unui adevărat model, pe temeiul căruia s-a clădit în secolele următoare guvernarea monarhică. Al doilea reper și, în același timp, agent, cel mai important, desigur, a fost regalitatea. Aidoma noțiunii de stat, cu care de fapt se identifică, regalitatea constituie și ea, în mod fundamental, după expresia lui Jacques Le Goff, "produsul unei rupturi și al unei inovații"⁴. Ea reunește, firește, moșteniri multiple sau, mai corect spus, se înscrie într-o tradiție pe cît de veche, pe atît de prestigioasă. Este tradiția Antichității, a monarhiilor elenistice și, îndeosebi, a Vechiului Testament și a lumii barbare, celtice și germanice, care se regăsește în civilizația medievală din secolul al VI-lea înainte. Această filiație nu face însă mai puțin din regalitate o instituție precumpănitor nouă, iar din regele medieval un personaj în mare măsură inedit. Ca simbol al transcendenței, ipostază a divinului și expresie vizibilă a sacrului el a reprezentat principala instanță care a încarnat, de la anul 1000 înainte, noua idee de care am vorbit.

În conformitate cu modelul seniorial (perfecționat și extins, în timp, la o scară din ce în ce mai mare) și grație acțiunii perseverente și sistematice a regalității, afirmarea principiului etatist în Europa occidentală a avut loc – simplificînd mult lucrurile – prin intermediul a două politici, nu numai complementare, ci și simultane: centralizarea treptată a puterii sau a actului de guvernare și instituționalizarea lor. Cea dintîi (centralizarea) s-a petrecut prin absorbția progresivă a centrelor locale (senioriale) de autoritate, proces pe parcursul căruia regele și-a arogat monopolul exercitării unor atribuții, care fuseseră multă vreme o expresie colectivă. Instituționalizarea puterii s-a desfășurat, la rîndul ei, prin constituirea "la vîrf" a unor structuri și mecanisme unice de guvernare, servite inițial de anturajul regelui, apoi de un aparat din ce în ce mai specializat și cu competențe tot mai precise, birocracia⁵.

² Numită astfel de la drepturile senioriale sau de "ban" (*bannum*). Literal, *bannum* reprezenta dreptul de a comanda, de a constrînge, de a pedepsi, cu alte cuvinte, de a exercita un tip complet de putere, în același timp administrativ-fiscală, militară și juridică (v. și *supra*; cf. *inter alia* Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1982, p. 283).

³ Jean-Pierre Poly, Eric Bournazel, *op. cit.*, *passim*. Aceeași opinie și la Robert Fossier, *Seigneurs et seigneuries au Moyen Âge*, "Actes du 117^e Congrès National des Sociétés Savantes", p. 12. Potrivit acestui punct de vedere, regimul seniorial care ia naștere în perioada menționată nu a continuat, ci a înlocuit sistemul domenal carolingian, care constituise o prelungire a structurilor agrare ale Antichității târzii.

⁴ Jacques Le Goff, *Le roi dans l'Occident médiéval: caractères originaux* in Anne J. Duggan, *Kings and Kingship in Medieval Europe*, London, 1993, p. 1-2.

⁵ Potrivit mai tuturor cercetărilor întreprinse pe marginea acestui complicat proces, procedeele aflate la originea administrației monarhice constituie un derivat al sistemului seniorial, extins și perfecționat simultan cu extinderea domeniului regal pînă la identificarea acestuia cu regatul. Administrația, la rîndul ei, s-a specializat, de asemenea, treptat, după ce atribuțiile de acest ordin fuseseră, la început, un apanaj al nobleței (cf. David Nicholas, *The Evolution of the Medieval World: Society, Government and Thought in Europe, 312 – 1500*, Longman, London and New York, 1992, p. 177-248). Această evoluție ne îngăduie să înțelegem mai exact natura autorității regale în secolele medievalității timpurii și pe parcursul unui destul de lung interstițiu, în secolele următoare: specificul ei nu era unul teritorial, ci personal și simbolic: ea se exercita asupra oamenilor nu în calitatea acestora

Nu este, poate, lipsit de interes să observăm în acest loc cât de inadecvate sînt conceptele pe care ne sprijinim astăzi pentru a descrie un proces care, pe lîngă faptul că a fost, în bună parte, subîntins de un eșafodaj ideologic greu de intuit, în "percutanța" sa simbolică, prin terminologia actuală, a și decurs, ca să spunem așa, "din aproape în aproape", fără a asculta de vreo raționalitate intrinsecă, un "plan" prestabilit sau de o ipotetică finalitate, aflată mai presus de intențiile actorilor care l-au ilustrat. Un exemplu ne va ajuta să înțelegem mai bine acest lucru. În relativ puținele texte aparținînd istoriografiei române postbelice care se ocupă de procesul la care ne referim, una din expresiile-standard utilizate pentru a-i reda esența este – am mai spus-o – "centralizarea statului feudal"⁶. Formula evocă, ce-i drept, corect natura unui fenomen, definit prin treptata supremație a unui "centru" deopotrivă fizic și simbolic, asupra componentelor unui spațiu din ce în ce mai precis delimitat, înzestrat cu aceleași caracteristici. Ea ratează, însă, multiplele nuanțe ale procesului și, pînă la urmă, însăși specificitatea lui, de vreme ce subînțelegînd preexistența unui stat "fărîmițat", afirmă că acesta s-ar fi "reunificat", printr-o centralizare metodică. Or, așa cum am notat deja, statul monarhic medieval, în forma în care începe să ni se înfățișeze el în secolul al XII-lea, este o creație cu totul nouă. Nici o fază ori ipostază a existenței sale nu se caracterizează prin "fărîmițare" (și, la limită, prin anarhie). Statul medieval nu s-a reconstruit, ci s-a construit. Edificat sub egida regalității, *prin* centralizare și *simultan* cu aceasta, el s-a cristalizat progresiv, printr-un proces lent de multiplicare, complicare și, precum vom vedea, depersonalizare crescîndă a structurilor sale, fără vreo analogie cu trecutul (deși, nu fără a-i prelucra și asimila simbolic tradiția). De prisos să mai spunem că acest proces nu a fost nici continuu, și nici liniar. Au existat perioade cînd el a stagnat sau a fost nevoit să dea înapoi, cum s-a întîmplat, bunăoară, în Anglia după 1215, în Franța capețiană⁷ în timpul Războiului De O Sută De Ani și în Peninsula Iberică în secolul al XIV-lea, perioadă marcată de frecvente confruntări între statele creștine locale, în contextul ofensivei comune împotriva musulmanilor. Alteori, în circumstanțe favorabile, el a înregistrat progrese remarcabile. Această sinuozitate a traseului împrumutat de centralizare, ca și durata acesteia, neobișnuit de lungă, sînt îndeajuns de grăitoare pentru a ne sugera cât de mari trebuie să fi fost obstacolele cu care ea s-a confruntat. Cel mai redutabil dintre ele a fost, neîndoindnic, tipologia particularistă medievală, evidențiată deopotrivă de spiritul comunitar-corporativ care domina viața indivizilor și, nu mai puțin, de ceea ce, în locul obișnuitului termen de "fărîmițare", am prefera să numim "specific teritorial". Termenul de "fărîmițare" ni se pare aici impropriu nu numai pentru că implică – fie și foarte vag – o relație de omologie a fragmentelor respective cu o unitate fondatoare (ceea ce este corect). În subsidiar, el pare însă a indica și lipsa de autonomie a părților rezultate din "desfacerea" întregului, ceea ce este, după părerea noastră, complet fals. Particularismul medieval nu însumează fragmente a căror coerență este restituită prin revenirea la unitatea inițială. El înseamnă, la toate nivelele și în toate privințele, structuri *autonome*, mai mult, chiar: de sine stătătoare, fie acestea teritoriale, comunitare (satele, orașele, abațiile) sau corporative. Pentru a ne convinge, nu ajunge să ne gîndim doar la multiplicitatea sistemelor juridice proprii fiecărei entități și la corolarul lor instituțional, adunările reprezentative sau de "stări" – amîndouă cu adevărat emblematice pentru varietatea de care vorbim. În egală măsură – în primul rînd, chiar – trebuie să avem în vedere specificitățile lingvistice, culturale, mentale

de *locuitori*, aflați pe un anumit teritoriu (cu excepția domeniului regal), ci de *supuși*, încredințați regelui prin instituirea acestuia ca monarh creștin (v. și *infra*).

⁶ Cf. Radu Manolescu, *op. cit.*, p. 168 *sqq.*

⁷ Termenul "Franța capețiană" are aici un sens pur convențional, întrucît, pînă tîrziu, în secolul al XIV-lea, "Franța" a fost mai degrabă o ficțiune lingvistică, decît o realitate politică și teritorială coerentă (pe larg despre această chestiune, v. Monique Bourin-Derruau, *Nouvelle histoire de la France médiévale*, vol. 4, "Temps d'équilibres, temps de ruptures, XIII^e siècle", Paris, Seuil, 1990, p. 55-60, 149-150).

și chiar religioase, a căror contradictorie diversitate, greu de imaginat astăzi, pentru noi, cei care trăim într-un spațiu cultural unificat și, din toate punctele de vedere, omogen, și-a pus mult timp amprenta indelebilă asupra evoluției istorice a Occidentului medieval.

Vigoarea acestor particularisme a fost atât de mare, încât regalitățile occidentale nu s-au putut, în cele din urmă, impune, decît negociind cu ele și încheind acorduri de compromis. Aceasta cu atât mai mult, cu cît tendința de centralizare nu s-a manifestat doar "la vîrf", ca expresie a acțiunii instituției tutelare, ci și pe plan local, la nivelul marilor principate teritoriale din Franța, Peninsula Iberică și Imperiu, ceea ce a sporit considerabil forța de rezistență a structurilor respective. Cazul Peninsulei Iberice, unde tendința de unificare promovată de Castilia cu ajutorul ideii imperiale a fost blocată, finalmente (după 1157) de doctrina pluralistă a celor "cinci regate" (*cincue reinos*) este, din acest unghi, cît se poate de grăitor. Nu mai puțin elocvente sînt, în același spirit, succesul reputat de baronii englezi în a impune monarhiei, după 1215, respectarea vechilor cutume care reglementau relațiile bilaterale (evocate laolaltă în Magna Carta – fapt semnificativ – prin expresiile "lex terrae" și "lex Angliae") sau împotrivirea principilor teritoriali germani față de Împărat (soldată – cum am văzut – în 1231 cu reconfirmarea privilegiilor lor tradiționale) și tendințele centrifuge din Franța în timpul Războiului De O Sută de Ani. Pretutindeni, inclusiv în statele din Europa Centrală, secolul al XIII-lea pare a fi fost secolul rezistenței victorioase a factorilor locali împotriva unei regalități pînă atunci cuceritoare, obligată însă, acum, să-și circumscrie mai riguros libertatea de acțiune. Aceste fapte – și altele, asemănătoare, pe care nu le mai amintim aici – ne obligă să constatăm că în Europa occidentală centralizarea puterii sub egida regalității nu a fost niciodată completă sau, altfel spus, odată încheiată, nu a mers niciodată pînă acolo încît să instituie asupra societății un control administrativ total. Ea a fost constrînsă a tolera mereu anumite marje locale de libertate, mai largi sau restrînse, pe care nu le-a putut, însă, niciodată, anula.

La antipodul particularismului local, aspirația universalistă – tot atât de definitorie pentru medievalitate ca și factorul tocmai analizat – a constituit cel de-a doilea obstacol cu care s-a confruntat afirmarea principiului etatist în perimetrul Occidentului latin. Încarnat deopotrivă de Imperiu și papalitate, idealul universal a reprezentat multă vreme, în Evul Mediu, principalul model de organizare a oamenilor și, totodată, expresia vie a supraviețuirii tradiției politice romane. Astăzi, cînd modul nostru de a fi, al tuturor europenilor, este în mod hotărîtor determinat de existența în spații etno-lingvistice bine precizate din punct de vedere politic și administrativ, avem, cu certitudine, dificultăți să ne gîndim că, în istoria continentului nostru, a existat o perioadă cînd nu concretețea statului teritorial a constituit "regula" mentală dominantă, ci generalitatea nedefinită a universalului, cîtuși de puțin stînjinită, de altfel, de vecinătatea unui pronunțat localism. Pentru a înțelege forța considerabilă de sugestie exercitată în acea epocă de ideea de universalitate, se cuvine să avem în vedere, mai întîi, faptul că, potrivit concepției generale despre lume a medievalității, unica modalitate de afirmare a omologiei dintre componentele Cosmosului creștin (dintre lumea celestă și aceea terestră, vizibil și invizibil, immanent și transcendent, material și spiritual), o constituia existența însăși a imperiului, imaginat mai puțin ca entitate politică efectivă și activă, după exemplul roman, cît, după cum am mai constatat, ca o realitate mistică și atotcuprinzătoare, destinată a reuni, treptat, întreaga omenire. Nu regatul, ci imperiul era structura integrativă în care urmau să se regăsească toți oamenii la sfîrșitul timpului. Și tot imperiul, nicidecum regatul, era cel în care urmau să fie primiți după Judecata de Apoi cei mîntuiți. În al doilea rînd, relația organică – evidențiată de faimoasa profeție a lui Daniel, extrem de populară în mediile savante din Evul Mediu – dintre continuitatea acestei lumi și pe de altă parte, existența neîntrepută a imperiului, explică, de asemenea, propensiunea epocii spre universal, resimțită adesea, fie și confuz, ca o condiție a supraviețuirii.

Din toate cele de mai sus se înțelege, desigur, încă o dată și mult mai bine, cât de nouă a fost, în epocă, structura reprezentată de statul monarhic și cât de mult i-a trebuit acesteia pentru a-și impune autoritatea, în lipsa unei tradiții comparabile cu aceea a Bisericii și, deopotrivă, a prestigiului cu care era investită moștenirea politică romană. Dacă monarhia a reușit, totuși, pînă la urmă, acest lucru atît față de Imperiu, cît și de papalitate, faptul s-a datorat efectelor exercitate de doi factori, care i-au oferit regelui o legitimitate pe care nici una dintre cele două instanțe nu a putut-o concura.

Redescoperirea aristotelismului și integrarea lui în sistemul scolastic de gîndire din secolele XII-XIII au reprezentat, din acest unghi, cu certitudine, două momente capitale. Pentru a înțelege ce răsturnare radicală de perspectivă a avut loc prin asumarea acestei filosofii de către reflecția teologică a timpului, se cuvine să ne reamintim faptul binecunoscut – dar la care vom reveni – că regele medieval se definea, esențialmente, prin calitatea de monarh *creștin*, a cărui menire consta din a governa potrivit unei anumite etici. A governa nu însemna, însă, *atunci*, ceea ce se înțelege *astăzi* printr-un asemenea act, adică a *administra*. Guvernarea privea sufletele oamenilor, nicidecum structurile opace și impersonale ale vieții lor materiale; sau, mai curînd spus, nu privea aceste structuri, *decît* în măsura – foarte redusă, de altfel – în care ele aveau o relevanță spirituală. Potrivit cunoscutei etimologii a lui Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis), cuvîntul "rege" – și, implicit, demnitatea căreia acest cuvînt îi conferea o conotație magică – semnifica o "acțiune dreaptă". A "acționa drept" (*recte agere*) însemna, pentru un rege, a le oferi supușilor (*subditi*) certitudinea mîntuirii, "vindecîndu-i" de tot ceea ce, prin natura impură a condiției lor umane, îi făcea inapți pentru salvare. *Cura animarum*, așadar, nu actul trivial de a gestiona bunuri efemere, constituia rostul cel mai înalt al funcției regale, o funcție, precum se vede, esențialmente "terapeutică", de natură a-l investi pe cel care o exercita cu virtuțile unui medic. Astfel stînd lucrurile, este limpede că, atît timp cît noțiunea de putere s-a declinat în acest mod, regele nu a putut constitui un competitor serios pe un teren pe care, atît Împăratul, cît și Papa – mai ales acesta – își disputau preeminența spirituală, tocmai în virtutea *magisterului* universal pe care îl întruchipau. Nici nu este, de asemenea, întîmplător faptul că, în ierarhia simbolică a vremii, regele ocupa o poziție inferioară în raport cu ambele instanțe menționate. Această inferioritatea era și mai mult subliniată de inerenta limitare a autorității sale, care, spre deosebire de aceea nedefinită și mistică a Papei și Împăratului, nu numai că era destul de precis circumscrisă (la *anumiți* supuși), dar nu era capabilă a-și dovedi nici consistența altcumva decît în raport cu un *anumit* teritoriu și o *anumită* organizare (statul), sortite să dispară, odată cu împlinirea Mileniului și a doua venire a lui Hristos.

Aristotelismul a subminat iremediabil acest sistem tradițional de interpretare, mai întîi prin noul prestigiu conferit universului vizibil⁸. În al doilea rînd, afirmînd că lumea naturală este autonomă în raport cu transcendentul (și nu doar o parte inconsistentă a lui, cum se știuse începînd cu Augustin), că are legi proprii de ființare și, mai ales, potrivit demonstrațiilor averroiste, că este eternă, doctrina Stagiritului nu numai că a aruncat umbra fatală a îndoielii asupra cîtorva dogme fundamentale ale creștinismului (finitudinea Timpului, Judecata de Apoi și resurecția morților) – obligînd, totodată, la o regîndire radicală a Creației însăși – dar, *ipso facto*, a reabilitat și politicul, în sine, cu tot ceea ce îi era specific acestuia în materie de organizare, legislație și administrare. În acest chip, guvernarea regelui, continuînd a fi determinată de comandamentele creștine și de finalitatea mîntuirii, a trebuit, fatalmente, să-și

⁸ Pentru mai multe detalii referitoare la conținutul doctrinei aristotelice, în variantele în care a reintrat ea în cultura Occidentului latin, precum și la impactul ei considerabil asupra reflecției teologice a vremii, v. studiul nostru, *Impactul aristotelic asupra gîndirii medievale a Occidentului latin* (I-II), "Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol» din Iași", T. XXX și XXXI, 1993, 1994, p. 215-235 și 155-169.

extindă treptat anvergura, reexaminându-și rosturile pentru a gestiona mai bine viața oamenilor într-un cadru scos dintr-o dată de sub incidența efemerului.

Ar fi, desigur, interesant să putem reflecta aici, pe îndelete, asupra modului concret cum s-a produs această schimbare spectaculoasă de paradigmă, a căilor de metabolizare a noii filosofii în rețeaua complexă a organismului social, precum și a efectelor imediate și de durată ale acestui vast proces de osmoză intelectuală. Dintre toate cele ce ar fi de spus, nu putem menționa decât că, din secolul al XIII-lea înainte, reflecția teologico-politică din Occidentul medieval, care constituie cel mai bun revelator al uriașei răsturnări produse de noua doctrină, s-a definit irevocabil prin dezbateră deschisă în jurul implicațiilor aristotelismului. Vom înțelege mai bine miza colosală a acestei ample debateri (și sensul transformărilor din gândire, pe care ea le-a accelerat), dacă vom observa că, prin postulatele sale fundamentale – eternitatea lumii și, în legătură cu ea, infinitudinea timpului uman – filosofia Stagiritului trebuia în mod inexorabil să inaugureze seria unor reconsiderări colaterale, pînă atunci imposibil chiar și de imaginat. Nu este vorba numai de valorizarea prezentă a vieții umane sau de ideea inedită a progresului material, care au dat un sens "fizic", concret și mundan, existenței ființelor și lucrurilor. Deopotrivă de importantă a fost și noua concepție despre continuitatea neîntreruptă a tuturor alcătuirilor politice, închipuite acum, nu trecătoare și pieritoare, ci, asemenea lumii din care făceau parte, nemuritoare și mai presus de indivizii care le compuneau. Aceeași concepție a impulsionat și procesul de instituționalizare și birocratizare a statelor monarhice, justificînd crearea unor structuri așezate, de asemenea, sub noua zodie a permanenței. Exemplul sistemului fiscal este, în acest sens, cel mai grăitor. O lungă perioadă de timp, în Evul Mediu, taxarea "publică" fusese, precum se știe, întotdeauna extraordinară, impozitele nefiind legate de o anumită dată, ci, precum ajutoarele incluse în obligațiile feudo-vasalice, de o situație precisă. Începînd cu cel de-al XII-lea veac, la sarcinile aleatorii tradiționale, s-a adăugat, mai pretutindeni în Occident, o taxă nouă, pentru apărarea regatului, justificată de o urgență colectivă (*casus necessitatis*). Deosebirea pe care ea o introducea în raport cu vechile obiceiuri era notabilă, întrucît, dacă motivațiile anterioare ale taxării erau personale, ținînd de sfera privată a vieții și privind doar o anumită categorie de oameni (vasalii seniorului), noua obligație fiscală nu numai că era generală și impersonală, dar și potențial repetabilă, riscînd să reapară periodic, ori de cîte ori acest lucru s-ar fi impus (cum s-a și întîmplat pe parcursul criticului secol al XIV-lea). Or, tocmai această conjunctură extraordinară a schimbat natura practicii la care ne referim. Ea a făcut treptat dintr-o taxă excepțională, una ordinară, care, continuînd a-și păstra specificul impersonal, nu se mai justifica printr-un *casus necessitatis*, ca odinioară, ci printr-o *perpetua necessitatis*, în acord cu noul statut, de asemenea peren și din ce în ce mai impersonal, al instanței care o reclama: statul monarhic. Identică a fost această transformare și în domeniul diplomatic: soliile extraordinare și ocazionale au fost înlocuite treptat cu ambasade (misiuni) permanente, Veneția fiind, în secolul al XIV-lea, prima care a dat în această privință un exemplu stimulat. Evidența actelor administrative (împărțite pe "roluri" anuale) a avut, de asemenea, același resort, ilustrînd, totodată, o nouă sensibilitate față de memoria colectivă. Statul monarhic medieval a avut, astfel, de cîștigat în toate sensurile și pe toate planurile, prin absorbția și reciclarea aristotelismului de către cultura savantă a timpului.

Implicațiile acestei uriașe răsturnări de perspectivă asupra statutului papalității și al Imperiului nu sînt deloc greu de intuit. La fel, nici schimbarea petrecută în relațiile lor cu regalitatea. Rezumate succint, atît efectele respective, cît și schimbarea la care ne referim pot fi destul de exact descrise ca un transfer global de legitimitate. La prima vedere, nici instanța spirituală tutelară a Creștinătății, nici aceea imperială nu ar fi avut de ce să nu utilizeze, în folos propriu, reinterpretările acreditate de aristotelism. Admițînd că ar fi făcut-o, acest lucru nu s-ar fi putut, însă, întîmpla, fără ca amîndouă să nu-și pericliteze grav, esența mistică,

dimensiunea universală și menirea transcendentă pentru care fuseseră create. Eșecul tentativelor din secolele XII, XIII și XIV de a croi Imperiului o bază teritorială, de a-i crea un principiu stabil de succesiune și de a-l justifica pe temeiul unei doctrine coerente, cum a fost dreptul roman este, în această privință, absolut revelator. La fel de semnificativă este, din același unghi, și implicarea tot mai activă, cu caracter decizional, a papalității în problemele lumii terestre, soldată, în circumstanțe care nu ne interesează aici, cu un deficit din ce în ce mai grav de credibilitate. În amândouă cazurile, inserția în temporal și încercarea de acomodare cu realitățile Universului vizibil s-au dovedit imposibile, conducând la o rapidă și iremediabilă delegitimare. Regalitatea a rămas, astfel, singură pentru a întruchipa principiul terestru de putere, condamnând cele două instanțe universale la o inactualitate tot mai pronunțată.

Acest transfer de legitimitate a fost cu atât mai natural și mai ușor de operat, cu cât regalitatea medievală a avut de partea ei nu numai o doctrină care îi justifica în chipul cel mai convingător aspirațiile de supremație, ci și un sistem deosebit de complex de simboluri ale puterii, dotat cu o forță considerabilă de sugestie. Prea adesea, analizele contemporane ale construcției statului monarhic medieval tind să neglijeze însemnătatea acestei laturi a procesului, insistând, potrivit unei maniere de a gândi tipic prezenteiste, doar asupra prefacerilor înregistrate de structuri. Or, afirmarea principiului etatist în a avut loc, mai pretutindeni Europa Evului Mediu, nu numai prin centralizarea puterii și instituționalizarea ei, ci și printr-o lentă, dar nu mai puțin decisivă edificare în plan *symbolic*, care reprezintă, poate, aspectul cel mai important al întregului fenomen. Nu este nevoie de nici o demonstrație specială pentru a proba acest fapt. Într-o epocă aflată într-o măsură atât de mare sub imperiul religiosului ca Evul Mediu și predispusă a căuta pretutindeni, în textura universului vizibil, semnele călăuzitoare ale transcendentului, simbolurile nu aveau neutralitatea de astăzi. Dimpotrivă, ele fundamentau un tip special de interpretare (la limită, de gândire), care adăuga lumii valori noi și înțelesuri complementare, îmbogățind-o substanțial.

Două au fost modalitățile care au valorizat în plan simbolic regalitatea. Cea dintâi a constat din crearea unui *imaginar politic* complex, care, fie că s-a definit prin invocarea ascendenței vizigote, ca în cazul regalității castiliene, fie a originilor troiene și carolingiene, cum au procedat regii capețieni⁹, avea scopul de a face din monarhie o instituție fondatoare,

⁹ Revendicat și de alte dinastii (în Anglia și în statele italiene, de exemplu), mitul originilor troiene datează, în Galia, probabil din epoca merovingiană, dar adevărata lui difuziune are loc de abia în secolele XI-XIII, adică în perioada de maximă accelerare a edificării aici a statului monarhic. Versiunea clasică a mitului este aceea produsă de Rigord de Saint-Denis, istoriograful oficial al lui Filip al II-lea August, într-o scriere de referință pentru ideologia monarhică, în curs de constituire: *Gesta Philippi Augusti*, redactată între 1186 și 1207). În genealogia imaginară concepută de Rigord, Clovis apare deja, chiar de atunci, ca o figură tutelară. Aproximativ în aceeași perioadă este acreditată și continuitatea capețienilor cu stirpea carolingienilor, cu ajutorul unei ample producții literare și documentare. Către 1200, de pildă, Gille de Paris, capelan la biserica Saint-Marcel, compune pentru viitorul Ludovic al VIII-lea o *Oglindă (Speculum)* în versuri, intitulată *Carolinus*, al cărui personaj central este Carol cel Mare însuși, căruia autorul i-l alătură pe Filip al II-lea (evocat prin titulatura *alter Carolus*). Papalitatea va confirma aceeași legătură, printr-un decret al lui Inocențiu al III-lea din 1204. În același sens, căsătoria lui Filip al II-lea cu Isabelle de Hainaut simboliza alianța cu o familie, ale cărei pretenții carolingiene erau notorii. Iar când Ludovic al VIII-lea, fiul Isabellei, i-a succedat tatălui său, în 1223, noua domnie a fost văzută ca o revenire la neamul lui Charlemagne. Domnia lui Ludovic al IX-lea va ancora definitiv mitul filiației carolingiene în memoria colectivă a francezilor pînă ce, odată cu secolele XVI-XVII, el va fi treptat subminat în temeiurile sale, ca și originile troiene, de progresele tot mai rapide ale erudiției și criticii istorice (pentru toate aceste informații, cf. Jacques Le Goff în André Burguière, Jacques Revel, *Histoire de France*, vol. II, "L'État et les pouvoirs", par Robert Descimon, Alain Guéry, Jacques Le Goff, Pierre Lévêque, Pierre Rosanvallon. Volume dirigé par Jacques Le Goff, Paris, Seuil, 1989, p. 53-60).

asociindu-i strâns prestigiul cu care era, prin tradiție, investit trecutul. A doua modalitate, intim legată de precedenta și simultană cu ea, a fost *sacralizarea* în sens creștin, tradusă prin mobilizarea tuturor ritualurilor și însemnelor destinate a sublinia calitatea aparte a persoanei regale și originea divină a puterii pe care ea o exercita. Caracterul creștin al monarhului medieval – nêndoielnic, aspectul cel mai nou și mai important al demnității sale – i-a conferit acestuia nu numai reductibila însușire de a fi, concomitent, "imaginea lui Dumnezeu" (*imago Dei*) și "întruchiparea lui Hristos" (*typus Christi*); după modelul vetero-testamentar, același caracter a generat și calitatea de preot (*sacerdos*) a regelui, fapt care, așezându-l pe monarh deopotrivă în afara și înăuntrul Bisericii, i-a oferit și posibilitatea de a o controla. În plus, valențele extraordinarele atribuite onționii¹⁰, virtuțile taumaturgice considerate a decurge de aici¹¹ și sanctificarea, devenită o regulă aproape generală din secolul al XI-lea înainte, mai cu seamă în noile state creștine din Europa Centrală¹² au întărit și mai mult prestigiul simbolic al persoanei regale, consolidându-i simțitor autoritatea. La toate acestea s-au mai adăugat și alte atribute inerente funcției la care ne referim, cum ar fi, de pildă, unicitatea. În pofida unor experiențe anglo-saxone timpurii de regalitate dublă și a binecunoscutei practici a regilor merovingieni de împărțire patrimonială a regatului, monarhia medievală a fost întotdeauna indivizibilă, iar puterea regelui, prin excelență, unică. Ambele trăsături trebuie, de bună seamă, corelate atît cu principiul succesiunii ereditare, cît și cu cel al primogeniturii care, spre deosebire de principiul electiv ce reglementa succesiunea imperială și pontificală, a exclus nu numai eventualitatea alegerilor simultane sau succesive, ci și conflictele care ar fi decurs de aici. Regalitățile medievale au trecut, desigur, prin situații foarte grave. Ele nu s-au confruntat însă niciodată cu crize provocate de competiția mai multor aleși, cum s-a întîmplat între 1198 și 1208 cu Imperiul sau între 1378 și 1415 cu Papalitatea.

¹⁰ Începînd cu secolul al VIII-lea, onționea a devenit, alături de noțiunea de "drept divin" (*Dei gratia*), expresia definitivă a teocrației regale și, totodată, principala componentă a așa-numitului "rit de inaugurare" (încoronare), care se definitivează în aceeași perioadă, accentuînd dimensiunea sacerdotală a oficiului. În cazul regilor capetieni, ea a dobîndit, precum se știe, o semnificație încă și mai însemnată, fiind interpretată ca un al doilea botez și chiar a opta taină (J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P. U. F., 1993, p. 205-206).

¹¹ Studiul clasic în această privință este, desigur, cel al lui Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1961 (tradus recent și în limba română de Val Panaitescu: *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale în special în Franța și în Anglia*, Iași, Polirom, 1997). Potrivit teoriei lui Bloch, acest har ar apare în secolul al XI-lea. Jacques Le Goff consideră că instituționalizarea ei a fost, în realitate, mult mai lentă și dificilă, încheindu-se în Franța odată cu domnia lui Ludovic al IX-lea, iar în Anglia de la Henric al III-lea înainte (cf. *Le roi dans l'Occident médiéval...*, loc. cit., p. 16-17). Aceeași putere este prezentă și în alte locuri din Europa, ca în Castilia, de exemplu, unde regele a fost investit cu capacitatea de a-i vindeca pe posedați. În raport cu Antichitatea, care conținea în vocabularul ei politic noțiunea de "boală regală" (*morbus regius*), taumaturgia regilor medievali marchează o inversiune clinică, preschimbîndu-l pe monarh din "pacient" în "medic" (*ibidem*).

¹² Aceasta este demonstrația convingătoare făcută, în ultimii ani, de Gábor Klaniczay, prin toate studiile pe care le-a publicat. *V.* în acest sens, *inter alia*, *The Paradoxes of Royal Sainthood as Illustrated by Central European Examples* in Anne J. Duggan, *op. cit.*, p. 351-375 și idem, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Polity Press, 1990, p. 51-129. Legătura dintre santidad și regalitate este însă mai veche, dafînd, ca expresie a legitimității simbolice a instituției monarhice și, firește, a dimensiunii sale liturgice, încă din perioada carolingiană. În statele scandinave, de asemenea creștinate în jurul anului 1000, ca și cele central-europene, regalitatea sfîntă a avut aceeași funcție importantă (pentru această chestiune, cf. și André Vauchez in Jacques le Goff, *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru. Prefață de Alexandru-Florin Platon, Iași, Polirom, 1999, p. 285 sqq).

Enumerarea tuturor acestor trăsături ar putea lăsa să se creadă că puterea regelui medieval era nelimitată. De fapt, chiar dacă suveranitatea teritorială a monarhului a devenit, de la un anumit moment înainte, indiscutabilă (exprimată fiind, în Franța lui Filip al II-lea, prin cunoscuta sintagmă *rex est imperator in regno suo*¹³), au existat mereu anumite opreliști în calea transmutării ei într-un exercițiu discreționar de putere, fie că este vorba de raporturile contractuale cu marii baroni, de libertățile imprescriptibile ale comunităților și corporațiilor locale sau de legile divine înseși, pe care regele era dator a le respecta tocmai în virtutea dimensiunii creștine a funcției sale. Pe de altă parte, mai sus amintita reflecție teologico-politică alimentată de confruntarea – sporită prin de apariția aristotelismului – dintre regalitate și Biserică, a condus, riguros vorbind, la același rezultat, generînd, în plus, și o transformare notabilă, de neînchipuit – ar trebui să adăugăm – în spațiul civilizației bizantine: nu numai că ea a precizat tot mai exact competențele specifice ambelor tipuri de autoritate sau particularitatea relațiilor dintre ele, dar, prin tendința de a se raporta *separat* la natura, respectiv la sursele funcției monarhului și, pe de altă parte, la persoana care o întruchipa, a încurajat și dezvoltarea unui lent proces de depersonalizare a regalității, ipostaziată, finalmente, ca *stat*. În acest mod, încetînd de a mai fi temporara încarnare a unui "personaj", regele medieval a devenit expresia unui tip permanent și universal de putere, mai presus de condiția sa efemeră de ființă umană. Expresii precum: "regele nu moare" (*rex non moritur*) sau noțiuni noi ca cele de "coroană" (*corona regni*), "patrie" (*patria*) și "corp mistic al regatului" (*corpus reipublicae mysticum*) – pentru a nu le aminti decît pe acestea – sînt revelatoare pentru o prefacere, din ce în ce mai limpede conturată, începînd cu secolele XII-XIII. Toate nu fac decît să indice, o dată mai mult, că, departe de a fi apărut într-o ireductibilă opoziție cu modul tradițional de gîndire, principiile constitutive ale statului modern – anticipate de această obiectivare a puterii – au, dimpotrivă, o determinare religioasă, provenind – cum a demonstrat-o atît de convingător Marcel Gauchet, cu peste un deceniu în urmă – din reciclarea și redimensionarea cîtorva din cele mai importante postulate teologice.

Bibliografie selectivă:

- Marc Bloch, *Societatea feudală în Europa apuseană*, vol. II, "Clasele și cîrmuirea oamenilor", Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, CARTEA A DOUA, cap. I-V.
- Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri și simboluri*, București, Ed. Meridiane, 1998.
- Michel Senellart, *Artele guvernării. De la conceptul de "regimen" medieval la cel de guvernare*, București, Ed. Meridiane, 1998.
- Jill Kilsby, *Spania: mărire și decădere, 1474-1643*, București, Ed. All, 1998.
- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 (tradusă de Vasile Tonoiu și în limba română, sub titlul: *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, București, Ed. Științifică, 1995).
- Andrew W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'État de France, X^e-XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1986.
- Marina Valensise, *Le sacre du roi: stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française*, "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 3, 1986.
- Le sacre des rois*. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims 1975), Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1993.
- Représentation, pouvoir et autorité à la fin du Moyen Âge*. Actes du colloque organisé par l'Université de Maine les 25 et 26 mars 1994. Édités par Joël Blanchard, Picard, 1995.

¹³ Totodată, Filip al II-lea este primul monarh capetian care nu se mai intitulează *Rex Francorum*, ci *Rex Franciae*.

André Burguière, Jacques Revel, *Histoire de France*, vol. II, "L'État et les pouvoirs", par Robert Descimon, Alain Guéry, Jacques Le Goff, Pierre Lévêque, Pierre Rosanvallon. Volume dirigé par Jacques Le Goff, Paris, Seuil, 1989.

Bibliografie generală

- ARIÈS, Philippe, DUBY, Georges, Istoria vieții private, vol. II-IV, București, 1994-1995.
- AUGÉ, Marc, Religie și antropologie, Editura "Jurnalul literar", 1995.
- BERSTEIN, Serge, MILZA, Pierre, Istoria Europei, vol. 2 "De la Imperiul Roman la Europa (secolele V-XVI). Traducere de Sorina Dănăilă. Ediție îngrijită, note și comentarii de Alexandru-Florin Platon, Iași, Institutul European, 1998.
- BLOCH, Marc, La société féodale, vol. I-II, Paris, 1938, 1939 (v. și ediția în limba română : Societatea feudală, vol. I "Formarea legăturilor de dependență"; vol. II "Clasele și cîrmuirea oamenilor". Traducere de Cristiana Macarovici. Postfață de Maria Crăciun, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996-1998).
- BRAUDEL, Fernand, Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea, vol. I-VI, București, 1986.
- Idem, Structurile cotidianului: posibilul și imposibilul, vol. I-II, București, 1984.
- Idem, Jocurile schimbului, vol. I-II, București, 1985.
- Idem, Timpul lumii, vol. I-II, București, 1989.
- Idem, Gramatica civilizațiilor, vol. I-II, București, 1994.
- BRĂTIANU, Gheorghe I., Marea Neagră. De la origini pînă la cucerirea otomană, vol. I-II, București, 1984.
- CALMETTE, Joseph, Le monde féodal, Paris, 1951.
- CULIANU, Ioan Petru, Eros și magie în Renaștere. 1484, București, 1994.
- Idem, Gnozele dualiste ale Occidentului, București, 1995.
- Idem, Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern. Traducere din limba engleză de Corina Popescu, București, 1998.
- DELUMEAU, Jean, Civilizația Renașterii, vol. I-II, București, 1995.
- Idem, Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII), vol. I-II. Traducere de Ingrid Ilinca, Cora Chiriac, Liviu Papuc și Mihai Ungurean. Postfață de Alexandru-Florin Platon, Iași, 1998.
- Idem, Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII. Traducere de Ingrid Ilinca, Iași, 1998.
- DRIMBA, Ovidiu, Istoria culturii și civilizației, vol. II-IV, București, 1987-1995.
- DUBY, Georges, Arta și societatea, 980-1420, vol. I-II, București, 1987 (v. și noua ediție a cărții, sub titlul Vremea catedralelor, București, 1998).
- Idem, Evul Mediu masculin. Despre dragoste și alte eseuri, București, 1992.
- Idem, Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului. București, 1998
- ELIADE, Mircea, Istoria credințelor și ideilor religioase, vol. I-III, București, 1981-1988.
- FEBVRE, Lucien, Religia lui Rabelais. Problema necredinței în secolul al XVI-lea, vol. I. Traducere, introducere și note de Horia Lazăr, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
- FOSSIER, Robert, Le Moyen Âge, vol. I-III, Paris, 1990.
- GAUCHET, Marcel, Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei, București, 1995.
- GILSON, Étienne, Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea, București, 1995.
- GROUSSET, René; LÉONARD Émile, Histoire universelle T. I Des origines à l'islam; T. II De l'islam à la Réforme, Paris, 1956-1958.
- HAUSER, Henri; RENAUDET, Augustin, Les débuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Réforme, Paris, 1938.
- HEERS, Jacques, L'Occident aux XIVe et XVe siècles : aspects économiques et sociaux, Paris, 1963.
- HUIZINGA, Johann, Amurgul Evului Mediu. Studiu despre formele de viață și de gîndire din

- secolele al XIV-lea și al XV-lea în Franța și în Țările de Jos, București, 1994, ed. a II-a (ed. I-a, 1970).
- IORGA, N., Evoluția ideii de libertate, București, 1987.
- Idem, Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité, vol. II, București, 1927.
- LE GOFF, Jacques, Civilizația Occidentului medieval, București, 1971.
- Idem, Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu, vol. I-II, București, 1986.
- Idem, Negustorii și bancherii în Evul Mediu, București, 1994.
- LÉON, Pierre, Histoire économique et sociale du monde, vol. I-II, Paris, 1977, 1978.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel, Montaillou, sat occitan de la 1294 pînă la 1324, vol. I-II, București, 1992.
- MANOLESCU, Radu, Societatea feudală în Europa apuseană, București, 1974.
- NEGULESCU, P. P., Filosofia Renașterii, București, 1986.
- OȚETEA, Andrei, Renașterea, București, 1964.
- Idem, Renașterea și Reforma, București, 1968.
- PERROY, Edouard *e. a.*, Le Moyen Âge. L'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale, 4^{ème} édition, Paris, 1965.
- PIRENNE, Henri, Histoire de l'Europe. Des invasions au XVIe siècle, Paris, 1936.
- PIRENNE, Henri *e. a.*, Histoire du Moyen Âge T. VIII La Civilisation Occidentale au Moyen Âge du XIe au milieu du XV^e siècle, Paris, 1941.
- Idem, La Fin du Moyen Âge T. I (1285-1453), T. II (1453-1492), Paris, 1931.
- PLATON, Alexandru-Florin, RĂDVAN, Laurențiu, De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V-XVI), Iași, Polirom, 2005.
- VAUCHÉZ, André, Spiritualitatea Evului Mediu occidental, București, 1994.
- VLĂDUȚESCU, Gheorghe, Filosofia primelor secole creștine, București, 1995.
- WALLERSTEIN, Immanuel, Sistemul mondial modern. Agricultura capitalistă și originile economiei mondiale europene în secolul al XVI-lea, vol. I-II, București, 1992.
- WEBER, Max, Etica protestantă și spiritul capitalismului, București, 1993.