

Les entrées royales
în Transilvania și Banat (sec. XVIII-XIX).
Discurs oficial – discurs imaginar

Doru Radosav

În 1936, istoricul Virgil Șotropa publică lucrarea intitulată *Vizite, ospătări și omagieri pe vremuri*¹, instalând definitiv în istoriografia noastră² o temă recurentă, circumscrisă vizitelor împăraților Vienei în Transilvania și Banat, studiate mai ales dinspre oportunitățile oferite de relatările vizitelor imperiale ce focalizau realități românești din sec.XVIII-XIX. Prin urmare, vizitele în sine sau vizitele ca evenimente erau subsidiare într-un fel interesului istoriografic întrucât informațiile furnizate de aceste vizite erau recuperate sau lecturate univoc prin prisma interesului reconstituitiv al trecutului lumii românești sau în măsura în care aceste vizite proiectau revendicările populației românești la întâlnirea cu împăratul.

“Intrările regale”^{*}, ca evenimente excepționale în viața unei comunități (oraș, cetate) din Evul Mediu occidental, s-au convertit în teme și motive ale discursului și reprezentării circumscrise *puterii în principal, iar subiacent sărbătorii, spectacolului*. Interpretările asupra acestor evenimente s-au aranjat dinspre cel puțin trei direcții sau perspective analitice: de istorie, de antropologie istorică și de antropologie culturală. Fiecare dintre aceste trei direcții interpretative

¹ Cf. *Arhiva Someșană*, Nr. 20, Năsăud, 1936, pp. 213-226.

² Cf. V. Șotropa, *Împăratul Iosif II în Districtul Năsăudului*, în *Arhiva Someșană*, Nr. 4, Năsăud, 1926; C. Sasu, *Jurnalul de călătorie al Împăratului Iosif al II-lea*, în *Arhivele Olteniei*, Nr. 39-40/1928; I. Negru, *Contribuții la cunoașterea Banatului. Jurnalul de călătorie din 1773 al împăratului Iosif al II-lea*, în *Revista Institutului Banat-Crișana*, XI, iulie-august 1943; C. Feneșan, *Însemnări despre românii bănățeni într-un jurnal de călătorie din 1817*, în *Banatica*, XII, Reșița, 1993; M. P. Dan, C. Feneșan, *Informații privind pregătirea celei de-a treia călătorii a lui Iosif II în Banat*, în *Banatica*, IV, Reșița, 1977; A. Răduțiu, *A treia călătorie a lui Iosif al II-lea în Transilvania*, în *Crisia*, XVII, Oradea, 1987.

^{*} “Les entrées royales” ca termen consacrat în istoriografie asimilează în cazul de față și “intrările imperiale”.

validează aserțiunea că “intrările regale” induc în manifestările lor istorice și sociale un set complex semiotic și semantic³. Discuțiile asupra “intrărilor regale” ca *evenimente istorice au fost, în general, surclasate* de analize ale fenomenelor sociale, culturale provocate de acestea, derulate concomitent cu evenimentul propriu-zis, dincolo de care se pot recupera o serie de semnificații istorice, simbolice, politice, religioase. J. Huizinga accentuează modul în care “intrările regale” declanșează spectacolul și manifestările festive la intersecția dintre “cuvânt și imagine”. Aceste “intrări regale” erau însoțite de “tableaux-vivants” și “personnages” ca spectacole teatrale sau înscenări alegorice. Aceste “tablouri vii” beneficiau de o mare investiție de fantezie scenografică, debordantă, în elaborarea de instalații sau aparaturi mecanice adiacente. Astfel, la Paris, în timpul “intrării regale” a Isabelei de Bavaria, în calitate de soție a Regelui Carol al VI-lea, un “cerb alb cu coarne aurite și cu o coroană în jurul gâtului stătea pe un tron și ridica în mână o spadă”, iar “un înger coboară <<par engins bien faits>> de pe turlele Catedralei Notre Dame... îi pune o coroană pe cap și dispare așa cum a venit”⁴. Evenimentul intrărilor regale rămâne, așadar, cu prevalență unul vizual în memoria colectivă, iar impactul fastului străluminează narativismul istoriografic sau memorialistic.

Tema vizuală a intrărilor regale era populată, de cele mai multe ori, cu personaje distribuite în tablouri alegorice ce recompun un univers mitologic și legendar. În 1520, intrarea lui Carol Quintul în Anvers este însoțită de nimfe și zeițe, după cum sirenele sunt prezente în scenele alegorice la intrările lui Ludovic al VI-lea sau la intrările lui Filip cel Bun în Gand, unde sirene înnoată goale în apa râului Lys. Intrările regale descătușau, așadar, nu numai imaginația dar și constrângerile pudorii de la sfârșitul Evului Mediu (nimfe, zeițe, sirene în stare de nuditate acompaniază intrările regale). Depășirea constrângerilor intervine și în exemplele în care intrările regale sunt însoțite de personaje mitologice în ipostaze ce transmit ironia,

³ L. Marin, *De la Représentation*, Gallimard, Seuil, Paris, 1994, p. 46.

⁴ J. Huizinga, *Amurgul evului mediu*, Ed. Univers, București, 1970, p. 416. Cf. și Jean Marie, Apostolidès, *Le roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1981; Ralph E. Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV^e – XVII^e siècles*, Paris: Armand Colin, 1987.

carnavalul, burlescul. La intrarea lui Carol Temerarul în Lille, la 1848, sunt prezente “o Venus obeză, o Lunona slăbănoagă și o Minervă cocoșată, cu o coroană de aur pe cap”⁵.

Deriziunea și persiflarea prezente în aceste scene alegorice circumscriu *infuzia popularului* în scenografia “intrărilor regale” și consacră o extensie a acestora în sărbători ale mulțimii, un consum social al reprezentărilor, modelate în egală măsură de gustul public emanat de “o ciudată antiteză între o intensă pudoare și o uimitoare licențiozitate”⁶. Așadar, J. Huizinga își derulează analiza intrărilor regale ca evenimente istorice prin reconstituirea “formelor de viață și de gândire” de la sfârșitul Evului Mediu.

Pe aceeași direcție analitică, dar circumscrișă mai exact perspectivei *antropologiei culturale*⁷, intrările regale sunt abordate ca momente ce provoacă sărbători, jocuri în comunitate și care particularizează un anumit comportament cultural în lumea citadină occidentală la întâlnirea cu regi și prinți. Intrările regale cu angrenajul lor sărbătoresc, ludic, sunt secvențe ale agendei culturale a comunității, ce pun în evidență niveluri și modele culturale de la cele populare până la cele elitare. Momentul propriu-zis al intrărilor regale se produce și se reproduce într-un amplasament cultural stabil, sintagmatic (sărbători, festivități, jocuri) al unei anumite comunități, dar ele se petrec și la intervale neregulate și reactivează în comunitate sărbători sau jocuri specifice alimentate de resorturile potențialului sărbătoresc existent sau din propensiunea spre sărbătoare a comunității. Intrările regale nu doar furnizează sărbătoare și, implicit, comportamente colective sărbătorești; ele sunt cu predilecție sărbători echivalente sărbătorilor obișnuite din agenda unei localități. Ca orice sărbătoare, intrările regale sunt o *ieșire din realitate*, de fapt o dublă ieșire: din diurn în feerie, din cotidian (sau real) într-o lume simbolică, fiind o resuscitare în discursivitatea vieții cotidiene, a alternanței dintre zile de lucru și zile de sărbătoare într-o anumită comunitate⁸.

⁵ *Ibidem*, p. 492.

⁶ *Ibidem*, p. 491.

⁷ Cf. R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Flammarion, Paris, 1991; I. Quéniart, *Culture et sociétés urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII^e siècle*, Klincksieck, Paris, 1978.

⁸ I. P. Daviet, *Simbolicul în atelierul istoricului*, în *Mituri, simboluri în societatea contemporană* (coord. M. Segré), Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, p. 224.

Intrările regale sau princiare sunt prefațate de o modelare a spațiului social al orașelor, de o *ordonare ideală* a acestui spațiu în datele unei scenografii sărbătorești. "Orașele se înfățișează, cu toate atracțiile lor, după ce se face un pic de curățenie, măturându-se murdăriile, expulzându-se trupele de porci, de vagabonzi și de mendicanți. Ramuri și frunze sunt răspândite pe străzi și decorează casele, bisericile. S-au luat toate diligențele și precauțiile pentru luminarea orașului noaptea și pentru a se evita o surpriză din partea unor eventuali dușmani"⁹. În această scenografie sunt oferite distracții și, "pentru a minuna poporul, se mobilizau companii de teatru care reprezentau <<histories>> cu sau fără cuvinte, jocuri de rime, jocuri teatrale"¹⁰.

Alături de aceste oferte culturale, sărbătorești, însuși poporul produce de foarte multe ori distracții, spectacole, care preiau în recuzita lor, dar și în anecdotică lor, simboluri regale și princiare specifice temei intrărilor regale. Cu alte cuvinte, în cadrul acestor sărbători se *resemantizează simbolurile regale*. Această preluare a recuzitei și a simbolurilor regale și princiare se petrece în prezența regelui, cu ocazia intrărilor regale sau uneori în absența lui, instituindu-se astfel o alternanță vizibil-invizibil a persoanei regale. Recuperarea simbolică a regelui în sărbătorile populare se înscrie în însăși definiția simbolului, care este "mesajul nevăzutului făcut vizibil și care are o valoare participativă"¹¹.

O intrare regală este, înainte de toate, o manifestare simbolică ce se poate produce într-un loc (oraș, cetate), dar reverberează și în altă parte, știut fiind faptul că "simbolul integrează depărtarea, diferența"¹². Intrarea regală se reproduce și se împărtășește larg, ea concentrează mecanismele evenimentelor sărbătorești *paradigmaticice*. Ea produce sărbătoare, organizează spațiu sărbătorec, se distribuie simbolic în personaje care populează scenariul sărbătorec. "În Valenciennes, în 1520, este organizată o sărbătoare a cartierului Le Sauch cu ocazia reînțoarcerii lui Carol Quintul în Bruxelles. Fiecare cartier era condus de șefii lui, care purtau denumirea de... Roi de la bête à deux dos...

⁹ R. Muchembled, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰ *Ibidem*; cf. H. Biehn, *Les fêtes en Europe*, Paris, 1963.

¹¹ I. P. Daviet, *op. cit.*, p. 224.

¹² *Ibidem*.

prinț, suveran, marchiz, conte, castelan... Aceste titluri imitau în cadru sărbătoresc demnitățile nobiliare și ordinare de la Toisson d'Or, în particular”.¹³ Distanța în timp și spațiu a “ințrărilor regale” de sărbătorile petrecute în alt timp și în alt loc este anulată de încărcătura simbolică “regală și princiară” a acestor sărbători. Prin urmare, prezența *reală* a ințrărilor regale este substituită de una *simbolică*, cu valori sărbătorești similare.

Pe de altă parte, asumarea simbolică a ințrărilor regale în fenomenul sărbătoresc comunitar este întreținută, la intervale mai mult sau mai puțin regulate, de prezența fizică a regelui în cadrul “ințrărilor regale” în comunitățile respective. Ințrările regale reactivează această asumare simbolică, ranforsează potențialul sărbătoresc și ludic, specific culturii populare urbane. Astfel, în același Valenciennes, în 1548, sărbătoarea intitulată “Principatul Plăcerii”, care se derulează între 12-14 mai, este profund oligarhică și patriciană. Ea imită în toate punctele intrarea triumfală a împăratului Carol Quintul la Valenciennes la 1540, așa cum demonstrează procesiunile prin care se primesc străinii în oraș și atitudinea “Prințului Plăcerii” la banchetul din 13 mai. Banchetul este limitat la notabili și la “companiile de jocuri”, ele însele compuse după “criterii de bani și respectabilitate”¹⁴. Pe de altă parte, în cadrul acestei sărbători se reactivează un arhetip biblic al “regelui de batjocură”, personificat de Iisus Christos, care, în Duminica Floriilor, era un “rege temporal”, de carnaval, după cum în procesul răstignirii Sale era travestit într-un rege sui-generis, cu mantie și coroană de spini pe cap și apelat ironic “INRI”. Acest arhetip transmite o stratigrafie în percepția mitică și simbolică a regelui și se alimentează, la rândul său, din sărbătorile care aveau drept temă “prințul de mascaradă” din cadrul saturnaliilor romane sau din sărbătorile din Mesopotamia, în care travestiul și deriziunea precedau sacrificiul regal¹⁵.

Imitarea ințrărilor regale parcurge un traseu cu semnificații mai diverse. Este știut faptul că sărbătoarea este o evadare din realitate, este o *ficționalizare a vieții reale*, cultivă excesul, iluzia, butaforia și travestiul. În acest proces de ficționalizare rezidă imitarea regelui,

¹³ R. Muchembled, *op. cit.*, p. 169.

¹⁴ *Ibidem*, p. 187.

¹⁵ J. P. Roux, *Regele. Mituri și simboluri*, Ed. Meridiane, București, 1998, p. 267.

prințului, contelui. Această imitare se petrece la nivelul culturii populare, în ediție parodică, ironică, iar deriziunea personajelor imitate este una dintre rețetele sărbătorești care construiesc simbolic intrările regale. "Participarea populară la sărbători în onoarea prinților sau a personajelor importante întărește supunerea față de acestea, dând posibilitate maselor să imite modele și, în același timp, să le ironizeze"¹⁶. Evadarea prin sărbători într-un *timp și spațiu iluzoriu*, agrementat savuros de ironie și deriziune, ca reflecție populară în durata lungă asupra unei lumi, a ordinii regale, aristocratice, este, în subsidiar, încurajată și inițiată de strategia puterii de control al supușilor, prin mecanismele și *funcțiile defulării* implicite sărbătorii. În cadrul acestor sărbători, "visul de fericire al celor mai umili se realizează pentru un moment scurt, permițându-li-se să înfrunte pericolele și problemele vieții cu un curaj reînnoit și de a accepta mai ușor supunerea, subordonarea la care erau supuși"¹⁷.

În proximitatea unor asemenea semnificații ale sărbătorii se așează un interesant și sugestiv proces de negociere simbolică a identității în cadrul comunităților populare, în sensul că, în cadrul scenariilor și scenografiilor sărbătorești, oamenii simpli își înving, își depășesc barierele identitare din viața reală, cotidiană, printr-un travesti regal sau princiar. Această negociere a identității în acest mod transcrie seducția pe care puterea regală și princiară o exercită asupra celor mici, percepută real și concret în condițiile intrărilor regale, seducție valorizată simbolic în cadrul diverselor sărbători și carnavaluri. Astfel, la carnavalul de la începutul Postului Mare de la Saint Quentin, din 1586, se organizau "companiile de distracții", în frunte cu regi și prinți: "Roi de la Jeunesse, Roi de Chapels, Prince du Plaisance, Prince d'Amour"¹⁸. Regele, prințul furnizează imaginarului popular atât supunere, teamă, venerație, cât și ludic, burlesc, licențios, în travestiul sărbătorec, care este, totuși, controlat și programat.

În sec. XVIII, la Montpellier, asumarea simbolică a temei *emergenței regale* (intrarea regelui, nașterea regelui, încoronarea regală) consacră în durata lungă jocul și sărbătorile populare în care prevalează deriziunea, parodicul față de capetele încoronate. Astfel,

¹⁶ R. Muchembled, *op. cit.*, p. 173.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 178.

lucrătorii și meșteșugarii sunt adunați “în jurul unui Chevalet, un cal de paie pe care era așezat un <<rege>> al poporului, în jurul căruia dansau cartiere întregi”¹⁹.

Pe de altă parte, sărbătorile populare din proximitatea provocată sau inspirată de prezența reală sau simbolică a regelui realimentează periodic *discursul legitimator* al comunităților, orașelor, discurs care se organizează într-o “istorie prestigioasă antică sau biblică”, având în cele din urmă o supradeterminare politică. Astfel, în cortegiul sărbătoresc de la “Metz, din 1511, din prima duminică din Postul Mare, notabilii orașului se deghizează în David, Hector, Iuliu Cezar, Alexandru cel Mare, Carol cel Mare, Godefroy de Bouillon, aceștia fiind cei care legitimează puterea orașului și a oligarhiei lui”²⁰. Etalarea unui asemenea travesti semnifică *absorbția simbolică* a regelui, a regalității, ce determină imprescriptibil un imens potențial legitimator și întemeietor contrapus tendințelor de subordonare a orașelor de către puterea regală, princiară, reală. Este, fără îndoială, expresia simbolică a afirmării și prezervării unei identități asediate în permanență. BCU Cluj / Central University Library Cluj

Nu în ultimul rând, intrările regale trebuie asociate unui simbolism mai profund, care străpunge cele patru “moșteniri culturale” menționate de Jacques Le Goff²¹ (iudeo-creștină, greco-romană, barbară, “tradițională” sau indigenă), creatoare sau transmițătoare de arhetipuri. Cu alte cuvinte, acest simbolism profund *străpunge istoria* și este aferent unei gestici și unui ritual “spontan”, transsocial și transistoric. Intrările regale în Evul Mediu, privite ca un raport între războinici (rege, nobili, cavaleri) și oraș, dezvoltă trei tipuri de comportamente față de oraș, corespunzătoare a trei tipuri de percepții în imaginarul colectiv, după afirmația lui Jacques Le Goff: orașul-pradă, care atrage războinicii prin bogățiile sale, orașul ca spațiu ideal de “coabitare armonioasă” (utopia socială urbană) și orașul antagonic lumii medievale a războinicilor. Acest antagonism se alimentează din “opозиția fundamentală în ceea ce privește locul de reședință: pentru

¹⁹ R. Darnton, *Marele masacru al pisicii*, Ed. Polirom, Iași, 2000, pp. 117-118.

²⁰ R. Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, Ed. Meridiane, București, 1997, p. 41.

²¹ J. Le Goff, *Imaginarul medieval*, Ed. Meridiane, București, 1991, p. 308.

negustori, pentru târgoveți – orașele; pentru baroni și cavaleri – castelele și pădurea”²².

Dinspre aceste considerente, intrările regale sunt soluțiile, încheierile unei *tensiuni* profunde dintre *oraș* și *castel*, dintre *orașeni* și *rege* (nobili, prinți, cavaleri). Intrările regale consfințesc un pact – orașul învins, cucerit, recunoaște supremația regală – evidențiază un act de pace la care subscriu ambele părți, exprimă ritualic și simbolic o “pacem conficere”.

Dincolo, însă, de secvența istorică, medievală, a intrărilor regale, acestea, plasate într-un simbolism mai profund, pot să soluționeze și tensiunea *masculin* (rege) - *feminin* (oraș). Acest aspect poate fi evaluat în prelungirea temei “cetății-femeie” ce provoacă “unica dorință: aceea de a cuceri o femeie și un oraș, ambele la fel de ispititoare”, temă prezentă în plan “psihologic, literar și istoric”, în narațiunile legendare precreștine și creștine, în romanele cavaleriești și în poemele epice medievale²³. Mai succint, intrările regale încorporează imemorial *raportul arhetipal masculin-feminin* și reeditează în note specifice un *ritual nupțial*. Momentul intrării regale circumscrie simbolic în datele unui ritual cu valențe politice, culturale, sociale, un ciclu uman, biologic, ontogenetic, și anume împlinirea nubiității prin nuntă, căsătorie. *Alaiul intrărilor regale* poate fi, din această perspectivă, un *alai nupțial*.

Dacă sărbătoarea, ca manifestare simbolică a spațiului social, provocată și inspirată de vizitele regale, este una din direcțiile analitice ale fenomenului intrărilor regale, *cortegiul*, *procesiunile*, *defilările* corespondente acestui fenomen înseriază un alt set de semnificații sau interpretări simbolice. Din perspectivă antropologică, cortegiul și defilările se înscriu într-o tipologie specifică sistemelor rituale. Ele sunt de tip *sintagmatic* când aparțin unei serii sau repetiții periodice, corespunzătoare axului cronologic al calendarului (cortegii și procesiuni legate de sărbătorile religioase) sau de tip *paradigmatic*, când sunt determinate de circumstanțe ocazionale, dar cu o derulare ce conscrie un model de organizare specific acestor ocazii (procesiuni pentru secetă, intrări regale etc.)²⁴.

²² *Ibidem*, p. 319.

²³ *Ibidem*, p. 289.

²⁴ L. Marin, *op. cit.*, p. 49; cf. și J. Jacquot (ed.), *Les Fêtes de la Renaissance*, Ed. CNRS, Paris, 1956.

Din punct de vedere semantic, cortegiul transmite un mesaj religios, civic, politic, social. Semnificațiile induse de cortegiile intrărilor regale se pot grupa în semnificații de *transgresare* și de *reinstaurare* a unei ordini aferente puterii și reprezentării puterii²⁵. Prima grupă de semnificații este centrată pe un moment punctual din scenariul intrărilor regale, și anume predarea cheilor și deschiderea porților ce exprima "transgresarea limitelor" celor două puteri conflictuale, oraș-rege. Predarea cheilor se face "in signum majoris obedientiae et subjectionis", în condițiile păcii și ale pactului dintre rege și oraș²⁶. Cea de-a doua grupă de semnificații ale cortegiului din timpul intrărilor regale consacră și reconsacră un tip de ordine politică și socială, decelabilă pe două direcții care compun scenariul acestor evenimente-spectacol. Fiecare intrare regală relevă o reciprocitate a scenariilor²⁷. Pe de-o parte, poporul citadin este spectatorul cortegiului regal, care, prin componența sa militară, nobiliară, religioasă, este, în esență, un discurs al tipului regal de putere, după cum regele este spectatorul cortegiului urban, comunitar, care-și etalează structurile și ierarhiile sociale. Aceste cortegii își prezentau exponențial "demnitățile, calitățile, corpurile și stările" prin care se exprimau pe sine, adică "ordinea consacrată, corporatistă a societății urbane"²⁸.

Structura, aranjarea și ordinea cortegiului transmit, în esență, un mesaj despre *ordinea* pe care aceste cortegii voiau să o impună înțelegerii și percepției publice și, în egală măsură, percepției regale. Ele construiesc un tip de discurs despre sine, generând o narativitate²⁹ a cărei secvență decupează reprezentări ale ierarhiilor și valorilor din comunitate cu certe finalități de legitimare socială, politică, dar și culturală, întrucât cortegiile, cu preeminența lor sărbătorească, transmit comportamente și identități socio-culturale³⁰.

În alte cazuri, cortegiul încorporează o semantică ce *rememorează*, reproduce simbolic un moment sau eveniment istoric, cele-

²⁵ *Ibidem*, p. 56.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ R. Chartier, *op. cit.*, p. 43; cf. și *Entrées royales et Fêtes populaires à Lyon du XV^e siècle au XVIII^e siècle*, Lyon, 1970.

²⁸ R. Darnton, *op. cit.*, pp. 104-107.

²⁹ L. Marin, *op. cit.*, p. 55; cf. și Idem, *Le portrait du Roi*, Ed. Minuit, Paris, 1981.

³⁰ Cf. N. Z. Davis, *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XV^e siècle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.

brează memoria unui eveniment istoric întemeietor. Resurgența acestei memorii, oficiată la nivelul unei "communitas" – ca agregare temporară și simbolică a participanților –, deconspiră în arrièrre-plan-ul ei un mesaj războinic sau de competiție agonistică³¹. Rememorarea pe aceste teme în cadrul cortegiilor susține o tensiune inerentă, pozitivă a unei comunități, dinamismul ei resuscitat la intervale regulate (procesțiuni religioase, defilări militare, sărbători, cavalcade etc.).

Intrările regale, dincolo de cortegii, procesțiuni, sărbătorispectacol, au produs ca evenimente o literatură specifică, cu o narativitate, structuri și funcțiuni adiacente. Acest tip de literatură, prin ficționalizarea istoriei și prin pedagogia politică a acelor "tableaux vivants", urmărește instituirea unui discurs al puterii și o reprezentare a puterii³², cu evidente finalități persuasive și injonctive asupra corpului social și asupra percepției publice.

Toate considerațiile de mai sus pot constitui câteva repere sau precedente analitice și metodologice privind intrările imperiale habsburgice în Banat și în Transilvania, pe parcursul a două secole (XVIII-XIX). Intrările împăraților de la Viena în Banat și în Transilvania se pot lectura atât prin grila clasică, medievală, a acestor evenimente, cât și prin cea care pune în evidență particularitățile pe care le încorporează aceste evenimente în contextul lumii românești din sec. XVIII-XIX, prin modul în care memoria colectivă a reținut aceste evenimente și prin modul în care această lume s-a raportat la noua putere imperială. Este de relevat ce fel de discurs s-a elaborat la întâlnirea dintre puterea imperială și lumea românească; cum un ritual, scenariu, scenografii specifice unor asemenea evenimente au fost asumate și valorizate în comunitățile românești; ce a transmis memoria colectivă și individuală în legătură cu aceste evenimente; ce fel de reprezentări au sensibilizat sau au imprimat imaginarul popular, legat de "arătarea împăratului".

Intrarea împăratului, în sens generic, debutează sau se declanșează în contextul *reconquistei*, ce valorizează și particularizează

³¹ Cf. L. Marin, *op. cit.*, p. 60; V. W. Turner, *The Ritual Process*, Ed. Aldine, 1969; F. Yates, *The Art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London, 1976.

³² J. Blanchard, *Les entrées royales, pouvoir et représentation du pouvoir à la fin du Moyen Âge*, în *Littérature*, Nr. 50, Larrousse, Paris, 1983, pp. 3-15; cf. și B. Guenée et F. Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, CNRS, Paris, 1968.

acest fenomen într-o lume post-medievală. Intrarea imperială, ca *prima intrare simbolică și întemeietoare*, este aceea care iese din repetiția, din succesiunea intrărilor obișnuite, constante, este unică, irepetabilă prin semnificațiile ei “ne varietur”. Ea se extrage unui sistem referențial și se plasează într-unul simbolic. Cea dintâi intrare imperială consacră *reconquista* unui teritoriu creștin din sistemul politic și militar otoman, reintegrează acest teritoriu unui imperiu creștin. Aceasta *prima intrare imperială* poate fi, însă, subscrisă setului de semnificații specifice intrărilor regale, care vădesc reinstaurarea ordinii, și anume a *ordinii creștine*.

Intrarea imperială, în acest caz, semnifică “*venirea împărăției creștine*”, care marchează simbolic deschiderea porților spre lumea creștină sau redeschiderea vaselor comunicante, mult timp întrerupte, dintre Europa Centrală și de Sud-Est și Europa Occidentală creștină și, implicit, *redimensionarea* spațiului creștinătății europene. Această intrare generică conscrie, așadar, o serie de semnificații implicate și deduse, ea fiind, pe de-o parte, un moment simbolic, “*venirea împărăției creștine*”, iar pe de altă parte, un moment plasat referențial, și anume victoria imperialilor asupra turcilor. Astfel, protopopul Nicolae Stoica de Hațeg, martor și narator al unei istorii trăite din sec. XVIII-XIX, notează: “Dumnezeu a binecuvântat armele drepte ale *bunului împărat creștin Carol* (s.n.) al VI-lea, iar Banatul, Serbia și Țara Românească au fost recucerite de la turci”³³ sau “Acest an, 1716, folos făcu, că afară de Banat, în Țara Românească și în Bosnia căpătără, Timișoara, care după 164 de ani ce suspinaseră subț greul jug turcesc abea prin biruitoarele arme ale marelui case Eistrah, *o zi novă* (s.n.) cu bune nădejdi și folosuri înainte începu”³⁴.

Victoria imperială ca intrare și înstăpânire într-un teritoriu recuperat de la necreștini semnifică *înnoirea lumii*, un nou început sub semnul Evangheliei creștine. Intrările regale, venirea împăraților creștini, în contextul victoriei *reconquistei*, fac și ele trimiteri, uneori explicite, la reordonarea creștină a lumii, extrase din discursul biblic. În mod esențial și simbolic, intrările regale se reclamă de la arhetipul

³³ N. Stoica de Hațeg, *Scrieri*, Ed. Facla, Timișoara, 1984, p. 47.

³⁴ Idem, *Cronica Banatului*, Ed. Facla, Timișoara, 1981, p. 166.

cristic, de la intrarea lui Iisus în Ierusalim³⁵, ca moment semnificativ de instaurare a lumii creștine, al victoriei și triumfului unei lumi noi. Regii și împărații lumii au și o "funcție sacerdotală"³⁶, care prin intrările lor regale rememorează, oficiază o secvență întemeietoare din religia creștină. Fiecare intrare regală sau imperială multiplică și reactivează, așadar, *momentul biblic al intrării lui Iisus în Ierusalim*, iar echivalența deductivă dintre o intrare imperială și o victorie în lupta împotriva necreștinilor nu se poate face decât sub patronajul simbolic al lui Iisus Christos ca "rex invictus", "rex immortalis et invisibilis".

Intrarea regală este prefațată de bătălia victorioasă împotriva turcilor, de triumful purtat în numele lui Iisus Christos. "Spre pomenire sunt cuvintele cu care Carol al VI-lea pre prințul Eughen (Eugen de Savoia - n.n.) l-a petrecut la oaste: <<prințul meu, îi zise, iați îți dau un ghegeneral mai mare de la carele sfat să ceri și în numele lui voi toate operațiile veți face!>>. Cu care împăratul îi pusese o cruce toată briliantită în mână și pre postamânt, scăunașul lui de jos, așa inscripție era: <<Iisus Hristos ghegeneralisimus, nu ză uitareți>>. Încă îi zise că: <<faptele ce veți face pre voia lui pentru el să fie carele sângele său pentru oameni pre cruce l-au vărsat. Subt preafinalta lui dumnezeiască povățuire... învinge pre ai lui și ai numelui creștinesc vrăjmași!>>³⁷.

O altă particularitate a intrărilor imperiale din sec. XVIII-XIX în mediul românesc din Transilvania și Banat rezidă în faptul că ele se îndepărtează în mod pregnant de topica și formalismul medieval al unor astfel de manifestări. Ele tind să iasă dintr-un scenariu eminentemente simbolic și din mistica medievalității, transmițând, în schimb, cu prevalență *valori politice, etice, culturale*. Împăratul coboară dintr-o ipostază hieratică într-un mare *cadru dialogic*, el instituie o amplă și complexă comunicare cu supușii în timpul intrărilor și vizitelor regale, ascultă, notează, discută, recepționează cereri, schimbă daruri, gratifică, cochetează cu travestiul în aparițiile sale în rândul supușilor, se ospătează în cele mai diverse locuri etc. Vizitele imperiale sunt componente ale unei strategii ce urmărea instituirea în

³⁵ I. Blanchard, *op. cit.*, p. 11.

³⁶ *Ibidem*, p. 3.

³⁷ N. Stoica de Hațeg, *op. cit.*, p. 167.

comunitatea supușilor a unui model social, instituțional, politic și etic, proiectat în spiritul reformismului.

Intrările imperiale în Transilvania și Banat, dincolo de deschiderea ritualică a “dialogului politic și instituțional”³⁶ dintre suverani și comunitate, componentă comună a topicii intrărilor imperiale, sunt *supradeterminate politic* întrucât ele reprezintă în plan secund un joc al recunoașterii puterii, o competiție între puterea imperială și puterea supușilor sau, mai exact, presiunea masei sociale.

Puterea habsburgică, prin vizitele imperiale făcute, dorea să fie recunoscută, impusă, legitimată prin frecvența prezenței ei efective în rândul supușilor. Acest tip de consacrare a puterii imperiale era dublată de acțiuni, de ordonare și supraordonare a lumii pe care dorea să o controleze, să o stăpânească și să o disciplineze. Pe de altă parte, intrările imperiale erau tot atâtea prilejuri de exprimare a presiunii supușilor asupra puterii imperiale prin pledoarii directe, plângeri, cereri scrise, cu scopul de a li se recunoaște o serie de drepturi. Cele două puteri se reglau una în raport cu cealaltă, acțiune ce se derula într-un cadru ce inițial a fost unul ritualic, formalizat. Prin urmare, intrările imperiale din sec. XVIII-XIX au devenit exerciții coerente ale acțiunii și practicii politice ale Vienei.

Intrările și vizitele imperiale, ca reeditări ale “intrărilor regale” din epoca medievală, pot fi reconstituite printr-un demers analitic centrat pe discursul și reprezentarea acestora. În cadrul discursului se pot institui două niveluri de analiză. Există un discurs oficial, care concentrează ceea ce se emite legat de intrări și vizite dinspre împărat spre comunitate, mai exact, ce ar vrea să “spună”, să comunice vizita împăratului, prin programul elaborat al vizitei sau prin notațiile imperiale asupra călătoriilor. Vizitele și intrările imperiale sunt, pe de o parte, un exercițiu sau o etalare a puterii orientate spre comunitate, iar, pe de altă parte, ele conotează modul în care se *autodefinește* împăratul la întâlnirea cu supușii pe un registru delimitat de pragmatismul unor astfel de vizite, impus de politica aulică și de emfaza ceremonialului specific intrărilor regale. Un al doilea nivel de analiză al discursului aferent intrărilor imperiale poate releva reciproc ce fel de discurs emite comunitatea spre împărat, care sunt

³⁶ L. Marin, *op. cit.*, p. 56.

caracteristicile și componentele acestui discurs care stă sub semnul **imagnarului**.

Primul nivel al discursului emis în proximitatea intrărilor imperiale, cel oficial, poate fi degajat la început dinspre așa-numita literatură aulică, ce alimentează și construiește imaginea împăratului, concentrată în scrieri didactico-morale, ode, scrieri encomiastice, versificațiile la stemă, care proiectează imaginea unui împărat, simbol al puterii nelimitate, dar și al justiției și al dreptății. Această literatură delimitează un întreg efort de elaborare în spiritul unei filosofii politice care promovează *supunerea, ascultarea și venerația* față de stăpânire și împărat, în concordanță cu absolutismul luminat din sec. XVIII. Aceasta pregătește o receptivitate optimă, în sens larg, a monarhului la întâlnirile și intrările sale în comunitate. Sunt convocate în acest efort scrieri începând de la S. Micu, Gh. Șincai, S. Vulcan, P. Maior, până la cei mai mărunți versificatori, encomiastici și turiferari relativ la împărat³⁹. Acest discurs oficial întreține întregul eșafodaj de semnificații și reprezentări ale puterii imperiale în percepția directă a supușilor la întâlnirea cu împăratul, prefătează, dar și însoțesc intrările imperiale în ritmuri și secvențe dozate premeditat de același emițător aulic. În alte cazuri, cum sunt cele legate de vizitele regale ale Elisabetei I, regina Angliei, în sec. XVI, există postfețe elaborate de discursul aulic, și anume după călătoriile efectuate de regină; se făceau publice prin rapoarte tipărite itinerariile, momentele vizitelor, întâlnirile, discursurile reginei și răspunsurile la aceste discursuri⁴⁰.

“Arătarea” puterii împăratului în comunitate este premeditată teoretic prin lucrări ce fixează *pactul împărat-supuși* în termenii unei codificări ce reglează comportamente, atitudini ale supușilor față de împărat, concomitent cu o semnificare simbolică și funcțională a instituției monarhice. Astfel, în lucrarea “Datorințele supușilor către monarhul lor”, apărută la Buda în 1806, care este o “carte de inspirație tipic iosefină”, se arată că monarhul este “singurîitorul, oblăditoriu și stăpânitoriu”⁴¹, iar starea de grație a acestor funcții ale instituției monarhice care asigură, în virtutea unei viziuni melioriste, fericirea

³⁹ Cf. T. Nicoară, *op. cit.*, pp. 349-374; M. Popa, *op. cit.*, pp. 143-183.

⁴⁰ Cr. Haigh, *Elisabeth I. Profiles in Power*, Second edition, Longman Harlow, 1998, p. 153.

⁴¹ *Datorințele supușilor către monarhul lor*, Buda, 1806, p. 9.

supușilor este asigurată dacă “stăpânitorul este bun, blând, milostiv și creștin”⁴². În termenii aceluiași pact, supușii sunt “datori stăpânitorilor cu toată ascultarea, credința, dragostea și plecarea”, atitudini ce reverberează în nota unei reciprocități subânțelese, în atribuțiile specifice ale împăraților față de supuși: “stăpânitorii apără, miluiesc și înalță pre supușii cei buni, credincioși și vrednici”⁴³.

Pornind de la aceste formulări și atribute, împăratul, ca autoritate recunoscută, se livrează prevalent percepției sociale în ipostaza sa de *milostiv* și *oblăduitor*, noțiuni supralicite în textul cărții. Poate nu întâmplător sau doar dinspre automatismele unei asocieri, într-o însemnare făcută la 1773, cu ocazia vizitei împăratului Iosif al II-lea în Transilvania și plasată la sfârșitul capitoulului “Pentru milostenie”, din cartea lui Ioan Zlatoust, “Mărgăritare” (București 1746), se spune: “La anul 1773, mai 21 de zile, când au trecut împăratul Iosif prin Zoltan (parohie în Protopopiatul Sighișoarei), marți după Rosalii, a treia zi fiind io paroh Zoltanului popa Drăghici”. Această însemnare este dublată de o alta, plasată la sfârșitul Cuvântului “Pentru să nu nădăjduim numai în credință, fără de fapte bune”, în care se menționează: “La anul 1773, în luna mai 21 de zile, să se știe când au trecut împăratul Iosif prin Zoltan *au și vorbind cu oamenii, cu sătenii* (s.n.), fiind io popa Drăghici”⁴⁴. Împăratul care “au și vorbind cu sătenii” nu face altceva decât să califice un împărat bun, milostiv. Probabil dinspre motive imponderabile s-a conectat textul informal al însemnării la un text recunoscut prin autoritatea și prestigiul lui moral religios, ce a aparținut Sfântului Ioan Gură de Aur.

Discursul oficial al intrărilor și vizitelor imperiale este deschis de modul în care monarhul își proiectează coborârea printre supuși. Din această perspectivă, există diferențe în proiectul vizitelor de la un împărat la altul sau de la o epocă la alta. Dacă, în cazul lui Iosif al II-lea, călătoriile și intrările imperiale dintre 1768-1788 stau sub semnul pragmatismului politic, al nevoii de soluționare la fața locului a diverselor urgențe administrative, economice, militare, călătoriile lui Francisc I din 1817 au fost însoțite de intrări și primiri somptuoase, el

⁴² *Ibidem*, p. 16.

⁴³ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁴ E. Mosora, D. Hanga, *Catalogul cărții vechi românești din colecțiile B. C. U. “Lucian Blaga” Cluj 1561-1830*, Cluj-Napoca, 1991, p. 60.

fiind "obișnuit cu fastul recepțiilor zilnice"⁴⁵. Dacă, spre exemplu, Iosif al II-lea, în călătoria sa din 1773, este însoțit doar de ducele Albert, Laudon, Nostitz și câțiva generali⁴⁶, Francisc I, în călătoria sa din 1817, își face intrarea în Transilvania în prezența unui cortegiu numeros, îmbarcat în 21 de calești și trăsură, cuprinzând circa 70 de persoane, de la cămărașul suprem și până la doamnele de onoare ale împărătesei, etalând o reprezentare a puterii imperiale, complexă și fastuoasă⁴⁷.

Călătoria lui Iosif al II-lea încorporează datele unor așa-numite călătorii aulice (Hofreisen), care urmăreau rezolvarea unor probleme stricte de stat. Intrările sale imperiale stau sub semnul unor expediții de cunoaștere a realității provinciilor imperiale. Discursul elaborat în acest caz transmite un mesaj concret, punctual. Astfel, într-o scrisoare din 26 iunie 1673, adresată din Cluj confidentului său Lacy, președintele Consiliului Aulic de război, împăratul menționează: "Eu călătoresc, văd cu ochii mei, mă informez și îmi notez. Aceasta-mi va servi pentru viitor... și nu regret că pierd timpul pentru a mă instrui și a-mi dezvolta cunoștințele"⁴⁸. Prin aceste cuvinte, împăratul își autoprezintă intrările sale imperiale nu ca o *etalare* a puterii, ci ca o *căutare* a ei, în spațiul și în comunitățile componente ale imperiului, ca o descoperire a acestei puteri diseminate în realitățile imperiului. Intrările lui imperiale sunt atipice, ele sunt intrări imperiale, așadar, *mereu amânate*.

Intrările imperiale ca discurs și reprezentare a puterii în cazul lui Iosif al II-lea sunt substituite de expediții prealabile, de acumulări pregătitoare, paideice, pentru o viitoare intrare imperială. Instruindu-se pe sine, indirect, Iosif al II-lea își construiește o ipostază a împăratului, care, în intrările sale atipice – escaladând formalismul și spectacolul – consacră împăratul providențial și legendar. În egală măsură, împăratul nu rămâne un simplu actor principal al intrărilor, ci și un regizor, un actant al acestora, el impune și transmite un anumit tip de intrare regală. El se *autoproiectează într-un personaj legendar* ce comprimă în

⁴⁵ C. Feneșan, *op. cit.*, p. 191.

⁴⁶ I. Negru, *op. cit.*, p. 69 et sq.

⁴⁷ C. Feneșan, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁸ M. Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 226.

sine durata lungă a misticii regalității medievale cu modernitatea și eficiența “pedagogiei de stat”, a reformismului și iluminismului.

Dacă intrările imperiale stăteau sub semnul unui dialog simbolic, virtual și codificat între cortegiul regal și cortegiul supușilor, cel petrecut în timpul lui Iosif al II-lea este un amplu și real dialog cu supușii. Împăratul legendar este un produs al acestui discurs dialogic, el se autodefiniște și, prin acest dialog social, este un împărat “praesentialiter”. Discursul oficial al intrărilor imperiale marchează cu nenumărate exemple acest fapt. Astfel, în însemnările autobiografice ale lui Heydendorff, notar din Mediaș, care îl însoțește în călătoria din 1773, se menționează faptul că “împăratul se oprește la fiecare supus” care i se adresează, “ascultă ce vor oamenii” sau avea “*felul său de a se întreține cu supușii săi*”⁴⁹. Acest “fel al său” de a comunica cu supușii iese din tipicul sau paradigma scenariului intrărilor regale, determinat atât de atitudinile sale demofile, accentuate și reluate, așa cum se vede, de o memorialistică și de o literatură de inspirație aulică, cât și de particularitățile comunicării dintre împărat, rege și supuși. Această comunicare directă este de multe ori blocată de bariere lingvistice și de lipsa standardelor sau convențiilor care compun coerența unei comunicări și a unui discurs ce ar putea fi emis de supuși, de popor. Limbajul este unul dintre elementele sociologice ale definiției poporului, care “este incapabil să țină un discurs... de-a exprima în materie politică o opinie, o judecată sau chiar o jalbă și astfel, deposedat de limbaj, omul din popor este supus celor care pot vorbi în numele lui ca port-parol”⁵⁰.

Astfel, regele Franței, Henric al IV-lea, la întâlnirea cu un om din starea a III-a, îi spune că nu dorește nici o cuvântare din partea acestuia întrucât el “ar stâlci tot ce-ar vrea să spună”; un om de rând poate să vorbească doar “verde-n față” (crûment); poporul se află, așadar, în ipostaza unei “infirmități lingvistice”⁵¹. Această lipsă sau deficiență în reciprocitatea comunicării, instituită în momentul intrărilor regale, reciprocitate ce presupune un schimb de cuvântări

⁴⁹ *Izvoarele răscoalei lui Horea. Seria B. Izvoare narative*, vol. I, 1773-1785, Ed. Academiei Române, 1983, pp. 22-23.

⁵⁰ P. Ronzeaud, *Peuple et représentations sous le Régime de Louis XIV*, Université de Provence, 1988, p. 385.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 389-391.

între împărat și supuși, este substituită în cadrul intrărilor imperiale ale lui Iosif al II-lea de dialogul întreținut “în felul său” cu supușii. El provoacă acest dialog cu supușii, se coboară la nivelul unei comunicări cu poporul.

La 1773, în timpul vizitei în Banat, la Almăj, “ieșind cu suita sa înaintea, înclinându-se vervalteru, obercnezii și norodul”, împăratul Iosif al II-lea declanșează un dialog cu țărani, invitându-i să se înscrie în regimentele grănicerești. Acest dialog este punctat în narațiunea cronicarului în ceea ce privește modul de adresare al împăratului, “cu milă zisă a-i întreba” sau “împăratul cu *mai mare milă zisă*”⁵². Cuvintele țăranilor au fost “crument” formulate, ei refuzând înrolarea în regimentele grănicerești. În acest caz nu se cuvântează, nu se face un schimb de cuvântări, ci se dialoghează instantaneu, informal. Țăranul este parte într-un *dialog provocat* “ad-hoc”, el nu dobândește încă ipostaza cuvântătorului, oratorului. Mult mai târziu, puterea politică îl asociază din motive populiste la “seria vorbitorilor” în ceremoniile sau liturgiile politice și electorale. Dialogul instituit de împărat sparge o tăcere masivă, anonimă, specifică lumii țărănești.

Modestia, articulată de atitudini demofile ale împăratului, ca elemente specifice unei intrări regale, poate fi analizată drept componentă a unui discurs focalizat spre comunitate, proiectat, studiat, ce construiește “autoprezentarea” intenționată, premeditată a împăratului. Tipul de împărat pe care Iosif al II-lea voia să-l inducă în percepția colectivă în cadrul intrărilor și vizitelor sale este cel al unui împărat care se pregătește pentru o intrare mereu amânată, intrare ce va fi, dacă nu una reală, cu certitudine una simbolică.

Vizitele și intrările lui între 1768-1788 sunt elementele sau secvențele unei *tranzitivități a regelui simbolic* “ce va să vie”. Ele reiau o paradigmă medievală a discursului privind intrările regale, și anume ele pot fi asimilate așa-numitei “fragmentări metonimice a obiectului regal”. Astfel, regele nu este văzut imediat. El este perceput mai întâi prin elementele care compun cortegiul regal, care este “ecoul gloriei sale” – existând o “vaporizare a subiectului într-un mediu de vizibilitate”, el apărând la sfârșit la semnul declanșat de masa de

⁵² N. Stoica de Hăteș, *Cronica Banatului...*, pp. 200-201.

supuși, al cărui strigăt de “vive le roi”⁵³ înseamnă nerăbdarea celor mulți de a vedea și de a se supune regelui și, în egală măsură, strigătul care aduce prezența fizică a regelui. Această “intrare amânată”, exersată însă prin numeroase vizite prealabile, rămâne resortul cel mai puternic al transfigurării simbolice și legendare a împăratului.

Intrările împăratului din cadrul vizitelor pe care le face în Transilvania și Banat par doar ce-ar trebui să fie. Lipsa de fast, de glorie, a acestor intrări, pregătește, prefațează vizita cea de pe urmă, cea *glorioasă, eshatologică, simbolică*. Toate acestea pot fi argumentate prin apelul la un text din biografia lui Heydendorff, ce face trimitere la intrările imperiale din 1773: “Prin mijloc, între aceste două linii drepte de privitori, pe cea mai frumoasă vreme [împăratul] în picioare, în trăsură *ca într-o căruță de triumf* (s.n.), având pe cap o pălărie neagră fără bordură și fără pene și îmbrăcat fiind în jiletcă verde de postav, cu distincții mici roșii... a salutat poporul din amândouă liniile, preagrațios *dând o icoană majestică* (s.n.) despre modul cum are să vină odată *marele judecător* (s.n.)”⁵⁴. Această intrare întrunește notele arhetipale ale unei intrări regale: “cea mai frumoasă vreme” (motivul primăvărat specific cadrului fizic al intrărilor)⁵⁵, “căruță de triumf”, “marele judecător” (motivul Parousiei). Intrarea imperială este una aparentă, este una “ca și cum”, ea este exprimată și transmisă spre public de un discurs aulic, dinspre Heydendorff spre contemporanii săi. Împăratul, în transmiterea lui Heydendorff, “dă o icoană majestică”, care prefațează intrarea eshatologică.

Intrările imperiale ale lui Francisc I din anul 1817 consacră un discurs diferit de cele din sec. XVIII, în sensul că – așa cum am arătat mai sus – ele etalează fastul și emfaza unei monarhii aflate în plenitudinea puterii sale după victoria din războaiele anti-napoleoniene. Vizita și intrările imperiale în acest caz se petrec într-o *ambianță triumfalistă*, aureolate de aceste victorii ale căror consecințe au reverberat în “procesul de formare a unei solidarități proburgice, a unui patriotism dinastic la românii din Transilvania”⁵⁶.

⁵³ J. Blanchard, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁴ T. Nicoră, *op. cit.*, pp. 382-383.

⁵⁵ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Ed. Seuil, Paris, 1972, p. 298 et sq.

⁵⁶ S. Mîtu, *Propagandă oficială și mentalitate țărănească în Transilvania în epoca războaielor napoleoniene, în Viață privată, mentalități colective și imaginar social, Oradea-Cluj, 1995-1996, p. 248.*

Prestigiul dinastic este, aşadar, multiplicat, reprodus şi consolidat pe termen lung. Vizita lui Francisc I deschide seria intrărilor imperiale din sec. XIX, articulează şi particularizează discursul duratei lungi aferent acestui tip de evenimente politice şi sociale în contextul modernităţii.

În acest secol, intrările imperiale îşi adjudecă un capital de prestigiu monarhic, remanent într-o epocă “de nivelare democratică”. Ele încă mai dinamizează, fascinează mulţimile, structurează psihologia colectivă. Intrările imperiale din perspectiva duratei lungi rămân un exerciţiu şi o reificare a prestigiului epifanic al monarhului în receptarea mulţimilor. Un exemplu în acest sens poate fi oferit de “prezentarea” împăratului Wilhelm al Germaniei, la funeriile regelui Angliei, care a făcut “o mare impresie... asupra mulţimii. El evolua majestuos în mijlocul suveranilor şi se impunea atenţiei tuturor. Wilhelm are sentimentul de a fi pe pământ *cavalerul lui Dumnezeu* (s.n.)... Convingerea aceasta i-a conferit o majestate ieşită din comun, care uluieşte mulţimile”⁵⁷. Se reactivează, aşadar, resorturile unei psihologii colective, inerente aceleiaşi durate lungi, întrucât “nevoia de adoraţie pe care o au mulţimile le fac repede sclavele indivizilor care exercită asupra lor fascinaţia prestigiului. Ele şi-au adorat cu frenezie dominatorii”⁵⁸.

Vizita lui Francisc I este o vizită de plăcere, din care nu lipsesc senzaţiile hedonice ce le înscrie discursul intrărilor imperiale şi care reiau achiziţii din epoca “crizei conştiinţei europene”, centrate pe “deliciul călătoriilor, al minunilor şi curiozităţilor procurate de călătoria care triumfă”⁵⁹. “Deliciul călătoriilor” este una dintre temele aplicaţiei *eudemonice* şi *hedonice*, detectabilă în societatea sec. al XVIII-lea. Fericirea, dar mai ales plăcerea, sunt “descoperirile secolului”. Cultivând în plan moral un comportament creştin relaxat, întrucât “există multe mici plăceri în devoţiunea obişnuită” sau există “plăcerile perfecte ale omului creştineşte voluptos”⁶⁰, în plan estetic, omul sec. al XVIII-lea împărtăşeşte “voluptăţile” rococoului.

⁵⁷ G. Le Bon, *Opiniile şi credinţele*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 136.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ P. Hazard, *Criza conştiinţei europene*, Ed. Univers, Bucureşti, 1973, pp. 7-8.

⁶⁰ J. Philippe Minguet, *Estetica rococoului*, Ed. Meridian, Bucureşti, 1973, p. 217.

Călătoria și intrările imperiale ale lui Francisc I în Transilvania și Banat converg și spre alte semnificații adiacente unor teme și motive înscrise în aceeași durată lungă. Dinspre această perspectivă, o posibilă analiză a discursului intrărilor și călătoriilor imperiale ale lui Francisc I poate fi proiectată asupra a două secvențe ale itinerariului său din 1817, și anume: secvența bistrițeană și cea din Banat. În cea dintâi, intrarea imperială se derulează în datele sau notele specifice *medievale*, ea petrecându-se într-un spațiu urban în care caracteristicile medievalității sunt pregnante în contextul vizitei într-un oraș eminentamente sășesc. Intrarea imperială recuperează un discurs și o reprezentare specifice orașelor medievale occidentale la întâlnirea cu regele sau principele. Cea de-a doua secvență a călătoriei imperiale, cea din Banat, plasează intrarea imperială în contextul unei realități istorice convergente unui teritoriu recuperat, recucerit, parte componentă a unei *Europe redimensionate* în sec. XVIII. Durata și itinerariul acestei călătorii concentrează semnificații care pot fi plasate la extremitățile temporale ale unei istorii ce se derulează de la Evul Mediu clasic spre sec. XVIII-XIX.

În Banat, împăratul vizitează Orșova veche, teritoriu de confiniu cu lumea turcească. Aici, el îl primește în ambianță protocolară pe Dervish Mustafa din Ada Kaleh. Momentul întâlnirii cu reprezentantul unei lumi aflate într-o adversitate istorică cu Imperiul Habsburgic este redat în jurnalul de călătorie realizat de Francisc I, ce poate fi adjudecat ca un element al discursului emanat de împărat, prin care acesta se raportează la lumea întâlnită în cadrul vizitelor și intrărilor imperiale, prin care, în egală măsură, el se autodefiniște. "Este un pașă cu două tuiuri, originar din Filipopol, fiu al pașei din Belgrad, care a fost asasinat. Casa în care l-am primit avea două intrări. Camera în care ne-am întâlnit era despărțită la mijloc de o masă. I-am vorbit prin tălmăci, păstrându-mi pălăria pe cap. După aceea unul din oamenii pașei a depus pe masă șaluri pentru soția mea. Apoi, după ce am plecat, din parte-mi i s-au servit dulciuri și cafele. După aceea, a plecat așa cum a venit"⁶¹. În esență, aceste cuvinte reprezintă un discurs despre putere, în care împăratul remarcă gradul mic de reprezentare a interlocutorului său, "pașă cu două tuiuri", căruia îi

⁶¹ C. Feneșan, *op. cit.*, p. 192.

acordă onoruri diminuate, în sensul că în timpul întâlnirii și-a “păstrat pălăria pe cap”, încheind unilateral întâlnirea prin plecarea sa, după care i s-au servit pașei dulciuri și cafele. A fost o întâlnire protocolară expeditivă, care transmite plenitudinea și ascendența casei imperiale în raport cu reprezentantul unei puteri aflate într-un ineluctabil regres.

În proximitatea acestui discurs despre putere, derulat într-un moment punctual al vizitei imperiale, se consacră un mit, și anume acela al lui “Le voyage de Turquie”, care a rămas “un atu care n-a fost jucat niciodată”⁶² și unul din idealurile legământului cavaleresc pe tema cruciadei. Întâlnirea lui Francisc I cu pașa din Ada Kaleh poate semnifica finalizarea unei călătorii spre o destinație proiectată de-a lungul multor secole, simbol al unei puteri ce fusese ținta ofensivei cruciate. Întâlnirea dintre cele două puteri, cu ocazia vizitei lui Francisc I – tot în plan simbolic – poate însemna momentul revocării “Călătoriei în Turcia”, obsesie, angajament și datorie cavalească.

La cealaltă extremitate temporală, călătoria lui Francisc I se poate adjuceca unei stări de spirit specifică Europei sec.XVIII-XIX, reieșită din nevoia și fervoarea călătoriei. Călătoria era – așa cum s-a văzut și în cazul lui Iosif al II-lea – “o școală a europenilor”, care “călătoresc, parcă, pentru a-și stăpâni mai bine domeniul”, iar călătoria în sine “era o mucenicie, o muncă, complementul educației”⁶³ și poate fi denumită generic după titlul unei cărți apărute în 1775, a lui Caraccioli, și anume “Voiajul rațiunii prin Europa”⁶⁴. Această temă majoră a voiajului coexistă cu deliciul, curiozitatea, plăcerea, provocate de călătorii. Francisc I extrage cu predilecție *plăcerea și curiozitatea* din vizita pe care o realizează, iar în textul jurnalului său de călătorie sunt prevalente descrierile sub semnul exotismului, al pitorescului savurat.

În contextul aceluiași episod al întâlnirii cu pașa Dervish Mustafa, și din ipostaza de actor al ceremonialului intrărilor imperiale, împăratul descrie imaginea “în oglindă” a cortegiului pe care pașa îl etalează la întâlnirea cu monarhul austriac. Cortegiul și ceremonialul “celuilalt” induc curiozitatea și, de aici, pitorescul și vizualizarea descrierii realizate de împărat. Pot fi degajate o serie de note hedonice

⁶² I. Huizinga, *op. cit.*, p. 148.

⁶³ P. Hazard, *Gândirea europeană în sec. XVIII-lea*, Ed. Univers, București, 1981, p.424.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 192.

întrucât există o *plăcere a privirii*, o încântare a privirii. Cultivând fastul, spectaculosul intrărilor și vizitelor imperiale, Francisc I filtrează în descrierea sa derularea costumelor, a culorii, a personajelor ce compun cortegiul pașalei: "Aici, la Orșova, l-am primit pe pașa într-o casă așezată pe Dunăre. De la acea casă până la Dunăre, pe care plutea corabia pașei, anume o șaică mare cu un cort în care ședea acesta, se înșira un cordon de soldați. Vâslașii pașei erau albanezi, ei purtau pantaloni lungi de culoare albastră, încălțați; laibăre fără mâneci de culoare albastru închis și turban roșu. Cărmaciul, un turc, era îmbrăcat cu o manta de blană roșiatică. Împreună cu pașa se aflau doi bostangii, fiecare ținând un baston, apoi veneau cei ce țineau tuiurile, iar după aceea alte zece persoane, dintre care nouă purtau turbane și caftane lungi și frumoase din blană roșie, iar ceilalți din stofă verde"⁶⁵.

În mod esențial, discursul împăratului Francisc I, elaborat în contextul intrărilor imperiale, este un *discurs despre discursul de "l'entrée royale"*. Împăratul se reprezintă pe sine atât în derularea intrărilor imperiale, cât și în descrierea acestora. Dacă Iosif al II-lea se află într-o exterioritate a discursului, a intrărilor imperiale și se pregătește pentru "marea intrare regală", Francisc I se plasează în interiorul acestor intrări, se distribuie pe sine ca actorul principal al acestora, trăiește hedonic și plenar onorurile intrărilor regale, intră într-o congruență perfectă a discursului cu reprezentările acestor intrări.

În intervalul de câteva zile al vizitei împăratului în zona Banatului de sud, cronicarul Nicolae Stoica de Hațeg surprinde cu pregnanță plimbările, primirile, ospătarea, darurile oferite, care articulează programul vizitei: "La 30 septembrie a trecut prin Jupalnic, *au vizitat* (s.n.) muntele Alion, au luat masa de prânz... la 1 octombrie Majestățile lor au făcut o *excursie* (s.n.) la o gradenă unde toți cei prezenți s-au plimbat vreme de un ceas de-a lungul Dunării. Au asistat la pescuit; s-a scos din apă un *morun neobișnuit de mare* (s.n.), la prinderea căruia au pus mâna atât împăratul, cât și împărăteasa... trecând prin Orșova veche turii le-au trimis un car de pepeni verzi, din care unii erau mai mari decât un butoișag de jumătate de vadră... cum nu s-a mai văzut niciodată (s.n.)... La 2 octombrie, Majestățile lor au

⁶⁵ C. Feneșan, *op. cit.*, p. 192.

vizitat toate clădirile mari la Herculane, iar, drept urmare, înaltele domnii au dobândit *poftă mare să beie răchie și să mănânce* (s.n.)⁶⁶.

Intrarea imperială provoacă o *redimensionare a lumii*, prin "starea de bucurie" creată, și, în egală măsură, o redimensionare a lucrurilor, a obiectelor, a tot ceea ce este destinat împăraților. Astfel, darurile primite de împărat sunt neobișnuite ca formă, cu dimensiuni atipice. Percepția intrării imperiale este marcată de o ambianță în care realitatea debordează în *ficțiune*. Se petrece, în cadrul discursului intrărilor imperiale, un proces de "maximalizare"⁶⁷ a realității și de inducere a unor elemente ficționale. Unei "extensiuni ficționale a ritualului" intrărilor imperiale și unei hiperbolizări a acestui ritual îi corespunde o realitate supradimensionată⁶⁸.

Astfel, împăratul primește drept daruri "un morun neobișnuit de mare" și pepeni mari "cum nu s-au mai văzut".

Vizitele lui Francisc I aduc și o altă noutate în topica intrărilor imperiale din Transilvania și Banat, și anume prezența împărătesei în suita împăratului. În contextul Evului Mediu, de foarte multe ori intrările regale ale regelui și reginei nu se petreceau concomitent. Ludovic al XIII-lea al Franței și Ana de Austria au intrat separat în Paris, în două ceremonii distincte; regina intră după două zile, dar beneficiază de același ceremonial ca și regele. La 1549, Caterina de Medicis intră în Paris la câteva zile după intrarea regelui, dar se bucură de același scenariu și de aceleași onoruri ca și regele. Intrările reginelor se petrec fie în siajul regelui, fie concomitent cu monarhul. În cel de-al doilea caz, discursul pronunțat de oraș la intrarea regală transmite același omagiu regelui și reginei, focalizat asupra unei entități "simbiotice a celor două corpuri regale". La 1661, la intrarea în Paris a lui Ludovic al XIV-lea și a reginei Maria-Tereza, se menționează că: "Notre ville... n'apporte à vos pieds votre majesté Madame que les mêmes hommages qu'elle rend à son Roy et ses soûmissions qu'elle luy doit. Recevez les, Madames s'il vout plaist comme les gages inviolables

⁶⁶ N. Stoica de Hațeg, *Scrieri*, Ed. Facla, Timișoara, 1984., pp. 53-54.

⁶⁷ J. Blanchard, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁶⁸ Ana Cristina Araujo, *Ritual and Power in the Court of King Joao V. The symbolic genesis of political regalism*, în *Religions, ceremonials and images: power and social meaning (1400-1750)*. Ed. By José Pedro Paiva, Palimage Editores, Coimbra 2002, p. 324.

de notre obeyssance”⁶⁹. Temele recurente ale intrărilor regale ale reginei în sec. XVII în Franța erau cele specifice “apariției” simbolice a reginei: “mariajul, pacea, fecunditatea”⁷⁰. În sec. XVI, regina este percepută ca “soție, mamă, pacificatoare” și, pornind de la aceste note simbolice, care reprezintă un reflex “maternal”, ea devine un intercesor între popor și rege, având rolul de “a primi și transmite cererile pe care reprezentanții orașului le adresau regelui”⁷¹. În sec. XVII, acest rol se schimbă în funcție “de evoluția politică” și de noile “atribuții statale”; ea devine mai mult o “persoană regală decât una maternală. Pe de altă parte, prezența reginei lângă rege, în timpul intrărilor regale, face parte din rețeta etichetei (“decorum”) monarhice, aferentă acestor momente. Se subliniază apartenența cuplului regal la o monarhie sacră, de drept divin, dar, în egală măsură, se *supraumanizează* imaginea regelui în percepția colectivă atunci când este însoțit de regină⁷².

Revenind la intrările imperiale ale lui Francisc I, proiecția celor “două corpuri regale” poate fi relevată din discursul emis de comunitatea orașului Năsăud în momentul intrării imperiale din anul 1817. Intrarea cuplului imperial este marcată și însoțită de câteva formule sau versuri adresate acestuia: “Să trăiești fericit, să-mpărățești, cu Șarolta-mpărăteasă, s-o vedem doream de-acasă”; “Francisc cu nume chemat/ ce stă în scaunu-nălțat/ cu Șarolta-mpărăteasă/ soața lui preadulce-aleasă”; “Să trăiești doamne-mpărat/ Franțiște prea-ndurate/ cu Șarolta-mpărăteasă/ soața lui din mii aleasă (s.n.)”⁷³. Prin urmare, împărăteasa este asimilată împăratului în rețeta ceremonialului, ea personifică sub același titlu, ca și suveranul, monarhia. Pe de altă parte, aceste cuvinte, formule sau versuri adresate cuplului imperial poartă reflexele sau remanențele basmelor populare, cu împărați și împărătese. Discursul este elaborat într-un spațiu genuin al ficțiunii populare. Cuvintele adresate trimit spre *încheierile basmelor populare*, articulate de happy end-ul căsătoriei. Închiderea poveștii, a basmului soluționează conflictul din anecdotică acestora prin regăsirea prințului,

⁶⁹ F. Cosandey, “Le blancheur de nos lys”. *La reine de France au coeur de l’Etat royal*, în *Revue d’Histoire moderne et contemporaine*, tom. 44-3/juillet-septembre 1997, p. 402.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 393.

⁷¹ *Ibidem*, p. 402.

⁷² *Ibidem*, p. 403.

⁷³ V. Șotropa, *op. cit.*, p. 223.

împăratului în ipostaza căsătoriei fericite. Este un admirabil exemplu de transgresare a istoriei în feerie.

Vizitele și intrările imperiale ale lui Francisc Iosif I din 1852 se înscriu într-un discurs care parțial încorporează elemente din vizitele din 1817, dar formalizează și un mesaj cu finalități diferite. Această vizită potențează rațiunile de stat și dinastice care anturau intrările imperiale. În primul rând, împăratul dorea o *reactivare a pactului dinastic* dintre el și supuși, verificat și validat în timpul revoluției din 1848: “împăratul s-a crezut în iulie 1852, dator să apară el însuși în părțile acestea, pentru a fi văzut de supușii români și a întări încă mai mult legăturile sentimentale dintre el și supuși”⁷⁴. Vizita împăratului în Munții Apuseni se încadrează în topica intrărilor imperiale specifică “transgresării” limitelor dintre împărat și supuși, facilitată de precedentele fidelității dinastice, așa cum rezultă din răspunsul împăratului la discursul de primire rostit de comunitate, și anume că “este convins despre credința și loialitatea națiunii române”⁷⁵.

Vizita și intrarea imperială este direcționată și spre a rezolva doleanțele românilor, de a le consacra și respecta “privileguri și imunități”, astfel încât, dinspre această perspectivă, intrarea imperială este și un mod de ordonare și reordonare a spațiului social. Acestea se realizează prin prezența și vizibilitatea împăratului (“să apară el însuși... pentru a fi văzut de supuși”). Arătarea împăratului se petrece în virtutea noțiunilor de “monstratio” sau de “monstrator”. Prin urmare, se presupune vizibilitatea fizică, dar și virtuală de “arătare a drumului”, de “indicație”, de personificare în acel “monstrator”, a celui care arată, care indică oamenilor “calea vieții” în sensul modelului christic, fapt ce augmentează acțiunea ordonatoare a intrărilor regale. Gestica paradigmatică, ordonatoare a împăratului poate fi surprinsă și în acțiuni concrete, exemplare, “el lăsând să se împartă pentru bisericile cele multe românești, care le pustiiseră și arseră rebelii, 60.000 de florini”⁷⁶.

Discursul **imaginar** emis dinspre comunitate și proiectat spre împărat, provocat și instalat de intrările imperiale, se concentrează

⁷⁴ N. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 450.

⁷⁵ Al. Sterca Șuluțiu, *op. cit.*, p. 173.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 155-156.

asupra mai multor teme care, în linii mari, reliefează calitățile și atributele persoanei monarhului, transmise prin releu legendar. Ele se referă la *ipostaza epifanică a împăratului, la împăratul justițiar, munificent, mântuitor*. În egală măsură, elemente ale discursului imaginar se pot regăsi și în cuvântările de primire a împăratului, în versificațiile ad-hoc întocmite, așa cum am văzut, cu prilejul intrărilor imperiale. Acest discurs imaginar transmite, însă, și contaminările venite dinspre un discurs oficial, care inspiră și produce în percepția populară imaginea pozitivă a împăratului, reluată și transfigurată apoi în anecdotica legendară.

Ne vom opri asupra câtorva dintre aceste ipostaze ale monarhului, evidențiate cu prilejul intrărilor imperiale.

Ipostaza epifanică a împăratului este indusă de așa-numita “ambiguitate a sacrului”, de tensiunea invizibil-vizibil încorporată în persoana regelui sau împăratului, de alternanță “roi vue – roi caché”, de interdicția de a-l vedea pe rege și obligația acesteia de a se arăta. Această ipostază este construită pe modele prestigioase biblice și antice și din care este lansată funcția sacerdotală a regelui, în virtutea căreia el are obligația să officieze public⁷⁷. Datorită notei sau dimensiunii sacerdotale, împăratul transmite sau intermediază în subsidiar – datorită originii lui sacre – arătarea divinității. El este un agent și substitut în maieutica divinității. Regele, în dezbaterea cristologică din Evul Mediu, era socotit “*typus Christi*” (figură, imaginea lui Hristos) sau este desemnat drept “*rex imago Christi*”, “*rex vicarius Christi*”⁷⁸. În egală măsură, în tradiția bisericii creștine, sărbătoarea Epifaniei este “sărbătoarea regilor”, cu trimiteri directe spre “adorarea magilor”, ce reia sărbătoarea antică, păgână a lui “sol invictus” (împăratul roman). Prin urmare, Epifania se suprapune prevalent persoanei împăratului sau regelui. Aceste arătări sau apariții ale regelui sau împăratului în mijlocul poporului au fertilizat discursul imaginar întrucât “*poveștile au știut să profite de aceste apariții*”⁷⁹.

Acceptând faptul că domeniul imaginarului coagulează un ansamblu de reprezentări ce depășesc constrângerile deductive pe care

⁷⁷ J. P. Roux, *op. cit.*, p. 74; cf. și J. Blanchard, *op. cit.*, p. 3.

⁷⁸ E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton, 1997, pp. 88-89.

⁷⁹ J. P. Roux, *op. cit.*, p. 75.

experiența le autorizează, intrările regale, alături de sărbători, de fastul nunților și funeriilor se înscriu cu predilecție în acest domeniu, mai ales prin modul în care el este o “descriere despre tot ceea ce noi nu putem să mai vedem”⁸⁰.

Pornind de la aceste considerații, se poate retranscrie sau relua discuția asupra conceptului organologic de “corpus mysticum” în ceea ce privește regele sau împăratul. Persoana regelui ca Rege “încorporează pe sine cu supușii săi și pe aceștia cu sine”⁸¹, iar “corpul mistic” al regelui rezidă din *în-corporarea* dintre “corpus naturale” și “corpus corporatum”. Supușii se pun la dispoziția regelui, asamblând dinspre modelul organologic “corpul mistic”, de la membre sau părți ale corpului (în cazul de față, de la inimi) spre cap: “Secundum quod per naturalem instinctum omnia membra in uno solo corpore sese exponunt pro capitis salute, pariformiter esse debent in corpore mystico verorum subditorum ad suum dominum”⁸².

Intrările imperiale care sunt însoțite de aclamații, “Vivat Rex!” sau “Trăiască împăratul!” nu sunt altceva decât resurgența “corpului mistic” al regelui, afirmarea vie a unui personaj colectiv care strigă “Trăiască regele!”, dar care există, în egală măsură, ca personalizare a corpului mistic a regelui. Persoana vie a regelui este un “corp” ce asumă un personaj colectiv care se exprimă sau se comunică drept ființă vie la întâlnirea regelui cu corpul social. “Vivat Rex!” este afirmarea ființării “corpului mistic”, este *vivifierea corpului mistic*. Regele sau împăratul se însuflețește ca și “corp mistic” la întâlnirea cu supușii, în prezența supușilor. Prezența sau exprimarea corpului mistic al regelui la întâlnirea cu supușii este una ce trimite spre zona mistică a sacrului și ea se operează *sinergic și teurgic*. “Vivat Rex!” este o invocare și, în egală măsură, o afirmare colectivă a corpului mistic al regelui, întrucât “exercitus populi facit regem sive imperatorem”⁸³. Astfel, intrarea împăratului Francisc Iosif I în Transilvania, la 20 iulie 1852, este o secvență ilustrativă pentru modul în care se elaborează această invocare colectivă ce provoacă și însoțește “arătarea” împăratului.

⁸⁰ E. H. Patlagean, *L'histoire de l'imaginaire* în *La Nouvelle Histoire*, Ed. Complexe, Paris, 1988, pp. 304-315.

⁸¹ E. H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 438.

⁸² *Ibidem*, p. 219.

⁸³ *Ibidem*, p. 220 n. 77.

Apropierea anunțată și, în egală măsură, simțită a monarhului de către mulțimea care îl aștepta la arcul de triumf de la granița Transilvaniei este – așa cum s-a arătat mai sus – aferentă unei *gradualități* în vizibilitatea împăratului, a unei “fragmentări metonimice a obiectului regal”. Semnele vizibilității împăratului suntacompaniate de strigătele, de “vivatele” mulțimii, care, însă, alternează cu tăcerea spontană indusă de miracolul *epifaniei* monarhului. Această secvență reifică, în mod exemplar, *ritualul sinergic*, prin care se produce vizibilitatea ființei împăratului: “La 12 ½ ore, un dragon călare aduse știrea că Maiestatea Sa *se apropie* (s.n.) de graniță. Peste un pătrar de oră, începe a se *zări* (s.n.) un nor de pulbere și curând după aceea a se *auzi vivatele* (s.n.) poporului care sta adunat pe ambele laturele ale drumului. Acum, ochii tuturor se țintiră într-acolo și o *tăcere sărbătorească* (s.n.) se iscă în jurul arcului. La ora 1, *sosi* (s.n.) Maiestatea Sa – având înaintemergătoriu pe guvernatorul din Ungaria, arhiducele Albrecht – la graniță și se dădu din trăsură jos întru *vivatele cele mai entuziaste* (s.n.)”⁸⁴.

Când împăratul Francisc Iosif I a călătorit la Câmpești, în 1852, se menționează că “intrând în lăuntrul la lumina făclielor fu salutat de mii de “vivate” și “Să trăiască!”. Aceste saluturi și invocarea împăratului sunt amplasate și alimentate de o atmosferă eminentă religioasă, ritualizată, întrucât “pe când Maiestatea Sa se apropia către Câmpești, începură a suna și răsuna toate campanele (clopotele-s.n.)”⁸⁵. Convergența unor asemenea elemente ce au relevanță în cazul intrărilor imperiale vine să reactiveze un decupaj specific imaginarului medieval, în care prezența unui “symbolism profund ancorat într-o semiologie religioasă transformă politicul într-o zonă a sacrului”⁸⁶.

Transcrierea ipostazei epifanice în receptarea discursului popular instituit în timpul intrărilor imperiale derulează un întreg repertoriu de percepții și clișee descriptive. În primul rând, există o serie de însemnări care exprimă mărturia lapidară a percepției epifanice a împăratului, care rezumă, pe de o parte, *șocul perceptiv*, iar, pe de altă parte, reactivează percepția fizică a divinității în notele specifice ale textului biblic. Într-o însemnare din 1773, se

⁸⁴ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 54, 9 iulie, Brașov, 1852, p. 204.

⁸⁵ *Idem*, nr. 55, 16 iulie, Brașov, 1852, p. 211.

⁸⁶ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 446.

menționează: “De când au venit împăratul Iosif să se știe, în luna mai, în 27 zile și *l-am văzut cu ochii mei* (s.n.), eu popa Ion Toader în biserica Șcheilor, la anii 1773”⁸⁷ sau într-o mențiune datată cu 10 ani mai târziu se arată: “Să se știe de când au trecut prin Bucovina, prin Câmpulung Moldovenesc, puternicul și marele împărat Iosif, împărat nemțesc. Și *n-au trecut într-ascuns, ci în vederea a toată lumea. Și toți l-au văzut cu ochii lor, care și eu nevrednicul m-am învrednicit a-l vedea cum văd pe fieștece om* (s.n.) la mersul anilor 1783”⁸⁸.

Există apoi o serie de descrieri mai elaborate și formulate într-un clișeu descriptiv, ce transmite topica discursului de întâmpinare la intrările imperiale. Astfel, în suplica prezentată de Maxim, fiul preotului Gălan din Năsăud, în 1773, împăratului Iosif al II-lea, se găsește următoarea formulare de început: “Cinstite și preainălțate craiule, mulțumim milostivului Dumnezeu că *vedem luminata față a Măriei Tale* (s.n.) și dăm laudă milostivului Dumnezeu că te-a ndemnat de ai ostenit Măria Ta pe la aceste locuri pe unde trăim noi, niște oameni proști și săraci și neînvățați”⁸⁹. Găsim aici, dinspre o artă a cuvântării, o percepție mai pronunțată a *arătării împăratului*, proiectată antinomic pe un fundal ce exprimă umilitatea și precaritatea mulțimii supușilor, un fundal ce conturează prin contrast revelația prezenței imperiale.

În alte cazuri, se poate detecta o *structură dialogică* în relatarea percepției epifanice a împăratului din cadrul discursului imaginar. În Cronica lui Nicolae Stoica de Hațeg, relativ la intrarea împăratului Iosif al II-lea în Orșova, la 1787, se menționează: “... eu dinspre dânsul mergeam și iar stând, zisă (împăratul): cum se pare muierilor, mai bine au fost cu turcii, au acuma poate fi mai bine? Spuindu-le, ele ziseră că mai bine la împărat creștin decât la păgâni. Eu zisei către muieri: *înaintea voastră este Înalt sfințitul împăratul nostru Iosif, vedeți-l!* (s.n.). Noi toți pre Dumnezeu să rugăm să-i dea viață și sănătate!”⁹⁰ Acest text concentrează câteva sensuri simbolice originare în textul biblic. Pe de-o parte, intrarea imperială consacră instituirea împărăției creștine

⁸⁷ I. Corfus, *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iași, 1975, p. 12.

⁸⁸ G. Ștrempele, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 11.

⁸⁹ V. Șotropa, *Împăratul Iosif II în Districtul Năsăudului*, în *Arhiva Someșană*, nr. 4, 1926, p. 6.

⁹⁰ N. Stoica de Hațeg, *Cronica Banatului...*, p. 234.

într-un teritoriu deținut până atunci de păgâni, iar, pe de altă parte, arătarea împăratului este transmisă în tonalitatea textului evanghelic, ce resuscită leitmotivul "ecce homo".

Uneori, secvența epifanică a intrărilor imperiale este fixată la nivelul *memoriei colective*, reprodusă în succesiunea generațională și căreia îi sunt asociate gesturi întemeietoare din istoria comunității, legate de persoana împăratului. Astfel, comuna Poiana din Bistrița a fost rebotezată cu ocazia vizitei împăratului Iosif al II-lea, cu toponimicul Sântiosif: "Comuna noastră a avut fericirea de a vedea în persoană pe împăratul Iosif al II-lea, în 1773 (s.n.), când, venind din Moldova, de pe munți, a petrecut și la noi o zi și-o noapte. Spun bătrânii (s.n.) că împăratul la intrarea în comună a zis să-l ducă în cuartir, în așa loc unde să nu-i poruncească nimeni (adică să nu fie copii în casă). Astfel a fost dus la Titiana... La depărtare împăratul a întrebat pe Titiana că ce poștește să-i deie pentru că l-a găzduit? ... să-și aleagă pământ cât va voi. Dânsa a răspuns că pământ are destul... fără să se-ndure a-i concede să nu-și coboare casa din locul ei vechi, ceea ce împăratul i-a și conces"⁹¹. Există în acest text relevantă conjuncția a două ipostaze ale împăratului, epifanică și munificentă, după cum structura sau topica discursului intrărilor imperiale dezvoltă un nivel *referențial*, *istorizant* și un nivel *imaginar*. Această ambiguitate în ordinea discursului aferent intrărilor imperiale conscrie momentul istoric în contrapunct cu cel epifanic, cu cel introdus de sintagma "spun bătrânii" și care reprezintă secvența legendară inserată de imaginarul colectiv. Exercițiul eponimic, anecdotică legendară, alături de clișeele epifanice, sporesc mistica intrărilor imperiale.

Un alt tip de secvențe epifanice pot fi extrase din narațiunile care au ca temă travestiul imperial. Momentul epifanic este declanșat de descoperirea sau *revelația împăratului "ascuns", travestit*, și care dezvoltă o anecdotică pe măsură. Astfel, în 1773, împăratul Iosif al II-lea sosit în casa protopopului din Poiana însoțit numai de un ajutorant: "Fiind ambii străini, simplu îmbrăcați și sosiți fără alai, la început protopopul nu știe cu cine are a face. Era însă cald în casă și când domnitorul fu nevoit să-și descheie nasturii hainelor, *protopopul observă pe pieptul lui Ordinul Casei Habsburgice* (s.n.) și începu acum

⁹¹ V. Șotropa, *op. cit.*, pp. 4-5.

să converseze cu reverență, în limba latină pe care o vorbea mai bine”⁹². Aceste percepții epifanice sunt consecința unor incidente care furnizează din plin material anecdoticii discursului imaginar. “Tot atunci se povestește întâmplare hazlie că, trecând Iosif pe drumul ce duce către muntele Cucureasa, grăbi singur la vale spre sat și aici intră în conacul ofițerilor. Bucătăreasa, ocupată cu gătitul mâncărilor pentru înaltul oaspe, văzând că străinul începe să vorbească cu ea, îi zise să n-o rețină, ci mai bine să-i ajute la învârtirea frigării. Străinul ascultă, se puse la lucru și acolo îl află suita *alătura cu bucătăreasa acum înmărmurită de spaimă* (s.n.)”⁹³.

Descoperirea împăratului, arătarea lui, magnetizează prin forța iradierii epifanice și alți martori fericiți ai vederii împăratului: “Cu această ocaziune, puținii locuitori ce-și aveau căsuțele lor aici pe câmp *au avut parte de a vedea și ei pe împăratul cel bun și popular* (s.n.), despre care vor fi auzit povestindu-se multe, parte spre a-și arăta supunerea și omagiul, *au alergat la casa amintită în care prânzea* (s.n.)”⁹⁴. Sosirea regelui, dar mai ales arătarea regelui, “acționează asupra supușilor ca un magnet asupra piliturii de fier”⁹⁵, producând o irezistibilă convergență a tuturor spre monarh. Pe de altă parte, se poate considera că secvența epifanică prezentată mai sus se organizează în momentul în care împăratul se pregătește să mănânce, să ia parte la masa și ospătarea pregătită pentru el, după cum locuitorii se îndreaptă la întâlnirea cu împăratul, cu prezența lui fizică, “la casa în care prânzea”. Ambele momente pot conecta procesul epifanic de unul *euharistic*, care centrează corpul mistic al regalității ca și corp mistic al bisericii.

Secvențele epifanice determinate de intrările imperiale reverberează și în zona alterității necreștine, într-o geografie în care lumea creștină se-nvecinează cu cea păgână. Astfel, în 1773, în timpul intrării împăratului Iosif al II-lea în Orșova, turcul “Omîr Aga,

⁹² *Ibidem*, pp. 5-6; cf. și P. Grapini, *Monografia comunei Rodna-Nouă*, Bistrița, 1903, pp. 76-77.

⁹³ P. Grapini, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ J. Blanchard, *op. cit.*, p. 7.

împăratului au răspuns la toate, zicând că *mulțumește lui Dumnezeu că au văzut pre un mare crai (s.n.)*⁹⁶.

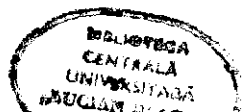
Arătarea împăratului ca prezență fizică și, în egală măsură, simbolică în rândul supușilor, determină și un reflex în natura înconjurătoare, o *sintonie* a omului cu natura. Un timp simbolic și, deopotrivă, unul istoric, în care se produce arătarea împăratului rezonează cu unul astronomic: "1817, maiestatea sa împăratul Francisc, a vizitat granițele sale și a adus cu sine o toamnă binecuvântată cu toate bucatele (s.n.)"⁹⁷.

Comprimarea timpului istoric și astronomic într-unul simbolic în cadrul intrărilor imperiale este perceput așadar sub semnul miraculosului, la nivelul discursului imaginar. În schimb, în planul narativismului istoriografic, al discursului istoriografic sau al reprezentării istorice, analiza și explicația aferentă construcției istoriografice *destramă miraculosul*, îl deconstruiește. G. Barițiu, în "Părți alese din istoria Transilvaniei (1889)", asociază călătoria împăratului Francisc I, din 1817, unui timp surprins ca secvență cronologică demnă de reținut în discursivitatea reconstituirii istorice, și anume timpul mării foamete dintre 1815-1817. Vizita imperială se petrece – conform explicației inserate în textul istoriografic – ca o consecință a calamității naturale, vizita fiind motivată de acțiunile izbăvitoare sau salvatoare pe care le pot aduce prezența împăratului, cât și deciziile de ameliorare a situației supușilor, pe care împăratul le poate lua "de visu".

Coincidența miraculoasă este substituită de imperativele *istoriei-reality*: "După atâtea calamități trecute peste monarhia întregă și peste această țară, între anii 1815 și 1817 a căzut peste Transilvania o foamete din cele mai înfricoșătoare, cauzată prin ploi neconținute, care, în această țară muntoasă și răcoroasă, întârzie foarte tare coacerea cerealelor, pe când aici un timp mai secetos prieste foarte bine. Acea calamitate ajunse la grad suprem în iarna din 1816 spre 1817. Mii de locuitori au ieșit și atunci în țările românești și s-au așezat acolo pentru totdeauna. În Muntenia și în Banat recoltele au fost prea bune, s-au și importat [de acolo] multe cereale, atât prin îngrijirea

⁹⁶ N. Stoica de Hațeg, *op. cit.*, p. 202.

⁹⁷ Idem, *Scrieri: Cronica Mehadii*, Ed. Facla, Timișoara, 1984, p. 73.



gubernului, cât și prin speculanți, s-au și regulat [reglementat] după puțină prețurile. Ce folos însă că, din lipsă aproape totală de drumuri așternute, transporturile întârziu de la frontiere până la locul destinat, încât până la sosire sărăcimea murea de foame pe sub garduri și alături drumurilor. Până și cocenii de păpușoi se tăiau mărunț și se măcinau de mămăligă. Între Rusalii și Sfântul Petru, sărăcimea aduna diverse plante, știr, lobodă, urzici, limba bouului, măcriș, podbal și alte buruieni, le fierbea și înăcrea cu mere acre sau cu ce mai avea prin grădini și așa își mai astâmpăra foamea. A dat apoi Ddieu [Dumnezeu] că, în anul 1817, a fost și în Transilvania un seceriș foarte bun și așa locuitorii au mai însuflețit.

În același an, 1817, maiestatea sa împăratul Francisc, *informat despre calamitatea căzută peste țară, a venit cu augusta sa consoartă, împărăteasa Carolina de Bavaria, cu care se cunoscuse în 10 noiembrie 1816, după ce îi murise succesiv trei femei*⁹⁶.

Dincolo de aceste motivații care decurg din realitate, textul istoric poate oferi vizitei și intrării împăratului Francisc I în Transilvania și o lectură alimentată dinspre zona imponderabilă a evenimentelor istorice. Intrarea și vizita imperială coincide cu ieșirea dintr-o vreme nefastă, înseamnă sfârșitul acestei vremi. Este, în esență, o ieșire din *catacronic*, compusă din *timpul astronomic* (ploile neconținute care au adus foametea și care se încheie în 1817, “când a dat Dumnezeu de a fost un seceriș bun”) și un *timp uman* (destinul neprielnic al împăratului care, “după ce-i murise succesiv trei femei”, a venit și a intrat în Transilvania “cu augusta sa consoartă, împărăteasa Carolina de Bavaria”).

Așadar, transcrierea în registrul simbolic conferă intrării și vizitei imperiale din 1817 reflexe *soteriologice*, împăratul concentrând în prezența persoanei sale, printre supuși, semnele mântuirii.

Vizita împăratului Francisc Iosif I în Transilvania, din iulie 1852, a stat sub auspiciile aceleiași naturi favorabile: “În total exemplară aceasta călătorie fu Majestatea Sa favorizată de o vreme foarte bună și fără ardoare de soare”⁹⁹, iar discursul intrărilor imperiale

⁹⁶ G. Bariș, *Părți alese din istoria Transilvaniei (1889)*, ed. II-a, Brașov, 1993, p. 525.

⁹⁹ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 55 din 11 iulie, Brașov, 1852, p. 211.

reactivează și își adjudecă “motivul primăvăratec al întâlnirilor”¹⁰⁰ din cadrul liricii medievale. În momentul intrărilor imperiale, timpul istoric se află într-o *armonie exemplară* și totală “una tota simul”, cu vremea, cu timpul natural.

Admițând faptul că intrările regale, prin ritual și semantica cortegiilor, reordonează un spațiu social, resuscită regulile și ierarhiile și, în consecință, regele este ordonator, justițiar, judecător, mântuitor, în egală măsură în reprezentările colective precreștine și creștine li s-au oferit regilor funcțiile arhetipale “de axă cosmică”, astfel încât “suveranul exercită un rol regulator al naturii și al cosmosului”, iar “puterea imperială când este exercitată cu măsură și în ordine, reflectă armonia și sinteza pe care Creatorul le-a conceput în Univers”¹⁰¹. Acest timp și această vreme, concentrate epifanic, se definesc într-o sublimitate extraseculară, care excede orice măsură, deasupra oricărui trecut și viitor, fixată într-o intensitate a prezenței eternului divin, adică o “prezență ireprezentabilă”¹⁰².

O altă particularitate a discursului epifanic instituit în contextul intrărilor imperiale este cea ilustrată de modul în care supușii comunică impresia ce i-a marcat în momentul percepției fizice a împăratului, modul în care *emoția colectivă* proiectată de vederea împăratului – consecințe a unui *fototropism*, specific regelui care luminează, regelui soare – articulează acest discurs. Masa supușilor comunică impresiv o serie de aprecieri, care, pe de-o parte, sugerează raportul dintre imaginea ideală a suveranului și cea reală, fizică, între așteptări și realitate, între monarhul invizibil și cel vizibil, iar, pe de altă parte, aceiași supuși emit o serie de încheieri în care se invocă, în forma unor epifoneme, binecuvântarea divină asupra împăratului. Astfel, în timpul vizitei împăratului Francisc Iosif I în Brașov, în vara anului 1852, se relatează: “Ah, ce mai Împăratul june și tras ca prin inel! Ce mai șiezătură călare, ce mai ținătură de trup! Ia caută la acea frunte de Domnitoriu, câtă seriozitate se răsfrânge de pe dânsa și totuși cât zâmbet în ochi și pe buze! Dreptatea și grația zugrăvită într-o singură persoană nu se poate reproduce mai altmintrea! Într-acest

¹⁰⁰ P. Zumthor, *Încercări de poetică medievală*, Ed. Univers, București, 1983, p. 373.

¹⁰¹ J. P. Roux, *op. cit.*, pp. 306-307.

¹⁰² L. Marin, *op. cit.*, p. 291.

înțeles vorbea mulțimea (s.n.)¹⁰³. La încheierea vizitei împăratului la Câmpeni, în 10 iulie 1852, se exclamă: "Plecă Majestitatea Sa tot asemenea, printre mulțime, urmat de oftări și urări de fericire. Auzeai poporul adunat în grupe, împărtășindu-și impresiunile făcute de înaltul său domnitor și epifonemele: <<Doamne, ține pe împăratul să ne ferească>>"¹⁰⁴.

Alături de receptarea epifanică a împăratului în imaginarul colectiv, *munificența imperială* a sensibilizat pregnant comunitatea supușilor. Atitudinile munificente ale împăratului în contextul intrărilor imperiale se înscriu în durata lungă a percepției împăratului de către supuși, elaborată în proximitatea altor ipostaze exemplare și exponențiale ale monarhului ("pater patriae", salvator, justițiar, mântuitor). Dinspre aceste ipostaze, regele trebuie să-și exercite autoritatea în mod armonios, în sensul că el deține o "largă competență de a acorda și a retrage daruri după propria voință", dar, în egală măsură, el trebuie să fie atent la calitățile celor care le primeau.

La interferența dintre discursul oficial și cel imaginar centrat pe tema puterii, așteptarea sau proiecția munificenței regale față de supuși era mai întâi fixată într-o serie de reglementări sau norme specifice artei guvernării. J.Bodin, în lucrarea sa "Les Six Livres de la République", 1577, conchidea asupra munificenței așteptate de supuși și asupra celei normate sau formalizate în reguli și recomandări: "Regele care dorește să-și trateze supușii ca un *tată bun* (s.n.) nu este constrâns de legile umane, dar totuși el dă legi și ordonanțe privind numirea sau demiterea unor funcționari; onorurile și salariile slujbelor nu sunt distribuite tuturor, ci doar celor care le merită. *Tezaurul regelui* (s.n.) îi revine celui mai *loial* (s.n.), *armata* (s.n.) celui mai *viteaz* (s.n.) și *justiția* celui mai *integru* (s.n.)"¹⁰⁵. Prin urmare, munificența regală se conturează între reguli și așteptare, între servicii (calitățile supușilor) și recompense, între paternalism regal și fidelitatea supușilor, între regulile gestiunii și distribuirii puterii și predispozițiile și caritatea încorporate de persoana fiecărui rege și împărat.

¹⁰³ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 55, 16 iulie, Brașov, 1852, p. 209.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 211.

¹⁰⁵ N. Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth Century France*, Oxford University Press, 2000, p. 165.

Munificenței imperiale, regale, ca dar sau dăruire, i se pot asocia dimensiuni pluri-semantice, cu trimiteri la prestațiile reciproce, totale, dintre împărat și comunitatea supușilor, vizând formele și ritualurile potlach-ului, “de plată și contraplată, de daruri și contradaruri”¹⁰⁶. În schimbul darurilor se primea putere, iar în “termeni economici se schimbă bogăția pe putere”¹⁰⁷. Din altă perspectivă, munificența se poate plasa într-un discurs al puterii regale, imperiale, derulat paradigmatic o dată cu instituirea modelului de regalitate de la începutul Evului mediu creștin. Astfel “pietatea, grandoarea și *filantropia* (s.n.)” sunt atitudini și gesturi convergente idealului imperial bizantin încă din sec.VI, în cadrul căruia împăratul se reproduce printr-o gestică ce îl consacră și reconsacră ca “protector și distribuitor al darurilor”¹⁰⁸.

Degajată din scenariul și ritualul intrărilor imperiale, munificența se ilustrează pe două direcții care, în esență, asumă reciprocitatea prestațiilor între împărat și supuși. În primul rând, ea apare ca un gest simbolic, ca expresie a exercițiului puterii, ca recunoaștere a puterii, iar, pe de altă parte, ea se centrează pe mărinimia, pe “liberalitatea” monarhilor față de supuși. Intrările regale provoacă mecanismul munificenței și al darurilor care primesc, în primul rând, conotații politice, în sensul că orașul, comunitatea, prezintă și acordă daruri suveranului în schimbul recunoașterii unor privilegii obținute atunci sau date de suveranii antecesori, pentru scutirea de taxe, eliberarea sau grațierea deținuților din închisori etc.¹⁰⁹. Se produce, în consecință, în sensul aceleiași reciprocități, o dublă recunoaștere: a magnanimității puterii regale și a puterii orașului, a identității lui, consacrate prin privilegiile acordate de rege. În proximitatea conotațiilor politice se instituie practica “autorității reciproce”¹¹⁰, circumscrisă procesului de delegare a autorității.

Pe de altă parte, prestațiile reciproce, ca daruri și privilegii, intră în fenomenul specific al intrărilor imperiale – menționate mai sus – de “transgresare a limitelor”. Aceste prestații reciproce deschid

¹⁰⁶ M. Mauss, *Eseu despre dar*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 16.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ J. P. Roux, *op. cit.*, p. 311.

¹⁰⁹ N. Zemon Davis, *op. cit.*, pp. 155-156.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 156.

canale de comunicare, care transcend granițele identitare, “de statut, de niveluri culturale”, fiind o “înaltă exprimare a reciprocității dintre neegali, în cadrul ordinii sociale, politice și economice”¹¹¹. În urma acestora, se realizează un pact mutual între supuși și suverani. De exemplu, acordarea de daruri suveranului de către municipalități, în sec. XVI, în Franța, se făcea pentru a-l onora pe rege și “pentru a-l face prieten al orașului” (“pour faire amy de la ville de luy”)¹¹². Cu alte cuvinte, darurile “netezeau relații” și cultivau solidarități și amicitii.

Intrările imperiale în Banat și Transilvania pun în evidență tipologia gesturilor munificente ale împăraților, structurate atât de temele esențiale ale darurilor și prestațiilor reciproce din epoca medievală, cât și de cele particularizate de contextul politic și social în care sunt derulate vizitele imperiale. O primă categorie de gesturi munificente sunt cele care gratifică prezența supușilor în jurul împăratului, ele fiind o recompensă în sine, o “cinstire” a celor prezenți. Astfel, împăratul Iosif al II-lea, în 1773, la întâlnirea sa cu supușii din zona Mehadiiei, “scoțând punga din pozonariu o dat în mâna Papilii, poruncind generalului Nostiț 100 de galbeni a-i număra și a-i aduce. Și primindu-i, zise: Spuneți feciorilor că 100 de galbini trincglet (bacșiș - n.n.) le cinstesc să bea, adunați să joace că va veni vesel să-i vază. Și spunându-le cu tot norodul adunat în glas mare mulțumi”¹¹³.

Alte atitudini munificente erau articulate de gesturi ce transmit semnificații religioase și confesionale. Împăratul tolerant și atent la sensibilitățile religioase ale supușilor procedează la acte restauratoare. Astfel, Iosif al II-lea, în vizită la Suceava, în 1783, aflând că moaștele Sf. Ioan de la Suceava – care avea un cult pregnant în pietatea colectivă - se află în Polonia, “îndată porunci și merseră doi călugări de la sfânta mănăstire Putna... și le-au adus cu mare cinste și cu multă oaste și le-au așezat în Târgul Sucevii”¹¹⁴.

Alte gesturi filantropice ale împăraților, extrase din aceeași zonă a sensibilității religioase, și care au marcat memoria colectivă,

¹¹¹ *Ibidem*, p. 72.

¹¹² *Ibidem*, p. 143.

¹¹³ N. Stoica de Hațeg, *Cronica Banatului...*, p. 201.

¹¹⁴ G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 287.

sunt cele cu semnificații întemeietoare, legate de viața ecleziastică a românilor. În 1773, Iosif al II-lea, vizitând localitatea Rodna Nouă, "văzând câteva case, a zis: Biserica și cu casa de lângă dânsa o dau locuitorilor de-aici și să-și aducă preot stabil. Tot atuncea dispuse să caute un măiestru pictor care să facă iconostas după ritul grec și a donat un rând de veștminte (odăjdii) și un potir de plumb obdus, o patenă (disc) și o stea pe seama bisericii parohiale care se conservă și acum... Cu aceasta, s-a pus baza la parohie de a avut biserică proprie"¹¹⁵. Împăratul Francisc Iosif I, în preajma intrării sale în Munții Apuseni, în 1852, "lăsase... să împartă", așa cum am arătat mai sus, 60.000 de florini pentru bisericile distruse în revoluția de la 1848-1849¹¹⁶.

Un alt tip de gesturi și atitudini munificente ale împăraților sunt consecința unor prestații ale supușilor, iar semnificația lor este convergentă conceptului de "reciprocitatea darurilor". Din categoria unor astfel de gesturi se pot detașa cele care răsplătesc darurile aduse împăratului și care beneficiază de o anecdotică ce trimite spre sensurile arhetipale legate de vânatoare și pescuit, ca practică și ritual.

Împăratului Iosif al II-lea, la intrarea în comuna Rodna Nouă, "unul din țărani îi aduse ca <<cinste>> un porc foarte mare, sălbatic. Numele aceluia bărbat a fost Ion Filipoiu. Împăratul și suita lui s-au uitat cu mare plăcere la acel porc și au întrebat că unde și cum l-au ucis. La care munteanul nostru i-a dat lămuririle de lipsă, spunând că a pușcat în el numai o dată cu pușca cea cu cremene. Împăratul se arată foarte mulțumit, dar zise că nu-l poate primi, neavând acum ce face cu el și așa înapoia munteanului nostru dându-i și doi galbeni"¹¹⁷. În aceasta anecdotică, reverberează *tema antică* din Odiseea, a vânătorii unui mistreț uriaș de către Ulisse, în sensul că răpunerea mistrețului de către Ion Filipoiu poate fi consecința unui transfer ritualic, legitimator al prerogativelor regale asupra vânatului spre unul dintre supuși¹¹⁸.

În 1817, cu prilejul intrării și vizitei împăratului Francisc I în Orșova, acesta primește și oferă daruri, remarcându-se printre darurile

¹¹⁵ P. Grapini, *op. cit.*, p. 101.

¹¹⁶ Al. Sterca-Șuluțiu, *op. cit.*, pp. 155-156.

¹¹⁷ P. Grapini, *op. cit.*, p. 77.

¹¹⁸ J. P. Roux, *op. cit.*, pp. 151-152.

primite un morun mare: "Paşa Dervişi din Ostrov cu turcii audienţă avură, adusă prezent (dar - n.n.) voievodul turcul din Tăchia un morun mare... Împăratul le trimisă iar prezent paşii tubacheră de aur cu pietre voievodi tubacheră de aur curată"¹¹⁹. Acelaşi împărat, vizitând Năsăudul, a dăruit pe "dansatori şi muzicanţi", care i-au făcut o primire sărbătorească, de asemenea, "multor oameni lipsiţi li s-au împărţit daruri", iar pentru "gardă donă împăratul suma de 224 florini, iar pentru muzica regimentului 100 florini".

Un moment atipic în derularea intrării şi vizitei imperiale în Năsăud în ceea ce priveşte conferirea şi primirea de daruri este atunci când "soţia Maria a caporalului Ion Neagoş oferi împăratului un şol mare roşu ţesut de ea din lână, cu declaraţia că, deşi acesta nu e un dar potrivit pentru o persoană aşa înaltă, dar să fie primit ca dovadă a industriei ţărăneşti. Țăranca n-a voit să primească pentru şol nici un dar, ci numai mulţumita împărătească"¹²⁰. Acest moment aparte poate sugera că un dar atipic, neomologat în repertoriul darurilor oferite împăratului, nu poate obliga la o reciprocitate. În egală măsură, se poate constata că în momentul excepţional al intrării imperiale se produce un fenomen de maximalizare a obiectelor, a lucrurilor care reprezintă darurile, o *hiperbolizare* a acestora în condiţiile în care întâlnirea dintre împărat şi supuşi stă sub semnul unor momente reţinute ca unice, ieşite din discursivitatea vieţii cotidiene.

În alte cazuri, munificenţa imperială, ca reciprocitate la daruri sau servicii făcute împăratului cu prilejul vizitelor şi intrărilor imperiale, se concretizează în acordarea nobilităţii ca recunoaştere şi recompensă: "Milostivul şi marele împărat Iosif cu ai săi de două ori au fost în gazdă la aceşti doi fraţi (Armeni Ioan şi Avedic Kapri din Suceava- n.n.), prima oară la anul 1783, în luna iulie, şi a doua oară la 1875, în luna iunie. Împăratul, în ambele ocaziuni de găzduire la ei, i-a invitat ca comeseni şi, văzându-i atât de primitivi, i-a spus că dacă vor veni la Viena să se vază cu el, promite în acelaşi timp *nobilie* (s.n.) familiei Kapri şi în scurt timp o şi îndeplineşte"¹²¹. Acest exemplu marchează un alt tip de munificenţă imperială, care, dincolo de

¹¹⁹ N. Stoica de Haţeg, *op. cit.*, p. 309.

¹²⁰ V. Şotropa, *Vizite, ospătări...*, p. 224.

¹²¹ Şt. S. Gorovei, *O veche cronică genealogică: Familia baronilor Kapri*, în *Arhiva Genealogică*, III (VIII), nr. 1-2, Iaşi, 1996, Ed. Academiei, Bucureşti, 1996, p. 182.

prestațiile reciproce pe care le asumă, rămâne cu preponderență un exercițiu al puterii imperiale, o manifestare în termeni specifici a acestei puteri. Acest tip de munificență se poate aronda gesturilor simbolice ale puterii, cu o puternică încărcătură politică.

Pe de altă parte, se constată o descentrare în mecanismul "autorității reciproce" (rege-supuși) și o deplasare a accentului spre polul puterii, reprezentat de autoritatea regală. Gesturile munificente în acest context se pot plasa în ceea ce, în Evul Mediu, se numea "don royal d'office" sau "king's gift of office"¹²² sau ceea ce, în discursul puterii imperiale bizantine, se numea "patrikios"¹²³. În ambele cazuri, ele semnifică acordarea în ordinea munificenței regale de onoruri, distincții, ordine, funcții și consacră una dintre atribuțiile sau exprimările puterii regale sau imperiale.

Concedate în proximitatea sau în timpul intrărilor imperiale, aceste onoruri și funcții reproduc paradigmatic o ordonare a ierarhiilor și a puterii, o instaurare a unor ierarhii consacrate de rege sau împărat. Distincțiile, funcțiile, onorurile, acordate dinspre munificența imperială imprimă corpului social al supușilor *marca fidelității* față de împărat, *ordonează și ierarhizează societatea* în virtutea acestei fidelități.

Cu prilejul intrării și vizitei împăratului Francisc Iosif I în Sibiu, la 2 august 1852, el acordă o serie de distincții și funcții supușilor. Andrei Șaguna este numit "consilier intim" al împăratului, cu iertarea de taxe, iar lui Axente Sever și lui Simion Balint li se oferă distincția "Crucea de cavaler al Ordinului Francisc Iosif". Munificența imperială sau "actul grațios al Majestății Sale" consacră ierarhii în funcție de modul în care persoanele onorate și decorate au corespuns mărcii de fidelitate impuse de discursul politic și etic al puterii imperiale: "Adevărată credință, devotament nepregetător, activitate eminentă în timpul revoluțiunii din 1848-1849, pentru bărbăție și curaj față cu vrăjmășul". Alături de ordine și medalii sau funcții, pe alocuri – așa cum reiese din Ordinul imperial din 1852 – munificența împăratului acordă câte 50 sau 100 de florini, "remunerațiune". Pe lângă aprecierile izvorâte din munificența imperială, Ordinul

¹²² P. Zemon Davis, *op. cit.*, p. 164.

¹²³ Cf. V. V. Munteanu, *Bizantinologie*, Timișoara, 1992, p. 203.

împăratului cere să se facă publicitate “acestui intimat de decorațiuni în gazetele nemțești și românești”¹²⁴.

Se instituie un discurs public al munificenței imperiale, iar pe de altă parte, pentru cei distinși, se declanșează o certă acumulare de prestigiu social. Această publicitate reproduce eficient, amplu și neconținut munificența imperială și intră în strategiile discursului public al puterii.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

¹²⁴ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 58/26 iulie, Brașov, 1852, p. 221.