

SIMPOZION

COMUNICĂRILE CELUI DE AL XIV-LEA SIMPOZION
AL CERCETĂTORILOR ROMÂNI DIN UNGARIA

GIULA, 2005

SIMPOZION

**COMUNICĂRILE CELUI DE AL XIV-LEA SIMPOZION
AL CERCETĂTORILOR ROMÂNI DIN UNGARIA**

(GIULA, 27-28 NOIEMBRIE 2004)

GIULA, 2005

Publicație a
Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria

Redactor și editor responsabil
Maria Berényi

Lector
Tiberiu Herdean

Publicație subvenționată
de:

Fundația Publică „Pentru Minoritățile Naționale
și Etnice din Ungaria”

Ministerul Învățământului

Autoguvernarea Minoritară Română – Sectorul I, Budapesta

Autoguvernarea Minoritară Română – Sectorul II, Budapesta

ISBN 963 865 302 7

CUPRINS

Cuvînt de deschidere	5
<i>Ovidiu Pecican</i> : Un sfânt catolic maghiar printre românii din Câmpia de Vest	8
<i>Cornel Sigmirean</i> : Școlile Blajului în istoria învățământului și culturii românești	17
<i>Maria Berényi</i> : 140 de ani de la reînființarea Mitropoliei Ardealului	27
Eugen Glück : Străduințe ale parohiilor ortodoxe române din sud-estul Ungariei, în spiritul Statutului Organic (1870–1918)	46
<i>Elena Csobai</i> : Comunitatea română din Giula germană în secolul al XIX-lea	68
<i>Gheorghe Santău</i> : Zbuciumatul secol al 19-lea – în mult încercata Transilvanie	86
<i>Otilia Hedeșan</i> : Vlahii din Timoc. Reperle unei comunități uitate	101
<i>Ileana Mureșanu, Victoria Moldovan, Liana Pop</i> : Formarea specialiștilor în română ca limbă străină la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj	112
<i>Ana Borbély</i> : Variantele de grai și standard în vocabularul elevilor cursului superior al școlii românești din Chitighaz	118
<i>Tiberiu Herdean</i> : <i>Patul lui Procust</i> (Camil Petrescu) la o nouă lectură	132
<i>Emilia Martin</i> : Igienă și frumusețe în familia românească	142
<i>Stella Nikula</i> : Despre îngeri... puțin altfel	154
<i>Ana Hoșopan</i> : Excurs asupra publicațiilor etnografice ale românilor din Ungaria	165

Cuvînt de deschidere

Stimați Oaspeți, Dragi Colegi!

Incredibil, dar adevărat, Simpozionul nostru a ajuns la a XIV-ea ediție. În anul acesta multe lucruri s-au petrecut în comunitatea noastră. În primul rînd, Ungaria a devenit membră a Europei Unite. Tocmai în acest an cercetările și publicațiile minoritare nu au fost finanțate de către Fundația Pentru Minoritățile Naționale și Etnice. Aceste domenii nu au prea mare importanță actualmente pentru forurile decisive. În aceasta ordine de idei și Institutul de Cercetări al Românilor din Ungaria în acest an a suferit foarte mult din pricina acestei mentalități și atitudini socio-politice.

Indiferent de perspectiva din care poate fi privit acest deceniu de activitate, este cert că acest Institut pentru românii din Ungaria a constituit o probă a capacității de regenerare etnică și culturală. Trebuie să știm, că civilizația occidentală s-a edificat cu pași mărunți, dar pe o durată lungă, cu microrezultate mereu insumabile, prin eforturile anonime ale unor truditori animați de ideea binelui comun și dispuși – sau învățați de viață – să se autoresponsabilizeze pentru fiecare pas efectuat. Putem spune că perioada actuală este marcată de tensiuni între tendința de integrare și cea de afirmare a identităților naționale. Indiferent de aspectele ei particulare și particularizante șansele unei culturi naționale de a-și păstra prospețimea, de a-și conserva întîrzierile, nelămuririle și neîmplinirile istorice, rămîn astăzi neînsemnate în raport cu procesele globale care schimbă fața umanității la acest început de mileniu. Ceea ce nu ne împiedică însă să ne punem niște întrebări, să identificăm niște răspunsuri, să fim conștienți de ceea ce se întîmplă cu noi. Identitatea nu este una dată, noi sîntem care trebuie să o constituim, noi trebuie să alegem din comoara extraordinară pe care ne-a lăsat-o tradițiile; de noi depinde să ne recuperăm moștenirea la fel cum au făcut-o mereu predecesorii noștri aruncînd, uitînd,

modificînd, creînd și inovînd. Dar pentru a edifica o nouă cultură pe măsura timpului nostru, e cazul mai întîi să devenim conștienți că lumea s-a schimbat și să suportăm consecințele acestei schimbări.

Perspectivile diferite, din care este privit aspectul cultural al identității, dinspre prezent spre viitor sau dinspre trecut spre prezent, și tensiunile provocate de aceste atitudini deosebite ar putea oferi o explicație și pentru caracterul eterogen al culturii noastre actuale. Polemicile sînt doar mărturiile indirecte ale acestor diferențe, care tind să se adîncească. Identitatea noastră este, ca orice altă identitate, complexă. Dacă nu am rămîne tributari unui anume fatalism în înțelegerea mersului istoriei mai vechi sau mai recente, poate am vedea lucrurile cu mai multă luciditate și calm și am căuta explicații mai raționale actelor noastre precum și consecințelor lor.

Ce concluzii ar urma să tragem din toate acestea? În primul rînd, că în această lume din ce în ce mai omogenă, tot ce este rar este minunat; și printre lucrurile rare cel mai de preț este identitatea unică a culturilor noastre individuale. Cu cît devin mai puține, cu atît sînt mai prețioase. Rolul cercetătorului, a scriitorului nu se rezumă doar la statutul său și produsul muncii sale. El are o importanță mult mai mare într-o societate liberă și în general în societatea umană, deoarece, într-un fel sau altul, el este ultimul apărător al identității – al identității naționale, al culturii naționale, pentru că *scrisul* este modul prin care memoria colectivă poate fi transmisă. Deși imaginea de televiziune și internet a invadat planeta, cuvîntul scris este și va rămîne încă, pentru multă vreme și pentru foarte mulți oameni, o temelie a gîndului, a sufletului care iese peste margini, a vieții omenești, a creației. Nu pentru ca *scripta manent*, ci pentru că scrisul înseamnă mult mai mult decît ceea ce rămîne. Înseamnă analiză, sinteză, generalizare și abstractizare. Înseamnă deschidere spre viitor. Înseamnă proiect. Scrisul va sta drept mărturie urmașilor despre spovedania pe care a-i făcut-o cînd hîrtia a devenit aliasul gîndurilor tale. Aici mă refer la scrisul de calitate. Bineînțeles în această lume haotică și pestrițată, unde se nasc opere, manuscrise peste noapte, nu putem să nu-l cităm pe

Camil Petrescu care spunea într-un interviu următoarele: „Scrișul nu e o glumă, nu poate fi izmeneala intelectuală, minunea asta a cuvîntului scris nu se putea naște pentru ca să aibă cu ce să se joace oamenii care se cred superiori, tocmai pentru că n-au simțul realității și nici sentimentul imensei răspunderi pe care o implică gîndul multiplicat în scris.”

Cu aceste gînduri declar deschise lucrările Simpozionului.

Giula, 27 noiembrie 2004

Maria Berényi

Ovidiu Pecican

Un sfânt catolic maghiar printre românii din câmpia de vest

1. Centre de cultură românești din Ungaria medievală

Una dintre chestiunile de mare interes pentru istoria evului mediu românesc este unde, când și de ce tocmai acolo și atunci s-au conturat centrele culturale românești din Ungaria secolelor XIV–XV. Stadiul problemei nu permite răspunsuri precise și exhaustive, dar este semnificativ că investigația istoriografică a avansat suficient pentru a suporta măcar schițarea – fie și incompletă – a unor răspunsuri.

Numesc, în cele ce urmează, centre culturale românești zonele producătoare de cultură scrisă – singura formă culturală ce poate fi urmărită cu o oarecare siguranță dintre cele bazate pe circulația cuvântului – ca un răspuns la nevoile comunităților românești, indiferent de limba, genurile literare ori autorii implicați în producerea textelor în cauză și fără a limita aceste produse prin apelul la criteriul originalității. Altfel spus, consider centrele culturale românești ca fiind acele centre unde s-au produs – în sens „tehnic” – texte pentru sau (și de către autori români individuali) colectivi, cunoscuți ori anonimi.

Referirea la Ungaria secolelor al XIV-lea – al XV-lea obligă la precizarea explicită că textele destinate românilor în această perioadă sunt concepute în orizontul spiritual al ortodoxiei (în cele mai multe dintre cazuri) și în limba slavonă. Prin această dublă subsumare am și inclus, practic, cultura românească a timpului și a locului într-un circuit: cel al literelor slave din interiorul orizontului spiritual ortodox.

Menționez că o asemenea circumscriere nu este fără obstacole. Cercetări mai recente dezvăluie existența unei lumi românești catolice, atât în Transilvania, cât și în Țara Românească și Moldova. Era și firesc să se petreacă astfel într-o zonă cum era cea intra-și

extracarpatică, identificată – după cruciada a IV-a – de papalitate și de către Regatul Maghiar cu un teritoriu expus cruciadei¹.

Cu toate acestea, trei toposuri sunt deja posibil de hașurat pe harta regiunilor generatoare de cultură: Banat, Bihor și Maramureș. Toate trei au făcut parte din așa-numitele „țări ale Coroanei Maghiare”, Banatul și Maramureșul bucurându-se de un statut de autonomie zonală, în timp ce Bihorul – dar și părțile Aradului –, Solnocul și Sătmarul erau parte a Ungariei propriu-zise. Din acest punct de vedere, este de constatat paradoxul că afirmările cele mai timpurii ale culturii românești ortodoxe de expresie slavonă au avut loc în ceea ce mai târziu se va numi Partium sau Părțile Vestice ale actualei României; de fapt, în afara Transilvaniei istorice, în niște teritorii mai integrate vieții statale a Regatului Maghiar.

Procedând la examinarea lor succesivă, voi începe de la sud înspre nord, referindu-mă, în cele ce urmează doar la primele două arealuri, datorită importanței lor speciale în legătură cu tema acestui studiu:

1. *Banatul* este unul dintre punctele de contact „fierbinte” dintre lumea românească și Ungaria medievală. Conform vechii cronici maghiare a lui Anonymus, aici a existat o formațiune prestatală cucerită de maghiari încă din sec. X, îndată după așezarea lor în Panonia. Legenda atribuia conducerea acesteia lui Ahtum, conducător care se recunoștea supus al împăratului bizantin. Cert este că la Morisena, viitorul Cenad, funcționa o mănăstire răsăriteană.

În Banat au loc confruntări periodice pentru stăpânirea Severinului în decursul întregului secol al XIV-lea. Există, totodată, o aristocrație românească feudalizată în zonă, pentru asigurarea fidelității căreia suveranii maghiari fac tot ce le stă în putință, de la atribuirile sau confirmările de feude, până la edictele împotriva ortodoxiei (cum a fost cel, faimos, din 1366) și aducerea ordinelor catolice în zonă (franciscanii la Caransebeș, de pildă). Cât de important strategic era Banatul rezultă și din aceea că, în prima parte – tulbure – a guvernării sale, Carol Robert d’Anjou, care avea de făcut față opoziției îndârjite a unora dintre baronii săi, și-a stabilit ca reședință cetatea Timișoarei. De fiecare dată când regalitatea maghiară avea de întreprins o expediție la sud de Car-

pați ori de Dunăre, Banatul devenea o bază strategică pentru asemenea întreprinderi. Tocmai datorită importanței sale, regii maghiari au instituit acolo – devreme – stăpânirea, în numele lor, a unui ban, care guverna direct în numele monarhului în regiune. Când victoria într-o campanie revenea Țării Românești, regalitatea lua măsuri preventive împotriva unor eventuale defecțiuni ale cnezimii și nobilimii române bănățene, confiscând feude, pedepșind aspru, în diferite moduri, lumea românească din zonă².

Dar Banatul era o zonă cheie și pentru lumea românească. Bătălia de la Posada (1330), cea care a consfințit apariția statului feudal Țara Românească, s-a dat tot pornind de la un conflict pentru stăpânirea Severinului, adică a Banatului. În *Legenda descălecării pravoslavnicilor creștini (LDPC)*³, Banatul este indicat expres ca prim teritoriu unde Basarabii și-au instalat stăpânirea, descălecând la Strehaia. Când, în a doua jumătate a sec. al XIV-lea, refugiați din fața năvalei otomane, unii dintre călugării greci de la Athos se așază o vreme în Banat, ei vor fi nemulțumiți de ortodoxia prelaților români și slavi de aici (ca și din Bosnia), spunând că ritualurile lor erau departe de uzanțele constantinopolitane. Tot valul cuceririlor otomane a împins și imigrația sârbă către nord (sec. XV), punându-i pe noii veniți în contact cu populația de prin partea locului și făcând ca acest fapt să dobândească relevanță și în planul culturii spirituale, prin preluarea în ambele sensuri a unor teme și motive. În fine, nu trebuie omis rolul de culoar cultural ortodox pe care Banatul l-a jucat pe traseul Balcani-Rusia, contribuind la translația unor creații culturale (legende istorice, cronici, cărți religioase) în Moscovia, înainte și după căderea Constantinopolului sub turci (1453).

În această ambianță fertilă schimburilor culturale și-a săvârșit opera, în mediul monastic de la Cenad, Sfântul Gerard, monah italian de origine, autorul lucrării *Armonia lumii sau tălmăcire a cântării celor trei coconi către Isingrim dascălul* (sec. X)⁴. Tot aici vor circula oral legende istorice sârbești despre regele sârb Vladislav și unchiul său Sava, pe primul dintre aceștia, românii din zonă identificându-l cu suveranul maghiar Ladislau. Rezultatul acestei confuzii a fost textul scris al *Legendei lui Ladislau și Sava* (sec. XIV)⁵.

2. *Bihorul* a beneficiat de existența anterioară cuceririi maghiare a unui centru prefeudal, la Biharea, a cărui amintire se păstrează în cronica lui Anonymus în legătură cu numele lui Menumorut. Ulterior, cetatea Oradiei va deveni burgul în jurul căruia se va organiza viața economico-socială, culturală și politică a zonei. Conform *Registrului Capitlului din Oradea*, episcopia de rit apusean de aici s-a înființat în timpul lui Ladislau cel Sfânt (sec. XI). Aici a și fost înmormântat faimosul rege, ceea ce a transformat pentru o perioadă orașul într-un loc faimos de pelerinaj (după sanctificarea lui Ladislau) și a dat suficient prestigiu catedralei orădene pentru a deveni necropolă regală. În secolul al XIII-lea deja Bihorul vede înflorind creația de artă (prin statuile regilor maghiari sanctificați așezate în piața catedralei) și cultura scrisă pe meleagurile sale. De Oradea își leagă numele ca istoric al invaziei tătaro-mongole Rogerius, autorul *Cântecului de jale* (*Carmen miserabile*). Tot în această ambianță se naște și își începe formația cărturărească și Simon de Keza, capelanul regelui Ladislau IV Cumanul și autorul lucrării istorice *Gesta Hungarorum* (*Faptele ungurilor*), scrisă între 1282–1285. Aproape un secol mai târziu, Imre (Emeric), notarul conventului la 1357, canonicul cititor al capitlului orădean, atestat documentar de mai multe cartea pe durata anilor 1370–1376, scrie *Statutele capitlului orădean*, operă în bună măsură istoriografică. Se poate spune, fără teama de a greși, că în secolul al XIV-lea încă Oradea era un centru istoriografic mai important decât Buda. Nu este de mirare că, un veac mai târziu, la curtea episcopului orădean Vitez János, într-o ambianță italianizantă, se va contura o atmosferă de un rafinat umanism renescentist al cărei produs, fie și indirect, va fi nepotul episcopului, Jannus Pannonius.

Se cunoșteau mai puține lucruri, până mai ieri, despre cultura românească produsă în ambianța bihoreană a acelorași secole, dar vâlul necunoașterii începe să fie ridicat. S-a descoperit astfel că politica papală și a regalității maghiare au dat, împreună, naștere, în sec. XIV, unei feudalități românești bihorene atașate catolicismului⁶. În legătură cu aceasta trebuie pusă conceperea unui text legendar-istoric despre *Lupta lui Ladislau cu tătarii* (LLT)⁷, una dintre narațiunile care mai târziu vor sta la baza scrierii *Gestei lui*

Roman și Vlahata. Tot în Bihor (dacă nu cumva în Banat) a fost alcătuită o compilație care aduna textul *LLT* și *Legenda lui Ladislau și Sava* (LLS) într-un așa-numit *Hronic bulgăresc* (HB). Opere de hagiografie în intenție, cele două texte, unul catolic, altul ortodox, erau rezultatul unui travaliu deopotrivă istoric, de armonizare a surselor, sub influența cultului catolic pentru regele Sfânt Ladislau.

2. Texte ortodox-slavone de factură hagiografică-istorică din Banat și Bihor despre Sfântul Ladislau

În Banat literatura română de expresie slavonă a fost mai curând una religioasă, și ea a luat ființă în contextul efortului misionar al Bisericii Catolice de a-i converti pe supușii ortodocși din zonă. În acest sens, la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al XIV-lea, în Banat au luat ființă o serie de mănăstiri franciscane (1366) și au început demersurile sistematice de presiune confesională. Totodată, regele Ludovic de Anjou a luat măsuri politice de îngrădire a liberului exercițiu al ortodoxiei bănățene (1366), într-un moment când însuși împăratul bizantin mărturisea dorința de a se converti la religia apuseană. În aceste condiții, literatura locală emanată din mediile ortodoxe a fost una de clamare – compensatorie și parțial iluzorie! – a triumfului ortodoxiei. O legendă hagiografică sârbă avându-l protagonist pe Sfântul Sava, care circula deja prin Banat ca urmare a activității preoțimii ortodoxe dependentă, probabil, de un centru ecleziastic de la sudul Dunării, situat undeva în Serbia, a ajuns, în condițiile stăpânirii maghiare, să exprime calitatea superioară a ortodoxiei în raport cu catolicismul (*Legenda lui Ladislau și Sava*, cca. 1366/1369–1373).

O altă legendă românească, situabilă în ciclul dedicat figurii regelui maghiar sanctificat Ladislau, este cea despre *Lupta lui Ladislau cu tătarii*, circulația ei putând fi plasată între 1343 și 1365. Conform acestei narațiuni, maghiarii i-au înfrânt pe invadatorii nomazi doar datorită curajului și eroismului românilor. Centrul de iradiere al hagiografiei dedicate figurii lui Ladislau cel Sfânt a fost, în vremea domniei lui Ludovic de Anjou, catedrala romano-catoli-

că din Oradea, unde se afla mormântul celui venerat. Cum în epocă în Bihor exista o mică nobilime română catolică, după cum o atestă corespondența papală, este foarte posibil ca narațiunea respectivă, care prelucra o temă prezentă și în așa-numitul „Anonim bizantin”, să se fi configurat în aceste medii românești catolice bihorene, cândva în jurul anului 1345, deci mai curând în prima parte a intervalului avut în vedere. Tema loialității românești în raport cu coroana maghiară trimite și ea la o epocă în care românii nu erau încă văzuți ca un factor dizolvant al sistemului statal maghiar (anterior anilor 1360–1365, când Bogdan de Cuhea trece în Moldova). Dar fiindcă tentativele românești de desprindere au început devreme, pe la 1272–1280, cu episodul Litovoi, continuând apoi cu tensiunile din anii 1323–1330 (cucerirea Mehadiiei de către unguri și campania lui Carol Robert împotriva lui Basarab I), este posibil ca ideea bunei cooperări militare dintre maghiari și români împotriva păgânilor să aibă rădăcini mai vechi, poate chiar din vremea marii năvăliri tătaro-mongole (1241–1243).

O terță scriere avându-l ca protagonist pe Ladislau, regele sanctificat, este așa numitul *Hronic bulgăresc*. El a fost desemnat astfel de Dimitrie Cantemir, cel care l-a consultat și l-a transmis în traducere românească la începutul secolului al XVIII-lea, datorită redactării lui în mediobulgară. Scrierea este un produs complex al literaturii istorico-hagiografice medievale ortodoxe din teritoriile românești vestice, și a rezultat din compilarea *Legendei lui Ladislau și Sava* cu *Lupta lui Ladislau cu tătarii*. Textul a fost scris după 1373, însă cel târziu în 1390, de un cleric necunoscut. Este plauzibil ca prelucrarea în sensul interpretării evenimentului în termenii unei apropieri – ba chiar ai înrudirii (de sânge, însă și spirituală) – între regele sârb ortodox Ștefan și regele maghiar catolic Ladislau să se fi datorat cuiva din preajma episcopului romano-catolic de Oradea, Dumitru, fiind în consens cu politica momentană de apropiere a celor două biserici în Regatul Maghiar. Contopirea celor două narațiuni menționate într-o singură istorie – narativă sub raportul mijloacelor de expresie și legendară sub aspectul conținuturilor – indică faptul că, în acel moment, conștiința religioasă și culturală se dovedea permeabilă ambelor influxuri, ortodox și catolic,

socotindu-le deopotrivă expresii ale aceleiași, unice, creștinătăți, și punând într-o lumină favorabilă factorul românesc activ în apărarea statalității maghiare. Prin aceste caracteristici, *Hronicul bulgăresc* se recomandă ca un produs cultural al micii nobilimi de origine română din Regatul Maghiar, o nobilime loialistă care însă înțelegea să-și afirme decise meritele militare și particularismele confesionale în același timp cu credința față de rege.

Acest moment al primelor sinteze este încununat, fără îndoială, de așa-numita *Gesta lui Roman și Vlahata*, o adevărată narațiune a originilor românilor până la dobândirea privilegiilor de către unii dintre ei în Regatul Maghiar. Scrierea este, în același timp, manifestul identitar mândru al unei comunități de cavaleri de credință ortodoxă într-un context prin excelență catolic. Apariția ei (cca. 1390–1410) în circuitul cultural ortodox este o culminație a efortului sintetizator al mediilor medievale românești din Ungaria și coincide cu apogeul ascensiunii clanului Drăgoșeștilor, deveniți patroni laici ai Mănăstirii „Sfântul Mihail” din Peri Maramureșului, pentru care obținuseră în 1391 un statut privilegiat din partea Patriarhiei din Constantinopol. Reluând, practic, argumentația favorabilă românilor din *Legenda originii maramureșenilor*, textul – conceput probabil chiar la mănăstirea din Peri – folosea o informație abundentă provenită din literatura hagiografico-istorică și polemică ortodoxă, dar înregistrând și ecouri din scrierile legendar-istorice latino-maghiare. Este un moment de apogeu în această linie evolutivă, fiindcă *Gesta* nu are nimic din nota justificativă a textelor anterioare, topite în corpul ei, ci este mai curând o scriere triumfală, elogiind deschis virtuțile luptei pentru dreapta credință răsăriteană, dar și ale îndeplinirii slujbei credincioase față de suzeranul maghiar. Din acest punct de vedere, autorul anonim conciliază, cum se poate vedea, două fidelități ce puteau părea ireconciliabile: cea față de ortodoxie, și cea în raport cu vârful ierarhiei feudale maghiare, un catolic.

3. Concluzii

Figura regelui Ladislau/Vladislav, așa cum apare ea în textele produse în vestul actualei României în mediile ortodoxe medievale, arată nu doar măsura în care cultura slavonă ortodoxă era în contact cu mediile culturale catolice și latine, ci și impactul pe care istoria trăită – așezată sub semnul puterii politice a Regatului Maghiar – își impunea itemii semnificativi atenției unei lumi românești incorporate statului ungar. Avatarii cunoscuți în mediile românilor bănățeni și bihoreni de legende istorice centrate pe acest rege mitizat atrag atenția asupra complexului proces de integrare într-o ordine politică existentă, cu toate notele specifice, delimitările și interpretările pe care mentalitatea epocii și a mediilor în contact le presupuneau. Departate de a se fi epuizat prin aceste considerații parțiale, cercetarea figurii lui Ladislau în ambianța românească a Ungariei medievale va trebui să includă și sursele imagologice descoperite deja (printre ele, la loc de cinste, figurarea celor trei regi sanctificați ai Ungariei medievale în câteva biserici ortodoxe transilvănene). Șantierul se anunță în continuare promițător.

NOTE

1. Șerban Papacostea: *Between the Crusade and the Mongol Empire. The Romanians in the 13th century*, București – Cluj-Napoca, Romanian Cultural Foundation: Center for Transylvanian Studies, 1998, p. 89–136.
2. Vezi Maria Holban: „Contribuții la studiul raporturilor dintre Țara Românească și Ungaria angevină (Rolul lui Benedict Himfy în legătură cu problema Vidinului)”, în *Din cronica relațiilor româno-ungare în secolele XIII–XIV*, București, Ed. Academiei, 1981, p. 155–211.
3. Pentru datarea, paternitatea, contextul istoric și analiza de conținut a textului vezi Ovidiu Pecican, „Pe urmele confruntării dintre Basarab I și Carol Robert: *Legenda descălecatului pravoslavnicilor creștini (1322–1330)*”, în *Troia, Veneția, Roma*, Cluj-Napoca, 1998, p. 115–130; Idem, *Arpadieni, Angevini, români*, Cluj-Napoca, Ed. Fundației Desire, 2001, p. 13–32;
4. Gerard din Cenad, *Armonia lumii*, București, Ed. Meridiane, 1984, ed. de Radu Constantinescu.
5. Ovidiu Pecican: „Despre triumful ortodoxiei asupra catolicismului: *Legenda lui Ladislav și Sava (1366–1373)*”, în *Troia, Veneția, Roma*, ed. cit., p. 145–160; Idem, „Legenda despre lupta dintre Vladislav /Ladislav și Ștefan în Banat. Context istoric și straturi culturale”, în *Realități imaginate și ficțiuni adevărate în evul mediu românesc. Studiu despre imaginarul medieval*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p. 83–100.
6. Idem, „Împrejurările circulației legendei despre lupta lui Ladislav cu tătarii (1343–1365)”, în *Arpadieni, Angevini, români*, Cluj-Napoca, Ed. Fundației Desire, 2001, p. 181–190.
7. Idem, „Legenda despre lupta dintre Vladislav /Ladislav și Ștefan în Banat. Context istoric și straturi culturale”, în *Realități imaginate și ficțiuni adevărate în evul mediu românesc. Studii despre imaginarul medieval*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p. 83–100; Idem, „O neînțelegere istoriografică? Măsurile anticriză ale lui Ludovic de Anjou în Transilvania și Banat (1366)”, în *Arpadieni...*, ed. cit., p. 191–210.

Cornel Sigmirean

Școlile Blajului în istoria învățământului și culturii românești

Școlile Blajului au reprezentat un adevărat mit în cultura română, un mit fondator. Încă în secolul al XIX-lea, Ion Heliade Rădulescu afirmă că: *De aici a răsărit soarele românismului*. Marele filolog și lingvist Sextil Pușcariu spunea că *Dascălii Blajului, corifeii lui au săvârșit minunea resurecției poporului român*. Mihai Eminescu numea Blajul *Mica Romă*. Voicu Nițescu considera că Blajul este *Sionul culturii românești*, iar George Călinescu în *Viața lui Mihai Eminescu* aprecia că Blajul a fost *Mecca școalelor române din Ardeal*. Evident, istoria învățământului, a culturii și a națiunii române nu poate fi scrisă fără școlile Blajului.

Începutul acestui adevărat miracol în cultura română trebuie căutat în actul de unire religioasă cu Roma. În sinodul din 1697, în care se face primul pas spre unire, episcopul și clerul român au invocat în favoarea unirii, ca fiii lor să fie primiți în școlile catolice și să beneficieze de fundațiile școlare.¹ În parte aceste revendicări se vor regăsi în a doua diplomă a unirii, din 19 martie 1701, în care se prevedea ridicarea de școli pentru români la Alba Iulia, Făgăraș și Hațeg.

Diploma din 1701 nu se va aplica în întregime, nici în ceea ce privește drepturile politice, nici în ceea ce privește școlile, dar toți istoricii sunt de acord atunci când analizează unirea că marile beneficii ale ei au fost în plan cultural, prin accesul românilor la școlile și colegiile din Transilvania și la universitățile și seminariile de la Roma și din Imperiul habsburgic. Unirea, prin contactele pe care le-a facilitat românilor cu centrele de cultură din Europa Centrală și de Vest a marcat, după cum spunea un mare sociolog, Gh. Em. Marica, *primul pas spre occidentalizare*.² Aceeași idee o sublinia și istoricul german Mathias Bernath în cartea sa *Habsburgii și începuturile formării națiunii române: Măsurile de*

privilegiu ale Vienei, la început în favoarea clerului unit, au inițiat occidentalizarea (europenizarea) etnicului românesc de factură bizantină răsăriteană. Ele au creat premisele pentru un învățământ românesc și, în consecință, o pătură intelectuală purtătoare a „naționalizării” în veacul al XIX-lea.³ Titu Maiorescu, cu spiritul său critic, surprindea la 1904 aceeași semnificație a actului de unire religioasă cu Roma: Că în secolul al 18-lea politica Casei de Habsburg a încercat să ne aducă sub ascultarea Papei de la Roma, și neizbutind, ne-a împrăștiat în două, n-a fost noroc. Dar, că din această încercare românii ardeleni au ajuns în Cetatea eternă, unde a reînviat în ei simțământul gînteii latine, revărsându-se asupra noastră a tuturor, aceasta a fost o rară fericire, care dintr-o desbinare religioasă a înălțat neamul întreg spre o unitate de cultură națională.⁴

O consecință a unirii religioase a fost și consacrarea Blajului, a satului de pe Târnave ca centru al învățământului și culturii românești.

Așezarea este amintită documentar în secolul al XIII-lea (1274 – Villa Herboldi), ca domeniu al lui Herbold Blasius. Între anii 1530–1535 Georgius Bagdi a ridicat la Blaj un impunător castel. După dispariția familiei Bagdi, acesta a ajuns în posesia principilor Transilvaniei, iar pe la 1718 a Habsburgilor. După ce inițial împăratul Carol al VI-lea donase Bisericii Greco-Catolice domeniile de la Sâmbăta de Jos (Bersembach) și Gherla (Szamosujvár), la 16 septembrie 1718, Roma, prin decretul Congregației Consistoriale a aprobat schimbarea acestora cu castelul și domeniul Blajului. Schimbul de proprietate a durat însă câțiva ani, până după venirea lui Inochentie Micu Klein ca episcop al românilor ardeleni. De abia pe baza contractului din 31 august 1736, semnat la Blaj de între episcop și Camera Aulică, domeniul Blajului a intrat în proprietatea Episcopiei Greco-Catolice, care în 1737 se va muta în noua reședință (în castelul din Blaj).⁵ Episcopul Klein a adus cu el doi desagi cu cărți (nucleul viitoareii biblioteci) și 31 de familii de aromâni, negustori și meseriași, cărora le-a dat gratuit loc de casă, curte, pământ de arat și de pășunat. Coloniștii aromâni s-au alăturat celor 19 familii de iobagi și 39 de lucrători zilieri găsiți în localitate.⁶ La 30 martie

1738 Inochentie Micu Klein a semnat contractul cu arhitectul Curții Imperiale de la Viena, prin care acesta se obliga să construiască mănăstirea reședință episcopală, biserica centrală și seminarul teologic pentru suma de 61 000 de florini. Construcția ansamblului episcopal se va încheia parțial la 1747. Episcopul Klein însă nu-și va vedea visul împlinit, fiind trimis de împărăteasa Maria Tereza în exil la Roma. Opera sa va fi continuată de urmașul său, episcopul Petru Pavel Aron. Sub el se vor inaugura la 11 oct. 1754 școlile Blajului, și anume: **Școala de Obște** (școală elementară), **Școala Latinească** (școală de nivel mediu, viitor gimnaziu) și **Școala de Preoție**.⁷

Școala de Obște, precursora școlilor cu profil pedagogic, era inițial, conform actului de fondare, o școală de cetanie, de cântare și de scrisoare. Materiile erau predate în limba română, absolvenții având posibilitatea să urmeze după absolvire școala latinească pentru a se pregăti ca dascăli de biserici sau învățători sătești. Începând cu anul 1779, **Școala de Obște** se va transforma în **Școală Normală** sau **Norme** (servind la formarea învățătorilor). A devenit astfel prima școală în limba română care pregătea învățători, dascăli care vor avea un rol major în instruirea românilor ardeleni. Director al Școlii Normale între anii 1782-1791 a fost Gheorghe Șincai. Prin mai multe intervenții la autoritățile eclesiastice și politice din Imperiu, la 15 octombrie 1865, în locul vechii **Școli de Norme** s-a deschis **Institutul Pedagogic Arhidieceasar Greco-Catolic**, cu scopul declarat de a scoate învățători mai bine pregătiți. Primul director al Institutului Pedagogic a fost canonicul Ioan Fekete Negruțiu. După 1918 s-a organizat conform legilor din România, transformându-se în **Școală Normală**.

Școala Latinească era școală de nivel mediu, echivalentă gimnaziilor din Imperiu și din apusul Europei. Cursurile se țineau în limba latină și în limba română (la clasele începătoare). Profesorii școlii erau călugării basiliteni (faceau parte din ordinul călugăresc *Sfântu Vasile cel Mare*), printre ei numărându-se Grigore Maior și Silvestri Caliani, absolvenți ai Colegiului Urban De Propaganda Fide de la Roma (instituție de învățământ considera-

tă o adevărată universitate mondială a catolicismului), Athanasie Rednic, cu studii la Viena, Gherontie Cotore (absolvent al Colegiului de la Tirnavia), apoi Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior. Pe baza decretului 3387 din 11 octombrie 1831, gimnaziul a fost ridicat la rang de liceu, cu rang academic, adăugându-li-se celor cinci clase existente încă două, clasa a VI-a (Filosofia) și clasa a VII-a (Fizica). La liceu au predat Simion Bărnuțiu, Timotei Cipariu, Ioan Rusu, Aron Pumnul, George Barițiu ș.a.

Odată cu anul școlar 1850/1851, liceul s-a organizat după sistemul de învățământ austriac, inițiat de ministrul Leo Thun, operă a profesorilor Franz Erner și Herman Bonnitz. Conform noului **Proiect de organizare a gimnaziilor și școlilor reale** din 1849, gimnaziile erau organizate în gimnazii superioare și inferioare, fiecare cu patru clase.⁸

O nouă organizare a învățământului se va impune, prin Legea XXX/1883 inițiată de ministrul Trefort Ágoston.

După 1918 și gimnaziul blăjean se va organiza conform statutului școlilor Vechiului Regat. În anul școlar 1928–1929 i s-a atribuit numele de Sf. Vasile cel Mare, după numele ordinului călugăresc căruia i-au aparținut călugării profesori ai primelor școli din Blaj.

La 1754 s-a deschis și **Seminarul Teologic**, care va funcționa în Mănăstirea „Sf. Treime”, la început cu 20 de teologi, pregătiți de călugării Silvestru Caliani și Athanasie Rednic. Pe parcursul secolului al XVIII-lea, în Seminarul Teologic de la Sf. Treime, unde s-au format preoții români din Ardeal, au predat călugării: Francisc Filoteiu (cu studii la Roma), Manase Meletie Neagoe, Alexandru Alexiu Murășan (Roma), Ioan Iacob Aron (Roma), Ioanitiu Edrődi (inițial a fost de religie reformată), Sabatiu Metz (Roma), Ioan Inochentie Bosi, Nicolae Remetri, Antonie Macarie Papp, Grigore Gherasim Pop, Nicolae Nicefor Aron (Tirnavia), Petru Partenie (Roma), Isaia Ignatie Darabant (viitor episcop), Ioan Ioanitiu Vișoli, Ștefan Pop (Viena), Grigore Gherman Péterlaki, Mateiu Macarie, frații Spiridon și Basiliu Benedict Farkas alias Fogoroși (ambii cu studii la Roma), Epifaniu Birtak (Tirnavia),

Gheorghe Șincai, Petru Maior (cu studii la Roma și Viena) și Athanasie Alexandru Aron (Tirnavia).

Sursa de întreținere a Seminarului era domeniul Blajului. Prin diploma imperială din 21 august 1758 se dispunea ca domeniul Blajului să fie împărțit în două părți egale, între episcop și călugării Mănăstirii „Sf. Treime”. Veniturile mănăstirii, în valoare de 3000 de florini anual, asigurau întreținerea a 20 de alumni în Seminar și susținerea la Roma a trei alumni în Colegiul Urban De Propaganda Fide.

Sub episcopul Petru Pavel Aron s-a deschis un al doilea seminar, care funcționa în Mănăstirea „Bunavestire”. Prin testament, episcopul P.P. Aron a lăsat ca sursă de întreținere a Seminarului domeniul de la Cut, sau domeniul appafian (cumpărat cu 30 000 de florini de la Gabriel Bethlen), o tipografie, o grădină în satul Sâncel și un împrumut dat împărătesei Maria Tereza în timpul Războiului de șapte ani. Printre călugării de la „Bunavestire” s-au numărat Ioan Iosafat Devai, Auxentie Ambrosie Sadi (cu studii la Roma), Ioan Ioachim Pop (Roma), Constantin Onesiu Kincses și Samuil Micu (ambii cu studii la Viena), Toma Basiliu Keresztesi (Roma) și Anghel Augustin Körösi (Tirnavia).

Datorită atât insuficienței fondurilor de întreținere, a celor două mănăstiri și seminarii, cât și datorită disputelor care se nașteau frecvent între călugării celor două mănăstiri, în 1777 Mănăstirea „Bunavestire” s-a închis, călugării fiind mutați la Mănăstirea „Sf. Treime”. La 1781 s-au contopit și cele două seminarii. Așa s-a născut **Seminarul Diecesan**.

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea s-a redus rolul călugărilor în învățământul blăjan. Prin decretul din 31 ianuarie 1874, Iosif al II-lea a eliberat școlile de sub tutela călugărilor. Din 1792 durata studiilor s-a ridicat la 3 ani, iar din 1832 la patru ani, fiind organizat conform Seminarului de la „Sfânta Barbara”. **Seminarul teologic** de la Blaj devenea astfel o instituție de învățământ similară celorlalte instituții teologice din imperiu.

Pentru aproape o sută de ani, rolul său major în istoria învățământului și culturii românești datorează mult dascălilor-călugări ai Blajului. Cultura română a stat în secolul al XVIII-lea și în

prima jumătate a secolului al XIX-lea sub semnul operei călugărilor blăjeni. La 1912, profesorul Ioan Rațiu senior, preluând caracterizarea lui Șincai la adresa dascălilor Blajului, scria: *Ei sunt primii călugări românești în această țară, de la care și statul aștepta rezultate. Lor li se cere mai întâiu între monahii noștri să fie vestiți prin învățătură, să cunoască mai multe limbi și să ducă o viață fără prihană, prin care să deie pildă bună și clerului și poporului românesc. Ei au făcut prin hărnicia și erudiția lor, din acest orașel nou și neînsemnat, un centru de cultură națională. Din sânul lor au ieșit mulți bărbați mari, a căror nume va rămâne totdeauna în istoria bisericii și literaturii române.*⁹

Printre absolvenții Seminarului din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea s-au numărat Samuil Micu, Petru Maior, Ioan Budai Deleanu, Andrei Mureșanu, George Barițiu, Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu, Ion Fekete Negruțiu și alții.

Așezămintele școlare ale Blajului s-au întregit pe parcursul anilor cu noi instituții. La 1855, din inițiativa mitropolitului Alexandru Sterca Șuluțiu s-a înființat prima școală de fete din Blaj. Sub mitropolitul Ioan Vancea, considerat după P.P. Aron al doilea ctitor al Școlii Blajului, s-a construit o sală de gimnastică, s-a construit internatul (care-i va purta numele), s-a extins clădirea vechiului seminar.

Al treilea mare ctitor a fost mitropolitul Suci, care a transformat Blajul într-o adevărată cetate a școlilor. În 1919, ca episcop vicar, a transformat școala civilă de fete în liceu clasic, iar în 1929 a deschis două licee comerciale, de fete și de băieți. S-a creat apoi Școală de arte și meserii și Gimnaziul Industrial „Sfântul Iosif”.

Blajul cuprindea între zidurile sale aproape toate profilurile sistemului de învățământ din România, cu excepția unei universități.

Pentru susținerea instituțiilor sale școlare și a tinerilor la studii, pe parcursul anilor la Blaj s-au creat numeroase fonduri și fundații. Preoți, canonici, vicari, episcopi, mitropoliți, judecători, medici, profesori creează asemenea fundații pe seama școlilor din

Blaj. Simion Romanțai (medic), a creat una dintre cele mai mari fundații ale Blajului, Constantin Alutan – vicar al Făgărașului, Constantin Papfalvi – vicar de Hunedoara, deputat în Dieta de la Pesta în 1848, Andrei Liviu Pop – profesor la Blaj, Victor Samuil – profesor, Augustin Ladai – judecător, comite suprem al comitatului alba în 1861, Iosif Tarța, profesor, Alexandru Sterca Șuluțiu, Ioan Vancea, Victor Mihali de Apșa – mitropoliți, Ferdinand Hirsch, Simion Crainic, Efrem Klein, Baron David Urs de Margina etc. La sfârșitul secolului al XIX-lea Blajul administra peste 40 de fundații, a căror valoare ajungea în 1895 la suma de 2 760 244,26 florini – active și 21 000, 46 pasive.¹⁰ Din aceste burse se întrețineau elevii și teologii Blajului, iar celor eminenți li se ofereau burse cu care și-au putut continua studiile la universitățile din Europa Centrală și de Vest.

Dar strălucita istorie a învățământului românesc din Blaj este întreruptă în mod brutal de către regimul comunist la 1948. La 1 decembrie 1948, Președintele Republicii Populare Române a emis **decretul cu nr. 358 pentru stabilirea situației de drept a fostului cult greco-catolic**, prin care toate bunurile care aparținuseră organizațiilor și instituțiilor centrale ale Bisericii Unite treceau în proprietatea statului.¹¹ Ierarhii și o mare parte din preoții și din călugări și călugărițe au fost închiși, unii încheindu-și viața în închisorile comuniste, o parte din cărțile bibliotecii și din documentele de arhivă ale Blajului s-au risipit în anii de la începutul regimului comunist. Dar, istoria și meritele culturale ale Blajului nu puteau fi șterse, Blajul fiind încorporat în construcția culturii și națiunii române. Scriitorul și istoricul religiilor, Mircea Eliade, în 1954, la 200 de ani de la întemeierea școlilor din Blaj, scria că: *Limba, literatura și cultura românească modernă poartă pecetea făuritoare la Blaj.*

Aproape o sută de ani, de la întemeiere și până la mijlocul secolului al XIX-lea, Blajul a fost cel mai important centru de cultură și de învățământ a românilor din Imperiul austro-ungar. Dascălii săi erau în cea mai mare parte formați în marile universități ale Europei (70 la Roma, 30 la Viena, 10 la Lemberg, 5 la Tîrnăvia, apoi Cluj, Zagreb, Bratislava, Praga, Esztergom, Berlin,

Budapesta, Paris, Louvain etc. O pleiadă de dascăli care au pregătit mii de intelectuali, cu studii în teologie (70% dintre preoții Blajului aveau și liceul și seminarul făcut în orașul de pe Târnave) ori cu studii la universitățile și academiile din Transilvania și din afara ei. După estimările noastre, circa 15% din intelectualii români din Transilvania și Banat care între 1867-1918 au urmat studii superioare au trecut prin Școlile Blajului.

La Școlile Blajului au studiat: Petru Maior, Ion Budai-Deleanu, Andrei Mureșeanu, Ioan Maiorescu, Aron Florian, George Barițiu, Timotei Cipariu, Ioan Fekete Negruțiu, Augustin Bunea, Ioan Micu Moldovan, Ion Bianu, Silviu Dragomir, Ion Agârbiceanu, Alexandru Ciura, Pavel Dan, Ioan Miclea ș.a. – o pleiadă de personalități ale culturii și vieții politice românești fără de care este greu să ne imaginăm istoria românilor în epoca modernă.

Cu burse din fundațiile Blajului sau de la alte fonduri și fundații de stipendii, unii din foștii elevi sau studenți ai Blajului și-au continuat studiile în afară, împărtășind noi experiențe intelectuale, îmbogățindu-și orizontul cultural. La **Roma**, inițial prin burse acordate din veniturile de pe domeniul Blajului au studiat Silvestri Calliani, Grigore Maior, Petru Maior, Gheorghe Șincai, iar după înființarea Mitropoliei, (prin burse instituite de Vatican), Victor Mihali de Apșa, Alexiu Viciu, (reputat latinist), Augustin Bunea (istoric), Vasile Suciu – mitropolit, Alexandru Nicolescu – mitropolit, Vasile Aftenie – episcop, Alexandru Todea – cardinal și alții. La **Viena**: Dr. Ioan Rațiu, Alexandru Grama, Octav. Banfi Bonficius, Isidor Marcu etc. La **Budapesta**: Emil Viciu, Ilie Dăianu, Alexandru Ciura, Ion Agârbiceanu, Ovidiu Hulea, Zenobie Pâclișan, Teodor Murășan, Alexandru Borza, Coriolan Suciu, viitorii episcopi Alexandru Rusu, Traian Frențiu, Nicolae Bălan ș.a.

Dar, în primul rând, la Blaj s-au format miile de preoți, care au fost purtătorii mesajului cultural și creștin al Blajului în satele din Ardeal. Între anii 1806-1948, conform unor reconstituiri mai recente, au urmat studii teologice la Blaj peste 3000 de viitori preoți, care au avut o contribuție esențială la opera resurecției naționale.¹² Unul dintre miile de elevi ai Blajului, viitorul episcop

de Lugoj Ioan Ploscariu, evocând anii de studii remarcă idealurile cu totul speciale ale educației blăjene: *Atmosfera și ambianța ce existau la Blaj erau greu de găsit în altă parte. Aici totul pornea de la ideea că servești întâi pe Dumnezeu, apoi neamul și societatea. Era o disciplină liber-consimțită, care izvora din educația moral-religioasă ce se făcea aici.*¹³

Crescuți într-o asemenea atmosferă, preoții, cărturarii Blajului au imprimat culturii române o vocație creștin democratică, pe care astăzi românii, după o paranteză istorică de peste 40 de ani, au șansa să o redescopere.

NOTE

1. David Prodan: *Supplex Libellus Valachorum*, Editura Științifică, București, 1967, p. 128.
2. George Em. Marica *Studii sociologice*, Cluj Napoca, 1997, p. 237.
3. Mathias Bernath: *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Editura Dacia, Cluj, 1994, p. 21.
4. *Unirea*, An XXII, Blaj, 25 iun. 1912, nr. 66, p. 5.
5. Francisc Pal, *Știri noi despre primii studenți trimiși de la Blaj la Roma*, în *Apulum*, XVII, 1979, p. 470–479. Iacob Mârza: *Școală și națiune (Școlile din Blaj în epoca renașterii naționale)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 70.
6. Corneliu Albu: *Lumina din trecut*, Editura Științifică, București, 1992, p. 121.
7. Pentru istoria școlilor din Blaj și a rolului lor în formarea intelectualității eclesiastice vezi: I. Antonelli: *Breviaru istoric al școlilor din Blas*, în *Programa Gimnasiului Superior, Preparandiei, Normei și Școlii Populare de Fete pe anul școlar 1876/77*, Blas, 1877; N. Brânzeu: *Școalele din Blaș*, 1898; I. Georgescu: *Școlile din Blaj*, în *Boabe de grâu*, VI, 1933, p. 334–360; Nicolae Albu: *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 944; Idem, *Istoria școlilor românești din Transilvania între 1800–1867*, Editura Didactică și Pedagogică București, 1971, p. 20–73; Iacob Mârza: *Școală și națiune (Școlile din Blaj în epoca renașterii naționale)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979; Dr. Ioan Marin Mălinaș: *Situația învățământului bisericesc al românilor în contextul reformelor școlare din timpul împărătesei Maria Tereza (1740–80), a împăraților Iosif al II-lea (1780–90) și Leopold al II-lea (1790–92). Teză de doctorat în teologie*, Viena, 1984, p. 46–61; Ovidiu Horea Pop: *Biserica Română Unită și învățământul în secolul al XVIII-lea*, în vol. 300 de ani de la Unirea Bisericii Române din Transilvania cu Biserica Romei, Presa Universitară Clujeană, p. 197–206.
8. Vezi: *Enterwurf Organisation der Gymnasien und Realschulen Österreich*, Wien, 1841.
9. Dr. I. Rațiu: *Din trecutul Ordinului Basilitan*, în *Anuarul institutelor de învățământ greco-catolic din Balázsfalva (Blaj)*, *Balázsfalva (Blaj)*, 1912, p. 7.
10. *Tribuna*, nr. XV, 21 ian./2 febr. 1899, p. 7.
11. Cristian Vasile: *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, Editura Curtea Veche, București, 2003, p. 161–162.
12. Cornel Sigmirean: *Preoții Blajului. (1806–1948)*, Editura Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, 2005.
13. Ioan Ploscaru: *Despre Școlile Blajului. Acum 70 de ani*, în *Cultura creștină*, Blaj, octombrie – 1994, p. 15.

Maria Berényi

140 de ani de la reînființarea Mitropoliei Ardealului

„În secolul al XVIII-lea și al XIX-lea chestiunea bisericească a fost o afacere de stat în Imperiul austriac. Dinastia Habsburgilor a manevrat cu o extraordinară abilitate în hățșurile problemelor confesionale, reușind să asocieze în multe cazuri bisericile popoarelor din cadrul monarhiei în slujba comandamentelor sale politice, în primul rînd pentru conservarea integrității și unității monarhiei. Una dintre cele mai interesante experiențe în acest sens o constituie exemplul ortodoxiei de la granițele orientale ale monarhiei.”¹

Reacțiile față de această politică în sînul bisericii românești au o semnificație națională, angajînd biserica în slujba idealului emancipării națiunii. Cristalizarea solidarității naționale moderne și definirea ideii moderne de națiune în plan confesional, cultural și politic, aduceau în dezbaterea publică problema constituirii instituțiilor în jurul cărora se realiza solidaritatea corpului etnic, biserica fiind cea dintîi din această categorie, în absența altor instituții legal recunoscute românilor. Crearea unei biserici naționale autonome, eliberată de jurisdicția altor biserici străine, cu o ierarhie națională, constituia unul din obiectivele fundamentale ale mișcării naționale în secolul al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea. În acest moment bisericile românești se aflau sub jurisdicția unor biserici străine. Românii ortodocși din Banat, Arad, Bihor și Transilvania erau sub jurisdicția mitropoliei de la Carloviț, cu episcopi sîrbi în fruntea eparhiilor. Episcopiile greco-catolice românești erau sub jurisdicția primatului Ungariei, iar românii uniți din nordul și nord-vestul Transilvaniei sub autoritatea episcopului rutean de Muncaci. Politica confesională a Habsburgilor a promovat arondarea bisericilor românești la eparhii străine, în dependență de alte ierarhii.

În aceste împrejurări s-a cristalizat ideea mitropoliei române ca

singurul mod posibil de realizare a unității corpului național, de a-i aduna pe românii divizați sau răspândiți sub jurisdicția altor biserici, invocându-se vechimea mitropoliei Ardealului, abuziv degradată la rang de episcopie prin unirea cu biserica Romei. Ideea restaurării mitropoliei apare odată cu triumful curentului național în biserică, ce coincidea cu afirmarea mișcării naționale care a promovat ideea instituționalizării în biserică după principiul național. Ea apare în strânsă conexiune cu dezideratul emancipării bisericilor de sub dependența ierarhiilor străine. Modelul bisericii naționale s-a cristalizat odată cu Școala Ardeleană în biserica greco-catolică, după 1790 și în biserica ortodoxă.²

Într-o primă ipostază, idealul emancipării bisericești și cel al bisericii naționale autonome sub forma unei mitropolii s-a manifestat în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea prin proiecte de unificare a celor două biserici.

Deceniul patru al secolului al XIX-lea inaugurează planurile de restaurare a mitropoliei române ca expresie a autonomiei bisericii naționale. În biserica ortodoxă problema emancipării și democratizării bisericii a revenit în actualitate odată cu moartea episcopului Vasile Moga, în 1845. Pentru vicariat au candidat nepoții episcopului decedat, Ioan Moga și Moise Fulea, protopopul Brașovului, Ioan Popasu. Susținuți de guvernul, aceștia nu au întrunit acordul Cancelariei aulice. Mitropolia de Carloviț a susținut candidatura arhimandritului Andrei Șaguna, care a și fost numit vicar în 27 iunie 1846, la recomandarea Cancelariei aulice. Șaguna la 5 februarie 1848 e denumit episcop.

„În preajma revoluției de la 1848, ideea unificării celor două biserici, concepută în relație cu dezideratul mitropoliei naționale și a independenței bisericilor românești dobândește contururi mai precise, după ce a traversat câteva etape: a școlii ardeleni, care a susținut-o din punct de vedere istoric și canonic, etapa proiectelor de la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX, care susținea unificarea în cadrele bisericii greco-catolice, din deceniile patru-cinci, când la inițiativa bănățenilor ideea de mitropolie a intrat în programele politico-naționale ce au premers revoluția. (...)

Pentru ortodocșii români de sub jurisdicția ierarhiei sîrbe, revo-

luția din 1848 a declanșat practic procesul de separație bisericească și de organizare a ierarhiei naționale. La 23 martie 1848, studenții români întruniți la Pesta au elaborat un program în 7 puncte, majoritatea referindu-se la organizarea bisericii ortodoxe. Programul preconiza separarea celor trei episcopii românești de la Virșeț, Timișoara și Arad de Carloviț și unirea lor cu episcopia de la Sibiu, sub conducerea unui mitropolit român, sinod anual compus din cler și mireni, episcopi aleși din rîndul preoților de mir. Deoarece Iosif Raiacici a chemat și pe români la o adunare consultativă la Novi-Sad, Vincențiu Babeș și Ioan Arcoși convoacă pentru 3/15 o întrunire la Pesta, unde să se dezbată problemele viitorului congres bisericesc al românilor, preconizat să se întrunească la Timișoara sau Arad, ilustrînd tendințele de separație imediată. Prima adunare de la Lugoj, din 4-5/16-17 mai a decis să nu se mai trimită delegați la congresul național convocat de Iosif Raiacici, declanșînd practic acțiunea de separație bisericească. Adunarea a hotărît înființarea unui comitet format din 16 persoane, împuternicit să lucreze pentru separația de biserică sîrbă. Adunarea de la Lugoj a hotărît separația de mitropolia din Carloviț și formarea unei ierarhii românești. Într-o formulă legalistă, adunarea de la Pesta din 3-21 mai, întrunită sub președinția lui Emanuil Gojdu, a redactat *Petiția neamului românesc din Ungaria și Banat*, unde cerea „ocîrmuire bisericească cu totul neatîrnată de la mitropolia Carlovițului”. Pînă la alegerea capului bisericii române de către un sinod național, petiția a propus desemnarea unui vicar metropolitan, instituirea unei comisii româno-sîrbe care să lucreze sub președinția unui reprezentant al ministerului cultelor pentru a cerceta situația fundațiilor, instituirea unei conduceri școlare și bisericești independente de Carloviț și a unui sinod românesc.”³

Cu evenimentele din 1848 episcopul Șaguna își începe activitatea publică în Transilvania, într-un ritm incredibil, din care n-a mai ieșit pînă aproape de sfîrșitul vieții, în 1873. Hirotonit arhiepiscop la Carloviț, în aprilie 1848, și-a început activitatea în împrejurări deosebit de critice, cînd izbucnise revoluția din Transilvania și Ungaria. El însuși a avut un rol însemnat în evenimentele anului 1848, ca președinte al mării adunări naționale de la Blaj din 3/15

mai, al „comitetului permanent” al românilor din Sibiu. Orientarea întrunirii de la Blaj s-a fixat la Sibiu, în convorbirile preliminare dintre Șaguna și Bărnăuțiu.⁴

În programul revoluționarilor de pe Cîmpul Libertății, „petiția” ce a fost adresată împăratului, Șaguna a conturat ideea restaurării mitropoliei ardelenene. Prin articolul 2 al petiției naționale, se cerea ca „Biserica română, fără distincțiune de confesiune, să fie și să rămînă liberă, independentă de oricare altă Biserică”; mai cereau și „restabilirea Mitropoliei române și a sinodului general anual, după vechiul drept, în care să fie deputați bisericești și mirenești; în același sinod să se aleagă și episcopii românești”.⁵ Tot lui Șaguna i-a aparținut și paragraful privitor la educație și învățămîntul românesc: „Națiunea română cere înființarea școalelor române pe la toate satele și orașele, a gimnaziilor, institutelor militare și tehnice și a seminariilor preoțești, precum și a unei universități române dotate din casa statului în proporție cu poporul contribuent, în dreptul deplin de a-și alege directorii și profesorii și de a sistematiza învățămînturile după un plan scolastic și cu libertatea de a învăța”.⁶

Toate punctele din hotărîrea de la Blaj se vor regăsi mai apoi, vreme de un sfert de veac, în toate petițiile lui Șaguna, repetate fără oboseală, fără răgaz și anume: dreptul românilor de a exista ca națiune și de a se numi „români” nu valahi sau oláh sau altcum; independență națională; reprezentanți în Dietă și administrație, proporțional cu numărul locuitorilor români; folosirea în școli și în administrație a limbii române; anual românii să poată convoca o Adunare națională generală; desființarea iobăgiei; libertate industrială și comercială; libertatea de a vorbi, a scrie și a tipări.⁷

Din anul 1848, lupta românilor ardeleni pentru restaurarea vechii Mitropolii a fost purtată cu multă energie. În martie 1849, episcopul Șaguna s-a adresat patriarhului sîrb Raiacici, cerîndu-i să susțină „independența neamului românesc, atît bisericească cît și politică”, deoarece „numai independența ierarhiei române de la cea sîrbească e unica mijlocire, care, în locul urei cei vechi și în locul sfezii cei reciproce între aceste două națiuni, poată să producă iubirea cea creștinească și înțelegerea cea frățească”, cerîndu-i

„a mîngîia ierarhia română cu o rînduială grabnică, care să răspundă spiritului timpului, și lipsei bisericești și a precunoaște independența bisericii noastre române și a sădi prin aceasta piatra cea de capul unghiului, piatra frățietății creștine, cele neputincioase în biserica noastră a le întări...”⁸

„Campania episcopului Șaguna pentru restaurarea mitropoliei ortodoxe române a continuat cu publicarea broșurii în limba germană, la Viena, *Pro memorie despre dreptul istoric al autonomiei bisericești naționale a românilor de religie răsăriteană în chesaro regeștile provincii ale monarhiei*, unde aduce dovezi istorice în favoarea mitropoliei, demonstrînd că biserica românească a avut în trecut ierarhia sa proprie, cu episcopi și mitropolit, cerînd în final împăratului „a primi părintește reîntregirea dreptului lor istoric întemeiat pe canoanele bisericești și pe legile fundamentale publice...” Broșura lui Șaguna reia proiectul unei mitropolii ortodoxe pentru toți românii din Imperiul austriac ca unic mijloc de a-i uni, în condițiile despărțirii lor în unități politice și administrative diferite, continuînd ideea unificării românilor într-un corp național așa cum s-a propus în memoriul din 25 februarie 1849. În 1850, episcopul Șaguna a publicat a doua broșură, *Adaos la Promemoria*, un expozeu istoric ce sintetiza drepturile istorice și canonice ale bisericii române, în care a pledat pentru restaurarea autonomiei bisericești și a mitropoliei ortodoxe.

După moartea episcopului Vîrșețului, la 20 iulie 1849, Andrei Șaguna, Ioan și Petru Mocioni, Ioan Popasu, Petru Cermena și Ioan Dobran au adresat o petiție ministrului de culte, în care au cerut numirea lui Patriciu Popescu ca administrator al eparhiei, convocarea unui congres românesc care să aleagă episcopii și mitropolitul, să decidă viitoarea organizare ecleziastică a românilor, fără amestecul patriarhului sîrb. În 12/24 octombrie 1849, o deputație formată din fruntații bănățeni Petru Mocioni, Ioan Dobran, Petru Cermenea, Constantin Pomuț, Teodor Șerb, sub conducerea lui Ioan Popasu, au înaintat ministrului un alt memoriu în care cereau despărțirea ierarhică, înființarea unei mitropolii române independente, neamestecul sinodului sîrbesc în afacerile bisericii române, emanciparea bisericii române să fie decretată prin rescript imperial.”⁹

Văzînd că pe calea petițiilor și a așteptării soluționării lor drepte nu izbutește, Șaguna a schimbat tactica. La 12 martie 1850 convoacă și deschide la Sibiu un *Sinod*, la care au luat parte 24 de preoți și 20 de mireni, între care și Avram Iancu.¹⁰ Pe ordinea de zi figurau probleme bisericești, dar și „starea culturii poporului și propășirea lui”. Șaguna reia doleanțele din petiția prezentată la Olmütz la 25 februarie 1849. În plus, insistă pentru restaurarea Mitropoliei române, desființată încă de la 1701. Sinodul ia și hotărîri care se pun imediat în practică: „preoții sînt numiți și directori de școli, protopopii sînt numiți inspectori școlari districtuali, se înființează conferințele învățătoarești și pentru reciclare în cursul verii, școala clericală de șase luni din Sibiu se preface în Institut teologic-pedagogic, pregătind pe lîngă preoți și învățători; se stabilește programa analitică și se iau măsuri cu privire la pregătirea și tipărirea manualelor pentru școlile sătești. Episcopii își asumă conducerea superioară a școlilor. Șaguna ordonă să se zidească peste tot edificii școlare și pune astfel bazele școlilor confesionale care ajung repede să treacă de numărul de 800.”¹¹

Un sinod asemănător s-a întrunit în același an la Arad, convocat de episcopul Gherasim Raț, care de asemenea a cerut restaurarea vechii Mitropolii.¹²

În perspectiva conferinței episcopilor ortodocși din Imperiul habsburgic, aprobată de împărat pentru 1 aprilie 1850, au fost convocate sinoadele episcopilor ortodoxe din Arad și Sibiu, la care au participat clerici și mireni. Sinoadele au hotărît separația ierarhică și înființarea unei mitropolii române ortodoxe.

În anii următori Andrei Șaguna a adresat alte numeroase memorii pe aceeași temă, fie curții imperiale din Viena, fie patriarhului sîrb Iosif Raiacici din Carloviț, dar s-a izbit de opoziția tuturor.¹³

Împrejurările favorabile cauzei românești, inaugurate din 1860, au deschis o nouă fază în demersurile pentru înființarea mitropoliei ortodoxe. Pe baza deciziei favorabile a împăratului, cea dintîi în chestiunea mitropoliei ortodoxe române, Șaguna a convocat al doilea sinod eparhial în 24-26 octombrie 1860 la Sibiu, care a înaintat împăratului un memoriu pentru restaurarea de facto a mitropoliei, pentru că de drept ea nu a fost desființată, cerîndu-i ca

aceasta să nu mai depindă de sinodul de la Carloviț, ci să se facă printr-o decizie imperială. Referindu-se la promisiunile patriarhului sîrb, din mai 1848, sinodul ardelean a cerut sinodului din Carloviț să respecte dorința românilor din monarhie de separație ierarhică și de organizare a mitropoliei naționale, care să cuprindă toate episcopiile românești din Austria.

Conferința din 10 februarie 1861, de la Timișoara a stabilit reprezentanții celor trei episcopii românești din părțile vestice care să facă parte din delegația română desemnată să susțină separația ierarhică și restaurarea mitropoliei pe lângă tron. Delegația care trebuia să se întrunească la Viena, în 8 martie 1862, era compusă din 16 persoane, 4 ardeleni, 2 din Crișana, 4 bucovineni și 6 bănățeni. În absența împăratului, delegația a înmînat petiția arhiduceiului Rainer și au făcut vizite mai multor miniștri. Cancelarul Ungariei a asigurat deputăția română de întregul sprijin în chestiunea mitropoliei.

În problema mitropoliei solidaritatea românească a funcționat ireproșabil. Fruntașii politici români, indiferent de provincia din care veneau, au acționat concertat, utilizînd toate legăturile ce le aveau la înaltele foruri. Agentul român Ioan Dobran a mijlocit relațiile cu cancelarii Ungariei și Transilvaniei, a transmis informații și sfaturi utile lui Șaguna. Emanuil Gojdu îl asigura pe Șaguna de tot sprijinul în cauza mitropoliei declarînd că emanciparea de ierarhia sîrbă constituia cea mai mare dorință a sa. „Fii dar încredințat, Excelenție, că întru emanciparea de sîrbi și reînvierea metropoliei române, vei avea în mine un sprijinitor neostenit, întru aceasta toate puterile și mijloacele mele-ți stau spre dispunere” – scrie Gojdu către Șaguna, la 2 ianuarie 1861.

„În baza rescriptului imperial, din 25 iunie 1863, care anunța intenția împăratului de a înființa o mitropolie ortodoxă română independentă, coordonată cu cea sîrbă, Cancelaria aulică transilvană cerea episcopului Șaguna propuneri pentru organizarea mitropoliei, solicitîndu-i opiniile în legătură cu extinderea jurisdicției sale și asupra ortodocșilor din Ungaria, în legătură cu episcopiile sufragane și cu mijloacele de realizare a separației de sîrbi. Răspunsul episcopului Șaguna reia punctele petiției din 15 martie

1862. El susținea o singură mitropolie ortodoxă română în Imperiul austriac, avînd ca episcopii sufragane Aradul, Bucovina și trei episcopii românești, la Timișoara, Caransebeș și Cluj, separația de sîrbi urmînd să se decidă numai într-un congres. Preciza că drepturile sîrbilor nu vor fi atinse, deoarece vor avea în Banat episcopia lor națională, cea de Vîrșeț, sub autoritatea Carlovițului. Episcopul ardelean arăta că susținerea materială a noii mitropolii era asigurată prin partea ce revenea românilor din fondurile ortodoxe române. Propunea ca mitropolitul să fie ales în congresul bisericesc format din cler și mireni, iar episcopii prin sinodul episcopesc, urmînd să fie întăriți de împărat.

Deoarece Cancelaria aulică mai avea încă dubii asupra extinderii ariei de jurisdicție a noii mitropolii dincolo de hotarele principatului Transilvaniei, deci și asupra ortodocșilor din Ungaria, a cerut consultarea sinodului eparhial transilvănean.

Pe temeiul hotărîrii sinodului din 1860, în 20 februarie 1864 Andrei Șaguna a convocat sinodul episcopiei Transilvaniei pentru 22 martie 1864. Sinodul a înaintat o petiție împăratului, în care a susținut propunerea lui Șaguna pentru o mitropolie ortodoxă unică pentru toți românii din imperiu și a elaborat, pe baza proiectului acestuia, un regulament de organizare a noii provincii în 174 paragrafe, care a servit drept bază pentru Statutul organic din 1868.¹⁴

Între 22 și 28 martie 1864 s-a întrunit un nou sinod eparhial la Sibiu, în cadrul căruia s-a cerut iarăși ca noua Mitropolie să cuprindă pe toți românii ortodocși din Monarhia Habsburgică; s-a luat acum în dezbatere și un proiect de regulament de organizare a eparhiei, întocmit de Șaguna.

Abia în august 1864, în urma stăruinței împăratului, Sinodul ierarhilor sîrbi, întrunit la Carloviț, sub președinția noului patriarh Samuil Mașirevici s-a pronunțat pentru separarea celor două Biserici, română și sîrbă și pentru trecerea Episcopiei Aradului sub jurisdicția noii Mitropolii.¹⁵

Deoarece actul oficial de înființare a mitropoliei a întîrziat, Șaguna a refuzat să meargă în toamna anului 1864 la senatul imperial. Abia în 24 decembrie 1864, printr-o scrisoare de mîină adresată

episcopului Șaguna, împăratul a hotărât restaurarea mitropoliei române și numirea lui Șaguna ca mitropolit al românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria. Scrisoarea avea următorul cuprins: „Iubite Baron de Șaguna! Ascultînd cererile românilor greco-orientali din Transilvania și Ungaria, în concordanță cu intențiunea manifestată prin rezoluțiunile mele din 27 Septembrie 1860, și din 25 Iunie 1863, am încuviințat ca pentru dîșii să se înființeze o mitropolie independentă, coordonată cu cea sârbească și ca biserica episcopescă din Transilvania să se înalțe la demnitate metropolită. Totodată aflu a te numi pre Domnia Ta de arhiepiscop și mitropolit a românilor greco-orientali din Transilvania și Ungaria. Viena în 24 Decembrie 1864, Francisc Iosif m. p.”¹⁶ Credincioșii au fost anunțați prin circulara din 25 decembrie 1864, prin care se comunica înființarea mitropoliei, teritoriul ei de extindere, cu o episcopie la Caransebeș și una la Arad, numirea lui Andrei Șaguna ca mitropolit. Românilor din episcopiile de Timișoara și Vîrșeț li se recomanda să rămînă ascultători față de episcopii sîrbi existenți pînă la conscrierea comunelor și numirea episcopului de Caransebeș.

Strădaniile lui Șaguna și a celorlalți cărturari și patrioți români au fost realizate numai în parte, căci noua Mitropolie avea doar două eparhii sufragane: a Aradului (existentă din 1706) și a Caransebeșului, care a luat ființă în 1865. Românii din Bucovina au rămas și pe mai departe sub jurisdicția Carlovîțului pînă în 1873, cînd s-a creat pentru ei o Mitropolie proprie. Parohiile românești din eparhiile sîrbești de la Timișoara și Vîrșeț au fost alipite fie la eparhia Aradului, fie la cea a Caransebeșului.

„Înființarea mitropoliei ortodoxe a fost bine primită de opinia publică românească, care a interpretat actul ca o unire sufletească a românilor despărțiți în atîtea entități politice, fiind umbrită numai de nemulțumirea bănățenilor că nu s-a înființat episcopie românească la Timișoara, după ce au avut o contribuție decisivă la restaurarea mitropoliei. Deși organizarea acesteia trebuia hotărîtă de congresul bisericii române, Șaguna a cedat sinodului episcopesc din 1864 aceste competențe, într-un compromis care i-a atras dezaprobarea bănățenilor. Sentimentele acestora i-au fost transmi-

se de Andrei Mocioni la sfârșitul anului 1864: „Împărțirea sau mai bine zis despărțirea noastră făcută prin excelența ta, despre noi, fără noi, spre adevărata daună și pierirea bisericii noastre din Banat a căsunat o senzație atît de rea, încît preoțimea laolaltă cu poporul, văzînd că în Timișoara n-am căpătat episcopat, vorbește publice că mai bine va fi să se unească cu toții... îmi iau voie a te întreba ce folos avem noi bănățenii, care am pus atîta osteneală pentru treaba mitropoliei din înființarea ei; Răspunsul nu poate fi altul decît, ardelenii au vrut ca să aibă cu orice preț un mitropolit și pentru împlinirea acestui dor al lor a fost de lipsă ca: 1. să fim noi bănățenii sacrificați; 2. să fie delăturat congresul nostru căruia singur competează dreptul de a hotărî numărul și locul episcopatelor creînde și așa, în loc de a ridica bisericii noastre în Banat un stîlp, ai cutremurat-o întreagă”. Șaguna a înțeles nemulțumirea bănățenilor și, pentru a-i concilia, a lăsat prin testament o sumă foarte mare pentru înființarea unei episcopii ortodoxe române la Timișoara, dar acest deziderat nu se va realiza decît în 1939.”¹⁷

Deoarece mitropolia a fost înființată printr-un act promulgat de împărat, după încheierea dualismului Andrei Șaguna a urmărit ca mitropolia să fie asigurată printr-un articol de lege special al dietei maghiare. La propunerea ministrului cultelor Eötvös, la 24 aprilie 1868 dieta a dezbătut proiectul de lege despre „reglementarea referințelor bisericii orientale din Ungaria”, susținut de deputații români în parlament, între ei Vincențiu Babeș, George Ioanovici, Ioan Cav de Pușcariu, Alexandru Mocioni, Aurel Maniu, Sigismund Borlea, Aloisiu Vlad, Sigismund Pop și de Șaguna în casa magnaților. Prin legea din 24 iunie 1868, intitulată *În cauza celor de confesiune greco-orientală*, s-a înarticulat mitropolia română egală în drepturi cu a sîrbilor și se extindeau prevederile legii din 1792 și asupra acestei mitropolii, prin care se institua egalitatea în drepturi a credincioșilor ortodocși cu cei de alte confesiuni, se recunoștea autonomia provinciei metropolitane, acordîndu-se congresului bisericesc dreptul de a-i reglementa cauzele bisericești și școlare în limitele legii. Legea acorda credincioșilor dreptul de a-și alege adunări bisericești, stabilea componența congresului din arhieriei, 30 de deputați ai clerului, 60 ai mirenilor, din care 10 proveneau

din confinii. Congresele aveau competența să decidă organizarea adunărilor bisericești, problemele diferende urmînd să fie judecate de tribunalele ordinare.¹⁸

Organizarea definitivă a provinciei metropolitane s-a realizat la primul Congres Național Bisericesc convocat în septembrie-octombrie 1868, unde mitropolitul Șaguna rostește următoarea cuvîntare celebră: „Iată domnilor, timpul încetării acelei sarcini grele care de 20 ani zăcea pe umerii mei, și care trebuia s-o suport singur, după pozițiunea ce ocup în organismul sfintei Maicei noastre Biserici, căci n-am putut să ne organizăm pînă acum bisericește. Cum am condus eu pînă acum treaba cea grea și problematică a reînființării mitropoliei noastre? Judece prezentul și viitorul!... Dacă cîteodată am făcut întrebuițare de octroeri, aceia am făcut după porunca împrejurărilor intețitoare... dar nicidecum cu intențiunea de a exercita sau de a stabili în lucrurile noastre bisericești, școlare și fundaționale vreun absolutism erarhic..., pe care eu totdeauna l-am combătut, despre ceea ce există în scrierile mele cele mai lămurite dovezi. Dar astăzi – cînd ți-a venit ție, noule Ierusalime, iarăși lumina și mărirea Domnului preste tine a strălucit – depun cu desăvîrșită odihnă sufletească toată competența legislativă și administrativă a Bisericii noastre naționale în mîinile congresului prezent și a celor viitoare congrese, care singure sunt reprezentatele legale și canonice ale întregii noastre provincii metropolitane, prin urmare competente de a duce și conduce treburile administrative, economice, bisericești, școlare și fundaționale.

De astăzi încolo depun și responsabilitatea pentru ulterioara soartă a Bisericii în mîinile acestui congres și ale celor viitoare, și mă mîngîi căci cutez să zic, că nu în deșert am alergat, nici în deșert m-am ostenit, că n-am alergat, ca și cum n-ași fi știut unde alerg, nici am dat războiu, ca și cum aș fi bătut văzduhul, ci luptă bună m-am luptat, curgerea am plinit și credința am păzit.”¹⁹

Șaguna a precizat în deschidere competențele congreselor bisericești, „reprezentatele legale și canonice a întregii noastre provincii metropolitane, prin urmare competente a aduce și conduce treburile administrative, economice, bisericești, școlare și fundaționale”. Mitropolitul a propus congresului *Proiectul de regulament*

pentru organizarea trebilor bisericești, școlare și fundamentale române de religie greco-orientală, pe baza căruia o comisie din 27 de membri a pregătit statutul de organizare al mitropoliei ortodoxe, adoptat de congres ca lege organică sub titlul *Statutul organic al bisericii ortodoxe române din Ungaria și Transilvania*. Congresul bisericesc din 1868 a cerut înființarea de noi episcopii la Oradea și Timișoara, a împuternicit pe mitropolit cu organizarea și noua arondare a episcopiiilor și a desemnat o comisie de 8 membri care să trateze cu partea sîrbă separarea fondurilor, să pregătească procesele, deoarece după 1867 cauza desfacerii averii comune a fost încredințată dietei, care a transferat-o tribunalului judecătoresc. Lucrările pentru separarea fondurilor și arondarea comunelor s-au prelungit pînă tîrziu în secolul al XIX-lea.

Statutul Organic a încoronat opera bisericească a mitropolitului Andrei Șaguna, consacrînd autonomia deplină a bisericii ortodoxe române și caracterul ei național. Înaintat ministerului maghiar pentru aprobare în limba română, potrivit protocolului congresului din 1868, prin care se obligau organele bisericești a folosi limba română în toate corespondențele oficiale cu guvernul și autoritatea publică, statutul a fost sancționat de împărat la 28 mai 1869, după ce guvernul i-a adus unele modificări. Pe baza lui a început din 1870 organizarea parohiilor și protoprezbiteratelor, s-au făcut alegeri pentru sinoadele episcopale, s-au desfășurat lucrările sinoadelor, s-au ales membrii consistoriilor și s-a desfășurat congresul din 1870.²⁰

Potrivit principiului autonomiei, biserica ortodoxă are dreptul de a reglementa, administra și conduce afacerile sale bisericești, școlare, fundamentale la toate nivelurile sale constitutive, dar și fiecare parte constitutivă, la rîndul ei, are același drept independent de celelalte. Congresul național bisericesc constituia organismul reprezentativ suprem al bisericii ortodoxe române și era format din 90 de membri, cîte 30 de fiecare episcopie în proporție 1/3 cler, 2/3 mireni, pe o perioadă de 3 ani. Statutul Organic a rămas în vigoare pînă în 1925. Principiile acestuia au fost preluate și de Statutul de organizare al întregii Biserici Ortodoxe Române din 1925 și chiar de cel actual.

Andrei Țaguna a dat Bisericii o organizare corespunzătoare, necunoscută în alte Biserici. În condițiile de viață create după 1867, prin autonomia acceptată în 1868 și prin Statutul Organic, Biserica a rămas singura instituție românească recunoscută, devenind o adevărată îndrumătoare a poporului nu numai în probleme bisericești, ci și culturale și sociale.

Rolul lui Andrei Țaguna

În tot răstimpul de la hirotonirea sa ca episcop în 1848, el a făcut din restaurarea mitropoliei ortodoxe de Alba Iulia, care încetase să funcționeze o dată cu acceptarea de către episcopul Atanasie a unirii cu Roma, țelul principal al episcopatului său. El a afirmat că scopul său este acela de a armoniza conducerea Bisericii sale cu dreptul canonic al Bisericii răsăritene ecumenice și, în felul acesta, de a o așeza pe o temelie constituțională solidă față de stat și față de celelalte confesiuni ale monarhiei habsburgice.

„Sosind în Ardeal, Țaguna fu întâmpinat cu răceală și neîncredere, ceea ce e ușor de înțeles. Întîi, fiindcă venea ca un om nou și necunoscut în părțile ardelen...Se spune, că chiar înainte de alegerea sa de episcop s-ar fi înfățișat înaintea lui Țaguna cîțiva protopopi, rugîndu-l să nu candideze, căci dînșii nu voiesc să-l aleagă, deoarece au auzit că ar fi sîrb. Țaguna s-a necăjit auzind scornitura aceasta vicleană și le-a spus aceste cuvinte răspicate: „Eu sunt român ca și voi. Dacă nu mă vreți voi pe mine, vă vreau eu pe voi, și să știți, că eu voi fi episcopul vostru.”²¹ La 18/30 aprilie 1848, este hirotonit la Carloviț ca episcop al Transilvaniei. Cu prilejul hirotoniei a rostit cuvintele rămase memorabile: *„Pe românii transilvăneni, din adîncul lor somn (vreau) să-i trezesc și cu voia către tot ce e adevărat, plăcut și drept să-i îndrumez”*. E o declarație-program. Ea dovedește că știa unde merge și ce avea de făcut

Marele învățat din Blaj, Timotei Cipariu, aflînd despre numirea lui Țaguna ca episcop a scris în foaia sa *Organul Luminării* următoarele: „Virtuțile acestui mare bărbat român sunt mai cunoscute, decît să mai aibă trebuință a se lăuda, încît nici inamicii lui nu le-ar putea nega, și credem, că grația Maiestății Sale n-a putut să cadă pe

o persoană mai vrednică de așa mare chemare. Multe zile și din partea noastră-i urăm”.²²

Iar un corespondent al *Foii pentru minte, inimă și literatură* scrie în legătură cu numirea lui Șaguna ca episcop următoarele:

„Noi poftim din toată inima Domnului Șaguna viață îndelungată și sănătate neclintită, iar mângâierea cugetului și odihna sufletului își va lua din faptele sale. Știm prea bine, că în calea, pe care Dumnezeu are a umbla, mulți spini și scăieți stau înrădăcinați, cari fără să-și sgîria mîna, nu-i va putea scoate; însă multe sunt, care de la buna ocîrmuire a Domniei sale vor atîrna.”²³

După reînființarea Mitropoliei, în senatul României s-au rostit frumoase cuvinte de apreciere și recunoaștere a meritelor lui Șaguna: „Acel Șaguna, acel episcop astăzi mitropolit strălucește ca un luceafăr al ortodoxiei, care a cîștigat națiunii sale de peste Carpați dreptul, după care am vărsat lacrimi secole întregi, și care în fine a cîștigat pe cel mai mare dintre toate, autonomia bisericii române de acolo. Toate aceste prin activitatea sa, prin pietatea sa, și învățătura clerului și a poporului, pe care îl păstorește cu cuvîntul înțelepciunii.”

În stăruințele sale de a asigura viitorul mitropoliei române prin legea specială din 1868, l-a ajutat mult pe Șaguna și baronul Eötvös József, care era pe atunci ministru de culte și trăia în bună prietenie cu noul mitropolit. O dovadă a acestei prietenii este și scrisoarea lui Eötvös din 16 ianuarie 1870, în care zice către Șaguna, că nimic nu dorește mai mult decît să aibă ocaziune a-i arăta simțămintele de simpatie și alipire față de dînsul. Apoi adaugă: „Dumnezeu să te țină și pe tine ani îndelungați, spre binele patriei și spre gloria neamului tău, și să-ți dăruiască în zilele bătrînețelor tale, ceea ce e mai prețios decît orice recunoștință și glorie: conștiința, că toate năzuințele tale nobile vor produce roadele dorite.”²⁴

Dacă Șaguna ar fi muncit numai pe teren bisericesc, faptele săvîrșite de dînsul și rezultatele frumoase ale străduințelor sale ar fi fost de ajuns spre a-i asigura un nume nemuritor și un loc de cinste în istoria bisericească a neamului românesc. El a desfășurat însă o muncă tot de atît de însemnată și pe teren politic, școlar, cultural și literar.

La 1 ianuarie 1853 întemeiază *Telegraful Român*, singurul ziar din România cu apariție neîntreruptă pâna astăzi. Tot în anul 1853, Șaguna reorganizează învățământul teologic din Sibiu sub forma unui Institut de teologie și pedagogie cu durată de 3 ani, care se va numi *Seminarul Andreian*. Începînd cu anul 1854, organizează peste 800 de școli primare confesionale. Din îndemnul lui Șaguna se tipăresc 25 de manuale școlare. Sub îndrumarea sa s-au întemeiat liceele ortodoxe din Brașov și Brad. În anul 1857, începe strîngerea fondurilor pentru o nouă catedrală în Sibiu. Împăratul contribuie cu 1000 de galbeni, iar Șaguna cu 24 000 de florini.

La 4 noiembrie 1861, în urma demersurilor lui Șaguna la Viena, la Curte, se aprobă Statutele *Asociațiunii transilvane pentru literatura română și pentru cultura poporului român* (ASTRA). Ideea Asociațiunii aparține lui Ioan Cavaler de Pușcariu. Materializarea ei aparține unor bărbați de seamă ai vremii, printre care Șaguna, G. Barițiu, preotul Timotei Cipariu, Ion Rațiu și alții. Șaguna a fost ales primul președinte și a rămas în această funcție pînă la moarte. La adunarea generală de inaugurare a rostit următorul îndemn profetic: „Să ne reîntîlnim la masa mamei noastre comune, să ne îndulcim de limba și naționalitatea noastră și de toate cîte sînt ale românilor. Luați seama în ce momente și în ce epocă trăim! Popoarele mai înainte au putut trăi fără literatură. Au trăit cu sabia în mînă. Așa ceva astăzi este curat peste puțină. Să ne unim puterea minții și a geniului. Științele și artele sînt cele care, în zilele noastre, dau popoarelor tărie și le asigură viitorul”.²⁵ Într-adevăr ASTRA a jucat un rol foarte important în cultura românilor transilvăneni.

În 1870, Șaguna a fost ales membru de onoare al Academiei Române, o recunoaștere, a marilor sale merite culturale, bisericești și naționale deopotrivă.

În anii aceia era obosit și bolnav. Și-a făcut testamentul. Averea personală de 600.000 coroane a lăsat-o școlilor și bisericii. A dispus să fie înmormîntat la Rășinari, fără pompă, fără discursuri iar serviciul divin să fie săvîrșit de un popă sătesc.

Sfîrșitul a survenit în ziua de 28 iunie 1873. A murit întristat de neputința românilor de a fi într-o simțire, o voință și un gînd. „Era privegheat pe patul de suferință de cel mai apropiat colaborator al

său, episcopul Nicolae Popea. Pe acesta l-a privit adînc și i-a adresat ultimele cuvinte: „Cu mine e gata Nicolae. Ce va veni numai UNUL poate ști. Toate sînt în ordine; aveți-vă bine, nu vă sfădiți.”²⁶

La moartea lui Șaguna episcopul sas G.D. Teutsch a scris: „Șaguna a fost conducătorul intelectual singurul cunoscut al poporului său și a putut să obțină în aceasta calitate astfel de rezultate politice, cum rar se întâmplă vreunui muritor a se învrednici de ele”.

La rîndul său, George Barițiu, care deseori a fost în luptă fățișă cu Șaguna, la moartea lui nu s-a putut opri să nu aducă marelui dispărut elogiul cuvenit.

„Ce să zicem despre imensele progrese făcute în arhiepiscopia greco-orientală, atît în reședința sa de la Sibiu, cît și în afară, în cler! Despre aceasta pot să judece numai acei fii ai Patriei care cunoscuseră starea ei deplorabilă dinainte de 1848. Se ceruse un spirit gigantic și o voință neînduplecată pentru ca să o regenereze. O adevărată providență a fost aceea care îl trimisese pe Andrei baron de Șaguna. Totul era de făcut și el, îndată după călcarea revoluțiunii, s-a apucat de toate. Pe lîngă administrarea foarte anevoioasă a diecesei, s-a pus să adune fonduri cu care a înființat reședința, institutul pentru alumnii la teologie și preparandie, tipografia, organul de publicitate, a revăzut și corectat 37 cărți religioase, teologice și bisericești; a mai compus și parte tradus, unele lucrute de alții le-a tipărit, cu totul în număr de 26. Mai este și altă serie de scrieri propriu a lui Andrei în număr tot de 26. Acestea și alte lucrări meritorii nu le poate nega sau micșora nici omul cel mai pismătăreț. După noi însă emanciparea meridelor de Români dintru întunecatul robiei spirituale întrece pe toate. Mitropolitul Andrei a răposat mult mai curînd, decît ar fi fost de dorit, după socoteala omenească; însă cine să cuteze a cerceta sfaturile Providenței. Șaguna a tras în viața sa un plan atît de larg și măreț, încît succesorii săi au să lucreze cel puțin 100 ani, ca să-l vadă realizat întreg”.²⁷

Nicolae Iorga îl numea pe Șaguna „bătrîn maiestuos, care de pe scaunul său de arhieru conducea ca de pe un scaun de rege. Și tot Iorga l-a pecetluit cu aprecierea de a fi fost: „Un cîrmuitor de oameni și un îndreptător al vremurilor”.

Emilian Cioran, preot din Rășinari, tatăl lui Emil Cioran, notează cum a rămas Șaguna în amintirea rășinărenilor, el mai apucînd batrîni care l-au cunoscut. E un Șaguna care intrase deja în legendă. El s-a simțit bine la Rășinari, de aceea a și dorit să fie înmormîntat acolo. „Era un popă frumos și voinic, om aspru dar cuminte, care ne-a deschis nouă românilor calea spre învățătură”. Rășinărenii știau că Șaguna a vrut să întemeieze în Rășinari un Seminar, dar pînă la urmă a cumpărat în Sibiu casele care astăzi formează Seminarul Andreian”.²⁸

Ioan Lupaș scria despre Șaguna: „Pentru toți românii de bine, acest nume va trebui să sune cît mai des și mai întetît, ca o trîmbiță de chemare la munca nepregetată, la lupta conștientă și neșovăitoare, la împlinirea bărbătească, fără zăbavă, a datoriei față de lege și neam”. Ioan Slavici l-a numit pe drept cuvînt pe Șaguna „Mesia ardelenilor”.

Anii din urmă ai vieții lui Șaguna au fost tulburați de atacurile, pe cari dușmanii săi politici începuseră a le îndrepta cu multă patimă contra lui. O învechită boală de inimă, suferințele trupești și sufletești îl mistuiau. Aceste dureri și suferințe a încercat să le alunge prin lectură și prin activitate literară. În corespondența lui din anii 1870-1873 străbat adeseori accente dureroase ale unui solitar, care se simte părăsit de toată lumea. „Dacă poștești să știi, cum petrec eu zilele bătrînețelor mele – scria Șaguna la sfîrșitul anului 1870 către Ioan Mețianu – iată îți spun, că eu în singurătate m-am retras și studiez limbile clasice și meditez despre sfîrșitul meu, căci eu nu cunosc nici cea mai mică desfătare sau petrecere, căci văd că lumea nu mă iubește, dar eu o iubesc ca un părinte suflesc și gata sunt a aduce în favoarea ei ori și ce sacrificiu.”²⁹

Șaguna ca om de cultură superioară, ca arhiereu și bărbat politic de o însemnătate epocală, n-a fost apreciat după merit și după cuviință de unii dintre contemporanii săi. Conștient de opera săvîrșită, bătrînul mitropolit spunea cu toată convingerea, în ultimii ani ai vieții: „Numai cînd vă veți întoarce de la mormîntul meu, veți cunoaște pe cine ați pierdut...”³⁰

După moartea lui Andrei Șaguna s-a scris mereu despre multiplele aspecte ale activității sale, mai cu seamă despre cele bisericesti,

culturale și național-politice. Cel mai apropiat om al său, episcopul Nicolae Popea scria despre el: „...avea o minte foarte ageră; cuprindea lucrurile la moment; de multe ori nici nu-l asculta pe om pînă la sfîrșit, că-l întrerupea cu vorbele: te pricep! Judecata-i era clară, matură, serioasă în toate lucrările fără deosebire, încît părerea lui avea mare trecere la bărbați, ca și la locurile cele mai înalte. Memoria lui era extraordinară. Își aducea aminte de cele mai îndepărtate timpuri, de întîmplări care se petrecuseră de mult, istorisindu-le ca și cum ar fi fost din timpul cel mai apropiat. Adeseori cerea acte vechi oficioase din arhivă, spunîndu-le numărul și, de multe ori, chiar data lor. (...) Șaguna era omul care știa să se adapteze situațiilor și posibilităților. În biserică era omul bisericii; după chemarea sa monahală era călugăr, după cea arhierască era arhiereu; în societate era om de lume, în politică era om de stat. Despre el ministrul Eötvös József a afirmat: „Șaguna are minte cît o jumătate de țară”.³¹

În 1904 Nicolae Iorga făcea o constatare impresionantă: „Puține nume sunt așa de populare în Ardealul românesc ca al lui Andrei Șaguna. Chipul lui, cu ochii strălucitori și larga barbă răsfirată e în mintea tuturor și-n conștiința generală a intrat faptul definitiv că acest maiestuos bătrîn a fost, de pe scaunul său de arhiereu, un cîrmuitor de oameni și un îndreptător al vremurilor...” Eötvös scria despre prietenul său: „Șaguna nu a murit ca să înceteze a trăi, ci a murit ca să trăiască mai glorios, să trăiască în veci.”³²

Descendent al macedoromânilor din preajma Moscopolei, Andrei Șaguna a fost un om providențial, diplomat și negociator fără pereche în istoria Transilvaniei. A fost conștient de chemarea sa, cuvîntarea rostită la Carloviț, cu ocazia instalării sale ca episcop, nu lasă nici o urmă de îndoială în această privință. În clipa solemnă a investiției el declară în fața tuturor: „Tu, Doamne știi, că către scopul meu a alerga doresc: pre românii transilvăneni din adîncul lor somn să-i deștept și în voe către tot ce-i adevărat, plăcut și bun să-i trag”.³³ El și-a urmărit scopul propus cu luciditate, perseverență și pricepere deosebită. Activitatea sa în istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania și Ungaria e una de temelie.

NOTE

1. Nicolae Bocșan, *Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române*, în „Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XIII–XIX)”, Oradea, 1994, p. 97.
2. *Ibidem.*, p. 112–113.
3. *Ibidem.*, p. 142–146.
4. Antonie Plămădeală, *Momentul Andrei Șaguna în istoria și în cultura Transilvaniei*, în „Mitropolia Ardealului”, 1984, Nr. 1–2, p. 9.
5. Mircea Păcurariu, *125 de ani de la reînființarea Mitropoliei Transilvaniei*, în „Telegraful Român”, 1989, Nr. 47–48, p. 4.
6. Traian Vedinaș, *Șaguna și revoluția pașoptistă din Transilvania*, în „Telegraful Român”, 1991, Nr. 33–36, p. 5.
7. Antonie Plămădeală, *ibidem.*, p. 9.
8. Nicolae Bocșan, *ibidem.*, p. 150.
9. *Ibidem.*, p. 151–152.
10. Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 182.
11. Antonie Plămădeală, *ibidem.*, p. 12–13.
12. Mircea Păcurariu, *ibidem.*
13. *Ibidem.*
14. Nicolae Bocșan, *ibidem.*, p. 176–177.
15. Mircea Păcurariu, *ibidem.*
16. Sterie Diamandi, *Oameni și aspecte din istoria aromânilor*, București, F. a., p. 183–184.
17. Nicolae Bocșan, *ibidem.*, p. 180–181.
18. *Ibidem.*, p. 185–186.
19. Sterie Diamandi, *ibidem.*, p. 186–187.
20. Nicolae Bocșan, *ibidem.*, p. 186.
21. Ioan Lupaș, *ibidem.*, p. 180.
22. *Ibidem.*
23. *Ibidem.*
24. *Ibidem.*, p. 194.
25. Corneliu Albu, *Lumină din trecut. Aspecte din lupta Transilvaniei pentru independență și unitate națională*, București, 1992, p. 183.
26. *Ibidem.*, p. 185.
27. Sterie Diamandi, *ibidem.*, p. 211–212.
28. *Revista Teologică*, 1909, Nr. 9–10, p. 429.
29. Ioan Lupaș, *ibidem.*, p. 229.
30. Sterie Diamandi, *ibidem.*, p. 207.
31. Corneliu Albu, *ibidem.*, p. 186.
32. Ioan Lupaș, *ibidem.*, p. 231.
33. Sterie Diamandi, *ibidem.*, p. 207.

Eugen Glück

Străduințe ale parohiilor ortodoxe române din sud-estul Ungariei, în spiritul Statutului Organic (1870–1918)

În jurul anului 1860, situația politică era caracterizată prin apariția unei noi crize. Falimentul politicii absolutiste inițiată de faimosul Bach (1849–1859), cât și intensificarea mișcărilor naționale în tot imperiul dominat din Viena, a determinat guvernul la o serie de încercări de remediere a situației, începând cu diploma din octombrie 1860, aplicată în Ungaria.

Între măsurile preconizate figura și renunțarea la susținerea specială a „factorului sârbesc”, începând cu desființarea Voevodinei (1860), reanexat Ungariei. O fațetă a problemei a constituit diferența româno-sârbesc pe teren religios. În acest context se acordă câștig luptei românilor pentru separația ierarhică (1864). Nu putem uita însă că normativul amintit a lăsat o seamă de probleme deschise, ceea ce au intrat în agenda legislativă dualistică (1867). Guvernanții din Pesta erau conștienți de necesitatea stringentă de a acorda concesiile pe plan național, preferând mai ales tărâmul bisericesc ce implică o mai mică deplasare a raportului de forțe. Astfel, s-a înaintat în martie 1868, „proiectul de lege în cauza celor de religie greco-orientală”¹.

Factorii bisericii ortodoxe române au depus eforturi ca prevederile finale ale legii să le fie cât mai favorabile. Fără a subestima acțiunea mitropolitului Șaguna și a unor deputați dietali români trebuie să subliniem rolul dominant în acest sens a lui Gheorghe Ioanovici de Duleu și Valea Mare, secretar de stat în Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (1867–1873). Mai mult, dincolo de această funcție cheie el a jucat un important rol în mișcarea masonică din Ungaria, deosebit de influentă în vremea respectivă. În repetate rânduri a menționat că nu vede vreo contradicție între poziția lui masonică și fidelitatea față de biserica națională.²

De mai multe ori în Camera Deputaților Gheorghe Ioanovici a intervenit în discuții, susținând interesele românești contestate, mai ales de sârbi. Momentul cel mai important a constituit la ziua de 8 mai 1868, acceptarea în plen a dreptului românilor de a avea un for suprem numit Congresul Național Bisericesc. Tot intervenția lui Ioanovici a definitivat dreptul mitropolitului în Casa Magnaților de a avea un scaun.

În ciuda acestor progrese Camera Deputaților a dat curs solicitărilor venite din partea așa-ziselor parohii „grecești” care au rămas în afara sistemului român și sârbesc, fără să se dea garanții enoriașilor de altă limbă rămași în aceste organizații.

Între 16/28 IX–7/19 X 1868, s-a întrunit la Sibiu, prima sesiune a Congresului Național Bisericesc. O comisie prezidată de Gheorghe Ioanovici a elaborat proiectul „Statutului Organic a bisericii ortodoxe române din Transilvania și Ungaria” statornicind autonomia ei. Aprobat la cel mai înalt nivel, a fost pus în aplicare în eparhia Aradului în 1870, iar la nivel de parohii în anii următori, spre exemplu la Giula, Orașul Mare Românesc în 1871.³

În primul rând a trebuit să se definească parohiile și filiile aparținătoare și să se obțină informații pentru soluționarea unităților problematice. O primă repartizare teritorială a fost fixată în cadrul consistoriului din Arad, stabilindu-se printre altele protopopiatele cu sediul la Arad și Chișineu Criș ce cuprindeau și unitățile din sud-estul Ungariei. Au intervenit modificări în 1908 și apoi în 1913.⁴ O nouă situație s-a stabilit în 1920, ce de fapt oglindea și mutațiile intervenite pe parcurs.⁵

În protopopiatul Chișineu Criș străvechea parohie din Bichiș cuprindea filiile Vésztő, Szeghalom, Mezőberény și Endrőd. Parohii din Chișineu Criș deserveau pe lângă localitatea de centru și credincioșii din Magyar-Bánhegyes, Medgyesegyháza, Nagykanizsa, Bánkút și Kakucspuszt. Tânăra parohie din Bichișciaba avea în sarcină Orosháza, Doboz și Ciorvaș. În Giula s-a menținut împărțirea tradițională dintre parohiile Orașul Mare Românesc și Orașul Mic Românesc. În preajma primului război mondial a luat ființă parohia din Otlaca-Pustă.

În protopopiatul Aradului figura Bățania cu șapte filii (Domb-

egyháza, Mezőhegyes, Kevermes, Dombiratos, Kunágota, Református-Kovácsháza și Magyar-Bánhegyes). Parohia din Cenadul Unguresc avea în perimetrul ei localitățile Apátfalva, Királyhegyes, Macău și deservea școlile din Seghedin. Budapesta din 1900, figura ca parohie aparte.

Separația ierarhică decretată în 1864, de fapt constituia doar un început. Teoretic, situația cea mai ușoară părea să fie la Cenadul Unguresc. Din 1866, funcționa un paroh de limbă română în persoana lui Moise Grozescu, iar enoriașii români constituiau majoritatea populației, deci cu drepturi prioritare la împărțirea bunurilor. Într-adevăr în 1872, odată cu efectuarea faptică a separației în cadrul comunei bisericești, biserica, școala și casa parohială a revenit ortodocșilor români. În schimb, reprezentanții ortodocșilor sârbi au pretins desdaunare de 12.250 fl., considerată exagerată de români. Ca urmare, a urmat un proces ce a durat șase ani, în final, câștigat de sârbi, aceștia încasând realmente pretenția inițială.

La Bătania, compoziția etnică a enoriașilor a determinat o situație inversă. Românii au pretins 25.000 coroane, incasate anevoie. În realitate construirea bisericii ortodoxe române începând cu anul 1869, a putut fi realizată împreună cu alte necesități doar într-un timp îndelungat și obținerea unor resurse financiare suplimentare.⁶

La Bichiș, conviețuirea de odinioară existentă în epoca întemeierii de către români, greci și armeni era de mult de domeniul trecutului, fără să existe vreo problemă privind apartenența parohiei de eparhia ortodoxă română a Aradului.

O situație delicată s-a produs la Senteș. Aici, românii ortodocși reușiseră după 1852, să-și valideze parțial drepturile lor în biserică, școală și conducerea parohiei. Pe parcurs însă grecii, bazându-se pe forța lor economică au căutat să restabilească poziția lor dominantă. Mai mult, autoritățile vedeau cu simpatie faptul că după 1864, grecii din Senteș, se declarau tot mai mult „veritabili maghiari”.

Plecând de la aceste premize conducătorii grecilor, în frunte cu Harris János au înaintat în 1868, un memoriu dietei și ministerului de resort, solicitând să fie trecuți între parohiile autonome din

afara bisericilor ortodoxe române și sârbești, remarcând ca exemplu situația din Viena. În 1894, s-a suprimat și învățământul românesc.

În realitate, s-a creat o situație confuză. Plecând de la prevederile din 1868, patriarhul din Carloviț își aroga supremația în cele dogmatice și spirituale. Pe de altă parte, parohia din Senteș formal figura între cele aparținătoare eparhiei arădane, dar în realitate s-au abținut să participe la alegeri, ca de pildă în 1885, la alegerea protopopului, dar mai ales să înainteze rapoarte.⁷ Totuși au servit temporar la Senteș preoți din eparhia Aradului, ca Teofil Seculici, Dimitrie Pandovici și Mihai Leucuțea.⁸

Parohia din Hódmezővásárhely a fost înființată de greci, români și sârbi pe la 1740, reușind să se dezvolte pe parcurs. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, românii au militat pentru anumite drepturi în cadrul comunității. Astfel, în 1823, au reușit să obțină reorganizarea comitetului parohial, compus din 12 membri, stabilindu-se că dintre aceștia jumătate urmează să fie români. De asemenea au obținut și alte îmbunătățiri pe teren bisericesc și școlar.⁹

Pe parcurs însă, manevre ostile au dus la diminuarea poziției românești atât pe teren administrativ cât și liturgic. Episcopia Aradului se afla într-o poziție defensivă, mai ales după înscăunarea parohului Constantin Davidovics. Începând cu anul 1881, ei au boicotat periodic forurile superioare deliberative eparhiale. Chiar senatul bisericesc arădan a dispus, spre exemplu în 1884 să se arate sancționarea lor pentru refuzul alegerii reprezentantului local în sinodul protopopesec.¹⁰ În 1888 s-a desființat învățământul românesc în școală și s-a suprimat postul de preot român.

O dispoziție definitivă a constituit ordonanța ministerială din 20 martie 1907, declarând o parohie cu caracter național grec, similară celor de la Brașov și Uzhorod. În același timp, este subordonată patriarhului din Carloviț „puse spirituali set in dogmaticis”.¹¹

Viața religioasă a românilor ortodocși din Budapesta a cunoscut, mai ales după 1872, o extindere datorită migrației forțelor de muncă spre noile unități industriale și afluxul tinerilor spre insti-

tuțiile de învățământ, medii și superioare. Situația însă era îngreunată prin faptul că unica biserică, cu anumite servicii și pentru români, aparținând comunității greco-valahă, se găsea în Belváros, în timp ce cei mai mulți enoriași se răspândeau în suburbiile adesea îndepărtate ale capitalei. Totodată s-au intensificat manevrele grecești ce au dus la suprimarea liturghiei și a posturilor de preot, cantor și învățător români (1888). Nici procesul intentat, cel puțin pentru o împărțire a bunurilor, nu a avut vreun rezultat, sentința finală confirmând posesiunea grecilor asupra întregului inventar (1909). Doar mai târziu au fost cedate câteva obiecte de cult și de artă specific românești.

Nu e de mirare deci că la examenul de religie al elevilor ortodocși români din școlile primare din 1901, nu puțini elevi nu putea să răspundă românește.¹²

Sforțările românilor din Pesta pentru remedierea situației a întâmpinat puternice bariere din partea oficialității, dar și din partea forurilor bisericești. Astfel, abia în 1893, s-a aprobat de episcopia arădană constituirea unei filii, la Budapesta.¹³

În sfârșit, la 11 septembrie 1900 s-a constituit parohia cu posibilități de activitate redusă.¹⁴ În urma constituirii sistemului consistoriului din Arad, au rămas în afara activității lui constantă Seghedinul și Kecskemét. La Seghedin, refuzul parohiei ortodoxe sârbe a împiedecat crearea unor condiții minimale de activitate pastorală în afara catehizărilor. La Kecskemét în 1868 conducerea greacă în curs de maghiarizare a monopolizat stăpânirea. Și aici, s-au creat condiții de catehizare, fiind permis din timp în timp săvârșirea unei liturghii românești pentru școlari, înainte de 1890.¹⁵

În cadrul consistoriului arădan observăm inițiative și în vederea constituirii unor noi parohii rurale. O inițiativă meritorie remarcăm la Dombegyháza, privind transformarea filiei în parohie (1882). Poporenii au reușit să asigure material un post de preot ce totodată să funcționeze și ca învățător. Consistoriul a trimis la fața locului pe asesorul Moise Grozescu, totodată paroh la Bătania. În raportul lui a tras o concluzie negativă privind unificarea posturilor de preot și învățător, însușit și de consistor. Nu putem uita că această concluzie corespundea intereselor parohului Grozescu deoarece

despărțirea celor din Dombegyháza ar fi diminuat veniturile lui, la care ținea deosebit de mult, după cum reiese din demersurile lui.

Enoriașii au mai făcut o nouă încercare în 1900, tot fără rezultat.¹⁶

O inițiativă similară s-a concretizat și din partea enoriașilor de la Ciorvaș, în repetate rânduri, în special în 1900. Rezoluția consistoriului însă mereu a fost negativă invocând condițiile materiale considerate insuficiente.¹⁷ Și românii ortodocși din Aletea încă în număr prea mic de a forma o parohie și cu situația materială precară au trebuit să rămână în expectativă.¹⁸

Un model de îmbinare exemplară a conștiinței naționale cu credința ortodoxă română a constituit înființarea parohiei din Otlaca-Pustă. Ștefan Rusu devenind proprietarul unui teren din domeniul Újhelyi a împărțit terenul în loturi, în general unor confrăți, populația ajungând în 1912 la 108 familii cu 474 suflete.¹⁹

Tot Ștefan Rusu a inițiat încheierea vieții bisericești și școlare. Astfel a ridicat o capelă în 1907, transformată în biserică (1911). A alocat un lot de pământ ca bază pentru asigurarea unui post de preot, care a început să funcționeze ca paroh din 1913.

Legea din 1868, ca și alte norme superioare a deschis o poartă largă schimbărilor individuale a confesiunii, totodată și acțiunilor prozelitice. În parohiile ortodoxe române din Ungaria, de sud-est, în perioada 1870–1918, nu au intervenit mutații numeroase. Dintre acestea remarcăm întoarcerea la ortodoxie a unui număr de greco-catolici din Cenadul Unguresc (1876). Ei erau urmași ai evenimentelor petrecute în preajma revoluției de la 1848–49, când un număr de credincioși ortodocși ca semn de protest față de stările excepționale au trecut la uniți. Convertiri la credința baptistă apar la Chitighaz și la Giula Orașul Mare Românesc.²⁰

În anul 1903 s-a constituit la Bățania o parohie greco-catolică în cadrul episcopiei de la Lugoj. Concomitent s-a ridicat o capelă, iar în anul 1905 a avut loc sfințirea bisericii. Enoriașii în majoritate erau români, dar aparțineau parohiei și maghiari care pe la 1910, au început să se orienteze spre romano-catolici. Parohia era deservită de un preot, numit de la Lugoj.²¹

Cea mai importantă realizare prin validarea Statutului Organic a constituit asigurarea autonomiei bisericii ortodoxe-române din

Ungaria și Transilvania și conducerea ei pe baza sinodalității. Competințele acestui sistem cuprindeau pe lângă probleme bisericești cele școlare, fundamentale și culturale. Desigur, problemele spirituale și dogmatice rămăneau în sfera lor tradițională clericală.

Aplicarea sinodalității în parohiile de pe actualul teritoriu al Ungariei s-a aplicat după 1870.²²

În general au fost respectate termenele statutare, ceea ce dovedește marele interes pentru funcționarea organismelor alese, activizând enoriașii interesați în menținerea și funcționarea constantă a instituțiilor deopotrivă naționale și religioase.

Spicuind în arhiva eparhială am putut constata cu uimire că, cazurile privind întreruperea sinodalității apar doar câteodată la nivel parohial, de cele mai multe ori datorită unor diferențe personale legate de alegeri. Un astfel de exemplu ne-a oferit Cenadul Unguresc, consistoriul fiind pus în situația de a dizolva consiliul parohial care își depășise stagiul (1906).²³

Este neîndoios că numai cu sprijinul larg al enoriașilor sinoadele au putut vota sacrificii mari în vederea ridicării sau restaurării bisericilor în interesul școlilor și alte necesități colective. Astfel, la Bătania în 1913, s-a votat o asemenea taxă de cult a cărei procentaj a depășit pe cel impus de stat la impozite. Tot hotărâri sinodale, împărtășite de masa enoriașilor în 1907 și 1913, la Cenadul Unguresc și Orașul Mic Românesc din Giula au putut determina asumarea întregului salariu învățătoresc, respingând ajutorul de stat ce implica sporirea imixiunii oficiale în viața școlilor.

În cele mai multe locuri ca la Bătania, Cenadul Unguresc, Bichiș au fost votate ajutoare pentru activități cultural-naționale, desfășurate sub scut confesional.²⁴

Câteodată au apărut și elemente negative fără însă să se ajungă la ruptură. Astfel în Orașul Mare Românesc din Giula, în 1876 dezbaterile sinodale au fost conturbate prin opoziția lui Nicolau Dascălu și Ioanu Nicoară.

În 1881, validitatea alegerii consiliului parohial și episcopului din Bătania a ajuns în fața forului mitropolitan.²⁵

Pe la 1897, o nouă atmosferă similară s-a produs cu ocazia alegerii unui capelan apoi, în 1900 în urma pensionării parohului

Moise Grozescu și instalarea în locul lui a fostului capelan Cornea, motivat de probleme materiale.²⁶

Temporar au fost frământări și la Chitighaz, determinate de disensiunile privind persoana capelanului care urma să fie ales (1905).²⁷

Parohiile din zona studiată în mod regulat și-au desemnat reprezentanții în forurile bisericești superioare.²⁸ Astfel, în 1913, la alegerea protopopului din Arad, s-au evidențiat din zonă Svetozar Roșu și Dimitrie Birăuț.

Același date apar și în legătură cu desemnarea delegaților pentru congresul național-bisericesc. La alegerile pentru răstimpul 1905–1908, din cercul Giulei s-au prezentat 12 alegători.²⁹

O importantă bază a funcționării bisericii ortodoxe române a constituit asigurarea unui cler adecvat atât numeric cât și calitativ. În perioada 1870–1918, efectivele preoțești în funcțiune de fapt continuau să fie identice cu situația moștenită din trecut. Nu putem uita că în zona de competență a protopopiatelor Arad în Chișineu-Criș, numărul parohiilor a fost determinat în funcție de numărul caselor aparținând enoriașilor odată cu aplicarea urbaniului Mariei Tereza în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Abuzurile practice de episcopii sârbi, înainte de 1829, dar și de episcopul Gerasim Raț (1835–1850), privind hirotonirile supranumerare simonice au încetat după 1850. În acest context s-a cristalizat numărul parohiilor în felul următor:

Giula Orașul Mare Românesc	2
Chitighaz	2
Bichiș	1
Bătania	1
Cenadul Unguresc	1
Bichișciaba	1
Giula Orașul Mic Românesc	1
Budapesta	1 (1900)
Otlaca-Pustă	1 (1913)

În general funcțiile de paroh și temporar de capelan au fost acoperite de enoriași prin alegere, confirmate de consistor. Posturile de regulă erau vacante doar scurtă vreme, provocate de retra-

gerea unor titulari, datorită vârstei sau sănătății, câteodată în urma unui deces inopinat. Totdeauna existau rezerve adesea în așteptarea unui anumit post. Astfel, la Chitighaz, tânărul Vasile Beleșiu, așteptase câțiva ani spre a putea deveni paroh (1884–1928).³⁰

În timpul episcopului Mețianu exista o preocupare pentru eradicarea practicii medievale privind moștenirea parohiei în cadrul unei familii. Într-adevăr în perioada amintită cunoaștem doar două excepții. La Bătania, bătrânul Moise Grozescu (1866–1889) a fost succedat de nepotul său (1889–1905). La Cenadul Unguresc Ieronim Luțai (1848–1900) a fost urmat de Nestor (1897–1920).

În general titularii aleși în funcția de paroh au rămas pe post, chiar dacă uneori există o tentație pentru una mai convenabilă. La Bichișciaba între 1835–1918 au funcționat trei parohi. La Bichiș între 1840–1920 au succedat tot trei titulari. La biserica din Orașul Mic Românesc din Giula, îl găsim pe Petru Biberia între 1881–1922.

Incapacitatea de număr a parohiilor sau alte motive personale au prilejuit solicitarea aprobării consistoriale a unui post de capelan cu atribuții bine definite în funcție de situația parohului. Astfel, parohul Simion Popovici din Bichiș a solicitat aprobarea unui capelan ceea ce s-a admis cu condiția calificării superioare a celui desemnat prin scrutin și retribuirea lui cu jumătate din venitul parohial.

O problemă deosebită a constituit îmbătrânirea, relativ rapidă a preoților ceea ce se încadra în problemele demografice ale epocii. Nici vorbă nu putea fi de un sistem de pensionare, iar fondul de ajutor, inițiat de episcopul Mețianu (1877) putea oferi doar ocazional sume minime. De aceea retragerea la bătrânețe a parohilor a dus la diferende dureroase. Adesea transferul postului s-a efectuat în bună înțelegere. Astfel, la Bichișciaba în 1878 retragerea parohului Nicoale Vașiarhanu s-a soluționat cu bună înțelegere folosindu-se aceeași metodă ce se aplicase la Bichiș, datorită pierderii capacității de muncă a parohului.

În 1881, Petru Biberia a fost confirmat în funcție în Orașul Mic Românesc din Giula cu condiția de a oferi o anumită parte din venit văduvei antecesorului său. De cele mai multe ori însă văduvele puteau conta doar de un ajutor bănesc din fondul episcopului.

Uneori însă problemele s-au complicat ca de exemplu anumitul caz de la Bătania din 1905.³¹ Abia în preajma primului război mondial s-au făcut primi pași în vederea creării unui sistem de pensii.

Asigurarea numerică a clerului inclusiv pe teritoriul studiat s-a îmbinat cu străduințele permanente de ridicare a clerului la exigențele crescânde ale epocii moderne. Aceste străduințe s-au materializat în primul rând în direcția ridicării la nivel academic al teologiei din cadrul Institutului teologic-pedagogic din Arad. Este un fapt pozitiv că din parohiile studiate un număr considerabil de tineri s-au înscris aici, în perioada 1865–1918, proveniți din Giula (7), Bătania (3), Chitighaz (2) și Cenadul Unguresc (3).³²

Una din exigențele tot mai pretinse a fost nivelul elevat de cultură generală a celor admiși la teologie.³³ Încă din 1881, studenții s-au grupat după acest criteriu. Astfel între cei 19 studenți patru erau absolvenți ai opt clase de liceu, ceilalți având pregătiri mai reduse. În schimb, în anul 1902, dintre cei 37 studenți 21 aveau opt clase de liceu sau studii echivalente.³⁴ Această împărțire s-a oglindit și în confirmarea aleșilor la parohii. Astfel, în 1884, consistoriul a respins cererea lui Simion Popovici care cerea reducerea parohiei Bichiș la clasa II, ca să poată concura pentru postul de capelan. În schimb, au fost admise și excepții cauzate de nevoi urgente. În 1906, Iosif Bejan având doar la bază șase clase de liceu a fost admis la Giula–Orașul Mare Românesc, parohie de prima categorie.

Documentele sinodale accentuau creșterea numărului preoților de înaltă pregătire. Vicențiu Schelgean în funcție în 1876 în Giula–Orașul Mic Românesc aveau absolvite opt clase liceale, un curs de drept și trei ani de teologie. Urmașul lui Petru Biberia avea și maturitate. La Bichișciaba în 1918 a fost instalat Caius Turicu care luase bacalaureatul la Brașov, făcuse studii filozofice la Budapesta și absolvise teologia din Arad.³⁵

În perioada 1870–1918, pregătirea teologică cea mai elevată se putea obține la facultatea de teologie din Cernăuți. Din păcate, nici unul din beneficiarii acestui favor nu a ajuns să păstorească în zona studiată.

Problema disciplinei clerului a constituit o problemă permanen-

tă. Rar au ajuns preoți în fața instanțelor civile. Dimitrie Pandovici din Senteș, în 1900 a fost achitat. Un caz mai complicat a reprezentat Dimitrie Nica acuzat de delapidare, efectuată la Bichișciaba, după 1876.³⁶

Probleme strict bisericești au fost judecate de instanțele ierarhice corespunzătoare. În 1876, a fost suspendat parohul Ieronim Luțai din Cenadul Unguresc, deoarece a cununat o enoriașă ortodoxă cu un bărbat reformat. În 1881, capelanul Iosif Ardelean din Chitighaz a fost încriminat pentru nesupunere față de parohul locului, totodată protopop, precum și nerespectarea unor norme de rit.³⁷

În sarcina episcopiei arădane era și asigurarea unor preoți militari. În 1876, Dionisie Luțai din Cenadul Unguresc este încadrat în calitate de capelan castrens în cadrul regimentului 46 din Seghedin. A fost cooptat între capelanii militari de rezervă și Vasile Beleșiu din Chitighaz (1885). În 1883 Fabriciu Boilă era capelan la dispoziția garnizoanei din Budapesta. Este de notat că în această garnizoană adesea se găseau unități recrutate din variate zone locuite de români ceea ce a dus la o fluctuație de cler militar în garnizoana respectivă.

În perioada ce a urmat, excluderii românilor din biserica greco-valahă (1888) până la crearea capelei (1900), anumite perioade enoriașii puteau recurge la serviciile capelanilor militari.³⁸

Situația clerului din zona studiată a suferit mari schimbări în urma evenimentelor din perioada 1918–1920. Unii temându-se de represaliile autorităților horthyste, iar alții căutând posturi mai bune, au plecat în România. Doar parohul Cornea din Bătania a preferat să rămână fără teamă pe post îndurând o vreme chiar detenția în închisoarea „cu stea” din Seghedin. În 1920, existau în parohiile consistoriului arădean, doar titularii din Bătania, Giula-Orașul Mic Românesc, Chitighaz (unul) și Budapesta, dintre ei doi la o vârstă înaintată.

În perioada aplicării Statutului Organic prin efortul enoriașilor s-au făcut noi realizări pe tărâm bisericesc. În centrul acestei activități a stat asigurarea lăcașurilor de cult din material solid, cu acoperiș durabil și turn cu clopote.

Din perioada anterioară a fost moștenită biserica din Bichiș

(1783–1789), turnul fiind adăugat în 1791, la Giula–Orașul Mare Românesc edificarea datează din 1824, iar a turnului din 1854. Biserica din Cenadul Unguresc, inițiată în 1808, după 1864 a fost obținută după separarea ierarhică și apoi, restaurate în 1908. Giula–Orașul Mic Românesc a trebuit să aștepte până în 1864. La Bătania, noul lăcaș de cult s-a putut edifica în 1869–72. La Otlaca-Pustă mai întâi a existat o capelă (1907) și în final a apărut biserica în 1911.

Mai greu s-au găsit soluții în localitățile unde numărul enoriașilor era mai scăzut. La Aletea sau Dombegyháza liturghia servită ocazional avea loc în cazuri improvizate. La Ciorvaș în 1900, s-a reușit să se deschidă o capelă. Cunoscuta situație din Budapesta, privind înființarea unei capele într-una din clădirile complexului Gojdu (1900), a fost considerată doar provizorat. Într-adevăr au fost adunate însemnate sume pentru edificarea unei biserici ajungând în pragul primului război mondial la 500. 000 coroane, nimicita de inflația postbelică și fără vreo revenire până în zilele noastre.³⁹

Nu putem ignora nici străduințele privind asigurarea unui interior cât mai pompos al bisericilor. În acest sens remarcăm executarea în epocă a iconostaselor de la Bătania și Giula–Orașul Mic Românesc, apoi la Budapesta (după 1900). La Cenadul Unguresc s-a obținut colaborarea renumitului pictor-artist Ioan Zaicu (1908). Din bunăvoința celor din Șiclău, vechiul iconostas al bisericii parohiale a fost oferit gratuit celor din Bichișciaba.

Au fost procurate în mai multe locuri clopote, acestea fiind necesare în primul rând la nou construita biserică din Bătania (1900). O remarcabilă realizare a fost așezarea unui orologiu în turnul bisericii din Otlaca-Pustă.⁴⁰

Peste tot, inventarul bisericilor a sporit din donațiile pioase ale enoriașilor. Din nenumăratele exemple consemnate în documente remarcăm efortul enoriașilor din Cenadul Unguresc, fiind confecționate în 1909, șase prapori. În 1910, au fost oferite doi prapori și un potir. La Giula–Orașul Mic Românesc în 1912, corporația meseriașilor a oferit un prapor de mătăsă în valoare de aproximativ 500 coroane.⁴¹

În general a existat o preocupare pentru asigurarea constantă a serviciului religios, adesea căutând soluții pentru problemele ieșite din comun. O inițiativă memorabilă s-a adoptat în parohiile protopopiatului arădan, în 1910, privind regimul căsătoriilor. Constatându-se creșterea alarmantă a concubinajelor, adesea din cauza incapacității soților de-a achita taxele corespunzătoare, în 1910, s-au introdus pe sama lor zile gratuite în vederea cununiei în biserică.

O problemă deosebită a reprezentat cea a prizonierilor, capturați de armata austro-ungară (1914–1918). Astfel, în 1915, parohul Cornea raporta consistoriului că în biserica din Bătania, participă la liturghii mulți prizonieri. Era vorba despre români basarabeni, încorporați în armata rusă și care au fost repartizați la lucru pe un domeniu local. Se cereau cărți de rugăciune românești, dar cu litere chirilice, deoarece cele existente în parohie nu le pot citi, fiind imprimate cu litere latine.⁴² Desigur arhivele bisericești conțin informații abundente despre problemele cu care parohiile se confruntau zilnic.

În perioada de aplicare a Statutului Organic s-a pus un accent deosebit pe conservarea caracterului național al bisericii. S-a repetat în nenumărate ori de la nivelul parohial până cel mitropolitan că administrarea internă se face în limba enoriașilor, iar în relațiile cu organele statale trebuiesc respectate normele prevăzute în legea naționalităților (1868) ca și celelalte norme în vigoare.

O atenție deosebită a fost acordată matricolelor de botezați, căsătoriți și decedați. Astfel în 1902, consistoriul arădan a reamintit atât factorilor comitatului Bichiș cât și parohiei din Bichișciaba că extrasele de pe înregistrările din matricolele amintite se pot elibera numai cu text românesc, pe baza originalului, iar autentificarea se face cu ajutorul unui sigil, având inscripție oficială, tot românească.

Problema se complica și prin faptul că parohiile de regulă erau întinse și efectuarea serviciilor solicitate, de enoriașii îndepărtați se făcea prin intermediari. Spre exemplu în 1906, Pavel Kőrösi din Kunágota cerea rectificarea matricolei botezaților, privind fiii Simon și Ioan greșindu-se numele de rezonanță românească a mamei. În

1902, s-a solicitat înscrierea ulterioară în registrul botezaților a lui George Mureșan, născut în 1883, botezat de un preot catolic într-o comună îndepărtată, fără ca datele să le fi transmis parohiei ortodoxe române competente.

Doar în cazul de la Senteș, s-a făcut o anumită excepție, acordându-se aprobare să elibereze extrase bilingve.⁴³

Aceeași preocupare s-a resimțit și în cazul actelor parohiale. Astfel procesele verbale ale comitetului din Cenadul Unguresc au fost respinse de consistoriul arădan dispunând să nu se mai intercalese în documente texte și expresii ce nu sunt românești (1909).⁴⁴

Legea din 1868, ca și Statutul Organic asigura suveranului dreptul de supremă inspecție. Conceput la început ca o normă de complezanță, în practică s-a transformat într-un drept exercitat de guvern, în conformitate cu linia lui politică.

În domeniul bisericesc ortodox român validarea acestui drept a cunoscut mai multe forme. Astfel au fost invalidate la nivel diecezan alegeri de ierarhi, ca de pildă, a lui Vasile Mangra la Arad (1900). Multă vreme amestecul direct în funcționarea organelor statutare a fost mai reținut, față de măsurile guvernamentale ce au mers până la suspendarea autonomiei bisericii ortodoxe sârbe. Abia în anii primului război mondial s-a formulat dorința controlului nemijlocit în activitatea sinoadelor diecezane. Astfel, cu ocazia sinodului arădan în mai 1918, a fost desemnat un comisar ministerial înzestrat cu atribuții începând cu observarea dezbatărilor pe care în anumite cazuri putea să le întrerupă. Ca replică, o comisie sinodală a redactat un memoriu în care a fundamentat caracterul ilegal al dispoziției ministeriale.⁴⁵ La 9 august 1918, ministrul Zichy a făcut cunoscut episcopului Papp, confirmarea dispoziției sus amintită a antecesorului său.⁴⁶ Evenimentele din toamna anului 1918 au pus capăt posibilităților validării sistemului.

Planul înființării unei biserici ortodoxe maghiare ce să înglobeze toți ortodocșii, apare încă doar sub forma unor idei, susținut de unii diriguitori ai fostei parohii greco-valahă din Pesta.

Una din problemele majore privind apărarea autonomiei biseri-

cii ortodoxe române s-au desfășurat pe tărâm școlar. În perioada 1870–1918, pe teritoriul consistoriului arădan s-a putut asigura funcționarea unui număr de șapte școli confesionale aparținând zonei studiate (Cenadul Unguresc, Bătania, Bichiș, Chitighaz, Bichișciaba, Giula–Orașul Mare Românesc și Orașul Mic Românesc. În trei cazuri învățământul confesional ortodox român a fost gătit (Hódmezővásárhely, Senteș, Budapesta). La Dombegyháza a funcționat după 1886, temporar o școală. Toate străduințele de a înființa unități școlare la Aletea, Lökösháza și Pusta-Meghieș s-au soldat fără rezultat.⁴⁷

A existat din partea factorilor bisericești o preocupare pentru ridicarea nivelului pedagogic cât și conservarea identității naționale a elevilor. S-a putut constata o creștere a frecvenței elevilor între 1876–1878 și 1913 cu un procentaj de 5,40%. Această cifră îmbucurătoare oglindea și fenomene dureroase. Un număr de elevi erau reținuți de la școală din cauza preferințelor economice a părinților sau situația lor materială precară.⁴⁸

Cifrele însă începând cu anii 1880, oglesc orientarea unui număr de elevi ortodocși români spre școli cu limbă de predare maghiară confesională și apoi, de stat, înființate pe parcurs. Desigur totalitatea elevilor români de nevoie s-au orientat în localități fără școală cu limbă de predare română, la școli de altă limbă. Uneori formau grupe mari, ca de exemplu la Pusta-Meghieș unde datorită dezvoltării economice locale a avut loc atragerea unui mare număr de brațe de muncă.

O situație îngrijorătoare s-a concretizat la Chitighaz. Aici, în 1913 din cei 384 copii ortodocși români, obligați la școală, abia 136 erau înscriși la școala confesională proprie (35,41%). În anul școlar 1916/1917, 94 elevi erau înscriși la școala de stat, iar alții 14 frecventau cea confesională romano-catolică.⁴⁹ În centralizatorul întocmit în septembrie 1917, se constata că sunt mai multe cazuri de acest fel în special la Bătania și jur (262), Giula și jur (115), Bichișciaba și jur (41), Bichiș, Sarvaș (22), Seghedin–Macău (126).⁵⁰

În școlile confesionale ortodoxe române până în 1879, limba de predare a fost în general română. Legile în acest an ca și cele din

1893 și 1907 au extins predarea limbii maghiare, controlul de stat fiind efectuat în acest sens pentru prima dată la Bichiș (1881).

Un instrument oficial pentru depășirea exigentelor oficiale a fost problema majorării salariilor învățătoresți obligatorii care în 1912, a ajuns la 1200 coroane anual, îmbinat cu diverse suplimente și ajutoare, acesta din urmă după 1914.

Într-adevăr, eforturile eroice ale parohiilor nu peste tot au putut evita solicitarea unor ajutoare de stat suplimentare, condiționate de creșterea predării limbii maghiare. Cea mai dificilă situație a apărut la Bichișciaba, (1909) și întrucâtva la Bătania (1913).⁵¹

Față de situația amintită, preoții și o seamă de enoriași de frunte au dus o muncă susținută de a convinge cât mai mulți enoriași să rămână fideli școlilor naționale confesionale. Pe de altă parte s-au făcut eforturi pentru asigurarea unui climat național în școli. Printre instrumentele utilizate a figurat istoria națională, elaborată de I. Tuducescu, interzisă însă în 1877. Un alt exemplu constituie programul de istorie întocmit în 1910, la Cenadul Unguresc, cu elemente patriotice.

Catehizarea elevilor în școlile cu limba de predare maghiară cât și la școlile medii a constituit un instrument religios, dar și de conservare a identității naționale. Episcopia a îndrumat catihetii să predea și scrierea și citirea în limba maternă. În 1906, a fost înaintat ministerului o demonstrație împotriva tendințelor oficiale de a elimina limba română de la orele de religie.⁵²

În 1903 s-a reorganizat activitatea formând în zona cercetată de noi, opt cercuri catihetice cu 17 localități în care trebuia să se desfășoare activitatea.⁵³

Fiecare obiectiv a fost încredințat unui catihet, de regulă preotul locului, fiind retribuit de episcopie. Rareori au fost salarizați oficial ca de exemplu la Sarvaș (1886), Bichișciaba (1902) de către școlile medii respective.

Viața culturală de asemenea în cea mai mare măsură a intrat în atribuția parohiilor, sub conducerea deservenților săi. O dată cu înființarea *Asociației culturale din Arad*, încă din 1863, se înscriu preoți și învățători din Bichișciaba. În 1868, printre colectanții asociației figurează preoții din Bătania, Bichiș, Bichișciaba, Chitig-

haz și Giula (Orașul Mare Românesc). Sarcinile lor erau cu atât mai importante cu cât numărul membrilor crescuse simțitor la Pesta (21), Bătania (13), Bichișciaba (10), Giula (25), Chitighaz (7), Buda (3).⁵⁴

Între activitatea culturală și cea bisericească o legătură puternică a reprezentat activitatea corală.

Cele mai multe activități corale se situau sub pavăza bisericii și din motive politice privind obținerea mai ușoară a confirmării statutelor din partea ministerului de resort. Una din realizările meritorii a fost crearea *Asociației de cântări ortodoxe-române din Chitighaz* (1889). În 1890, a obținut confirmarea statutelor „*Societatea de cântări bisericești din Giula Maghiară*”. La Bătania 1904, organizarea corului a avut loc sub conducerea lui Gheorghe Popovici, cantor de strănă (1897–1910). Pe parcurs au luat ființă diverse formațiuni, în aproape toate parohiile ortodoxe-românești, lista lor în epocă încheindu-se în 1912, la Giula-Orașul Mic Românesc.

O realizare deosebită a fost inițiativa parohului Petru Biberia din Giula-Orașul Mic Românesc și a învățătorului școlii locale înființând și un cor al copiilor.⁵⁵

Reprezentările corurilor erau îmbinate și cu alte elemente artistice. Corul din Chitighaz introducea pe lângă cântece și unele poezii, de regulă mobilizatoare. La Bătania, de asemenea constatăm asemenea străduințe. Corul din Giula, Orașul Mare Românesc în 1893, a prezentat și cântece populare și alte creații de interes.⁵⁶

Pe parcurs au luat ființă și asociații cu profil cultural în care predomina elementul laic. Ele totuși nu au fost străine de biserică. Spre exemplu la Bătania, asociația respectivă în 1909, a oferit un spectacol teatral cu ocazia sărbătorii celei de a treizecea aniversare a bisericii ortodoxe-române, punând în scenă piesa „*Sărăcie lucie*” de Iosif Vulcan.⁵⁷

Viața bisericească ortodoxă-română în permanență era confruntată cu problemele materiale ce îngreădeau activitatea, dar mai ales planurile de perspectivă. O problemă cotidiană a constituit salarizarea personalului cultic, preoți, cantori, crâsnici etc. Salarizarea lor în cele mai multe locuri s-au închistat în tipare seculare, asigurate de enoriași și chiar în natură. Fixarea elementelor și defalcarea

lor era dificilă, mai ales în parohiile supuse separării ierarhice. Astfel, la Cenadul Unguresc, problema s-a prelungit până după anul 1885, împărțind enoriașii în două tabere.⁵⁸

În general venitul preoțesc era evaluat în funcție de categoria parohiei, pregătirea parohului și al cercului de activitate. De la 1885, venitul mediu pentru parohia de categoria II (spre exemplu Cenadul Unguresc) era preliminar la 800 fl./an. La categoria I (spre exemplu Giula–Orașul Mare Românesc) se prevedea 1000 fl./an). În realitate, încasările depindeau în mare măsură de situația enoriașilor de pe urma recoltei. Stola era un permanent izvor de litigiu. Este adevărat că elementul cel mai stabil era sesia parohială, bineînțeles în funcție de întindere. Astfel în anul 1893–94, parohul Iosif Beșan din Giula–Orașul Mare Românesc avea un venit declarat în 1161 fl, compus din „bir” 100 fl., stole 350 fl. și venitul sesiei (întregi) 1000 fl., plătind un impozit de 289 fl./an. Preotul Petre Biberia din Giula–Orașul Mic Românesc avea doar o jumătate de sesie ceea ce a făcut ca să aibă un venit brut doar de 692 fl./an.

Problema s-a acutizat după definitivarea sistemului ajutorului de stat, ce dezavantaja clerul ortodox-român fiind deficitar în materie de studii liceale cu maturitate, situație ce se remedia doar încet. După 1910, intervențiile lui Vasile Mangra au dus la anumite îmbunătățiri.

Nu putem însă uita nici faptul că personalul cultic din zona studiată avea o situație mai bună decât în multe alte părți ale eparhiei, datorită capacității ceva mai mare a enoriașilor din zonă.

Sinodul protopopes al Aradului, în 1913, a dezbătut problema transformării „birurilor” în numerar. Realizarea acestei hotărâri a necesitat încă câțiva ani. Mai de grabă s-a obținut plata în numerar al stolelor, aplicată nu fără probleme, ca de exemplu la Giula–Orașul Mare Românesc în 1881, respectiv 1900.⁵⁹

Nu trebuie însă să uităm faptul că datorită spiritului de sacrificiu al enoriașilor s-au putut efectua investiții ca de exemplu biserica din Bătania, sau capela din Ciorvaș.

Acolo unde a existat alături de spiritul de sacrificiu și simț gospodăresc s-au obținut rezultate materiale îmbucurătoare. Astfel, parohia din Cenadul Unguresc în 1891, avea în dotare 1000

iugăre de pământ asigurând un venit constant. În 1909, sinodul protopopesco al Aradului a recomandat pe o durată de 5-10 ani capitalizarea taxei pentru tragerea de clopote. La Bătănia, s-a creat un fond de rezervă.⁶⁰

Un anumit ajutor au reprezentat fundațiile, de cele mai multe ori în scopuri didactice. Totuși găsim și câteva excepții cu destinație bisericească.⁶¹

Evenimentele desfășurate în 1918–1919, au deschis o nouă etapă în viața parohiilor studiate, înfruntând noua serie de greutăți și probleme.

NOTE

1. Az 1865-dik évi, december 10-dikére hirdetett országgyűlés képviselőházának naplója. Hetedik kötet. Pest 1868, 41, 149, 203, 206, 220, 227
2. Eugen Glück: *Un mare macedoromân uitat Gheorge Ioanovici de Duleu și Valea Mare*. Aradul Cultural din 1999, 101–102. În 1871 a fost ales pe o perioadă mare maestru, iar mai târziu în fruntea Marii Loji Simbolice (1897–1909).
3. Protocolu șiedințelor ținute din partea sinodului eparchialu diecesei romene greco-orientalu arădane în anulu 1870. Arad 1870.
4. *Biserica și Școala* 40/1908 din 5/18 X, 1, Arhiva Episcopiei ortodoxe române Arad, II –5, 6 – 1913 (în cont. Arhiva).
5. Eugen Glück: *Biserica Ortodoxă Română din Ungaria la începutul anului 1920*. Foaia românească 1/2000 din 5 I, 12.
6. Idem, *Căutări prin trecutul Macăului*, Familia Română, 1/2000 martie, 42, Teodor Misaroș: *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din R. Ungară*, Budapesta 1990, 42, 88–89, Elena Csobai: *Comunitatea românească din Cenadul Unguresc*. Simpozion X, Giula, 2001, 110, Sasvári László: *Román Ortodoxok (görögkeletiek) a mai Magyarországon*. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 3/4 – 1997, 42.
7. Eugen Arădeanul: *O parohie de odinioară în episcopiei arădene: Senteș, Biserica și Școala*, seria nouă 10/1996, 4.
8. *Aradi Közlöny*, 18 II 1903, 8, Arhiva II – 1 – 336/1902.
9. Eugen Glück: *Contribution to the History of the Romanians in Hungary*. Transylvanian Review, vol III nr. 3, Toamna 1994, 77.
10. Arhiva, II – 1 –1881, 242/1883, 15/1884, 219/1900, II – 2 – 1910.
11. Textul ordonanței ne-a fost oferită de colaboratorii arhivei episcopale din Hajdúdorog.
12. Maria Berényi: *Cultură românească la Budapesta în secolul al XIX-lea*. Giula, 2000, 12 și urm., Eugen Glück: *Noi contribuții cu privire la viața religioasă și culturală a românilor din Ungaria*. Teologia, Arad, 2000, Nr. 2, 70 și urm.
13. Arhiva 111, 237, 803/1900, Eugen Arădeanul: *Noi contribuții cu privire la viața religioasă a românilor din Ungaria V*, Biserica și Școala, seria nouă, 7/1996, 2.
14. Se baza activitatea pe Ghenadie Bogoevici, care funcționa în Budapesta ca profesor de religie.
15. Eugen Glück: *Frases of Romanian Ecclesiastical Life in the Old Diocese of Buda*. Transylvanian Review, vol VI, nr. 3, Toamna 1997, 158–170.
16. Arhiva III – 97 – 1882, nr. 238, 310, 507/1882, 296/1899, 507, 893/1900
17. Elena Csobai: *Românii din Ciorvaș*, Simpozion, Giula 1997, Sasvári, 46, Misaroș, 105–106.
18. Elena Csobai: *Românii din Aletea*, Simpozion, Giula 1996, 113.

19. Mihaela Bucin: *Otlaca-Pustă. Schiță monografică*. Simpozion, Giula 1991, passim, Misaroș 177–179, Sasvári 50.
20. Arhiva II – 5 – 1913.
21. Ibidem 156/1876, 225/1881.
22. Eugen Glück: *Contribuții la istoria comunităților românești din Ungaria*, Revista Istorică 5–6/1996, 458 și urm.
23. Arhiva II – 8 – 1906.
24. Eugen Glück: *Contribuții cu privire la activitatea școlilor românești din sud-estul Ungariei (1868–1918)*, Simpozion, Giula 2000.
25. Arhiva 393/1881, 26, 231/1882.
26. Ibidem 29, 424, 529, 568, 355, 357, 568/1897, 182, 577, 620/1900.
27. Ibidem 58/1881, 158, 277, 2197, 1043/1906.
28. Ibidem 282/1883, 230/1905.
29. I. D. Suci: *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, 199–201, *Biserica și Școala*, p. 356/1901.
30. Arhiva 270/1885, Misaroș 46, 54, 64, 91, 100, 146–147.
31. Arhiva 426/1878, 176/1883, 64, 735, 749, 768, 806, 809/1900, 208, 253, 109/1905, 200/1908, 91/1910.
32. Ibidem 360/1881, 346/1882, 186, 391, 541/1897, 41/1905.
33. Teodor Botiș: *Istoria Școlii Normale (Preparandia) și Institutului teologic ortodox român din Arad*, Arad, 1922, 699 și urm.
34. Arhiva 386/1881, 323/1902.
35. Ibidem 204/1884, 387/1906, Botiș 675, Florea Olteanu: *Românii din Giula în secolul al XIX-lea*, Giula, 1999, 83.
36. Arhiva 3, 101, 140, 144, 470/1876, 38, 168, 324, 325, 348, 464, 543/1881, 202, 568/1882, 155, 178/1884, 390/1900.
37. Ibidem 24, 25, 300/1876, 318/1881, 110/1882, 136/1900, 19/1901.
38. Ibidem 28/1876, 217/1882, 105/1883, *Biserica și Școala* 12/1885, 24 III – 5 IV 1885, 95.
39. Misaroș 50, 62, 86, 97, 106, 178.
40. Arhiva II – 5 – 1913, Maria Berényi: *Activitatea cultural-filantropică a românilor din Bătanian în secolul al XIX-lea*, 49–51.
41. Arhiva II – 2 – 1910, II – 5 – 1913.
42. *Măsuri privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și culturală*, Arad, 1986, 302–303.
43. Arhiva 376, 383, 489/1902, 56/1906.
44. Csobai, *Comunitatea românească din Cenadul Unguresc*, 113.
45. Arhiva IV – 37 – 3563/1918.
46. Ibidem, *Acte sinodale* 2640/1918.
47. Eugen Glück: *Contribuții cu privire la activitatea școlilor românești din sud-estul Ungariei. 1868–1918*, Simpozion 2000, 28–60.
48. Arhiva, *Senat școlar* 44, 113/1913.
49. Ibidem, 30/1917.

50. Ibidem, Praes 4/1918.
51. Ibidem, Senat școlar 113, 140/1913, 36/1917.
52. Arhiva primațială Strigoniu, Vat. cat. 1906.
53. Arhiva, Senad școlar 300/1883, 73/1893, 87/1902, 223/1903, II – 2 – 1910.
54. Ibidem, 25, 47/1863, 68/1867–68.
55. Ibidem, II – 5–1913, *Biserica și Școala* 49/1890 din 9/21 XII, Maria Berényi: *Românii în Ungaria de azi în presa română a secolului al XIX-lea*. Simpozion, 1991, 29–30.
56. *Biserica și Școala* 33/1890 din 19/31 VIII.
57. Csobai Lászlóné: *Román nemzetiségi művelődési egyesületek a Dél-Alföldön*. Hozzájárulás. Tanulmányok a magyarországi románokról, Budapest 1988, 49 și urm.
58. Arhiva, 345/1878, 37/1885.
59. Ibidem, II-35-1914, Olteanu, 85, 89, 100.
60. Arhiva, II-2-1910, II-5-1913, Senat școlar 182/1891, 391, 687/1894, 879/1896.
61. Arhiva, II-2-1910, Stelian Boia: *Fundații cultural-religioase din episcopia Aradului și rolul lor în formarea inteligenței românești*. Mulțumesc autorului pentru informații.

Elena Csobai

Comunitatea română din Giula germană în secolul al XIX-lea

În istoriografia maghiară istoria orașului Giula ocupă un loc important. Studiind bibliografia orașului care este considerabilă, putem constata că au apărut mai multe monografii istorice fie a județului, fie a orașului, și multe studii care dau informații, date și despre cele două comunități românești din oraș. Cercetarea sistematică a comunităților românești din oraș a început doar în ultimele decenii ale secolului XX. Doresc să menționez că în Giula după 1720, deci după reorganizarea județului din anul 1715, după ce lângă populația băștinașă rămasă aici, o parte a fostei populații refugiate revine, și acestora li se atașează o populație nou venită, colonizată; s-au format două comunități românești.¹ Una numită Giula maghiară, care cuprinde în sine Orașul Mare Românesc în centrul ei cu biserica ortodoxă română, cu hramul Sfântul Nicolae. Această parte a orașului mai târziu se numea și Miklósváros. A doua parte a orașului „dincolo de criș” cuprinde în sine partea dinspre Bichișciaba, unde a fost colonizată și populația germană, se numea Giula germană sau Krisztinaváros și căreia îi aparținea și Orașul mic românesc în centrul ei cu biserica ortodoxă română cu hramul Sfânta Paraschiva.² Cele două orașe, deci orașul Giula maghiară și orașul Giula germană erau administrate separat și au fost unite doar în anul 1857.³

Despre comunitatea românească din orasul Giula maghiară, sau mai precis, despre Orașul Mare Românesc în ultimii 20 de ani s-au publicat mai multe studii și în limba maghiară și în limba română, bineînțeles tratând diferite aspecte. Despre istoria comunității românești din orașul Giula germană s-a publicat mai puțin.

Eu de data aceasta voi încerca să vă prezint doar începutul cercetării mele. Este cunoscut faptul că în anul 1991 s-a format Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria, care cuprinde în

ea arhiva celor 18 parohii ortodoxe din cadrul Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria.⁴ Selecționarea, sistematizarea și inventarierea materialului arhivistic în întregime încă nu este prelucrat. Fiind vorba de un material arhivistic destul de mare, în prezent printre altele s-a terminat și prelucrarea materialului din ambele orașe, adică din orașul Mare Românesc și orașul Mic Românesc. Materialul arhivistic, documentar prelucrat pînă în prezent încă nu a fost prea cercetat fiindcă nu era posibil.

Eu mi-am propus să încep cu cercetarea materialului din orașul Giula germană sau Orașul Mic Românesc. Despre denumirea comunității am constatat că de fapt pe toate documentele din arhiva parohiei putem citi denumirea de Giula germană. Deci dacă cineva s-a adresat preotului, inspectorului școlar, învățătorului, dar și invers, dacă cei înșirați s-au adresat orașului, oficialităților din oraș, sau chiar ministerului, se subsemnau totdeauna cu denumirea amintită deci din Giula germană, care denumire era absolut oficială în secolul al XIX-lea.

Doar în ultimii ani ai secolului al XIX-lea începe să se folosească denumirea de „Giula mică”⁵. Deși nu am cercetat materialul parohiei numai pînă în anul 1900, dar încă din ultimul deceniu al secolului unii din comunitatea bisericească doreau să pună de vânzare o clădire a parohiei, în dosul căreia probabil a fost și un interes personal, dar între aceste acte pe o „declarațiune” datată din anul 1913 subsemnatul se iscălea „Giula oraș mic românesc”⁶.

Documentele parohiei încep doar cu anul 1873. Pînă în prezent am reușit să cercetez documentele celor două decenii și jumătate, adică pînă în anul 1900. Privind importanța, proveniența și conținutul acestor documente le putem grupa pe trei domenii hotărîtoare.

I. O mare parte a documentelor o constituie corespondența dintre parohie și episcopia Aradului și dintre parohie și protopresbiteratul Chișineului cu reședința la Chitighaz. Din aceste documente reiese relația bisericii cu celelalte parohii ale episcopiei mai ales dintre comunele aparținătoare protopresbiteratului. Aceste documente dau multe amănunte și despre viața bisericească a românilor din Giula și a protopopiatului Chitighaz. Totodată aceste acte documentează situația economică și socială a parohiei, a școalei

confesionale, problemele care s-au ivit în legătură cu biserica sau școala confesională.

II. În a doua parte am constatat că tot ce se întâmpla în oraș și era de interes public, parohia ortodoxă, preotul ortodox era informat prin primarul orașului, sau direct de către alte oficialități din județ, din țară. În aceste documente în general găsim informații odată despre viața orașului și totodată ne putem da seama cum se încadrau românii în viața orașului.

III. O mai mică parte a documentelor dau amănunte despre celelalte confesiuni din oraș și care totodată poate demonstrează relațiile dintre ele, eventual și respectul dintre ele, iar unele documente sînt importante în general din privința istoriei orașului Giula relatînd despre evenimente relativ de mare importanță la care au participat sau, în care au fost cîteodată implicați și unii dintre românii orașului.

1. Înființarea comunității bisericești și consolidarea ei împreună cu școala confesională

Românii de religie ortodoxă din orașul Giula, existenți în oraș încă înainte de reorganizarea orașului din 1715, așa cum scria despre ei și călătorul turc Evlia Celebi între anii 1664-1666⁷ că erau sîrguincioși, silitori și oameni binevoitori și foarte deschiși față de celelalte confesiuni, așa cum dovedesc și documentele județene de după 1720. Au contribuit la dezvoltarea economică, socială, confesională și culturală a orașului. Au luat parte în viața administrativă, luînd parte chiar și în conducerea orașelor, îngrijindu-se și de ordinea publică a orașului.

Este cunoscut faptul că această parte a orașului se formează după 1735 și că în anul 1790 populația românească din fața cetății este scoasă și mutată în partea dinspre criș, unde acești oameni erau în apropierea pămînturilor lor unde munciau⁸. Cu această mutare a crescut numărul populației din acel oraș. Pe baza acestor informații am putea spune că românii din Giula germană sînt urmașii populației băștinașe din Giula despre care scria și Evlia Cselebi. Populația acestui oraș crește din ce în ce după cum arată

conscripțiile populației din anii 1773, 1804 când și numărul românilor ortodocși crește încît în anul 1833 în total au existat 124 de case cu 917 suflete, avînd în total 29 și jumătate de sesii de pămînt⁹. În acest an românii au cerut aprobare pentru construirea unei noi biserici. Credincioșii după obținerea aprobării la 1 iulie 1834 au început construirea bisericii pe teritoriul vechiului cimitir înființat acolo după sosirea lor. Biserica ortodoxă se termină de construit în trei luni de zile, care era construită cu pereți din pămînt și avea un turnuleț din lemn¹⁰. În această biserică s-au săvîrșit slujbele divine, unde se adunau românii din această parte a orașului pînă ce ea a devenit neîncăpătoare din cauza creșterii populației. În anul 1861 se hotărăște construirea unei noi biserici mai mare din material solid în apropierea fostei biserici. Conducerea bisericii a făcut toate demersurile ca biserica să fie construită după ritul ortodox, și totodată a încercat ca să se rezolve unele piedici care s-au ivit, și încă în anul 1861 au început lucrările construcției cu ajutorul material al credincioșilor, adică a donațiilor lor. Biserica a fost terminată și sfințită în anul 1862 la 14 octombrie de către episcopul Procopie Ivacicoviciu, care a fost ajutat de către un sobor de preoți în frunte cu Petru Chirilescu, protopopul Chișineului și preot al Chitighazului¹¹. Peste doi ani în anul 1864 în fața edificiului se ridică o cruce de piatră cu spesele creștinei Elisaveta Cioara după cum se poate descifra din inscripția ei.

După cele mai noi cercetări s-a aflat că din punct de vedere arhitectonic iconostasul bisericii ortodoxe din Giula germană a fost executat probabil în acelaș atelier arădean ca și bisericile ortodoxe din Giula Orașul Mare românesc, din Cenadul Unguresc, construită de sîrbi și cu acea din Chitighaz. Prezintă asemănări între ele atît prin sculpturi cît și prin structură¹². Despre existența școlii confesionale sînt puține informații pînă în anul 1834, dar probabil a fost modificată și după construirea noii biserici din anul 1862¹³. În arhiva parohiei s-a păstrat o scrisoare adresată lui Georgiu Chirilescu, inspectorului de școală, sosită încă în anul 1873, subsemnată de episcopul Aradului, Procopie Ivacicoviciu din anul 1873 din 22 mai, în care scrie că în ședința consistorială s-a votat rezidirea școlii și că totodată în aprilie a primit trei documente cu planul

împreună, în care se arată că sinodul nu vrea să se rezidească școala. Episcopul scrie că retrimite actele și că „ești poftitu a dăru la comuna pentru înființarea școalei”. Episcopul cere ca să se facă demersuri la diferite organe să se dea ajutor și pentru școala confesională și comunală¹⁴ Se fac mai multe rapoarte, pentru că rezidirea școlii a costat pre mult pentru comunitatea românească nu prea mare din Giula germană. Abia în 9 iulie anul 1878 s-a încheiat un contract foarte amănunțit întocmit de inginerul Lederer Ede în care se descrie toate lucrările care trebuie să se facă în legătură cu „schimbarea actualei școli confesionale din Giula germană”. Nu voi da prea multe amănunte, dar doresc să accentuez că contractul conține lucrările a celor șase săli numerotate, adică clasele I, II, III și VI VII, VIII pentru că pînă atunci școala avea doar o singură sală. La 27 iulie 1878 Ioan Mețianu se adresează protopresbiterului și inspectorului școlar Petru Chirilescu că pe baza contractului întocmit de inginerul Lederer Ede „vei face să se zidească acum numai localitatea de învățămînt însemnată cu cifra romană I”. Tot în această scrisoare Petru Chirilescu este împurternicit ca după aprobarea consistoriului să se înceapă îndată lucrul. Cu mențiunea că mai tîrziu la anii viitori cînd parohiei îi va fi îndemînă va putea continua mai departe să înfăptuiască și transformările ce le dorește după planul lui Lederer Ede. Deci pe baza acestui document școala a fost transformată, dar a avut și pe mai departe numai o singură sală de învățămînt¹⁴.

Din documente reiese clar că cumunitatea era foarte zbuciumată în această perioadă la care voi reveni încă. Tot în anul 1878 părintele Szkelegianu cere orașul să i se aprobe ca piața capelei să intre în posesia bisericii și totodată să i se aprobe îngrădirea pieței. Orașul i-a aprobat îngrădirea pieței care a rămas și pe mai departe în posesia orașului¹⁵.

În anul 1880 Ioanu Borbilu, episcopul bisericii ortodoxe române din Giula germană pe baza protocolului de licitație, încheie un contract cu maistrul Reinitzer Ferdinand pentru repararea bisericii pe dinafară. Lucrările în total au costat 299 de florini. Contractul a fost încă semnat de Demetriu Cornea și Axentie Chirilă¹⁶. La anul în 1881 biserica încheie un nou contract cu Reinhardt Riszler tot pe

baza protocolului de licitație pentru facerea gardului de lemn din jurul bisericii care a costat în total 360 de florini. Contractul este semnat de Preotul Petru Biberea, Axentie Chirilă, episcopul Ioan Borbilu și mai mulți martori¹⁷.

Au trecut doar numai câțiva ani și comunitatea s-a angajat la refacerea interiorului bisericii fiindcă se păstrează procesul verbal încheiat pe baza contractului legat la 30 august 1885. Procesul verbal s-a încheiat în prezența protopopului Petru Chirilescu, Glaniar Lajos inginer, subinginer regal, Eiszler Lipot aurar, Petru Biberea preot, Ioan Borbil curatorul bisericii, în prezența a trei preșbiteri și întreprinzătorul Tőkes Sándor. Din procesul verbal, care a fost întocmit după terminarea lucrărilor, și după ce s-au făcut toate lucrările care trebuiau încă efectuate pe baza unui control de verificare, putem afla că lucrările renovării au durat trei ani de zile și că totul s-a executat pe baza contractului și cu acordul episcopiei din Arad.

S-a refăcut interiorul altarului, sculptura, ușile, geamurile, iar icoanele au fost întinse bine. Din acest document putem afla că munca aurarului este perfectă, și tot ceea ce s-a făcut este perfect cu excepția unor mai mici modificări care s-au efectuat cu ocazia lucrărilor, toate s-au făcut pe baza contractului încheiat, la timp, fără întârziere¹⁸. Din acest contract nu iese clar că în ce măsură s-a reînnoit iconostasul, dar se știe că icoana Încoronarea Maicii Domnului poartă semnătura maestrului „F. Gosztinecsar Arad 1889”. Probabil că o parte a vechiului iconostas s-a păstrat fiindcă în procesul verbal amintit s-a scris că picturile „au fost bine întinse”. Trebuie să presupunem că marea majoritate a iconostasului a fost înnoit pentru că scena principală a iconostasului, Încoronarea Maicii Domnului, după cum am amintit, a fost pictat numai în anul 1889.

Spre norocul nostru o parte din materialul parohiei s-a păstrat deși sînt cîteva decenii din care nu s-a păstrat nimic, sau aproape nimic. După cum amintise-m, documentele propriu-zise încep abia cu anul 1873. După cum este cunoscut faptul că arhiva parohiei întotdeauna depindea de preotul parohiei respective. Unii dintre preoți se documentau foarte bine, iar alții mai puțin. În perioada

1873-1900 Giula germană făcea parte din protopreșbiteratul Chișineu, Protobreșbiterul era Petru Chirilescu, născut în comuna Talpoș din părinți de preoți, în anul 1814, care este denumit din anul 1863 și rămîne în această calitate pînă în anul 1899 cu locuința în Chitighaz¹⁹ cînd din cauza bătrîneței se retrage din acest post²⁰. Studiile teologice le termină la Arad, iar în anul 1888 și-a serbat în Chișineu jubileul de 50 de ani al preoției, după care a fost decorat ca cavaler al ordinului Francisc Iosif I²¹. Petru Chirilescu făcea parte dintre acei preoți care se documenta foarte bine. Arhiva parohiei păstrează numele preoților care au slujit la această biserică dintre care am să-l evidențiez doar pe părintele Vicențiu Schelegianu, care a fost mutat la această parohie în anul 1876.²² În arhivă, printre documentele parohiei se păstrază o scrisoare a părintelui datată din 30 mai 1877, mai bine zis o plîngere adresată către Ioan Mețianu episcopul Aradului în care scria că "atunci cînd ilustratea voastră și consistoriul diecezan m-a denumit de administrator stabil la parohia din Giula germană, așa cred că denumirea mea nu a fost cu noroc din două motive:

I. Că prin conducerea mea să se restaureze pacea între credincioșii noștri de la amintita parohie care se aflau foarte sfîșiați și o parte însemnată a lor amenința biserica cu părăsirea religiunii.

II. Că după ce Sinodu eparhial din anul trecut a alesu în locul meu alt asesor să-mi dea și mie unu loc pînă ce mă voiu putea îngriji de alt loc corespunzător putinței mele ce am împlinitu în biserică.

Cu referință la partea întîi sînt în plăcută putențiune a vă raporta cumcă despre succesul meu a restaura pacea și ordinea în această parohie, cumcă credincioșii noștrii de aici s-au liniștit și cumcă purtarea lor în cele bisericesti - cu puține excepții - devine din zi în zi tot mai exemplară, față de alți credincioși de la parohiile vecine.

Iar cu referire la partea doua cu multă părere de rău trebuie să vă aducem la înalta cunoștință cumcă dotațiunea mea din Giula germană e atîta de mărginită în cît sunt espus suferințelor și neajunsurilor²³."

Părintele Schelegianu a alăturat consemnarea tuturor venitelor sale pe anul 1876-1877²⁴. Relatează mai departe că în cursul celor 9

luni de zile de cînd se află la Giula s-a luptat cu neajunsuri și nu poate să-și susțină mai departe familia numeroasă.

Pe lîngă toată cruțarea și răbdarea nu-și poate crește pruncii săi, că de 19 ani servește biserica ortodoxă ca preșbiteru, de 12 ani ca asesoru consistorial și ori unde a fost chemat și aplicat de superiorii lui, și-a împlinit chemarea punctual și conștiincios după puterile sale spirituale în Izvin, Barra, Ohaba sârbească, Topla, (sînt înșirate încă două comune pe care nu le-am putut descifra) precum dovedesc atestate de la patru arhieriei sub care a stat și după cum dovedesc actele care se află la arhiva consistorială. A restaurat pacea în multe comune de ale noastre. Pentru dînsul este foarte dureros că după părerea lui nu mai este în întreaga mitropolie preot atît de desconsiderat ca și el fiindcă mulți cu mult mai tineri fără multe servicii se bucură de multe favoruri. În ultimele rînduri din această scrisoare părintele a cerut un ajutor să i se plătescă o sumă oarecare pe anul 1877 cu cuvintele părintelui „mult m-am luptat cu mine că am ajuns să cer astfel de ajutor pe anul 1877”²⁵

Lîngă această scrisoare a părintelui ulterior s-a alăturat și o invitație în care „multonoratul domn asesor consistorial Vicențiu Schelegianu este învitat la ședința consistorială din 29 iunie 1877. Invitația a fost iscălită de Ioan Mețianu, episcopul Aradului. Pe invitație figurează seria obiectelor unde sînt înșirate 12 puncte pe care le va discuta ședința consistorială. Probabil că răspunsul la scrisoarea amintită a părintelui Schelegeanu l-a primit doar la acea 5-a ședință la care a fost învitat fiindcă la punctul 12 din invitație figurează: „Mai multe petițiuni pentru ajutorarea din fondul diecezan”²⁶

Din conținutul acestei scrisori am primit multe informații despre preotul Vicențiu Schelegianu. Trebuie să mărturisesc că în general nu cunoaștem, sau abia cunoaștem biografia preoților din această perioadă care au slujit și în comunele noastre de multe ori mai multe decenii de-a rîndul, îndeplinind cea mai importantă sarcină de a conduce, de a organiza viața bisericească și culturală a comunităților noastre unde de la bun început în cele mai multe localități erau minoritari. Al doilea motiv pentru care am dat citat din această scrisoare este că după cum amintise-m anterior, în acea

perioadă comunitatea românească era periclitată cu cuvintele preotului „se aflau foarte sfișiați și o parte însemnată a lor amenința biserica cu părăsirea religiunii.”²⁷ Motivele încă nu sînt cunoscute. Acest vrednic preot nu întîmplător a fost ales de episcopie pentru comunitatea românească din Giula germană. Pe baza documentelor păstrate la parohie putem constata că părintele într-adevăr a fost un slujitor bun și conștiincios al bisericii. S-au păstrat mai multe scrisori în care dă rapoarte în legătura cu problemele de administrare ce s-au ivit la parohia din Giula germană.

Pe baza celor spuse concluzia principală este că numai în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se consolidează comunitatea bisericească din Giula germană. Cred că în această fază de consolidare un merit important îi revine părintelui Vicențiu Schelegianu și protopresbiterului Petru Chirilescu din Chitighaz, care totdeauna stătea la dispoziția preoților sfătuindu-i pe baza regulilor bisericii ortodoxe.

Printre documentele anului 1878 se păstrează un proces verbal nedatat care poartă titlul „Ședința din Giula al bărbaților profesionali al albinăritului din Ungaria. Printre invitații ședinței pe lîngă cei mai mari savanți ai domeniului, erau prezenți membrii asociației de albinărit din sudul Ungariei, redactorul revistei cu titlu „Ungariche Biene” și mulți alții, dar acum n-ar avea rost să-i înșir pe toți fiindcă am adus acest exemplu numai din punctul de vedere al părintelui Vicențiu Schelegeanu, care era prezent la această ședință²⁸. În acest document după numele lui s-a scris următoarea mențiune: „în anul 1872 din partea ministerului industriei și comerțului a luat parte la congresul austro-german din Salzburg ca să-și îmbogățească cunoștințele.” Iată deci încă o informație cu referire la acest preot român ortodox.

Pe baza acestei informații bănuiesc că pe lîngă că se pricepea foarte bine la albinărit, fiindcă în procesul verbal este amintit de mai multe ori ca și inventatorul unor modalități, vorbea și limba germană foarte bine, bineînțeles pe lîngă limba română și maghiară.

Inițiatorul acestei ședințe a fost Göndöcs Benedek, preotul cato-

lic, locul ședinței era locuința parohială, iar scopul ședinței era înființarea unui model al albinăritului. Cercetînd bibliografia lui Göndöcs Benedek putem constata că începînd din a doua jumătate a secolului al XIX-lea i-au apărut multe scrieri, studii religioase, istorice, arheologice și de cultură, dar cele mai multe abordează teme economice în legătură cu pomicultura, vița de vie și mai ales albinăritul. Invențiile lui în domeniul albinăritului i-au adus și un renume pe țară²⁹. Pe baza informațiilor am putea spune că părintele ortodox din Giula germană era membru cel puțin al elitei din orașul Giula din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

În arhivă se păstrează mai multe invitații adresate preoților din parohie la anumite evenimente de mare importanță din privința celorlalte confesiuni cum era biserica catolică sau reformată, sau cea izraelită din orașul Giula. Pe lîngă relațiile oficiale la acest capitol a-și da doar două exemple și anume în anul 1883 în Giula s-a terminat zidirea noii biserici a comunității evreiești, iar la tîrnosirea acesteia este învitat și părintele comunității ortodoxe³⁰. Sau un alt exemplu Göndöcs Benedek trimite invitație și părintelui ortodox cu ocazia sosirii episcopului catolic în oraș oferindu-i cu stimă să participe în comisia de primire al acestuia³¹. Aceste invitații totuși documentează că biserica ortodoxă prin preoții săi avea un oarecare contact direct, personal, de bună înțelegere cu celelalte confesiuni din oraș.

2. Școala confesională

După aprobarea oficială a Statutului Organic al Mitropoliei Transilvaniei și Ungariei și a legii învățămîntului din 1868, toate problemele legate de biserică, școală în general problemele de cultură cu un caracter religios erau conduse în mod independent de către eparhie³². În eparhia Aradului pînă în anul 1872 existau 32 de cercuri școlare subordonate. În fruntea fiecărui cerc școlar se afla protopopul, ca inspector școlar, iar preotul din parohie era directorul școlii. După acest sistem de organizare a școlilor românești, școala românească din Giula germană a aparținut Inspectoratului școlar al Chișineului³³. De obicei sediul inspectorului era

locuința protopopului, așadar primul inspector școlar al Giulei a fost protopopul Georgie Chirilescu pînă în anul 1874³⁴, apoi el a fost urmat de Moise Bocșianu din Curtici pînă în 1876³⁵, iar după acesta urmează protopopul Petru Chirilescu, cu sediul la Chitighaz, pînă în anul 1892³⁶. Cercurile școlare, în frunte cu protopopul ca inspector școlar avea competența de a publica posturile vacante, apoi întărirea în funcție a învățătorilor aleși, de a ține legătura cu autoritățile locale și cu cele pe județ sau pe țară, pentru asigurarea bazei materiale și a bunei desfășurări a învățămîntului școlar.

Controlul statului după 1876, după adoptarea legii învățămîntului cînd s-a înființat comisia administrativă ce supraveghea și controla în comitat problemele învățămîntului, inspectoratul regal al județului Bichiș intervenea cînd considera că e necesar. În fruntea comisiei era prefectul comitatului reprezentînd guvernul în teritoriu³⁷. Legea inspectorilor școlari le acorda dreptul de a controla și verifica planurile de învățămînt, manualele școlare, folosirea instrumentelor și a recvizitelor școlare, igiena școlară, chiar și starea materială a școlii confesionale. Pe baza legii s-a introdus în învățămîntul confesional predarea limbii maghiare. În această perioadă trebuie să subliniem importanța școlii confesionale, deoarece identitatea comunității românești s-a păstrat în primul rînd datorită bisericii școlii confesionale, prin religie și limbă. Din documente reiese că școala din Giula germană de și e mică cu nu prea mulți copii, era sub control permanent din partea oficialităților maghiare și totodată sub controlul protopopului din Chișineu, eparhiei din Arad, sub controlul episcopului din Arad după cum dovedesc și o mare parte a documentelor păstrate în arhivă.

După introducerea legii învățămîntului după cum amintise-m, controlul statului intervine din an în mai sever, precum arată și cantitatea documentelor. Încă din anul 1877 Bánhegyi István, inspectorul regal al județului Bichiș se adresează părintelui Vicențiu Shelegian fiindcă pe baza vizitei lui a constatat că:³⁸

1. La începutul anului nu toți copiii încep a umbla la școală și inspectorul îi cere ajutorul părintelui ca anunțul în biserică pentru începerea anului școlar să se facă la timp. Din acest motiv învățătorii de multe ori fac recapitulări mai multe luni de zile ce nu este

acceptabil. Pe viitor se va face control, iar învățătorii vor fi acuzați și pedepsiți.

2. Trebuie să se facă demersuri ca să se introducă în curînd, clasele V, VI. Într-o altă scrisoare inspectorul îi cere urgent datele statistice școlare; tot în acest an primarul orașului Giula, Dobay János îi scrie părintelui că comisarul regal însărcinat cu controlarea grădinelor școlare de pomicultură de la școlile comunale și confesionale a găsit lipse în privința recvizitelor școlare și că școala nu și-a abonat foaia intitulată „Népkertészet”³⁹. Parohia trebuia să deie o sumedenie de rapoarte în legătură cu frecvența școlară, despre asigurarea școlii cu recvizitele școlare, și despre multe alte probleme ce se iveau în învățămînt. La școala din Giula germană încă din anul 1832 funcționa învățătorul Teodor Bercea. El în anul 1877 trimite o cerere onoratei comisii școlare⁴⁰ prin care cere pensionarea lui, cu ajutorul căreia putem să întocmim și o mică biografie a acestui învățător. Din acest document putem afla că învățătorul Teodor Bercea atunci, cum scria el, „avea 63 de ani și că un an a fost învățător în comuna Agrișiu, iar de 45 de ani este învățător în Giula germană și că el ar fi cel mai vechi învățător din întreaga dieceză arădiană. Din cauza bătrîneței nu mai poate să îndeplinească postul de învățător și ca să se poată întreține cere pensionarea lui din partea comitetului parohial, pentru-că din rîndul învățătorilor cu drept de pensie din partea statului, comisia școlară a orașului l-a respins din cauza bătrîneței și tot din această cauză nu are speranță să fie pensionat nici din partea diecezanei.” El cere să i se plătească anual în bani o pensie de „320 de florini, doi stînjeni lemne de foc, cartelul gratis aici în orașul nostru, care să conțină o chilie, o cuină și o cameră, să i se rezerve scaunul lui cantoresc în biserică unde a servit 45 de ani, iar după moartea lui, soția să primească jumătatea pensiei pînă va trăi. Pe lîngă acestea cere să poată și el asista la îngropăciuni cînd ar fi cazul⁴¹. După pensionarea lui Teodor Bercea din anul 1878 urmează să fie învățător Axente Chirilă pînă în anul 1882, cînd se anunță deschiderea concursului pentru ocuparea postului de învățător. La concurs s-au prezentat mai mulți concurenți fiindcă Ioan Meșianu, episcopul Aradului îl propune pe „teologul absolut Iustin Iacob Dascal din

Sînt Ana cu bună calificațiune, doresc a se aplica de învățătoriu”⁴². Comitetul parohial l-a ales pe Iosif Ivan învățător din Socodor, iar în anul următor a fost reales definitiv⁴³. Ca să fie învățător pînă la 27 august anul 1893 cînd s-a întocmit un proces verbal în limba maghiară în care s-a hotărît despre venitul învățătoresc al lui Iosiv Ivan în prezența lui Hoffman Alajos notarul orașului și Petru Biberea preotul comunității. Din acest proces verbal reiese clar că în total avea un venit de 426 de fl. în plus și alte venituri stabilite mai mici⁴⁴. În acel an avea în total la școală 80 de copii. În acel an s-a întocmit și foaia de plată al învățătorului Iosif Ivan dar tot în limba maghiară care a fost iscălit de notarul com. bisericești Pavel Anuleu, curatorul școlii Gheorghe Moldovan și preotul Petru Biberea⁴⁵.

În legătură cu frecvența școlară din Giula germană voi da două exemple din anii:

1882 cînd în total la școală umblau 90 de elevi, dintre care 51 băieți și 49 de fete

Dintre: care	în clasa I-a erau	32
	în clasa II-a	25
	în clasa III-a	18
	în clasa IV-a	15 ⁴⁶

În anul 1890, în total, la școală umblau 92 de elevi dintre care 49 băieți și 43 de fete

Dintre: care	în clasa I-a erau	35
	în clasa II-a	20
	în clasa III-a	17
	în clasa IV-a	20 ⁴⁷

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, controlul statului va deveni din ce în ce mai amenințător. Din 1890 se păstrează o sumedenie de scrisori adresate preotului ortodox Petru Biberea de la Bánhegyi István, inspectorul regal al județului Bichiș, ca să facă toate demersurile ca cărțile interzise să fie eliminate din școală. Volumele în discuție erau redactate în România, în limba română. Volumele erau folosite la predarea limbii române⁴⁸. Apoi tot de la inspectorul regal sosește o scrisoare în care preotul este anunțat că, cu ocazia examenelor de sfîrșit de an din 1893, a constatat că limba

maghiară în scris și în oral nu este bine însușită de copii de la școala confesională așa cum prescrie legea din 1879⁴⁹. De la sfîrșitul secolului se începe o perioadă cînd independența, autonomia confesională este atacată din ce în ce mai mult.

O bună parte a documentelor din perioada cercetată constă din multe extrase de botez cerute de preoții ortodocși sau trimise de preoții chiar și a altor confesiuni înaintea unor căsătorii, pentru a le introduce exact în protocolul cununaților. Aceste extrase împreună cu protocolul cununaților arată exact cum românii ortodocși din Giula germană în primul rînd s-au căsătorit cu români din Giula Orașul Mare românesc, Bătania, Micherechi, Bichiș, Curtici, Chitighaz, Ókígyós, Nagy-Szénás, Pîncota, Mezőhegyes⁵⁰.

3. Stipendii din fundațiunea lui Teodor Papp pentru tinerii din Giula germană

După moartea marelui mecenat român din Giula, Teodor Papp, din anul 1887⁵¹ prin „Fundațiunea lui Teodor Papp” s-au depus bazele vieții corale din Giula fiindcă în anul 1890 într-adevăr s-a înființat Corul greco-oriental român din Giula, care a devenit cea mai viabilă asociație culturală, asociație fruntașă a culturii românești din Ungaria, funcționînd peste un jumătate de secol pentru răspîndirea culturii românești. Acest cor întotdeauna a fost sprijinit de „Fundațiunea lui Teodor Papp”. Cu sprijinul fundației au putut învăța la diferite școli mai mulți tineri români de religie ortodoxă, așa cum a lăsat Teodor Papp prin testamentul său din anul 1887⁵².

În arhiva parohiei se află numele al mai multor tineri cărora li s-au acordat stipendiu din fundația Teodor Papp, s-au au fost refuzați pentru că nu s-a publicat concursul pentru stipendiu. Despre aprobarea, sau respingerea stipendiilor pentru tinerii din Giula germană întotdeauna era înștiințat și oficiul parohial local de episcopul Aradului Ioan Mețianu, sau Vasile Goldiș.⁵³ În unele cazuri oficiul parohial trebuia să trimită dovezile cerute din partea episcopiei pentru acordarea stipendiului.

– În anul 1893 a cerut stipendiu Georgie Misaroș pentru fiica lui,

Sofia Misaroș. Stipendiul a fost acordat doar în anul 1895 pe anul 1896.⁵⁴

– În anul 1898 Sofia Misaroș elevă în clasa 4 elementară a primit stipendiu și pe anul 1899.⁵⁵

– În anul 1898 a cerut stipendiu Nicolae Callo student în drept la Budapesta și Hortenzia Raț – au fost respinși fiindcă nu era stipendiu disponibil, de aceea nu s-a publicat nici concursul.⁵⁶

– În anul 1899 Teodor Dudaș a cerut stipendiu, dar a fost respins pe motivul ca la anul să producă un atestat mai bun.⁵⁷

– În anul 1899 Sofia Raț a cerut stipendiu dar a fost refuzată cu motivul că nu este stipendiu disponibil.⁵⁸

– În anul 1899 Nicolae Callo a cerut stipendiu, dar a fost respins cu motivul că nu este stipendiu disponibil.⁵⁹

– Pe anul 1899 și 1900 s-a acordat stipendiu elevei Iuliana Ivan din clasa I civilă.⁶⁰

– Lui Pavel Körösi elev în clasa IV civilă, lui Mihail Misaroș, elev în școala populară din Giula germană.⁶¹

– În anul 1900 a cerut stipendiu Ioan Siladi, dar a fost respins cu motivul că nu este stipendiu disponibil.⁶²

Iată numai câteva nume dintre stipendiștii fundației lui Teodor Papp dintr-o singură comunitate românească. Iar pe viitor ne rămâne să continuăm cercetările și în această direcție.

NOTE

1. Teodor Misaroș: *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din R. Ungară*. Cărțile „Dunărea” Tankönyvkiadó, Bp., 1990. p. 121–149.
2. Teodor Misaroș : *Ibidem.*, p. 121–149.
3. Scherer Ferenc: *Gyula város története*. I köt., Gyula, 1938. A jegyzéket közli Veress Endre: Gyula város oklevéltára 1313–1800, Budapest, 1938. p. 104–108.
4. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Vezi înființarea Arhivei Bisericii Ortodoxe Române din Giula 1989.
5. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula. II Acte. 1890.
6. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1910.
7. Evlia Cselebi: *Magyarországi utazásai 1664–1666*. Fordította: Karácson Imre. Bp. 1908, MTA. Kiadó. p. 226.
8. Scherer Ferenc: *Gyula város története*. I köt., Gyula 1938. A jegyzéket közli Veress Endre: Gyula város oklevéltára 1313–1800. Budapest, 1938. p. 344–415.
9. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula I. Conscrierile populației.
10. Teodor Misaroș: *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din R. Ungară*. Cărțile „Dunărea” Tankönyvkiadó. Bp. 1990. p. 121–149. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte.
11. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1860.
12. Nagy Márta: *Despre operele din Ungaria de Sud ale unui atelier arădean de iconostase și sculptură*. LUMINA 2004. Redactor: Elena Csobai Munteanu., p. 21–25.
13. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
14. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
15. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
16. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
17. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
18. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.

19. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
20. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
21. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
22. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
23. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
24. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
25. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
26. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
27. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
28. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
29. *Göndöcs Benedek munkássága* (válogatott dokumentumok) Gyulai füzetek. Sorozatszerkesztő: Erdmann Gyula.
30. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
31. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
32. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
33. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
34. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
35. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
36. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
37. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
38. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
39. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
40. Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.

41. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870.
42. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
43. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
44. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
45. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
46. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1880.
47. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
48. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
49. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
50. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1870–1880, 1890–1900.
51. Elena Csobai: *Fundațiunea lui Teodor Papp* In: Simpozion. Redactor: Berényi Maria, Giula, 1998. p 34.
52. Elena Csobai: *Ibidem.*, p. 37.
53. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
54. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
55. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
56. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
57. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1900.
58. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
59. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890.
60. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1900.
61. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1890, 1900.
62. Colecția Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria. Arhiva Bisericii Ortodoxe Române din Giula II. Acte 1900.

Gheorghe Santău

Zbuciumatul secol al 19-lea – în mult încercata Transilvanie –

În trecutul nu prea îndepărtat m-am ocupat cu câteva teme din cartea istoricului maghiar Száraz György, intitulată: *Despre trecutul Ardealului în timpul prezent*, editată în anul 1988. Această scriere a mea a apărut și în cartea mea *Amintiri*, la ultimul capitol. În această temă am fost atras în primul rînd de obiectivitatea autorului.

De data aceasta doresc să mă concentrez asupra cercetărilor unor autori cu privire la problemele și evenimentele secolului al 19-lea din Ardeal, care se găsesc în anexa acestei cărți.

* * *

În partea aceasta a prelegerii mele ne vom putea convinge că obiectivitatea aici nu mai pare a fi reală și acceptabilă, și tot ce se întîmplă în acest secol în Transilvania va avea influență de greutate în secolul următor.

Mișcările maghiare din secolul al 19-lea s-au îndreptat în primul rînd împotriva politicii imperiale austriece, care s-au putut califica, în primul rînd, mai mult națională, decît germană, la fel ca de altfel toate mișcările naționale ale tuturor națiunilor și naționalităților în interiorul imperiului austriac. Și fiindcă, chiar dacă limitat, dar a existat viață de stat ungară – precum mai înainte și o putere medievală independentă – a fost necesară formarea acelui sentiment al superiorității care este caracteristic tuturor naționalismelor. Numai că acesta a confruntat nu numai pe ungurii „deșteptători” cu puterea austriacă, ci totatunci și pe naționalitățile „în deșteptare”.

Situația formată s-a complicat și prin faptul că interesele nu numai s-au ciocnit, ci din cînd în cînd s-au și armonizat, atît pentru progresul social, cît și în lupta împotriva sistemului imperial. Interesele naționaliste însă s-au ciocnit mai direct, pornirile au fost mai vehemente, astfel lupta naționalistă adesea a luat forme mai dure

decît cele împotriva dușmanului comun. La urma urmei, atît Viena, cît și naționalitățile pe unguri i-au considerat ca dușman suprem.

Armonia și discordia des schimbătoare a caracterizat epoca nou formată. Uneori și interesele unor naționalități se întretaiau. Sașii se uneau cînd cu nobilimea maghiară pentru apărarea privilegiilor lor împotriva încercărilor române de emancipare, cînd cu sprijinul românilor încercau să se confrunte cu naționalismul maghiar, care dorea hegemonie.

Relațiile complicate – în primul rînd faptul că o parte a contradicțiilor sociale s-au prezentat în haină națională – și spiritul naționalist al vremii în formare au contribuit la constatarea că în ochii „deșteptătorilor” *interesul național separat* s-a considerat mai important, decît cel *comun*. Generația reformistă maghiară s-a străduit pentru colaborarea și unirea forțelor, dar a considerat că aceasta se poate realiza prin concepția *națiunii politice*. Consecința tragică a putut fi doar una: imposibilitatea unității, adîncirea contradicțiilor de naționalitate.¹

Anii 1830

Concepția de unificare a intereselor se naște aproape concomitent cu programul naționalismului nobiliar. Dar numai după cîteva decenii va deveni programul acceptat al majorității. Naționalismul nobiliar, la început, nu mult s-a îngrijit de poporul maghiar.

Coordonarea intereselor, prin anii 1830, are un caracter social: a înrola țărani în dosul șanțurilor de interes național. Dacă li se dă lor pămîntul, nobilii vor fi omiși din lupta națională, dacă țărani nu primesc pămînt – devin dușmani. Kossuth interpretează dilema astfel: proclamă unificarea de interese, eliberare personală, emancipare și împărțirea pămîntului între domn și țaran.

Revoluția din 1848 a contribuit mult la răspîndirea conștiinței naționale, totodată însă a întărit și conștiința dușmănoasă de separare.

Suprinzător de scurtă durată poate fi considerată acea cotitură liberală de bază de la începutul anilor 1830, care duce la primordialitatea politicii de unificare a intereselor, fără considerație de

naționalitate. În 1833 Kossuth a redactat o unificare de interese, lărgită și asupra naționalităților. Închipuirea lui a fost: ajunge a proclama liberalismul, împreună cu binefacerile lui, și a-l răspîndi, cu ajutorul administrației publice și al școlii maghiare, în cercul „*raselor semibarbare*” și va fi fericită atît naționalitatea maghiară, cît și cea străină.²

Wesselényi Miklós, în cartea sa „*Szózat a magyar és szláv nemzetiség ügyében*” (*Mesaj în problema naționalității maghiare și slave*), editată în anul 1843, declară: „Nu se găsesc puțin aceia, care sînt de acord să considere naționalitatea nu ca un scop și unealtă de subordonare, ci ca un scop principal și unic, și să asigure acesteia bună stare cetățenească, progres intelectual și material, prin sacrificarea circumstanțelor constituționale favorabile”.

Wesselényi mai declară: dacă existența națiunii ar putea fi asigurată numai prin „ținerea în stare de lipsă a drepturilor umane civile ale milioanei”, acest tîrg l-ar considera atît de nedumnezeiesc, încît ar prefera nimicirea.

Și Kossuth declară asemănător: dacă națiunea ar putea fi susținută doar prin samavolnicie, el ar vrea să fie „nici un minut maghiar”.

Deci, din dilema patriotului și filantropului, încă cea din urmă iese învingătoare.³

* * *

Prima încercare a politicii liberale de unificare a intereselor pare a fi *lupta pentru limba de stat maghiară*. Liberalii maghiari se folosesc de argumentele practice ale majorității relative împotriva limbii latine și pentru cea maghiară: ei *recunosc că naționalitățile se găsesc în dezavantaj*, dar cei ce doresc să ia parte în viața de stat trebuie să cunoască limba maghiară. De altfel majoritatea absolută înțelege limba, deci e mai ușor să o învețe aceasta, decît latina. Altă soluție nici nu s-ar putea închipui!

Împotriva limbii maghiare de stat, în împrejurările date, naționalitățile nu pot recomanda alternativă: sîrbii nu ar accepta cea română, românii nu ar accepta cea germană, slovacii cea croată etc. Dar naționalitățile iau în seamă nu numai dezavantajele izvorîte din folosirea limbii maghiare, ci și pericolele.

Încă se poate argumenta în acest timp în numele rațiunii. Asta o face și *Kemény Zsigmond*, argumentînd împotriva pretențiilor absurde, din care s-ar produce vavilonie. Cam în acest timp s-a ivit și concepția: *națiune de cultură* și *națiune de stat*. Primadată *Eötvös* a fixat în pamfletul său că „unde două națiuni ajung în contact, victoria e totdeauna a celei mai culte”. Asemănător se exprimă și *Széchenyi* prin ideea despre „superioritatea topitorului”.⁴

Există o variantă conservativă a naționalismului: în anul 1835 aristocrații refuză dorințele de limbă ale camerei deputaților pe motivul că „într-o patrie, în care confesiunile de mai multe limbi își găsesc fericirea lor cetățenească de secole fără nici o deosebire, atunci cînd e vorba de colectivizarea limbii maghiare, e nevoie de eliminarea oricărei forțare...” Concluzia poate fi adevărată – dar punctul de plecare poate fi iritant: imaginea poate fi idilică despre fericirea comună de altădată, pe lângă care speranța: „dacă se rețin exigențele naționale, atunci și mișcările naționaliste vor lipsi.”

Naționalismul intensiv dorește să fie efectiv prin forța constrîngerii, *cel extensiv* însă refuză constrîngerea.⁵

Naționalismul lui *Kossuth* constituie o tranziție între cele două: acceptă constrîngerea în privința limbii de stat și a școlarizării superioare, consideră de dorit maghiarizarea voluntară și activitatea socială în acest scop, dar refuză aplicarea constrîngerii. Ambele tendințe nădăduiesc, la urma urmei, contopire sau cel puțin *bilingvism*, nu tind spre stare de monopol, ci spre hegemonie. Lupta pentru limba de stat maghiară pornește mai curînd și obține rezultate mai degrabă, decît cea întreprinsă pentru reforme constituționale și sociale. Și această întîrziere reține funcționalitatea unificării intereselor de naționalitate. Reprezentanții naționalităților au sesizat și în promisiunea libertății constituționale doar *camuflarea tendințelor de asimilare națională*.

Széchenyi a menționat și tragicul întîrzierii: „Precursorii noștri ar fi putut ușor să lege această alianță, noi cei de azi doar mai cu greu, iar urmașii noștri poate niciodată, să nu uităm asta.”

Și *Wesselényi* se exprimă asemănător cu *Széchenyi*: *sentimentele naționale ale naționalităților le îndreaptă dorințele spre afară, iar interesele lor politice, dorințele constituționale însă spre înlăuntru...* Alături

de drepturile constituționale trebuie apărate limbile naționalităților, interzise și pedepsite violența și stîrnirea unei fațe de naționalități.⁶

* * *

Prin anii 1830, în pofida apropierii culturale și politice, se confruntă strădaniile maghiare și cele ale naționalităților. *Tendențele culturale se transformă în dorințe politice, nu se mai poate face deosebire între cultură și politică.* Aspirațiile de maghiarizare, care ating și sfera culturală, constituie una din cauzele care contribuie la prosperizarea mișcărilor de naționalitate și la transformarea acestora într-o formă antimaghiară.

În parlamentul din anul 1833 *Péchy Ferenc*, delegatul județului Pesta a declarat: „nu e nevoie ca pentru limba ruteană și valahă să se facă lege”, deoarece aceștia „nu puțin se deosebesc de dobitoace”.⁷

Prin anii 1830–36 acțiunile de maghiarizare sînt extinse asupra vieții economice, culturale, politice, ecleziastice. Se realizează contactul în limba maghiară. Se fac încercări ca, pe lîngă grădinițe, și în școlile elementare instrucția să se facă în limba maghiară. În parlamentul din 1835 se declară: „Dacă cineva mănîncă pîine maghiară și are salar maghiar, să cunoască limba maghiară.”⁸

Nobilimea se luptă în două direcții deodată: de-o parte apără independența „imperiului lui Sfîntul Ștefan” față de austrieci, pe de altă parte încearcă să împiedice descompunerea „țării de o mie de ani”, împotriva naționalităților care pretind în primul rînd drepturi culturale, apoi politice, pe urmă autonomie. *Nobilimea încearcă să obțină de la Viena acele drepturi, pe care le-ar refuza să le asigure populației nemaghiare.*⁹

* * *

În prima jumătate a secolului al 19-lea a dominat în Transilvania superioritatea culturală a greco-catolicilor. Conducătorii intelectualității române s-au recrutat din acest cerc.¹⁰

După aprecierile lui *Bariț*, pe la începutul anilor 1840, numărul românilor știutori de carte a fost pe la 10 mii. În această perioadă numărul preoților greco-catolici a fost de 1345, iar al celor greco-orientali de 1200.¹¹

În Ardeal devine tot mai puternică strădania – sub conducerea

episcopului Moga – ca să fie schimbat sistemul „celor trei națiuni” și să fie recunoscute drepturile politice ale românilor.¹²

Din amintirile lui Bariț putem găsi că tinerii școlari români din școlile maghiare clujene, pe la sfârșitul anilor 1820, au primit *cadou cartea lui Petru Maior de la un doctor, numit Simion Țăranța*. După cele scrise de Bariț, *cei care au citit această carte, „s-au înfervîntat în urma acelor cunoștințe, pe care cartea le-a relevat ca un oracol, despre originea și întreaga istorie a națiunii române.”*¹³

În opera lui Maior, compusă într-un spirit polemic foarte puternic prefața a fost făcută de Iordache Mălinescu:

„Istoria lui Petru Maior despre originea românilor în Dacia, care a văzut lumina tiparului în anul 1812, este o lucrare notoriu impunătoare... Iar folosul ce îi revine din ea poporului român este cu mult mai mare și mai important, decît ar putea cineva să-l formuleze în mod cuvenit. Deoarece această istorie, bazîndu-se pe istoricii cei mai demni de încredere, este în realitate prima istorie a națiunii române, prezentînd începutul românilor în Dacia...”¹⁴

* * *

Tensiunea în Transilvania crește vizibil... în primul rînd datorită faptului că țărani români s-au răscolat. În această împrejurare se poate găsi amintirea lui Horea, dar și semnul că relația româna-maghiară s-a înrăutățit.¹⁵ Deși în acest timp, majoritatea intelectualității române încă a urmărit cu simpatie încercările de reforme ale maghiarilor.¹⁶

Tot de la Bariț putem găsi că, pe la sfârșitul anilor 1820 la Blaj, a fost la modă între studenții români să folosească limba maghiară, în loc de latina prescrisă.¹⁷

În 1836 Bariț și Timotei Cipariu, ca tineri profesori ai școlii din Blaj, fac o călătorie de studii de două luni la București. După această întîmplare, Bariț se mută la Brașov și se ocupă de editarea unei gazete de politică săptămînală: *Gazeta de Transilvania*. Primul număr apare la 12 martie 1838.¹⁸

Bariț nu a consimțit cu latinizarea, care constituia un fel de îndepărtare de limba populară, dar nu a tras la îndoială niciodată originea română, și în revista sa a încetățenit un uz de limbă care nu admite exagerările. Ediția lui Bariț a contribuit mult la formarea limbii române unitare.¹⁹

Ideea formării statului național român încă nu s-a pus în cercurile intelectualității române din Ardeal, dar Bariț – cu precauție și limpede – a îndemnat în gazeta sa la unirea celor două principate. Gazeta lui Bariț a devenit nu numai foaia românilor din Ardeal și Ungaria, ci și a românilor de peste Carpați.²⁰

Anii 1840

Trăsătura specifică a opoziției reformiste este teama de *panslavism* sub conducerea „colosului nordic”. De acesta este pătruns și Wesselényi prin anii 1843. La începutul anilor 40 problema naționalităților este privită din unghiul țarismului și panslavismului, despre năzuințele naționale ale românilor abia se i-au cunoștințe.

Uniunea Ardealului cu regatul maghiar, datorită intereselor moșierilor, nu reușește, ceea ce ar fi putut însemna introducerea sistemului urban aplicat în regatul maghiar.

În parlamentul ardelean din anii 1841–43 s-a prezentat, la 27 ianuarie 1842 un proiect de lege, conform căruia în timp de zece ani să se introducă limba maghiară la matriculări și, cu excepția școlilor saxone, peste tot limba de predare să fie cea maghiară.²¹

În anul 1842 își scrie pamfletul politicianul saxon *Stephan Ludwig Roth*, care apoi, în 1849 va fi executat. În acesta autorul expune că limba maghiară nu este potrivită pentru a juca rolul de limbă de stat, e mai bine dacă va rămîne și pe mai departe latina. Deși „există o Ungarie de sine stătătoare, aceasta însă nu va fi independentă niciodată, datorită istoriei trecutului, a situației mondiale prezente, a situației, existenței, relațiilor poporului maghiar. Acest popor e prea mic, prin urmare e sortit să urmeze careva popor mai mare din vecinătate; acest popor e prea amestecat cu tot felul de alte nații...”

Și publicistul român *Bariț* se amestecă în lupta de limbă. În revista sa proprie publică studiul intitulat *Românii și ungurismul*, în care expune că *intenția introducerii limbii maghiare de stat are ca scop nimicirea naționalității române*, iar cine dorește să fie votat acest proiect de lege, acela vatămă nu numai românimea din Ardeal, ci

pe toți românii, fiindcă între aceștia „există un contact național și religios strâns”, și pînă cînd vor exista români moldoveni și munteni, naționalitatea românilor ardeleni va fi asigurată. *În 1842 un popor nu mai poate fi deznaționalizat; numărul românilor este egal cu cel al maghiarilor, apoi românimea și-a păstrat mai curat naționalitatea sa, românii sînt mai uniți decît ungurii, care se împart în patru religii, pînă ce românii din principate sînt de o singură religie, iar cei ardeleni sînt doar de două religii.*²²

* * *

Pînă în 1842 nu s-a agravat relația română-saxonă. Mișcările acestora s-au îmbinat în urma luptei împotriva maghiarizării... Pe la sfîrșitul acestui an însă episcopii români au înaintat cerere pentru emanciparea românilor din ținuturile saxone.

*În anul 1843 la seminarul din Blaj limba latină este schimbată în română, și noii profesori invitați aici predau în spirit românesc, iar tineretul român devine antimaghiar.*²³

Episcopul român transilvănean Moga, în lungul său episcopat dintre 1819–1845, face multe transformări: la Sibiu realizează un seminar și multe școli satești, iar guvernul maghiar, pe baza deciziei parlamentului, la Arad întemeiază în anul 1812 o școală pedagogică pentru românimea ortodoxă, care – pe lîngă Blaj și Sibiu – va deveni un cuib al naționalismului românesc.²⁴

Proiectul de lege cu privire la limba maghiară, din anul 1842, stîrnește un viu protest și în cercul intelectualilor români din Blaj... Dar profesorii liceului de aici, în frunte cu Simion Bărnuțiu, sînt mai intoleranți, decît precautul Bariț, care prin „mentalitatea” sa mijlocește între grupările ortodoxe și unite, precum și între cele filomaghiare și cele naționaliste, astfel ajutînd integrația interioară a națiunii.²⁵

* * *

În anul 1843 a izbucnit un fel de vrajă de aspect ecleziastic în interiorul bisericii unite. Lemény, episcopul unit din Blaj a dezaprobat maghiarizarea, dar a fost dispus să facă concesii clasei dominante maghiare. Profesorii și tineretul au considerat biserica ca o instituție politică, ca o fortăreață de luptă a mișcării naționale. În fruntea opoziției a stat Bărnuțiu: *studenții au venit nu să se roage, ci să*

învețe. Lemény a refuzat dorințele de lupte lumești, lupta s-a agravat, pe Bărnuțiu și pe alți profesori i-a exclus: lui Lemény și altora le-a fost teamă că prin încadrarea tărânimii „revoluționarii” vor compromite revendicările române. În mișcare au dominat Gazeta și grupa lui Bărnuțiu. Moderații lui Lemény au rămas în minoritate în primăvara lui 1848.²⁶

* * *

Cînd la sfîrșitul anului 1842 archiereii români au înaintat cerere pentru emanciparea românilor din regiunea săsească, intelectualii de cetățenie maghiară din Ardeal nu au urmat atitudinea de trece-re sub tăcere a deputaților parlamentari. În anul 1846 într-un document de discuție ei chiar combat argumentele sașilor. „Un patriot necunoscut, iubitor de adevăr din Aiud” se folosește tocmai de argumentele Suplex-ului pentru motivarea cererii românești: „Rămîne adevărat pentru vecie că sașii pe valahi în Ardeal niciodată nu i-au cucerit prin arme, totuși cu încetul i-au eliberat de toate drepturile lor civile, iar azi ar voi să-i naturalizeze, adică să-i transforme în sași.”²⁷

* * *

În anii 1840 se întăresc năzuințele și dispozițiile de maghiarizare. Concepțiunea de *națiune politică* devine mai elaborată: aceasta identifică națiunea și statul. Există doar o singură națiune, cea maghiară; înlăuntrul acesteia cei care nu sînt de etnie maghiară sînt maghiari care vorbesc românește etc. ... Dacă masele subjugate primesc drepturi de libertate civilă, se rezolvă și problema naționalităților, fără a se da naționalităților libertate națională. Ceea ce înseamnă totodată și acceptarea și primirea maselor iobagilor în națiune.²⁸

* * *

Nemaghiarii au reflectat la calomniile îndreptate împotriva națiunii lor numindu-i pe unguri *hoardă asiatică*.

După 1847 matricolele peste tot au fost făcute în limba maghiară, iar ca preot au fost angajate numai acele persoane care au cunoscut limba maghiară.

Și Széchenyi a vrut să maghiarizeze, dar nu prin forță... El a încercat să reducă contradicțiile naționaliste, să evite agravarea acestora.²⁹

Polemia din nou s-a încins între Széchenyi și opoziție. În dorința evoluției burgheze, Széchenyi nu a ajuns pînă acolo, unde s-a plasat opoziția, și aceasta s-a oglindit și în politica sa de naționalitate. Toleranța sa deci nu a fost mai avansată și mai progresistă cu privire la lichidarea feudalismului, datorită concepției sale mai inconsecventă decît cea a opoziției. ... Deci, a fost o greșeală a pretinde, în era reformelor, de la mai progresistul Kossuth, o politică de naționalitate mai progresistă.³⁰

* * *

Istoricul Jakab Elek publică, în anul 1846 în revista Erdélyi Híradó, sub pseudonimul Székely, serialul *Oláhiügy (Problema valahă)*. În aceste scrieri autorul constată că *față de valahi Ardealul are cel mai mult de achitat, deoarece în așa situație rea nu se găsește nici o altă naționalitate în țară*.³¹

* * *

Astfel s-a produs *tragedia*: în timpul luptei maghiare, pentru distrugerea imperiului Habsburgic și pentru transformarea burgheză, majoritatea naționalităților s-a înarmat împotriva acestei revoluții, prin aceasta cauzînd pagube nu numai maghiarilor, ci și lor înșiși.³²

1848/49

La 15 martie 1848, sub influența exploziilor din Paris și Viena, a izbucnit și în capitala ungară revoluția, la știrea căreia adunarea de stat (parlamentul) a votat *eliberarea iobagilor, egalitatea civilă și purtarea sarcinilor publice*. Regele Ferdinand al V-lea a sancționat noile legi, a acceptat independența de drept comun a țării și a denumit ministerul ungar responsabil.

* * *

Legislația ardeleană nu a putut rezolva sarcinile mai de seamă, pe care partidul reformist ungar le-a apropiat să le realizeze. De data aceasta Ungaria a ieșit înaintea Ardealului, acceptînd unirea în articolul VII. din 1848, extinzînd libertatea cucerită și asupra Ardealului.³³

* * *

Evenimentele din martie 1848 și unirea cauzează multă bucurie: cîteva orașe saxone salută unirea salvîndu-se de despotism.

* * *

În luna mai a anului 1848 austriecilor le-a venit în minte un plan – împotriva unirii – după care Ardealul, românimea de aici – ar putea constitui pilonul României Mari unite, sub răspundere austriacă.³⁴

În timpul adunării din Blaj, 15 mai, predomină extremistul punct de vedere al lui *Bărnăuțiu* (uneori echivoc). El deja explicit se gîndește dincolo de Carpați, astfel firește respinge uniunea maghiară a Ardealului.³⁵

La această adunare din Blaj românimea revendică să fie recunoscută ca a patra națiune, dar și reprezentanță parlamentară proporțională purtarea sarcinilor publice, dezrobirea iobagilor, lichidarea graniței vamale între Ardeal și principatele dunărene. Sanctionarea independenței române nu de la dieta clujană o așteaptă, ci de la domnitor.

*La 30 mai, la propunerea lui Wesselényi, parlamentul ardelean a votat unirea. Saxonii, cu anumite rețineri, au sprijinit unirea. La 30 iunie regele sancționează hotărîrea. Dieta proclamă egalitatea de drepturi, fără deosebire de națiune, limbă, religie. ... Dar nu se aplică nici un remediu legal român național.*³⁶

* * *

În primul parlament de reprezentanță națională, convocat pe ziua de 5 iulie 1848, sînt prezenți și ardelenii. Sînt prezenți saxonii și Șaguna, dar cînd se produce sciziunea între națiune și Curtea regală, la începutul lui septembrie, aceștia părăsesc adunarea de stat.

* * *

Conducătorii maghiari oferă naționalităților doar egalitate de drepturi *generală*, refuzîndu-le drepturile speciale: egalitate de limbă, economie teritorială etc. Din Viena la început în secret, apoi tot mai vădit se stîrnesc antagonismele și promit îndeplinirea revendicărilor.³⁷

* * *

Guvernul vienez a încercat să folosească, pentru răsturnarea

constituționalității, ținuturile de graniță și Ardeal – afirmă autorul. La 16 septembrie se ține o nouă adunare la Blaj, unde se simte nu numai instigarea vieneză, ci și cea rusă. S-a ivit și *fantasma Dacoromâniei*, declară autorul. Românimea formează un guvern provizoriu, și se înarmează. Autoritățile militare le oferă sprijin... Incepe lupta.³⁸

Se știe: *conducătorii maghiarilor din 1848 nu au putut face față și nu au putut rezolva problema naționalităților, dînd astfel posibilitate dinastiei de a înfrunta naționalitățile împotriva ungarilor...*

Aceasta s-a datorat faptului că forțele coeficiente și colaboratoarele simultan au avut și efect contrar, reținător... S-a putut reveni la Kehida (Deák), a emigra la München (Eötvös), sau a se prăbuși în Döbling (Széchenyi), dar nu s-a putut înnota împotriva cursului apei.³⁹

Iar Kossuth, sub povara mare a unității labile, s-a împleticit în labirintele ideilor și compromisurilor.

În problema eliberării iobagilor cu greu s-a realizat un fel de compromis principal, dar în practică s-a dovedit că prezintă mare greutate realizarea legilor care să mulțumească pe toți. Cea mai mare greutate a însemnat însă problema minorităților... În această problemă s-a impus cu exclusivitate poziția claselor proprietare.⁴⁰

Conducătorilor maghiari le-a fost frică de aspirațiile de separare. Dar se pare că în această problemă relația cauzalității este inversă. Naționalitățile mai întîi au cerut, apoi au revendicat, pe urmă au pus mîna pe arme.

E de înțeles că *Batthány* nu a știut, nu a vrut să pară înțelegător față de aspirațiile naționaliste. Dar pentru ce nu a știut, nu a vrut să fie mai înțelegător *Kossuth*? Fiindcă nu a vrut să fie înțelegător. În cea mai grea situație, după lupte pierdute, după pierderea Ardealului a Transdanubiei, celei ai mari părți a Ținutului de Sus, după evacuarea Regiunii de Sud: *nu a vrut*. Ce o fi asta? Încăpăținare mărginită? La această întrebare se poate răspunde la moment: *Nu a fost capabil de a trata*. Nu ar fi avut nici un rost orice promisiune, orice negociere. *Cu persoane care stă la marginea prăpastiei nu negociază nimeni.*⁴¹

Formarea relațiilor maghiaro-române constituie problema cea mai complicată din anii 1848-49. De la început constituie o problemă centrală unirea Ungariei cu Ardealul. Conducătorii români refuză această unire, ei sînt bănuitori. Le este frică că după unire, grupul cel mai însemnat al Ardealului va deveni o minoritate aservită.

Guvernul maghiar refuză toate drepturile de naționalitate, autonomia teritorială, românii să se mulțumească cu drepturile generale cuvenite tuturor. Conducătorii români sînt acuzați că au aspirații de separare, nu fără bază ... Austria promite românilor tot, ce maghiarii refuză: drepturi de naționalitate, autonomie.⁴²

Problema devine mult mai complicată datorită a doi factori: Unul: românimea din Banat și Bihor, contrar fraților lor ardeleni, stăruie de partea ungarilor. Unul din conducătorii lor, anume *Dragoș*, deputatul Beiușului, este adeptul devotat al lui Kossuth. Celălalt factor: mișcarea revoluționară izbucnită în principatele române dunărene. O parte a statului-major al acestei revoluții dorește alianța cu ungurii, cealaltă parte însă susține răscoala românilor ardeleni în speranța că Austria va sprijini principatele în lupta acestora pentru separarea de imperiul turcesc. (Totodată, în lupta românimii ardeleni se pare a licări posibilitatea României Mari din viitor.)⁴³

* * *

O parte a conducătorilor românimii s-a gîndit deja la unirea cu cele două principate române dunărene, astfel la formarea României mari ... O parte a acestor conducători a nădăjdut că, în urma victoriei revoluției maghiare, va fi posibilă și eliberarea principatelor dunărene, iar alții au sperat că românimea ardelenă va reuși să-și obțină independența și marele principat ardelenesc va putea sprijini eliberarea teritoriilor dunărene. Deci, o aripă a acestor conducători a căutat înțelegerea cu Kossuth (Cuza, Bălcescu), cealaltă însă a sprijinit românimea răsculată împotriva ungarilor.⁴⁴

* * *

În Ardeal clasa proprietarilor este compusă în bună parte din maghiari, astfel aici contradicțiile sociale se prezintă sub formă de contradicții naționale ... Dar și intelectualitatea română și-a putut

închipui mai ușor succesul și reușita sub stăpînirea austriacă, care a promis egalitate de drepturi.⁴⁵

În prima etapă a luptelor, românimea a primit arme de la austrieci. Viena însă nu a avut încredere în români. Situația se poate caracteriza prin neîncredere și bănuială reciprocă. După campania de iarnă a generalului Bem împrejurările se schimbă. Echipete imperiale sînt înlăturate din Ardeal, răscoala românilor se menține doar în Munții Metalici, încercuiți de trupe maghiare. Despre întîmplările petrecute în acest timp în Țara Moșilor s-ar putea compune o altă prelegere amănunțită.⁴⁶

NOTE

1. Száraz György: Erdély múltjáról, jelenidőben. *Függelék* (Despre trecutul Ardealului, în timpul prezent.) *Anexă* (Pagina: 260–317)
2. Idem, p. 262
3. Idem, p. 262
4. Idem, p. 263
5. Idem, p. 264
6. Idem, p. 264–265
7. Idem, p. 267
8. Idem, p. 268
9. Idem, p. 268
10. Idem, p. 270
11. Idem, p. 270
12. Idem, p. 271
13. Idem, p. 271
14. Idem, p. 271
15. Idem, p. 272
16. Idem, p. 272
17. Idem, p. 273
18. Idem, p. 273–274
19. Idem, p. 274
20. Idem, p. 274
21. Idem, p. 277
22. Idem, p. 278–279
23. Idem, p. 280

24. Idem, p. 281–282
25. Idem, p. 282
26. Idem, p. 282–283
27. Idem, p. 283
28. Idem, p. 296
29. Idem, p. 296
30. Idem, p. 296–297
31. Idem, p. 297
32. Idem, p. 298
33. Idem, p. 299
34. Idem, p. 300
35. Idem, p. 300
36. Idem, p. 300–301
37. Idem, p. 301
38. Idem, p. 301–302
39. Idem, p. 303
40. Idem, p. 305
41. Idem, p. 307
42. Idem, p. 310–311
43. Idem, p. 311
44. Idem, p. 311–312
45. Idem, p. 312–313
46. Idem, p. 315–317

Otilia Hedeșan

Vlahii din Timoc Reperetele unei comunități uitate¹

Ce spun dicționarele românești?

Timoc (cu grafia discutabilă și atât de plină de sugestii „*Timok*” [n.m., O. H.]) – „râu în Peninsula Balcanică, afluent drept al Dunării; 183 km. Izvorăște din Munții Balcani (Iugoslavia), iar în cursul inferior formează granița de stat între Iugoslavia și Bulgaria”².

Iată o definiție de enciclopedie, menită să lămurească, asemeni oricărei definiții de dicționar, vorbitorului mediu al limbii române, ce înseamnă *Timoc*. Și, după logica informațiilor minimale, ea și reușește, întrucâtva, acest lucru: stabilește o diferență specifică – este vorba, iată, despre un hidronim; desenează o anumită cartografie – realitatea desemnată se regăsește în geografia Peninsulei Balcanice; iar acolo îndeplinește și o funcție politico-administrativă, funcționând ca graniță între două state vecine, (fosta) Iugoslavia (actualmente Serbia și Muntenegru) și Bulgaria.

În altă ordine de idei, însă, pentru un cititor ceva mai avizat, această definiție de dicționar mizează, mai degrabă, pe ocultarea informației decât pe transmiterea sa. Este de relevat, mai întâi, un procedeu grafic: soluția *Timok*, cu *-k* lasă impresia că este vorba despre un nume propriu exotic, complet necunoscut limbii române, pentru scrierea căruia este nevoie de o literă neobișnuită în românește, străină ca și cuvântul și mai ales ca și realitatea pe care o numește. În al doilea rând, însă, este de notat o omisiune regretabilă: *Timoc* nu este doar numele unui râu ci și (și mai ales) al unei regiuni întregi, o regiune pe care bibliografia românească nu a ignorat-o – deși a scris cu parcimonie și în condiții speciale despre ea (v. *infra*) –, fiind una dintre zonele în care locuiește o comunitate românească extrem de interesantă și, deocamdată, cu o istorie și morfologie culturală destul de puțin cunoscute.

A tăcea. Despre Timoc

Aceste foarte rapide considerații asupra implicațiilor celei mai banale definiții de dicționar îmi permit, deja, să formulez care este una dintre cele mai comune receptări ale comunității care mă interesează aici: *este o comunitate despre care trebuie păstrată tăcerea*.

Într-un fel sau altul, bibliografia temei nu a pregetat să noteze acest lucru. De exemplu, într-una din primele pagini memorabile despre comunitatea din Timoc (1905), Tihomir Đorđević nota:

„Știu că la aceasta mulți din »patrioții« noștri îngrijorați vor da din cap și vor spune că comit [sic!] o trădare față de Patrie atunci când mă încumet să vorbesc despre românii din Serbia, care, după părerea multora, *trebuie să tăinuieți sau cel mult trecuți sub tăcere* (subl. mea, O. H.), pentru că adevărul asupra românilor din Serbia poate să conducă la o așa-zisă »chestiune românească în Serbia«”³.

Chiar dacă evenimentele nu au evoluat niciodată în sensul profețit de Đorđević, totuși toate referințele ulterioare asupra acestui subiect s-au făcut în general *sotto voce* sau prin recursul la cele mai diverse strategii de camuflare a mesajului (v. *infra*).

Aspectul cel mai interesant al acestei adevărate blocade a tăcerii privitoare la comunitatea din Timoc și în speță la românitatea acesteia rezidă, însă, în faptul că ea nu este spartă nici de către membrii comunității înșiși. Voi invoca, în acest sens, o experiență de teren:

În primăvara anului 2004, călătoream cu autobusul dinspre Belgrad spre Negotin, urmând să cobor undeva, în șosea, la capătul localității Brodice. Nu călătoream singură, ci împreună cu o fostă studentă, Annemarie Sorescu, căsătorită între timp în Serbia și emigrată în această țară. Discutam între noi, evident, în românește și păream a fi singurele persoane care vorbeau această limbă. La un moment dat, autobusul a făcut o oprire mai îndelungată, într-un orașel mai însemnat de pe traseu, Kučevo. Nici un nou călător nu a mai urcat, însă, după ce am plecat din Kučevo, aproape jumătate din autobuz vorbea limba română și aproape toți cei care până atunci ne priviseră / ascultaseră cu indiferență se dovedeau interesați de motivele prezenței noastre acolo. Am înțeles – cred

corect – oricum, instantaneu, că trecusem o graniță: granița tăcerii. De la Kučevo către Negotin este ținutul vlahilor, un loc unde este permisă vorbirea limbii române. Dincolo de aceste granițe imaginea ori autoimpuse – iată alte determinări asupra cărora trebuie reflectat – se face ori se neglijează calitatea de a fi român⁴.

Ce spune bibliografia?

În ciuda acestei adevărate obsesii a tăcerii, în ultima sută de ani au apărut câteva texte extrem de interesante despre comunitatea din Timoc. Le voi cita în ordine cronologică:

1. Primul moment important îl reprezintă anul **1913**, când apar:

- culegerea de texte tradiționale în versuri a lui G. Giuglea, G. Vâlsan, *Dela românii din Serbia*, Culegere de literatură populară cu hartă, fotografii, note, glosar, București, Tipografia Curții Regale, 1913, 400 p.
- ca și de o serie de trei studii separate ale lui George Vâlsan: *Românii din Serbia*, *Românii din Craina Serbiei* și *Românii din Bulgaria și Serbia*, Așezare, vechime, număr, fizionomie, stare economică și socială, studii publicate în volumul colectiv *România și popoarele balcanice*, București, 1913 și reluate, mai întâi, în volumul tematic *Românii din Timoc*, II, Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția, cu 8 schițe în text și 31 ilustrații afară din text, 1 tabelă statistică, 1 bibliografie și 2 hărți în culori, București, Imprimeria Institutului Statistic, s.a., și, apoi, în George Vâlsan, *Studii antropogeografice, etnografice și geopolitice*, Editate de Ion Cuceu, Prefață, Andrei Marga, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2001, p. 220–269.

2. În al doilea rând, este vorba despre anii **1940–1943**, de când datează:

- Cele trei volume intitulate generic *Românii din Timoc*, scoase la Imprimeria Institutului Statistic și girate de C. Constante și A. Golopenția, volume care reunesc cele mai importante cercetări de lingvistică, istorie, antropogeografie și etnofolcloristică despre această comunitate, scoase până atunci;
- Micul text al lui A. Dumitrescu-Jippa și Octavian Metea,

Timocul, București, Universul, 1943;

- Colecția de *Poezii populare de la românii din Valea Timocului*, culese de Cristea Sandu Timoc, Craiova, Scrisul Românesc, în colecția *Clasicii literaturii române comentată*’, sub îngrijirea lui Nicolae Cartoian, 1943;
 - Precum și cele câteva studii și culegeri de materiale despre diverse comunități din Timoc apărute în „Anuarul Arhivei de Folklor” din Cluj (Mă gândesc, desigur, în primul rând la *Folklor de la Românii din Valea Mlavei*, an VI, 1942, aparținând lui Emil Petrovici, dar și la textul lui Ion Pătruț, despre românii din Timoc aflați în lagărele de la Săcălaz, apărut tot acolo).
3. Din lunga **perioadă comunistă**, informațiile care ajung până la publicul din România dinspre această comunitate sunt la fel de sărăcăcioase. Doar colecțiile de folclor ale lui Cristea Sandu Timoc mai amintesc de existența grupului de vorbitori ai limbii române de pe malurile Timocului, fără a se face, însă, vreo precizare geografică ori cultural – contextuală suplimentară. (Confuzia dintre Banatul Iugoslav și Timoc începe să se instaureze ca un *topos* al receptării acestor comunități în devălmășie, fără înțelegerea istoriei sau a geografiei lor distincte.)
4. În sfârșit, subiectul a fost reluat – tot cu moderație – **după 1989**, re-/descoperirea acestor spații și a acestor comunități funcționând ca un moment de impuls pentru definirea unuia dintre traiectele antropologiei românești în formare. Vreau să spun că pentru autori cum ar fi Vintilă Mihăilescu⁵ ori subsemnata⁶, terenul în comunitățile românești din sudul Dunării a permis raportarea antropologică la cultura studiată, *privirea îndepărtată*⁷ a acesteia, descoperirea ei ca identică și asemănătoare totodată.

Acest rapid survol asupra bibliografiei românești a Timocului îmi permite să observ existența câtorva perioade în care subiectul s-a afirmat cu o anumită amploare. Este vorba despre anii: 1913–1916, 1940–1943, respectiv ultimul deceniu. Astfel decelate, cele trei secvențe temporale în care s-a putut *vorbi / scrie / publica* despre Timoc își pot releva propriile semnificații. Odată înțelese, acestea dau seama despre tipurile de abordare a problemelor ca și despre

efectele perverse produse astfel.

Voi observa, în acest sens, că primele perioade decupate sunt epoci de război: este vorba, mai întâi, despre epoca războaielor balcanice, în care, după cum se știe, regatul român a intervenit și a mediat adesea litigii sau a girat tratate; în al doilea rând, este vorba despre anii premergători și ai celui de-al doilea Război Mondial și, mai exact, despre intervalul în care România a fost implicată în campaniile de pe Frontul de Răsărit. Nu pot să nu observ, prin urmare, că aceste mici libertăți de exprimare coincid cu foarte scurtele intervale în care Bucureștiul a ambiționat a fi ori s-a erijat de-a dreptul ca putere politică regională. Aparent distinct, ultima perioadă, aceasta de după 1990, pare marcată doar de practica unui alt tip de demers științific și de o altă relație a cercetătorilor cu spațiul abordat.

De fapt, dacă interogăm istoria antropologiei, vom constata că aceasta s-a născut odată cu construirea imperiilor coloniale, în sincronie cu avântul cuceritor al descoperirii și subordonării lumilor noi. Pe acest fond, nu pot să nu constat că cei șase–șapte ani din ultimul secol, cei de dinainte de 1989, evident, cei din care datează cercetările deja citate despre această regiune, sunt și foarte puținii ani cu tendințe expansioniste ai României. Mai apoi, după 1989, impunerea demersului antropologic ca demers prioritar ține de accesul cercetătorilor români la o nouă bibliografie, dar și de posibilitatea acestora de a călători și a face investigații în afara granițelor țării.

Puțină geografie

Triunghiul teritorial cu baza la nord, pe Dunăre, pe segmentul cuprins între localitățile românești Baziaș și Calafat și care are drept reper principal râul Timoc (în prezent graniță între Bulgaria și Serbia – v. *supra*), situat în miezul său, este spațiul care adăpostește comunitatea studiată. Sau, în termenii lui George Vâlsan:

„Românii din Bulgaria se întind în grup foarte compact pe malul Dunării, între orașul Vidin și râul Timoc, fiind, astfel, în continuare cu românii din Serbia. Această bucată de pământ cu adevărat româ-

nească în privința populației, cuprinde 36 de sate curat românești. [La rândul lor,] românii din Serbia locuiesc compact, lângă hotarul județului Mehedinți, un ținut care cuprinde a șasea parte din toată Serbia. Au pământ felurit în care se află câmpii și terase cu cereale, coaste cu vii minunate și munți cu păduri întinse, cu mine de cărbuni, cupru și fier, cu marmoră și ape minerale. La apus se întind până la Morava, râul care taie în jumătate țara sârbească, la miazăzi trec de frumoasa piramidă a muntelui Rtanu și reprezintă, astfel, grupul cel mai înaintat spre sud-vest al grupului etnic daco-român”⁸.

Cât privește numărul de sate locuite de români în Serbia, datele rămân extrem de aproximative⁹, fiind, însă, oricum, vorba despre mai multe zeci de localități aflate pe teritoriul a patru regiuni: Timoc, Morava, Po•arevac și Craina. Partea cea mai interesantă a demersului geografic pe care îl propune Vâlsan vine dinspre aplicarea propriei metode, aceea de înțelegere a geografiei ca o știință a marilor ansambluri teritoriale. Din această perspectivă același autor observă că:

„Regiunea din jurul Porților de Fier, fie ea în Oltenia, în Banat sau în Craina, geograficește e cu totul identică. Formele de teren se continuă de pe un mal pe altul, ca și când n-ar exista un fluviu atât de mare. Carpații nu se opresc la Dunăre, ci la Timoc, iar Dunărea, de pe înălțimi, nici nu se vede și nu e indicată de nici o scădere a terenului care să-ți amintească de o vale. Cât trece prin Cazane e un adevărat șanț, destul de îngust pentru ca locuitorii de pe un mal să se înțeleagă la vorbă cu cei de pe malul potrivit. Comunicația pe uscat, în lungul apei, aici nu a fost posibilă; comunicația de pe un mal pe altul a fost, însă, totdeauna ușoară, fiind înlesnită prin văi de râuri care vin perpendicular pe Dunăre”¹⁰.

...ceea ce vrea să spună că studiul regiunii ca unitate geografică pledează pentru continuitatea spațială și unitatea comunității care o populează.

Date demografice

Din păcate, lucrurile devin mult mai puțin clare atunci când este vorba despre *reperele demografice* ale comunității. În această pri-

vință, afirmațiile paradoxale se țin lanț. Astfel, dacă pentru unii dintre *leader*-ii comunității dimensiunile acesteia sunt de domeniul a circa două milioane de persoane, pentru oficialități *vlahii* pot lipsi cu desăvârșire din recensăminte¹¹.

Deși cercetătorii români au identificat și publicat o întreagă serie de statistici, dintre care cea mai veche se referă la Serbia anului 1846, când au fost înregistrați 97 215 români¹² informațiile obținute din acestea trebuie privite cu circumspecție. Făcute sub o putere sau alta și tributare unei politici sau alteia, recensămintele bulgărești sau sârbești au găsit diverse soluții pentru a escamota chestiunea înregistrării românilor din această comunitate.

Oricum, așa cum se pot restitui lucrurile, pe parcursul secolului al XIX-lea și apoi, la începutul secolului XX, comunitatea părea să numere în jur de „80 000 de suflete în Bulgaria”, respectiv „aproximativ 160 000 de oameni în Serbia”¹³.

Din păcate, ultima sută de ani a provocat o adevărată decimare a acestei comunități. O natalitate scăzută, adevărate valuri de emigrare (inițial pentru muncă, apoi definitiv) în Occident au concurat cu o serie întreagă de politici de subestimare a apartenenței etnice. Potrivit cifrelor oficiale, rezultate după recensământul iugoslav din 1991, cel dintâi în care *vlahii* apar ca o comunitate etnică distinctă, între cei 8.733.952 de locuitori ai Serbiei (un recensământ care nu se referă la zona Kosovo), se regăsesc 42.364 de români și 17.810 vlahi. Partea cea mai interesantă a lucrurilor este, însă, că la o întrebare suplimentară, privitoare la limba maternă, se obține un rezultat complet diferit. 71.540 de persoane recenzate au răspuns că limba lor maternă este *vlaški*; printre acestea, alături de cei care s-au autodefiniți *vlahi*, s-au numărat 53.721 de sârbi și 42 de români¹⁴. Indirect, datele recensământului oferă dimensiunile trecute ale acestei comunități și semnalează că o mare parte a celor care provin din familii de vlahi sau din familii mixte cu unul dintre membri vlah, a renunțat la a-și mai declara identitatea vlahă. Într-o proporție covârșitoare, convertirea se face în favoarea identității sârbești. Cazurile în care vorbitorii graiului din Timoc își asumă identitatea românească, doar 42, sunt foarte puține, însă nu de neglijat. După părerea mea, aceste declarații au valoare simbolică

și notifică recunoașterea, măcar de către o parte restrânsă dintre membrii comunității, a confuziilor pe care determinarea etnică de „vlah” le provoacă.

Foarte recent, la recensământul din 2002, numărul vlahilor înregistrați în Serbia devenise de 40.054 (adică de 0,53% din populație), depășindu-l pe cel al românilor, doar 34.576 (0,46%)¹⁵. Desigur că, privit comparativ cu datele din 1991, s-ar părea că numărul vlahilor s-a dublat. Cum ideea unei atari creșteri numerice concrete este greu de crezut, cifrele trebuie interpretate în sensul ameliorării imaginii de sine a membrilor acestei comunități.

Cum ne numim? / Cum suntem numiți?

Discuțiile privitoare la demografie au evidențiat una dintre problemele cele mai spinoase ridicate de studiul comunității românești din Timoc. Autodesemnându-se în contexte non-oficiale drept *români*¹⁶, locuitorii acestei regiuni sunt numiți de către autorități *vlahi*. Desigur că este vorba, aici, despre o chestiune de lingvistică: *vlah* înseamnă, *stricto sensu*, *român*. Problema devine spinoasă nu ca urmare a acestei duble numiri, chiar dacă jocul dintre denumirea populară, autoasumată și cea oficială, atribuită, ar putea da naștere la nuanțe imagologice, fapte care țin de valorizarea pozitivă ori negativă, elogiatoare ori peiorativă a celui numit astfel. Chestiunea mult mai gravă este aceea că numindu-i pe locuitorii din Timoc *vlahi* în vreme ce cei din Banatul sârbesc sunt socotiți *români* se induce ideea că diferențele dintre aceste comunități nu sunt de nuanță, ori regionale, ori etnografice, ci etnice. Totodată, *vlahii* timoceni sunt separați, astfel, nu doar de celelalte comunități din Serbia, ci și de trunchiul românilor din România.

Ca un revers al medaliei, numele de *vlah* se suprapune cu cel atribuit *aromânilor* din Balcani, ceea ce pune în relație comunitatea care face obiectul discuțiilor de față cu un alt trunchi de populație.

În mod dramatic, aceste suprapuneri ale numelor etnice nu întăresc românitatea grupului. Paradoxul este tocmai acela că jocul acesta determină mai degrabă o dublă excludere – timocenii par a fi *nici români nici aromâni* – și nu o dublă afiliere.

Un final deschis

Comunitate uitată, comunitate fără intelectuali, comunitate de neștiutori de carte, comunitate fără o istorie oficială – acum, la 2005. Dar o comunitate cu memorii familiale extrem de eficiente, o comunitate care nu uită să construiască hermeneutici ale existenței sale pe aceste locuri.

Dacă istoria nu explică – deocamdată – coerent cum se motivează prezența lor pe aceste locuri, oamenii povestesc, în schimb, cu aplomb, despre felul în care strămoșii lor localnici au trecut Dunărea și și-au luat, de acolo, neveste române; ori despre alți strămoși de ai lor care s-au decis, într-o noapte, să își ia lumea în cap și să treacă la sudul Dunării alături de întreaga lor familie. Altfel spus, sunt memorii care împletesc povestirea unor descălicate familiale realizate de bătrâni stăpâni de familii, cu idilele despre strămoșii liberi și puternici care își căutau neveste departe, în lume.

NOTE

1. Textul care urmează a fost elaborat pentru un public prioritar: acesta este alcătuit din membrii comunității românești din Ungaria, iar miza sa principală nu este atât una științifică, cât, mai degrabă, una mai lax informativă. Ideea subiacentă pe seama căreia au fost concepute aceste pagini este aceea de a prezenta comunității românești din Ungaria o altă comunitate românească din afara granițelor României, problemele și dilemele cu care aceasta se confruntă la începutul secolului al douazecișuilea.
2. *Mic dicționar enciclopedic*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 1769.
3. Tihomir Đorđević, *Printre românii noștri*, Note de călătorie, Traducere din limba sârbă de C. Constante, în *Românii din Timoc*, Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția, București, Imprimeria Institutului Statistic, 1943, p. 26.
4. Voi nota în treacăt o experiență asemănătoare și convergentă cu cea evocată aici. La sfârșitul lui august 2002 am făcut teren la Trežnjeva, pe Valea Moravei și, *mutatis mutandis*, observația mea trimite în aceeași direcție. Citez din jurnalul de teren (în curs de apariție la Matica Srpska): „Am renunțat să mai număr micile grupuri de case în dreptul cărora colegul nostru oprea și întreba dacă mergem bine spre Trežnjeva. Până

când m-a trezit din somnolență vorba scandată, parcă supărată, în românește: „Nu scii să citești? Treznjevica!”

– Am ajuns! – m-a încurajat Biljana. Și în mai puțin de zece minute am intrat în camera care nu mă îndoiesc că la Treznjevica era socotită luxoașă și care ne fusese destinată. Biljana a ieșit deîndată, cu fetele familiei, încercând să se orienteze și să afle unde locuiesc românii. Adică rudarii, știam noi din carte, dar important este că acolo ei se socoteau și erau îndeobște numiți românii’.

Rămasă singură, am ascultat cuvintele aproape șoptite și șovăitoare ale Bojanei, venită aici din părțile dinspre Kučevo: că românii locuiesc în sus, pe deal, la Mala Treznjevica, dar că cei bogați, care au câștigat mult lucrând în străinătate în ultimii douăzeci de ani, și-au construit case mari în vale. Era o poveste din care, pe moment, nu am reținut decât informația brută. Abia la plecare mi-am dat seama că Bojana nu vorbea românește decât când era singură cu mine. Ca și când a fi român era un lucru pe care îl puteai recunoaște doar în secret ori printre ai tăi.”

5. V. mai ales *Nunțile identitare* (I, II), *Dunărea înghețată, Memorie și istorie*, în *Socio hai-hui*, București, Paideia, 2000, p. 62–65.
6. *Les roumains de Timoc*, în „Annuaire de la société d’anthropologie culturelle de Roumanie”, București, Paideia, 1998, p. 93–104; *Românii din Timoc. Aspecte etnografice*, în „Analele Universității de Vest Timișoara”, Seria „Sociologie, psihopedagogie și asistență socială”, IV, 1998, p. 63–72. *Les »lăutari« d’un village du Timoc: Répertoire et style interprétatif*, în *Ballad and the Ballad Studies at the Turn of the Century*, Proceedings of the 30th International Conference of the Ballad Commission of S.I.E.F. 15–20 August 2000, Bucharest, Romania, p. 87–94; *Lăutarii dintr-un sat din Timoc: repertoriu și stil interpretativ*, în „Studii de literatură română și comparată”, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2001, p. 51–63.
7. Traduc astfel expresia antropologului francez Claude Lévi-Strauss, care vede în *le regard éloigné* atitudinea definitorie a unui studiu de factură antropologică.
8. George Vâlsan, *Românii din Serbia*, ed. 2001, p. 257–261.
9. „În Serbia există 485 de localități locuite de români, dintre care, în 165 numărul lor este însemnat” Tihomir Dorđević, *op. cit.*, p. 28.
10. George Vâlsan, *op. cit.*, p. 262.
11. Această omisiune este, de fapt, tot o ocultare. Etnonimul *vlah* nu a fost utilizat, vreme îndelungată, în recensăminte, lui fiindu-i preferat, în schimb și în mod firesc, cel de *român*. Însă timocenilor li s-a refuzat dreptul de a se declara *români*. În aceste condiții, singurele ieșiri erau acelea de a se declara *sârbi* sau, cel mai frecvent, *iugoslavi*. Efectul care interesează, însă, în contextul discuției de față este acela că, pe acest fundal, comunitatea era, de fapt, trecută complet sub tăcere.

12. George Vâlsan, *op. cit.*, 264; A. Dumitrescu-Jippa, Octavian Metea, *Timocul*, București, Universul, 1943, p. 24.
13. *Ibidem*.
14. Datele au fost preluate direct de la Institutul de Statistică din Beograd. Ele mi-au fost comunicate de doamna dr. Biljana Sikimić de la Institutul de Balcanistică al Academiei Sârbe din Beograd, prin intermediul doamnei Annemarie Sorescu. Le mulțumesc și pe această cale.
15. *Ibidem*.
16. În comunitățile de rudari vorbitori de română (și care se autodesemnează drept *români*) de pe Valea Moravei, am putut identifica o diferențiere a românilor din Serbia: rudarii se numesc pe ei înșiși, în limba populară, *čisto români*, pe timoceni îi desemnează drept *pravo români*, iar pe românii din Banatul Sârbesc, ca și pe cei din România în general, îi numesc *români*. Dincolo de aceste denumiri care marchează, întâi de toate, o geografie naivă, se poate recunoaște și o repartitie pe comunități distincte, dar, totodată, se poate citi și o istorie complexă a stereotipiilor. Determinantele *čisto*, respectiv *pravo* sunt, în acest sens, extrem de grăitoare, întrucât ele vin ca un răspuns intern la principalele tipuri de stigmat care sunt atribuite, din afară, acestor comunități: *čisto* – *curat* trebuie să îl dinamiteze pe *murdar*, în vreme ce *pravo* – *adevărat* i se opune lui fals, *aparent*. Denumirea simplă, de român, atribuită locuitorilor de această etnie din Banatul Sârbesc, respectiv din România, dovedește că, în acest caz, identitatea nu este în nici un fel atacată din afară, ceea ce face ca întărirea sa cu diverse calificative de întărire să nu fie necesară.

Ileana Mureșanu–Victoria Moldovan–Liana Pop

Formarea specialiștilor în română ca limbă străină la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj

Formarea specialiștilor în româna ca limbă străină are în vedere un public format din licențiați în limba română ca limbă maternă (RLM), care se pregătesc să predea limba română ca limbă străină (RLS): în școlile cu alte limbi materne (maghiară, germană, ucraineană, sîrbă etc.) din România și din țările vecine; în instituțiile de învățămînt superior din România, unde studiază studenți străini; în universitățile străine la secțiile de limbi romanice și la centrele culturale românești din străinătate sau la diferite centre de limbi din țară și din străinătate.

Necesitatea formării specialiștilor în RLS se justifică din cel puțin două perspective. Pe de o parte, se constată o cerere tot mai numeroasă și diversificată de cursuri de limba română pentru cetățeni străini. În România aceștia sunt studenți străini din anul pregătitor, studenți bursieri internaționali, rezidenți străini, turiști, oameni de afaceri, specialiști, traducători UE, participanți la cursurile de vară. Prezența specialiștilor în RLS se impune și la lectoratele de limba română din străinătate, ca și în pregătirea cetățenilor români de alte naționalități din România. Cetățenii străini de naționalitate română din țările vecine sau din alte țări (bilingvi, vorbitori care au cunoștințe reduse de limba română, care nu cunosc deloc româna și intenționează să-și facă studiile în limba română) sunt, de asemenea, beneficiari ai cursurilor predate de specialiști în RLS. Pe de altă parte, predarea românei ca limbă străină **impune o abordare diferită** de cea obișnuită (RLM), atît din punct de vedere teoretic cît și didactic, realitate neavută în vedere de programele secțiilor de limba română din învățămîntul superior românesc.

La Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, cu o tradiție ce depășește 30 de ani de predare a limbii române ca limbă străină și de cercetare în domeniu, s-au conturat și primele forme instituționalizate de specializare în predarea RLS. Astfel, s-a introdus în programa masteratului „Dinamica limbii române” un curs de *Dinamica limbii române ca limbă străină* care se adresează absolvenților specializați în limba și literatura română, curs inițiat și predat de conf. dr. Victoria Moldovan. De asemenea, în cadrul Centrului ALPHA de la Facultatea de Litere din Cluj, se organizează cursuri de perfecționare în RLS pentru profesorii de limba română care au nevoie de această specializare.

Inițierea unor astfel de programe este posibilă datorită faptului că, în timp, în cadrul Facultății de Litere de la UBB s-au format specialiști în RLS, cu vastă experiență didactică și teoretică, recunoscuți la nivel național și internațional prin numeroasele contribuții teoretice precum și prin materiale didactice publicate în țară și în străinătate.

Ca o noutate la nivel național, menționăm organizarea unor cursuri complexe de formare a specialiștilor în predarea românei ca limbă străină, cu o programă flexibilă, în funcție de solicitările cursanților, solicitări determinate de specificul publicului căruia urmează să i se adreseze. În mare, se pot vorbi de trei categorii de public, care determină și tipul de formare sau perfecționare (cf. *Nivel prag*, Strasbourg, 2002, p. 5–6):

a) Un public adult tânăr, de origine străină, care se pregătește să facă studii sau să-și aprofundeze cunoștințele de limbă și cultură în universitățile românești (aici sunt cuprinși studenții străini din anul pregătitor) sau să studieze româna în universități din străinătate. Tot în această categorie de public intră și studenții beneficiari ai programelor internaționale (studenții internaționali), cuprinși în mobilități TEMPUS, SOCRATES, ERASMUS, CEEPUS etc., ca și alogenii din Republica Moldova. În vederea pregătirii acestor tineri, cursurile se adresează cadrelor didactice din învățământul universitar.

b) Un alt tip de public cuprinde cetățenii români cu alte limbi materne decât româna care învață româna ca a doua limbă. În acest caz, avem în vedere, pe de o parte, naționalitățile minoritare din România, maghiari, germani, ucrainieni, turci, sîrbi, cehi, polonezi etc., iar pe de alta parte, minoritatea românească din afara granițelor țării, care, din diferite motive, nu a reușit să-și însușească în mod acceptabil limba română. Aici este vorba despre un public non-adult, format din copii sau adolescenți, care, de obicei, au limba română ca obiect de studiu în școală. Cei care se perfecționează în vederea pregătirii lor, sunt profesori de gimnaziu și de liceu.

c) Cel de-al treilea tip de public adult, mai puțin numeros deocamdată, este format din persoane venite în România pentru perioade variabile de timp, din motive de ordin profesional (specialiști din diverse domenii, profesori invitați, oameni de afaceri, comercianți, diplomați etc.) sau turiști. Pentru pregătirea acestui public sînt formați specialiști din domeniul filologic universitar.

Cursurile destinate masteranzilor au în vedere toate tipurile de public!

În ultimii ani, o dată cu dispariția barierelor artificiale care împiedicau comunicarea interpersonală liberă în întreaga Europă și chiar în întreaga lume, contactele dintre oamenii obișnuiți, aparținînd tuturor claselor sociale și naționalităților iau amploare, atît în domeniul privat, cît și în cel public, fie în scop educațional sau de muncă, fie în scopul petrecerii timpului liber. Intrarea României în Uniunea Europeană va impune revitalizarea predării și a învățării limbii române ca limbă străină sau ca a doua limbă nu numai în România, dar și în programele de învățare continuă, în învățămîntul superior și pentru adulți de pe întreg continentul nostru și, evident, la nivel mondial (cf. Trim J.L.M., Prefața la *Nivel prag*, Strasbourg, 2002, p. VII).

Politica de formare și de perfecționare a specialiștilor în româna ca limbă străină a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj vine în întîmpinarea momentului 2007 și răspunde unor imperative de natură socio-politică și economică imediate.

Avînd în vedere că limba română nu are o mare tradiție în predarea ca limbă străină, că nu dispune încă de toate instrumentele necesare acestei abordări, cursurile pentru viitori specialiști vizează și o componentă metodică aplicativă de producere de materiale didactice, de manuale și de texte suplimentare, precum și de prezentare, cunoaștere și utilizare eficientă a celor existente. În acest sens, în cadrul cursului de *Dinamica limbii române ca limbă străină* a fost elaborată cea mai cuprinzătoare Bibliografie a LRS, în curs de apariție în revista LINGUA.

În privința pregătirii pentru predare, se pornește de la schimbarea accentului pus odinioară pe descrierea teoretică a unei limbi, trecînd pe acela care vizează atingerea unor obiective didactice specifice comunicării ca acțiune interactivă. Scopul prim al predării LRS este acela al dezvoltării abilității comunicative, avînd în vedere atît interacțiunea orală cît și comunicarea scrisă. Într-o asemenea perspectivă, obiectivele principale avute în vedere în programa cursurilor de formare/perfecționare a specialiștilor în LRS sînt următoarele:

- dezvoltarea achizițiilor lingvistice și încurajarea folosirii românei pentru situații diversificate de comunicare,
- crearea unui **model comunicativ funcțional** (în conformitate cu competențele vizate în documentele Consiliului Europei – *Cadrul Comun European de Referință pentru predarea limbilor*: receptare-înțelegere orală și scrisă; conversație și producere de text oral; scriere corectă și redactare de texte),
- predare contrastivă (în funcție de grupele de beneficiari), cu accent pe specificitatea structurilor gramaticale ale românei față de alte limbi;
- didactica greșelilor; greșeli persistente și soluții de prevenire și/sau eliminare – predarea implicită a gramaticii;
- dinamica lexicului actual românesc (neologisme, împrumuturi și adaptarea lor, falși prieteni; româna ca „limbă cosmopolit”, „ospitalitatea” limbii române);
- materiale didactice adaptate diverselor tipuri de destinatari.

Forme de activități ale cursurilor de perfecționare-formare, cursuri de documentare asupra domeniului RLS cu următoarea tematică selectivă:

- Definirea obiectului RLS și precizarea obiectivelor domeniului.
- Româna ca limbă maternă versus româna ca limbă străină sau ca limbă a doua. Probleme practice.
- Etapele conturării și evoluției domeniului pe parcursul a două secole: de la *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* a lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai (1780) pînă la începutul anilor 1970.
- Etapa conturării programatic-științifice a domeniului (1975–1985) prin „școlile” principalelor centre universitare românești.
- Etapa reformei și a alinierii la cerințele europene: RLS în perspectiva *Cadrului Comun European de Referință*.
- Preocupări actuale privind predarea limbilor străine la nivel european. Racordarea românei la cerințele actuale: *Descrierea limbii române ca limbă străină. Nivelul Prag*. Principiile creării materialelor didactice moderne.

Prezentăm în continuare un **modul de formare-perfecționare**.

- obiectivele de perspectivă ale domeniului (6–10 ore),
- expuneri (studii de caz) urmate de dezbateri (10 ore),
- ateliere de analiza materialelor existente (manuale, dosare cu texte nonliterare și literare, materiale audio-video, teste etc.) (6 ore),
- ateliere de redactare a unor materiale concrete „cu temă dată” (ex.: pentru situații cotidiene; pentru situația de traducere a unor texte utilitare, juridice, politice, conferințe etc.) (8 ore),
- asistențe la ore, cu analiza ulterioară a activităților și materialelor folosite (3 ore),
- practică pedagogică (aplicații „la clasă” a unor materiale experimentale) (3 ore) etc.

Durata cursurilor este stabilită în funcție de destinatari:

- **pentru formare** sînt necesare minimum 2 săptămîni de pregătire intensivă (total: 40 de ore),

– **pentru perfecționare** se preconizează un curs de minimum o săptămână (25 de ore),

La absolvirea cursului se acordă un

Atestat de participare la cursuri

De asemenea, se propune Ministerului Educației și Cercetării spre acreditare:

Diploma de specialist în didactica românei ca limbă străină

Considerăm că apropierea termenului de aderare la UE va duce la un mai mare interes acordat românei ca limbă străină și va asigura absolvenților secțiilor de limba română din învățământul superior o specializare de pe băncile facultăților în acest domeniu. Până atunci, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj a considerat ca un imperativ al integrării și lărgirea eșalonului de specialiști atât în predarea RLS, cât și în asigurarea cu materialele didactice, informative și formative pentru acest domeniu.

BIBLIOGRAFIE

1. Mioara Avram–Marius Sala: *Să facem cunoștință cu limba română*, Editura Echinox, Cluj, 2001.
2. J. A. van Ek: *Objectives for foreign language learning*, Volume II: levels, Council of Europe Press, 1992.
3. J. A. van Ek: *Objectives for foreign language learning*, Volume I: Scope, Council of Europe Press, 1993.
4. Victoria Moldovan–Liana Pop–Lucia Uricaru: *Nivelul prag. Descrierea limbii române ca limbă străină*, Consiliul Europei, Strasbourg, 2002.
5. *Politiques linguistiques pour une Europe multilingue et multiculturelle*, Guide général d'utilisation, projet 1, élaboré par J. L. M. Trim, Comité de l'éducation, Conseil de l'Europe, Strasbourg, décembre, 1997.
6. *Pașaport lingvistic. Language Passport. Passeport de langues*, Council of Europe.
7. Vasile Șerban–Liliana Ardelean: *Metodica predării limbii române. Curs intensiv pentru studenți străini*, EDP, București, 1980.

Ana Borbély

Variantele de grai și standard în vocabularul elevilor cursului superior al școlii românești din Chitighaz¹

Prelegere dedicată profesorilor care ostensesc neconținut pentru îmbunătățirea învățămîntului românesc din Ungaria

INTRODUCERE

Factorii care determină deosebirile individuale întâlnite în vorbire sînt starea socială, locul și data nașterii, existența sau inexistența studiilor, profesia, religia, naționalitatea, etnia, deosebirile psihologice, deprinderea de comunicare, nivelul de cultură și caracteristicile personale. Fiecare individ are un repertoriu propriu de vorbire care conține mai multe variante ale unei limbi, respectiv una sau mai multe limbi (vezi Wardhaugh 1995: 112). În comunitatea românilor² din Ungaria, repertoriul indivizilor cuprinde, în primul rînd, limbile română și maghiară, respectiv variantele teritoriale, sociale și de situație ale acestor limbi³. Deoarece comunitatea se află în plin proces de schimbare a limbii⁴ din română în maghiară, o parte semnificativă a comunității nu vorbește limba română. Ca urmare, între membrii comunității, găsim (1) indivizi în al căror repertoriu lingvistic se găsesc limbile română și maghiară și variantele acestora, respectiv, (2) indivizi în al căror repertoriu se află doar limba maghiară și variantele ei. În repertoriul lingvistic al vorbitorilor de limba română, între altele, găsim o variantă românească locală (teritorială) și varianta standard (literară) a românei din Ungaria. Variantele locale românești prezintă, de la un loc la altul, variante de grai. Acestea au fost însușite în familie și sînt folosite în situații informale (în familie, cu vecini, cunoscuți și cu prietenii). Varianta românei standard din Ungaria este varianta studiată în școală, astfel ea

este vorbită, mai ales, de indivizii care, în decursul școlarizării, au studiat și în limba română. Așadar, acei indivizi al căror repertoriu lingvistic cuprinde limba română pot părea că (1) vorbesc deopotrivă varianta locală și pe cea standard, respectiv, (2) nu vorbesc varianta standard doar cea locală. Pe baza cercetărilor noastre mai vechi, am găsit doar puțini subiecți români din Ungaria, în repertoriul lingvistic al cărora să se găsească, pe lângă limba maghiară, (3) doar varianta standard a limbii române. Acești indivizi de vîrstă tinăă sau medie în familie au învățat ungurește și numai în școală au învățat limba română. Toți au terminat la o școală superioară din România.

„În interiorul comunității aprecierea pozitivă aparține limbii maghiare căci, fără cunoașterea ei, studiul, armata, găsirea unui loc de muncă ar fi deosebit de grele în Ungaria. Prestigiul românei standard, din cauza lipsei de ‚valorificare‘ pe teritoriul Ungariei, e mai puțin pozitivă decît cea a limbii maghiare. Cel mai slab prestigiu îl are româna din Chitighaz, deoarece în afara familiei și a localității nu are succes la nimic. Și astfel se explică faptul că româna vorbită în Chitighaz pierde tot mai mult teren” (Borbély 2001: 122). În general, același fenomen se observă în Ungaria și în ceea ce privește graiurile limbii maghiare. Conform părerii opiniei publice, vorbirea în grai este un aspect negativ și, de aceea, este destul de extins obiceiul de dezaprobare a vorbirii în grai (vezi Kiss 1989: 109). Această concepție greșită nu este propriu doar românilor din Ungaria sau a Ungariei (vezi Trudgill 1995).

În prezentarea mea analiza expusă o formează reluarea unei cercetări sociolingvistice⁵ de acum zece ani, al cărei obiect este analiza efectului asupra schimbării limbii a *timpului real* (un deceniu) și a *timpului aparent* (vîrsta). Prima adunare de date a avut loc în anul 1990, iar cea de a doua în 2000, ambele în Chitighaz⁶. În cercetarea variabilității la individ și în colectivitate, următoarele fenomene lingvistice au fost analizate: (1) alegerea limbii, (2) cunoașterea limbii, (3) atitudinile lingvistice, (4) identitatea etnică, (5) variabilitatea elementelor de grai și elementelor standard în cadrul limbii materne în situații experimentale (de test și de interviu).

La repetarea adunării de date lingvistice am efectuat înregistrări pe banda magnetică, în egală măsură, cu copii și adulți. În expunere voi prezenta doar o parte a materialului cules de la copii.

În anul 2000, copiii, folosiți ca informatori, erau elevi ai cursului superior al Școlii Generale Române⁷ din Chitighaz (N=38). Datele lingvistice adunate de la ei le voi compara cu datele adunate, în 1990, de la elevi (N=50) ai aceleiași școli (vezi Borbély 1997). Cu copiii, am folosit, la fiecare culegere de date lingvistice, un test lexical constituit din 100 de desene. Pe parcursul interviului informatorii trebuiau să numească obiectul din cele 100 de desene. În alegerea cuvintelor, am avut la bază două principii. Primul a fost acela ca lista să fie constituită din cuvintele cele mai simple, mai frecvente, care se găsesc și în vocabularul unui copil de cinci ani (animale, zarzavaturi, fructe, mobile, părți ale corpului etc.). Al doilea a fost acela ca, în măsura posibilităților, obiectul să aibă nume atât în maghiară cât și în româna din Chitighaz și în româna standard.

Conform instrucțiunilor, cele văzute în desene trebuiau numite în limba română. Răspunsurile le-am înregistrat pe bandă de magnetofon. Astfel, alegerea diferitelor variante (româna din Chitighaz, româna standard, maghiară) indică, pe de o parte, nivelul informatorului de cunoaștere a limbii române, precum și, după caz, prestigiul variantelor.

Întrebările analizei

La locul anchetei, în Chitighaz, ca și în celelalte localități locuite de românii din Ungaria, românii vorbesc un grai local, respectiv graiul din Chitighaz. În schimb, la școală copiii studiază doar româna standard. Va să zică româna vorbită acasă și cea de la școală nu sînt una și aceeași. După cum am mai amintit, comunitatea se află în plină perioadă de schimbare a limbii din română în maghiară. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că româna este îndepărtată de limba maghiară din tot mai multe domenii (unde se folosea în mod obișnuit), iar pe de altă parte, un număr semnifica-

tiv al comunității românești (mai ales tinerii și copiii) nu mai vorbesc limba română. Pornind de la această realitate lingvistică, caut răspunsuri la următoarele întrebări:

(1) Există semne care să ateste că comunitatea își păstrează graiul? Sau, câte cuvinte din graiul local au fost numite de copii în anul 2000 (în răspunsurile la test), comparativ cu datele din 1990?

(2) Există semne că româna standard ia locul graiului local, sau ce direcție de schimbare indică prezența cuvintelor din româna standard în răspunsurile la test după zece ani?

(3) Apar în anul 2000 aspecte lingvistice care să fi luat naștere datorită situației de schimbare a limbii din română în maghiară?

Prelucrarea datelor

Răspunsurile primite la test se pot grupa în patru categorii: (1) cuvinte românești din Chitighaz, (2) cuvinte din româna standard, (3) cuvinte maghiare și (4) alte cuvinte.

Fixarea datelor înregistrate pe bandă magnetică s-a făcut pe calculator cu un program special de codare, redactare și arhivare. La evaluarea statistică a variabilelor lingvistice am folosit pachetul de programe statistice MiniStat (vezi Vargha 2000; Vargha și Czigler 1999). Dintre datele statistice, în prelucrare, voi prezenta doar numărul mediu de răspunsuri (vezi Figura 1), procentul minim de frecvență a cuvintelor (vezi Figura 2) și procentul maxim de frecvență a cuvintelor (vezi Figura 3).

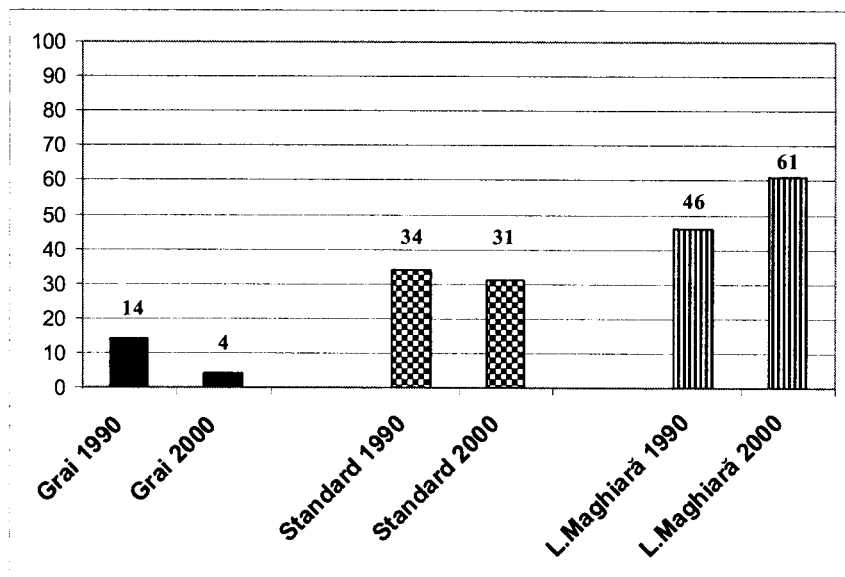
REZULTATE

Frecvența cuvintelor românești din graiul din Chitighaz în răspunsurile la test

Conform datelor cercetării pe teren din 1990, elevii cursului superior al școlii din Chitighaz au folosit, în răspunsurile date la test, în medie 14 cuvinte românești din graiul local (vezi fig. 1, coloana 1). Cu zece ani mai târziu, elevii aceleiași școli, în situație identică de test, au folosit în medie doar 4 cuvinte din graiul local

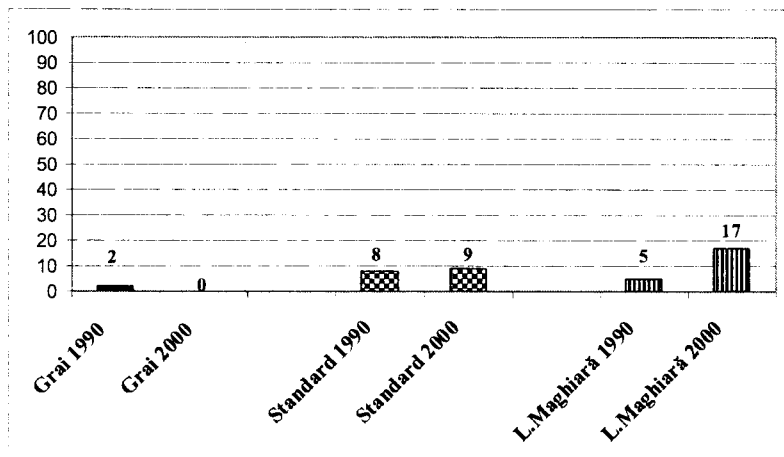
(vezi fig. 1, col. 2). Deci, în zece ani numărul mediu al cuvintelor din graiul local a scăzut la o treime. Și dacă privim din perspectiva valorilor frecvenței tipurilor de răspuns, constatăm de asemenea schimbări față de cercetarea din 1990. Din perspectiva valorii minime, în ancheta din 1990 nu a existat copil anchetat care să nu folosească, drept răspuns, cel puțin două cuvinte din graiul local (vezi fig. 2, col. 1). După zece ani a fost copil (de fapt, au fost cinci) care n-a folosit ca răspuns nici un cuvânt din graiul local (vezi fig. 2, col. 2). Este de luat în seamă faptul că, în timp ce în 1990 a fost copil care a dat aproape jumătate din răspunsuri (adică 46) în cuvinte din graiul local (vezi fig. 3, col. 1), în anul 2000 numărul acestora a scăzut la 20 (vezi fig. 3, col. 2), deci în 2000 procentul maxim de frecvență a cuvintelor din graiul local este de 20%.

Figura 1



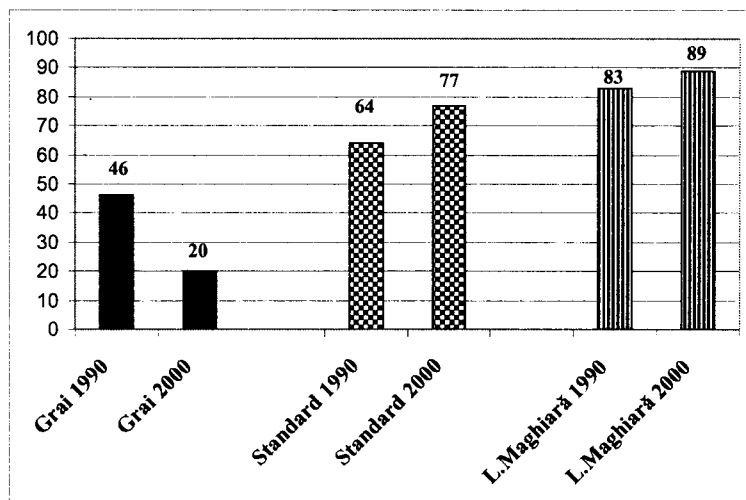
Procentul mediu de răspunsuri românești (grai și standard) și maghiare colectate de la elevi în 1990 (N = 50) și 2000 (N=38)

Figura 2



Procentul minim de frecvență al cuvintelor românești (grai și standard) și maghiare colectate de la elevi în 1990 (N = 50) și 2000 (N=38)

Figura 3



Procentul maxim de frecvență al cuvintelor românești (grai și standard) și maghiare colectate de la elevi în 1990 (N = 50) și 2000 (N=38)

Rezultatele referitoare la cuvintele din graiul local ne permit să tragem concluzia că, azi, elevii vin la școală cu cunoștințe minime de limba română sau cunoscători doar de maghiară. În vocabularul elevilor cuvintele românești din graiul local sînt foarte rare sau lipsesc total.

Frecvența cuvintelor din româna standard în răspunsurile la test

Din datele de mai sus, rezultă că doar în mică măsură cuvintele românești din grai mai fac parte din vocabularul copiilor. Din punctul de vedere al păstrării limbii române, este o problemă importantă dacă cuvintele din româna standard **suplinesc, completează, înlocuiesc** cuvintele „pierdute” sau pe cele neînsușite din grai sau dacă, odată cu scăderea numărului cuvintelor din grai, crește numărul celor din româna standard. Conform datelor testului, în anul 2000, elevii au numit, în medie, 31 desene cu cuvinte românești standard (vezi fig. 1, col. 4). Raportat la rezultatele din 1990 cînd numărul acestora a fost de 34 (vezi fig. 1, col. 3), numărul reprezintă o scădere cu 10%. Din perspectiva cuvintelor din româna standard, 9 au fost cuvintele numite de elevul care a răspuns cu cele mai puține astfel de cuvinte (vezi fig. 2, col. 4). Acest număr, cu zece ani mai înainte, a fost 8 (vezi fig. 2, col. 3). 77 este numărul cuvintelor din româna standard numite de elevul care a dat cele mai multe răspunsuri folosind astfel de cuvinte (vezi fig. 3, col. 4). Acest număr a fost, în 1990, 64 (vezi fig. 3, col. 3).

După datele rezultate în urma testului, scăderea numărului cuvintelor din româna locală nu merge mîna în mîna cu creșterea numărului cuvintelor din româna standard, ceea ce ilustrează bine faza de trecere de la română la maghiară.

Frecvența cuvintelor maghiare în răspunsurile la test

Deși ancheta s-a desfășurat în limba română, de cele mai multe ori copiii nu au știut să numească figurile în limba română – cele mai multe răspunsuri le-au dat în maghiară. Conform datelor din 2000, copiii, din cele 100 de figuri, în medie au numit 61 în limba

maghiară (vezi fig. 1, col. 6). În 1990 numărul mediu de răspunsuri maghiare a fost 46, această cifră a crescut cu 15 (vezi fig. 1, col. 5) ceea ce indică o creștere cu 33%. Acest fapt permite concluzia că în colectivitate limba cea mai folosită și cu prestigiul cel mai mare este maghiara.

Frecvența altor cuvinte în răspunsurile la test

În răspunsurile la test, din când în când, au apărut și cuvinte care nu se puteau include nici între cuvintele românei locale, nici între ale românei standard, nici între ale limbii maghiare. Aceste cuvinte le-am inclus în categoria: alte cuvinte. Comparând datele celor două anchete pe teren, constatăm că media cuvintelor din categoria alte cuvinte nu diferă: și în 1990 au fost, în medie, 5; și în 2000 la fel 5. Aceasta s-a întâmplat când elevii au numit figura cu un cuvânt asemănător ca formă și/ sau semantic cu numele obiectului ilustrat (vezi tabelul 1-3).

Tabelul 1

Analogii formale	
<i>Răspuns posibil (varianta standard)</i>	<i>Răspuns primit</i>
<i>minge</i>	<i>ninge</i>
<i>mînă</i>	<i>mîine</i>
<i>os</i>	<i>oi</i>
<i>floare</i>	<i>soare</i>
<i>pește</i>	<i>paște</i>
<i>porumb ('cucuruz')</i>	<i>porumbel</i>

Tabelul 2

Analogii semantice	
<i>Răspuns posibil (varianta standard)</i>	<i>Răspuns primit</i>
<i>pălărie</i>	<i>șapcă</i>
<i>prune</i>	<i>mere</i>
<i>pahar</i>	<i>ceașcă</i>

Tabelul 3

Analogii formale și semantice	
<i>Răspuns posibil (varianta standard)</i>	<i>Răspuns primit</i>
<i>pantaloni</i>	<i>palton</i>
<i>cirese</i>	<i>cireș</i>
<i>roată</i>	<i>rotund</i>

Tot în categoria altor cuvinte au fost incluse și cuvintele preluate din limbi străine. În timp ce în 1990 aceste cuvinte au fost, mai ales, rusești (în total 14 cuvinte), ca urmare a schimbărilor sociale din cei zece ani, în 2000, ele au fost deja, în mod hotărîtor, germane (în total 12 cuvinte).

Inovațiile lingvistice au fost incluse tot la alte cuvinte (vezi Gal 1989). Aceste răspunsuri își au explicația în situația de test în care se afla informatorul. În anumite situații, informatorii, din cauza situației impuse de test, au încercat ocolirea cuvintelor maghiare sau au forțat, cu orice preț, rămînerea în granițele aceleiași limbi (vezi Jarovinskij 1995: 86) prin inventarea unei forme românești (vezi Borbély 2001: 108). Încadrarea acestor forme în vocabularul graiului din Chitighaz nu ar fi oportună, deoarece aceste cuvinte, în vorbirea de fiecare zi, sînt folosite în limba maghiară sau (dacă cuvîntul are formă românească și în graiul local) se folosește forma din graiul din Chitighaz. Totodată aceste forme nu le putem considera pur și simplu ca niște greșeli. Ioana Vintilă Rădulescu analizînd pas cu pas dezvoltarea limbajului la cei doi copii ai ei constată,

printre altele, că: „limbajul copilului se dovedește a avea un caracter creator, original, el nemărginindu-se să imite vorbirea adulților, ci respingînd chiar uneori modelul propus de aceștia și propunînd structuri inexistente în model” (1978: 62). Un astfel de exemplu este cuvîntul *acrișoare* pe care informatorul l-a dat în locul cuvintelor *țitrom*, *țitroamă* (variante din graiul local), *lămîie* (forma din varianta standard), *citrom* (forma din maghiară). Cuvîntul este format din adjectivul *acru*. Formațiile lexicale noi primite ca răspuns la anchetele din 1990 și 2000 le-am cuprins în tabelul 4.

Tabelul 4

Inovații lexicale din 1990	
<i>Răspunsuri posibile (grai/standard/maghiare)</i>	<i>Răspuns primit</i>
voșolău/ fier de călcat/ vasaló	mașină de călcat
lăciărlău (lociarlău)/ stropitoare/ locsoló	udător
mașină dă spălat (moșogep)/ mașină de spălat/ mosógép	spălător/ spălătoare
Inovații lexicale din 2000	
<i>Răspunsuri posibile (grai/standard/maghiare)</i>	<i>Răspunsuri primite</i>
țitroamă/ lămîie/ citrom	acrișoară
hűtő (friider)/ frigider/ hűtőgép	înghețatură

Fenomene apărute ca urmare a bilingvismului

Datele obținute la teste ne-au dat posibilitatea de a lua în seamă și cîteva fenomene care își au originea în situația de bilingvism. Aceste cuvinte le clasificăm în trei tipuri: (1) influența limbii maghiare asupra cuvintelor românești, (2) influența limbii române asupra cuvintelor ungurești, (3) cuvinte care conțin abateri fonetice provenite din diferențele de alfabet dintre limbile română și maghiară.

(1) Influența limbii maghiare asupra cuvintelor românești:

– se modifică topica cuvintelor: *masă de față* în loc de *față de masă* (vezi topica maghiară: *asztal + terítő*).

– se lărgeste sensul cuvîntului românesc: *oră* (răspuns dat în locul cuvîntului *ceas*) își lărgeste sensul și la acela de *ceas (de mînă / de perete / pendulă)*.

(2) Influența limbii române asupra cuvintelor ungurești:

– apare cuvînt unguresc nou: *piros* cu sensul de „roșie” [r. *roșie* 1. f. „paradicsom”; 2. m. nn. „piros”].

(3) Confuzii fonetice rezultate din diferențele alfabetice dintre limbile română și maghiară:

– pronunția [vață] în loc de *vacă*. Pronunția lui *c* se face după alfabetul maghiar și nu după cel românesc [cum ar fi *firesc*] (se știe că litera maghiară *c*, în limba română, se pronunță ca maghiarul *k*, iar pronunției lui *c* maghiar îi corespunde în română *ț*).

– pronunția [ohi] în loc de *ochi* [ok'i], pronunția [urehi] în loc de *urechi* [urek'i].

REZUMAT

Unul dintre țelurile studiului meu a fost să clarific dacă, în comunitatea românilor din Ungaria, se conturează tipul de vorbitor al cărui repertoriu, alături de limba maghiară, cuprinde și graiul românesc local nu doar varianta standard a românei. Din datele obținute de la elevi, reiese că românul din Ungaria, care nu și-a însușit acasă graiul local, nu va învăța la școală generală româna standard în așa măsură încît aceasta să devină componentă a repertoriului său lingvistic. Din acest fapt rezultă că, în cadrul comunității românilor din Ungaria, păstrarea limbii române depinde de însușirea graiului local, de către copii, în familie. Această concluzie am desprins-o din aceea că elevii cursului superior posedau minima cunoaștere a graiului local și foarte puține elemente ale vocabularului românei standard.

Atitudinea pozitivă a elevilor față de graiul local nu este dezvoltată. Astfel devine de înțeles de ce, pentru elevii cursului superior al școlii generale, româna vorbită în România este „româna nor-

mată”⁶ (m. „normálisabb”), „adevărata română” (m. „igazi román”), iar, în comparație cu ea, româna din Chitighaz: „este puțin maghiarizată” (m. „kicsit magyarosítva van”) și „învechită” (m. „régies”). Din aceeași atitudine se explică și observațiile făcute de elevi înainte sau după folosirea cuvintelor din grai: „știu doar așa învechit *lovor*” (m. „csak úgy régiesen tudom, hogy *lovor*”), „știu doar în româna din Chitighaz” (m. „csak kétegyházi románul tudom”); [De ce ai râs? Întrebare după cuvântul din grai] [m. „Miért nevettél? ti. a kétegyházi román szó után”] „pentru că nu am fost sigur că este bine” (m. „mert nem voltam biztos benne, hogy jó”). Conform investigației mele, în cazul copiilor, limba română, care, în principiu, este limba maternă a comunității are deja statut de limbă străină. Asta o susțin dincolo de numărul mic de răspunsuri românești la test și următoarele observații: „of, mereu fac legătură cu germana” (m. „oh, mindig németül kapcsolok”), „încurc cu germana [răspunsurile]” (m. „keverem a némettel”), „răspunsul îl pot da doar în germană” (m. „ez csak németül jön be”), „îmi amintesc în germană” (m. „németül jut eszembe”).

Sper ca unele dintre rezultatele cercetării mele vor fi de folos și pentru acei profesori care ostenesec neconținut pentru îmbunătățirea învățământului românesc din Ungaria.

NOTE

1. Cercetarea s-a efectuat în cadrul și cu sprijinul MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj Pályázat BO/00332/02, Nemzeti Kutatási és Fejlesztési Programok 5/126/2001 și OTKA M45689.
2. Printre românii din Ungaria se află, desigur, și din aceia care, în afară de română și maghiară, vorbesc și o altă limbă străină. De exemplu, pentru românii din Bătania și din Cenadul Unguresc cea de a treia limbă este sîrba, dar mulți vorbesc și limbi străine. În cercetarea de față nu mă opresc asupra acestor situații.
3. Descrierea procesului schimbării limbii vezi la Bartha 1999: 123–159; referitor la schimbarea limbii între română și maghiară vezi Borbély 2001.
4. Prezentarea cercetării, vezi Borbély 2002.
5. Și pe această cale doresc să le mulțumesc directoarelor Școlii generale din Chitighaz, corpului profesoral și, nu în ultimul rînd, elevilor pentru ajutorul acordat în adunarea materialului din 1990 și 2000.
6. Dau aici răspunsul tradus în limba română, iar în paranteză răspunsul primit în limba maghiară.

BIBLIOGRAFIE

- Bartha Csilla 1999. *A kétnyelvűség alapkérdései*. Beszélők és közösségek. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Borbély Anna 1997. *A magyarországi románok nyelvcserejének társadalmi és nyelvi aspektusairól*. Magyar Nyelvőr 121. évf. 1997. október–december 4. szám, 475–487.
- Borbély Anna 2001. *Nyelvcsere. Szociolingvisztikai kutatások a magyarországi románok közösségében*. Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézet Élőnyelvi Osztály.
- Borbély, Ana 2002. *Zece ani în situație de schimbare a limbii (1990–2000)*. In: Berényi, Maria ed., Simpozion. Comunicările celui de-al XI-lea Simpozion al cercetătorilor români din Ungaria (Giula, 24–25 noiembrie 2001). Giula, Publicația Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria. 44–54.
- Gal, Susan 1989. *Lexical innovation and loss: The use and value of restricted Hungarian*. In: Nancy C. Dorian ed., *Investigating obsolescence*. Cambridge: Cambridge University Press. 313–331.
- Jarovinskij, Alekszandr 1995. *A mentális szótár felépítése kétnyelvű gyermekeknél*. In: Kassai Ilona szerk., *Kétnyelvűség és magyar nyelvhasználat*. A 6. Élőnyelvi Konferencia előadásai. Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézet Élőnyelvi Osztály. 83–97.
- Kiss Jenő 1989. *A kettősnyelvűségről*. Magyar Nyelv, LXXXV. 4. 406–411.
- Trudgill, Peter 1995. *Dialect and Dialects in the New Europe*. The European English Messenger, IV / 1. 44–46.
- Vargha András, 2000. *Matematikai statisztika pszichológiai, nyelvészeti és biológiai alkalmazásokkal*. Budapest: Pólya Kiadó
- Vargha András és Czigler Balázs, 1999. *A MiniStat Statisztikai Programcsomag*, 3.2 verzió. Budapest: Pólya Kiadó.
- Vintilă Rădulescu, Ioana 1978. *Cîteva observații privind sistemele lingvistice din limbajul copilului*. Studii și cercetări lingvistice XXIX, nr. 1, 61–64.
- Wardhaugh, Ronald 1995. *Szociolingvisztika*. Budapest: Osiris – Századvég.

Tiberiu Herdean

Patul lui Procust (Camil Petrescu) ***la o nouă lectură***

Din generația scriitorilor anilor treizeci, preocupată și interesată de reinnoirea expresiei literare în toate domeniile, dar mai cu seamă în cea a prozei (și ca de exemplu să pomenim de Mircea Eliade, Anton Holban, M. Blecher, M. Sebastian) se distinge atât prin febrilitate și neliniște cât și prin performanță teoretică și artistică Camil Petrescu. Nemulțumit de dominația romanelor vremii în stil narativ omniscient ce suprimau originalitatea prin abundența procedeeelor și canoanelor vechi, suficiente prin spiritul lor teleologic, autorul *Ultimei nopți...*, inaugurând discursul la persoana întâi, își împuternicește încă primul său personaj, pe tânărul filozof îndrăgostit, Ștefan Gheorghidiu să preia dreptul la cuvânt, detronând naratorul omniscient, neangajat și neimplicat în cele ce se trăiește și în cele ce, apoi, ni se povestește. Nevoia de sinceritate și autenticitate (termen destul de dificil de definit și mai lesne de circumscris) a transferat comunicarea, irevocabil, de la autor la personaj. Exemplul lui Camil Petrescu a devenit fertil în epocă, încât maniera, adică scrisul la persoana întâi sau altfel spus discursul confesiv, a fost preluat aproape simultan de Anton Holban, Mircea Eliade, Mateiu Caragiale, Garabet Ibrăileanu, preocupați și ei de împrospețirea genului. *Patul lui Procust*, al doilea și în același timp ultimul său roman reprezintă o nouă etapă și un pas înainte în vederea experimentării unei formule românești cu un spor de autenticitate, obiectivitate și iluzie de viață. Narațiunea la persoana întâi nu garantează însă în sine autenticitatea, rămâne și ea de fapt un artificiu: „S-a discutat prea mult chiar despre sensul autenticității, ... În genere tinerii scriitori care au adoptat-o au asimilat-o cu jurnalul, cu povestirea la persoana întâi, cu acel eu care dă punctul de reper și coordonare momentelor unei povestiri. S-a uitat însă că sunt și povestiri la persoana întâi care nu sunt autentice. Autenticitatea presupune neapărat substanțialitate și de fapt amândouă attributele nu sunt

decât moduri de existent ale obiectului. Un jurnal poate să fie searbăd și precar ca o compoziție școlărească". A fi autentic înseamnă deci a trăi autentic, cu „toate arterele și vinele prinse în concret” și pe de altă parte, a comunica autentic, adică fără artificii, cum ar fi stilul, compoziția, caracterele etc. Obiectul povestirii trebuie să dispună de substanțialitate și comunicat fiind, să producă semnificații.

Ideile unei noi viziuni asupra artei, inclusiv a romanului, sunt destul de clar formulate în două studii publicate în *Teze și antiteze*, și anume „*Noua structură în opera lui Marcel Proust*” și „*Amintirile colonelului Grigore Lăcusteanu...*”. În mod interesant și oarecum neobișnuit însă o estetică manifestă ni se prezintă tocmai în materialul romanului a cărui structură parcă nu face altceva decât să demonstreze această estetică. În roman facem cunoștință cu un autor-personaj care nu este identic cu autorul propriu-zis, adică cu Camil Petrescu și care are un statut ciudat încât, cu excepția ultimului capitol, mai puțin semnificativ căci personajele principale au disparut deja de pe scenă, el nu relatează ci prin insistențe cam naive obține confesiunile unor personaje, pe nume Doamna T. și Fred Vasilescu, care alăturate vor alcătui de fapt romanul. Acest autor-personaj este un colecționar de mărturisiri pe care le provoacă. În figura acestui organizator, unic în literatura română, nu e greu să-l ghicim pe Camil Petrescu, teoreticianul, deoarece conceptul lui de autenticitate, schițat în amintitele *Teze*, aici continuă a lua contur precis. Pe omul Camil Petrescu îl vom găsi altundeva. În căutarea unor personaje care să corespundă idealului de originalitate, autorul ascuns în subsol ca în spatele unei scene de unde nu poate să participe decât să contribuie, pentru obținerea unui material de roman, se adresează primadată unei tinere femei, pe nume Doamna T., care ar dispune, în concepția autorului, de niște „*complexe de experiență din viața reală*” și, pe de altă parte, dispune și de o feminitate care poate produce ca efect experiențe amoroase de excepție: „*De o tulburătoare feminitate uneori, avea ades o voce scăzută, seacă, dar alteori cu mângâieri de violoncel, care venea nu – sonor – din cutia de rezonanță a maxilarelor, ca la primadone, ci din piept, și mai de jos încă, din tot corpul, din adâncurile fiziologice, o voce cu inflexiuni sexuale, care dau unui bărbat amețeli calde și reci*”. Este deci clar că

asemeni unui regizor (cam asta e rolul romancierului-personaj în acest roman) autorul o alege pe Doamna T. pentru potențialul ei erotic ce poate stimula atitudini virile relevante. Însă Doamna T., ca orice femeie delicată, și cu oroarea ei de exhibiție, cedează greu solicitărilor autorului, scuzându-se că nu ar dispune de talent, ar comite poate chiar și greșeli de ortografie, neavând nici stil frumos etc. În convingera autorului însă tocmai aceste neajunsuri cu care se scuză de mărturisire tânăra candidată la scris, plus sinceritatea, fac pe cineva adevărat scriitor. *„Un scriitor este un om care exprimă în scris cu o liminară sinceritate ceea ce a simțit, ceea ce a gândit, ceea ce i s-a întâmplat în viață... Fără ortografie, fără compoziție, fără stil și chiar fâlă caligrafie.”*

În concepția cam elitistă a lui Camil Petrescu, iubirea adevărată nu o pot realiza decât persoane excepționale, astfel perechea Doamnei T. trebuia să fie egal cu ea, așa că Fred Vasilescu, bărbat bine și cu succes în societate *„avea acel timbru deosebit, avea vibrație melodioasă calmă, pe care o au toți oamenii, fruntași adevărați în activitatea lor, oricare ar fi ea: artă, politică, militarie, acrobație, dans modern, destin de Don Juan sau box”*. În sfârșit, autorul-personaj procură confesiunea sau cum se apostrofează aici, dosarul de existență al lui Fred, considerat valoros pentru că acest tânăr dădea *“acea impresie unică de trăire adevărată”*, cu alte cuvinte de trăire autentică. Iar Fred, obișnuit și preferând până atunci trăirea în locul reflexiei, acceptă acest nou experiment care, vom vedea, va fi ultimul și încă sinucigaș. Prin efectul de conștientizare al scrisului, i se va potrivi perfect aforisima lui Camil Petrescu: *„Câtă luciditate, atâta dramă”*.

Aici merită să facem a mică paranteză și să pomenim de alte trei romane ale timpului, care nu întâmplător poartă nume de femei - *Adela* de Garabet Ibrăileanu, *Maitreyi* de Mircea Eliade și *Ioana* de Anton Holban. În acestea, cărora le-am putea adăuga chiar și *Ultima noapte...* în centrul atenției naratorului se află câte o femeie și sunt romane scrise în formă de jurnal ce consemnează evenimentele iubirii simultan sau după consumarea ei. Interesant și important ni se pare în aceste capodopere a literaturii române că sentimentul iubirii nu scade în intensitate în cursul evocării și deci

în cel al scrisului ci oarecum paradoxal, crește, câștigând noi semnificații. Allan din *Maitreyi* se miră mereu și exclamă: *atunci* – adică în timpul trăirilor – *nu știam asta, am înțeles doar mai târziu*. Jurnalul, adică romanul lui e la o mai mare distanță de timp față de evenimente decât în celelalte romane amintite, totuși, sentimentul e foarte proaspăt și adânc. Nu altfel stau lucrurile cu Fred care, deasemenea, doar ulterior își dă seama de inconștiența cu care o privea la început pe Doamna T. Jurnalul lui, intitulat în roman *Într-o după masă de august*, va deveni acel exercițiu al conștiinței în urma căruia scrisul și cu acesta reflexia va lua locul trăirii. „*Folosește când vrei să te explici, comparația. Încolo nimic*” este singurul sfat cu care autorul îl lasă pe Fred singur cu amintirile sale.

De nu ar fi cele două epiloguri scurte și subsolurile, părți care mai mult complică înțelegerea decât o sprijină, romanul ar fi mult mai simplu de citit și înțeles, fără să piardă însă din valoare. În esență avem o mărturisire de la Doamna T. și una de la Fred Vasilescu, povestită de fiecare separat, două versiuni ale unei și aceeași realități ce în cazul acesta este iubirea lor consumată. Pasul pe care îl face Camil Petrescu oferindu-ne în loc de una două voci am putea să-l numim chiar revoluționar. Să menționăm că în cele trei romane pomenite mai sus și care poartă nume de femei, eroinele nu pot fi cunoscute decât prin optica naratorilor ce dețin monopolul povestirii. Nu știm cum este Ioana, cum este Maitreyi, cum este Adela, știm doar cum sunt văzute ele de iubiții lor. Să fie vorbă de un misoginism latent la Eliade, Holban sau Ibrăileanu ceea ce lui Camil Petrescu i-ar lipsi? Nicidecum, căci vom vedea, misterul și taina se pot păstra și întreține în diferite formule. Dar să intrăm în analiza celor trei scrisori ale Doamnei T. și ne dăm seama imediat cel puțin de două impedimente ce fac aproape imposibilă, sinceritatea psihologică pe care o dorește scriitorul. În primul rând pentru că atât Fred Vasilescu cât și Doamna T. aparțin lumii mondene a Bucureștilor interbelic, lume care avea mare grijă de onoarea și codurile sale, în al doilea rând, scrisorile-confesiuni sunt adresate unei persoane abia cunoscute, adică unui străin. Aceste două circumstanțe și numai sunt suficiente pentru a prevedea în scrisori niște mărturisiri ținute într-un registru cât se poate de

îngust. Ceea ce bate în ochi este faptul că deși Fred Vasilescu a reprezentat și în timpul elaborării scrisorilor reprezintă încă sensul vieții pentru Doamna T., scrisorile ei nu evocă nici un episod de intimitate în doi din revoluția lor iubire ci scene în care Doamna T. se află ori în tovărășia altora ori cu un altul. Memoria ei, în loc să fie spontană și dusă de o logică a sentimentelor și scrisorile să înregistreze acest flux interior, ele se dovedesc a fi niște selecții voluntare de amintiri pe baza unor criterii în prealabil stabilite. Doamna T., în loc să evoce și evocând să retrăiască iubirea, povestește despre un tip ratat, pe nume D. care iubind-o fără succes și zadarnic aproape o viață întreagă, a rămas de fapt un bărbat pe care îl evit femeile. Mobilul Doamnei T. își are însă înțelesul dacă ținem în evidență că ea nu cunoaște motivul retragerii neașteptate a lui Fred din viața ei. Acest D, prin penibila incapacitate de a-și refula suferința, adică de a o masca, este de fapt un „obiect de studiu”, o rană de iubire nebandajată. Doamna T. procedează ca un cercetător ce nefiind până atunci atins de microbii iubirii și ieșind de câțeva vreme și din practica ei, îi studiază legile la alții. *„Când eu am suferit atât, când eu am fost îndurerată că X (în scrisori Fred e numit X) n-a putut face un gest de prietenie și loialitate, cum pot eu lăsa lângă mine, atât de deznădăjduită durerere, din cauza mea?”* Compasiune ce izvorăște nu din convingere ci din analogie, nu din interior ci din exterior. Învulnerată de eșecul dragostei sale pentru Fred, măcinată de incertitudinile iubirii încă proaspete și dureroase, Doamna T. evocă episodul ei cu D. pentru a se cunoaște pe sine și a cunoaște mecanismul și natura iubirii, pentru a-și clarifica șansa unei eventuale remedieri și reînnoiri cu Fred. Și D. se potrivește tocmai pentru a fi cobaiul acestui experiment de cunoaștere, deoarece nereușind niciodată să-și refuleze sentimentele, le dă pe față, *„ca un aparat care funcționează anormal”*, cum menționează Doamna T. Ceea ce rezultă din cele trei scrisori ale Doamnei T. se poate rezuma astfel: sunt îndrăgostiți de genul care nu sunt capabili să-și ascundă sentimentele nici față de obiectul iubirii lor și nici în societate, și sunt îndrăgostiți care sunt capabili – și aceștia de urmă se dovedesc a fi superiori celorlalți, din categoria care fac parte Doamna T. și Fred, și dacă prețul acestei comprimări se

dovedește a fi imens. Drama personajelor din *Patul lui Procust* tocmai asta este: cum să-și salveze și cum să-și ocrotească ele un sentiment, cum să-l ascundă în regulile strâmte ale comportamentului. În a treia scrisoare Doamna T. evocă un moment din trecut când călătorind de paști la mătușă-sa, intră în compartiment Fred, însoțit de noua lui metresă. „Era o durere pe care nu o mai puteam stăpâni”, remarcă Doamna T., deși își revine repede, dar când mai urcă în tren un domn care o cunoștea și pe ea și pe Fred încă de când erau împreună, iar acum făcea ipoteze asupra sentimentelor ei, se simte într-adevăr părăsită și mizerabilă, pierzând controlul asupra sentimentului, care, însă, neașteptat, se reface iarăși când înainte de plecarea trenului Doamnei T. i se aduce, prin comisioner o grămadă de flori, trimise de aproape uitatul D.: „Pe urmă darul venea, aparent, din lumea tuturor posibilităților și făcea impresie. Cel puțin știam acum că nu mai sunt compătimită”. Cum se vede, efortul Doamnei T. provine din dificultatea cu care încearcă să-și ascundă ori să-și mascheze sentimentele și nu vizează manifestarea lor. S-a remarcat, chiar de critici de seamă, că frumusețea scrisorilor ar proveni din caracterul lor interiorizat însă ne dăm seama că sentimentele apar tocmai exteriorizate în comportament. Frumusețea lor vine mai mult din abia sesizabila melancolie de a nu le putea exprima, din obligația de a ascunde mereu ceea ce doare. Doamna T. își controlează cu luciditate asceza pentru că numai astfel poate să-i aducă folosul de a bănuî măcar ce poate fi ascuns în sufletul lui Fred. „După o examinare amănunțită în care desprinsesem acest episod de tot ceea ce în București fostul meu prieten putea reedita cu alte femei, alesesem din trecut această călătorie, cum ai alege o mobilă care a mai rămas bună printre ruinele lăsate de un incendiu.” Cum spunea Camil Petrescu la o conferință: „eu nu pot să cunosc... decât realitatea colorată de eul meu, (căci) e cu neputință să deduc ce se petrece în sufletul oricărui... altfel decât prin *analogie*.”

Se observă atât în scrisorile Doamnei T. cât și în amintirile lui Fred Vasilescu, formând capitolul masiv al cărții și intitulat, cum am mai zis, „Într-o după masă de august” o continuă deplasare și mișcare de la faptul existențial brut spre semnificație, fiind vorbă mereu de o legitimare reciprocă a termenilor. În roman timpul

trăirii și timpul povestirii nu se suprapun, cel din urmă fiind ulterior primului, și asta pentru că în deplină asemănare cu naratorul din Maitreyi, experiența revolută se dovedește și aici un izvor nesecat în semnificații. Dar până când la Eliade eroul își exploatează doar propriile experiențe și propria perspectivă, la Camil perspectivele și vocile se înmulțesc până la abundență, producând o adevărată rețea de relativități. Jurnalul lui Fred ce relatează o după-masă de vară fierbinte petrecută în patul unei actrițe de mâna doua, Emilia Răchitaru, care e un fel de metresă aproape simultan a unor bărbați bine situați în societatea capitalei de atunci, cuprinde în majoritate comentarii și reflexii la scrisorile unui poet și ziarist nenorocit, pe nume Ladima, trimise Emilei. Aceste scrisori configurează o relație monstruoasă prin superficialitatea Emilei și prin inteligența, sensibilitatea dar și prin naivitatea lui Ladima. Lectura acestor documente de iubire ratată și sortită eșecului îi prilejuiește lui Fred, în maniera proustiană a memoriei involuntare, retrăirea prin analogia suferințelor, a unor episoade din iubirea lui cu Doamna T. Și pentru că iubirea celor două cupluri se dovedește totuși antinomică prin calitatea morală, prin potrivire și prin nepotrivire a membrilor, oferă aspecte ale aceleiași teme totuși, cel al nefericirii în iubire, și pentru că cele două iubiri sunt și consumate, sunt experiențe ce lui Fred îi pot oferi prilejul unei investigații sentimentale, ce se dovedește dureroasă pe măsura ce sensibilitatea lui se adâncește. I s-a reproșat lui Camil Petrescu neverosimilitatea ca un tânăr din elita societății să dedice o întreagă după-masă unei superficiale ca Emilia căreia, într-adevăr, Fred îi acordă cam mult spațiu în descrierea fizicului și caracterului, credem însă că pentru a crea o figură opusă și la mare distanță de figura Doamnei T. dar, și aici este poate raționamentul acestui portret, pentru a ilustra legile nebănuite ale iubirii, când o femeie vulgară e capabilă să producă același soi de suferință pe care îl produce o femeie superioară ca Doamna T. Și ar mai fi un motiv: Fred este văzut de prieteni și de prietenele lui – perspective ce dezvoltă ideea de relativitate în raporturile umane – și prost și fără inimă, nicidecum însă sensibil, cum se arată însă cititorului. Durata comentariilor făcute de

Fred la scrisorile lui Ladima este durata sensibilizării lui. În una dintre multele caracterizări pe care i-o face Emiliei, Fred ne-o descrie astfel pe actrița mereu *alungată de la teatre*: „Căci e într-adevăr gravă, impozantă în atitudine, nu știu cum să spun, are ceva de profesoară, un fel de aer sărac cu duhul și sigur de el. Privește serios, aprobator sau dezaprobat, se plictisește, are veleități să conducă situația, crede în sfârșit că discută. De aici e poate toată drama ei, căci de la înălțimea asta trebuie să treacă la atitudinea femeii pe care o așezi pe pat, dar, fără resurse sufletești, ea nu poate găsi tranziția necesară”. Am ales acest pasaj nu atât pentru a ilustra profilul sufletesc al Emiliei, nici atât pentru a infirma ceea ce spuneau prietenii despre Fred și de a ilustra talentul lui portretistic ci pentru că incapacitatea de a găsi tranziția necesară într-un fel sau altul, este drama tuturor personajelor din roman nu numai a Emiliei, cum ni-o spune Fred, ci și a lui, și a Doamnei T. și a lui Ladima. Cum Emilia, nedispunând de resurse sufletești, e inaptă să facă față momentelor ce necesită gradatie, într-alt sens Ladima, ziarist onest, pare și el crispat și deplasat când, fixat în ideea sincerității în opinii, opunându-se direcției politice a ziarului pe care îl redactează dar a cărui proprietar nu este și a cărei tendințe trebuia să le cunoască înainte de a se angaja, scrie tocmai împotriva curentului impus de gazda cotidianului, Nae Gheorghidiu. Lipsa de compromis, deși noțiunea este indispensabilă dacă nu identică cu principiul politicului, este o altă față a neconformării la realitate. Tot Ladima, în raportul său cu Emilia, căci ne e teamă să zicem relație, este iarăși incapabil să coboare de la ideea lui despre femeia și iubirea ideală la realitate, idei pe care le avea înainte s-o vadă măcar odată pe Emilia deși aceasta îi servește apoi nenumărate dovezi din care și numai una ar fi suficientă pentru un altul să-și corecteze prin dezgust imaginea inițială. Înțelegem în această insuficiență, de a nu găsi tranziția, un fel de paralizie, un blocaj, o lipsă de familiaritate cu socialul, necesară integrării eului în context cât de cât armonioasă sau măcar acceptabilă.

Pasiunea cuplului superior, Fred-Doamna T. se dezvoltă până în momentul în care întâlnirile lor se petrec în weekend-uri în afara Bucureștiului, în secret, deși oarecum nemotivat, căci amândoi

fiind liberi și necăsătoriți. Ruptura produsă de Fred vine tocmai când sufletul lor e față în față cu al celui alt, cum remarcă Doamna T., când, și asta ni se pare important, iubirea devine conștientizată, verificată și indubitabilă. Misterul romanului asta este: renunțarea tânărului aviator la femeia pe care o adoră. Motivul a încercat inteligența multor critici literari, fără să se ajungă însă la un răspuns simpatic. Cert este că Fred nu e capabil sau nu acceptă să găsească o formulă, un soi de comportament care să cuprindă un angajament sentimental exteriorizându-și relația în societate. Îi este teamă să-și demonteze imaginea-standard sau clișeul de Don Juan, format în lumea mondenă și să-și remonteze una corectată în funcție de sentimentul care îl atinge și de care nu mai poate scăpa. În loc să se confrunte cu starea lucrurilor și să caute soluție acceptabilă, exersează diferite feluri de evadări din sau de ameliorări ai suferinței. Cum Emilia nu era capabilă în lipsă de resurse, Fred nu e capabil în posesia lor de a găsi tranziția necesară de la o imagine la o altă imagine a lui. Să fie aici vorbă de o critică socială a cărui obiect ar fi efectul fatal al prejudecăților? Se poate. Jurnalul lui Fred început după ce relația cu Doamna T. s-a terminat, poate fi înțeles ca o ieșire virtuală din social ce i-a impus obligația de a rămâne în tiparele imaginii pe care și-a format-o sau pe care a lăsat-o să i se formeze, o eliberare de sub presiunea tensiunii dintre aparență și esență. Astfel scrisul devine o terapie ce ameliorează dar nu face să dispară suferința acutizată prin comprimare. *„Cei cu adevărat în stare să sufere sufletește au și orgoliul de a refuza totul, au și durerea inferiorității lor de clipă – și poate că tocmai această comprimare mistuie și doare mai mult, deci e de presupus că tocmai cei mândri, care își ascund simțirea, sînt cei care, și mai ales prin asta, suferă cu adevărat.”* – mărturisește Fred. Nu trebuie să înțelegem aici o apologie a suferinței în sine dar cert este că Fred exploatează propria suferință cum un medic și-ar studia propria rană, căci romanele lui Camil Petrescu, cu toată plasticitatea lor în analiza mecanismelor sufletești sunt romane ale cunoașterii indiferent cât de dificil ar fi surprinderea ideii în acest material de existență autentică.

Degeaba am căuta autorul *Ultimei noapte de dragoste* în figura autorului-personaj prezent în subsolul acestui *Pat al lui Procust*,

căci acest personaj fictiv ni se pare șters, didactic și oarecum lipsit de empatie pur și simplu pentru că experiențele nu lui îi aparțin. Camil Petrescu, cum spunea undeva – „*nu pot să vorbesc onest decât la persoana întâi*” – este adeptul experienței proprii, singura posibilă în opinia sa să producă semnificații. Astfel îl bănuim mai bine în cele două ipostaze reprezentate de Ladima și Fred a căror dispariție ia forma unor sinucideri, parcă diferite prin modul lor de a proceda și a fi în viață. Ladima, fire idealistă renunță să se confrunte cu realitatea, atât cu cea socială cât și cu cea ce reprezenta Emilia atât încât atunci când o face în final, e târziu și confruntarea nu poate lua decât forma brutală a unui glonte tras în creieri. În schimb, Fred Vasilescu, intuind în penultimul moment necesitatea unei retrageri din iubire și desăvârșindu-și existența într-un alt plan, în cel al retrăirii prin memorie și al conștientizării prin sensibilizare, dispariția lui va lua forma abstractă al ultimului zbor și va avea aspectul unei idei familiarizate prin amânare, cum se obișnuiesc cu gândul morții bolnavii incurabili în spital, trecând dintr-o sală în alta, în funcție de agravarea bolii.

Căci asupra statutului de intelectual (Ladima) și cel al iubirii (Fred-Doamna T.) planează cumva abstract un soi de fatalitate ca o constelație sub care se zbat, neajutorați decât de o cunoaștere relativă a sinelui și a celuilalt, personajele, însingurate în acest prizonierat al individualului, privindu-se solidari și întrebători dar fără să li se răspundă. Infima, mica lor certitudine este însă și ea surpată de taina universală.

BIBLIOGRAFIE

- Nicolae Crețu, *Patul lui Procust*, în *Constructorii ai romanului*, Editura Eminescu, 1982, p. 167-194.
- Paul Georgescu, *De la o noapte la alta*, în *Polivalența necesară*, Editura Pentru Literatură, 1967, p. 187-216.
- Nicolae Manolescu, *Jurnalul seducătorului*, în *Arca lui Noe*, vol. II, Editura Minerva, București, 1981, p. 61-130.
- Liviu Petrescu, *Camil Petrescu*, în *Realitate și romanesc*, Editura Tineretului, București, 1969, p.123-168.
- Al. Protopopescu, *Camil Petrescu – antitezele eului*, în *Romanul psihologic românesc*, p. 144-165.

Emilia Martin

Igienă și frumusețe în familia românească

În comunicarea de față vom încerca să urmărim o temă puțin cunoscută și prelucrată în literatura de specialitate, deși aceasta cuprinde numeroase elemente care au influențat viața de fiecare zi a comunităților românești. Lipsa cercetărilor se explică cu faptul că este vorba de un domeniu foarte delicat, mai puțin important în privința cunoașterii culturii populare.

Informațiile legate de curățenie, igienă sînt foarte greu de cercetat și prelucrat, fiindcă acestea țin de sfera intimă a familiilor și a persoanelor. Un alt motiv pentru care cercetătorii nu și-au îndreptat atenția spre problemele legate de această temă este că nu a fost ușor să se confrunte cu acele fenomene care au caracterizat nivelul de civilizație într-o anumită perioadă. În studii și comunicări comunitățile sînt reprezentate prin sărbători, obiceiuri, credințe, momente și ocazii importante, creații populare, teme importante ale culturii materiale și spirituale. Sînt însă unele articole care prezentînd și analizînd obiceiurile legate de naștere, de lăuză, de nou născut, de mort, credințele legate de corpul omului sau de rolul copiilor și al femeilor în comunitatea tradițională, conțin și date referitoare la curățenie, igienă.¹ În lucrarea de față vom încerca să prezentăm această parte prozaică a vieții unei comunități rurale.²

Sistemul tradițional al gospodăriilor țărănești a determinat rolurile membrilor familiei. Îndeletnicirile casnice le reveneau femeilor, curățenia casei, a hainelor și a copiilor oglindea hărnicia lor. Unele munci casnice trebuiau executate zilnic, altele doar în anumite zile sau perioade. Cele mai importante sarcini ale femeilor au fost îngrijirea copiilor, bătrînilor și a bolnavilor, activitățile legate de curățenia și ordinea locuinței (dereticare, spălat, spălatul vaselor, etc) și de repararea casei și a clădirilor anexe (lipitul, vărutul, zugrăvitul).

Apa avea o mare valoare în viața comunității, era prețuită fiindcă trebuia să stai ore în șir la fîntînă și să o cari acasă cu mîna. În

curțile caselor existau fântini, puțuri săpate în pământ, cu pereți nepietruți, pentru a servi alimentarea cu apă a mediului rural, care însă în multe cazuri erau surpate, nu aveau apă limpede. Apa necesară pentru a se spăla era purtată de la fântinile existente. La începutul secolului al XX-lea funcționa o singură fântină cu apă potabilă, cea de lângă școală, care a avut izvor, numită „ateri”, desființată în 1970 în urma instalării apeductelor în localitate. În anii 1950 au fost puse în funcție fântini, care au primit denumirea după locul unde au fost instalate: „*lingă Pițu, în Țitelep, fântina lu Petruța*”.

Căratul apei cu cările de la fântină era sarcina fetelor, femeilor, bărbații se duceau după apă cu găleata rareori, doar în caz de nevoie. Timpul potrivit pentru căratul apei era noaptea, fiindcă ziua trebuia să se stea la coadă. Umblatul la fântină constituia o ocazie potrivită pentru întâlniri, discuții, pentru răspîndirea vestilor, pentru bîrfă. „*Merem noapte, uă dă cătă-n zuă. Dacă merei dimineața, pînă la mnează nu vinei. Ai stat acolo ca la piaț. Ne blocioarem pă picioare, ne băsădem, punem lume la cale. Cîte-on broscui știi cum cînta acolo!*”³

Pe față se spălau toți membrii familiei în fiecare dimineață, dar pe picioare nu se spălau în fiecare zi. „*Bătrînii își frecau tălpile una dă alta înainte dă culcare. Aista-o fo spălatu. Uă ieșeu în uliță și inde ierau urme dă cocie, iera apa călduță, mereu acolo și să spălau. Să frecau dă chină.*”⁴ Era răspîndită modalitatea de a se spăla pe față „*dîn gură*”, adică cu apa încălzită în gură. Așa erau spălați pe față și copiii dimineața, înainte de a pleca la școală. Pe cei mai mici îi ștergea mama pe față cu o cîrpă umedă. Bărbații se spălau în curte la fântină, în timp ce rosteau rugăciuni. „*Tata cel bătrîn cînd adipa, sāracu iel tădauna mai-nante trăje videre sus, ap-oapoi lua apă și să spăla. Și să ruga așe spălîndu-să. Zîce Tatăl nostru și Doamne-ai știre dă noi.*”⁵ Bătrînele trebuia să se spele pe față așa ca să nu li se vadă cocul, că-i păcat. Ca să nu se umezească, puneau colțurile basmalei deasupra capului, pe coc.

În fiecare săptămînă o dată, de obicei sîmbătă seara, se spălau în apă caldă, fiecare din aceeași apă în ordinea stabilită de tradiție, mai întîi bărbații, apoi copiii și pe urmă femeile, indiferent de

vîrstă sau de raporturile familiale. Vara se spălau în curte, penseseră ca să nu-i vadă nimeni din stradă, iar iarna în camera de locuit, lângă cuptor. Dezbrăcau doar hainele cele mai necesare, avînd grijă să nu fie văzuți de ceilalți membri ai familiei. Foarte rar foloseau săpun de casă, acesta fiind prețuit și păstrat pentru spălatul rufelor.

Comunitățile românești nu aveau un termen tehnic special pentru denumirea ciclului, acesta fiind astfel denumit prin noțiuni locale, dintre care „*ăi cu hane, ăi cu iele, spală*”, se referă la perioada cînd fetele și femeile au folosit ca absorbant bucăți de stofă.

Copiii mici erau scăldați, „*ciupăiți*” la două trei zile, ca să nu răcească. Pudra era înlocuită cu făină de mălai, iar ochii urduroși erau tratați cu lichid de mușetel fiert, strecurat printr-o bucată de giulgiu. Cei mai mari uneori trebuiau frecăți în loc de săpun cu o bucată de cărămidă „*și margă zgura după ii.*”

La spălat foloseau covata de spălat rufe așezată pe scaun, mai tîrziu lighean pus pe suport din papură, cumpărat de obicei la tîrgul din Sarkad, iar din anii 1970 s-a răspîndit cada mare de tinichea. În această perioadă au început să se construiască în localitate camere de baie.

Pînă în ultimele decenii sătenii foloseau ștergare țesute în război. Ștergarele erau răspîndite sub formă de țesături cu caracter uzual, decorativ sau ceremonial.⁶ Curios că funcția decorativă a ștergarelor este mult mai accentuată decît cea de uz. Cînd se spălau, fiecare membru al familiei folosea acelaș ștergar. „*Tată lume c-on dos s-o șters. Nu să spălau pă picioare nu și să urîască dosu.*”⁷ Pieseile cu funcție decorativă erau țesute din cînepă sau cînepă cu bumbac, aveau formă dreptunghiulară cu decoruri dispuse la capete, cu dungi în culori, ornamente geometrice sau florale țesute sau brodate îndeosebi cu roșu și negru. Ștergarele frumos decorate au avut un rol mai ales în cadrul ceremonialelor familiale și în anumite obiceiuri. De exemplu, la joc chizeșii dansau legați la brîu cu „*dosul*” în care au primit de la fete pîine și slănină. Dacă era mort în casă, oglindele erau acoperite cu ștergare decorate cu broderii cusute în negru.

În concepția lumii sătești erau considerate frumoase fetele mai

corpolente și albe la piele.⁸ Pentru a corespunde gustului colectivității îmbrăcau poale mai multe, fuste din materiale albăstrite, pe sîni își puneau comprese, ca să nu crească, și se fereau de lumina soarelui. La biserică și la joc se străduiau să îmbrace cele mai frumoase și mai curate haine pe care le aveau. În timpul muncii își trăgeau basmaua pe frunte și îmbrăcau bluze cu mîneci lungi. Pe față se albeau cu alifie cumpărată de la farmaciile din Sarkad sau Giula. *„Cînd am fo io fată cu unsoare neagră, kék zsír zîceu cătă ie. Cu acii ne unjem pă față. În troacă dă lemn iera. Încă băgam în ie și salîțil și fie mai tare. Ieram mîndre albe la față.”*⁹

Pielea cu coși era vindecată prin tratarea feței cu urină. Unele dintre fete, cele mai vanitoase, „nealcoșe” foloseau pudră și se vopseau pe față cu „roșele” sau cu hîrtie creponată „puneu o lea dă sînje pă obraz”. Acestea păreau ridicole în ochii comunității. Fetele își făceau apă de colonie prin răzuirea săpunului în apă.

Părul era podoaba fetelor și a femeilor, trebuia îngrijit cu mai mare băgare de seamă decît corpul. Femeile își spălau părul de regulă sîmbătă cu săpun de casă, punînd în apă puțină sodă, ca părul să fie curat, frumos și strălucitor. Spălatul părului era interzis în zilele de duminică și marți. Ca să se ferească de păduchi, se pieptănau zilnic cu pieptene cu dinți mărunți și deși. În legătură cu părul s-au păstrat unele interdicții, prescripții și practici de natură magică. Tinerelor neveste le era interzis ca să se pieptene, să-și facă cocul în fața soacrei. Firele de păr rămase în pieptene nu era voie să fie aruncate sau arse, ci trebuiau puse la tulpina unui pom, ca să nu cadă părul. Părul tăiat de lîngă ureche îl puneau într-o cîrpă și-l așezau undeva în cameră.

Spălatul ritual al părului în ziua de Sfîntul Toader se desfășura sîmbătă dimineața devreme, cu respectarea severă a unor proceduri. În dimineața zilei de Sîntoader fetele se duceau în grădină să culeagă muguri din pomi. Făceau scaldă din mugurii de vișin, prun și gutui, apoi strecurau apa în care se spălau pe cap, ca să le crească părul ca pomii roditori. Această apă – după terminarea spălatului – se vărsa la rădăcina unui pom fructifer în scop de a produce fecunditate. Conform credinței, dacă nu te speli pe cap în felul amintit și nu tai puțin din păr „vine calu lui Sîntoader și te țîpă-n baltă.”

Bărbații își tundeau părul, iar unii se și rădeau la frizerii care locuiau mai aproape de ei, la Zsóri, la Kis, iar mai târziu la Gligor. Majoritatea se bărbieră acasă, într-un lighean, cu brici și cu săpun de ras.

Pentru curățirea unghiilor nu foloseau perie. „*O chefe dă bokszt ai avut și una dă hane. Putut-o fi iele-n bold. Dracu-o știut ce-i körömkefe. Negre ierau undile.*”¹⁰ Unghiile se tăiau cu singurul foarfece mare, care era în casă. Era interzis să se taie unghiile în zi de sîmbătă și duminică, considerînduse că-i păcat. Unghiile tăiate se aruncă de obicei în foc sau în cenușă. Unghiile copilului mic nu se taie, mama le roade cu dinții și le pune la sîn.

Ocrotirea dinților nu se făcea nicicum. „*Nici voarbă n-o fo dă dinț. Cu nimica. Nici nu să clătăreu în gură. Ba! Clătăritu-so truda. Apu tă n-or avut atăța dinț râi. Dacă-i dure să făceu cu uloi dă lampă. Ii și-i scoteu. Tata bătrîn lua brișca, și-l scote.*”¹¹

Curățirea urechilor se făcea cu colțul ștergarului sau cu un fir de chibrit înfășurat într-o batistă. Batista era mai mult o piesă cu funcție decorativă, oamenii își suflau nasul mai ales în șorț sau pe pămînt. Fetele duceau la joc o batistă („*cîrpuță, cîrpă dă jeb*”) cusută, brodată și croșetată de ele însăși în colțul căreia se legau banii mărunți. Neavînd buzunare la hainele tradiționale, fetele, în timpul dansului țineau în mînă batistele, pe care feciorii se străduiau să le fure.

În timpul muncii pe cîmp singura posibilitate de a se spăla era scăldatul în canalul din apropierea așezării, „*în conaliș*” sau în groapa de făcut vălătuci „*în gropoaie*”.

„*Ioi am fost lunășiță. Cînd mereu sara îlontru în baracă, ap-oapoi merem și ne spălăm la conaliș dă la tablă. Dudi acolo pă apă, scînduri, vițlă mort. În poale ne spălăm, le prindem cu bumbușcă întră picioare. Așe ieram dă scorțoasă bată-ne focu nost, că tătă zua ieram la plevit, la rărit.*”¹²

„*Cînd băgam cînepa-n gropoaie, ne spălăm. Așe puțe dă rău apa acie. Nu că în bikini ne-am băgat în apă, ce-n rote. Uă în cioareci d-a uoamenilor. Nume iera verde dă pisoc apa acie. Și dudi iera acolo. Te mniră că nu am căpătat bai dădăsubt, bată-ne focu nost.*”¹³

În legătură cu spălatul s-au păstrat pînă în zilele noastre în

amintirea oamenilor cîteva procedee de natură magică. Spălatul cu rouă în Vinerea Mare, înainte de răsăritul soarelui are forță vindecătoare, poate fi practicat cu efect pentru vindecarea mai multor boli.

Ouăle vopsite erau folosite și ele în procedee care erau menite să pricinuiască norocul. În ziua de Paști, înainte de a porni la biserică membrii familiei se spălau în apa în care era așezat anterior un ban și un ou roșu. Procedeu avea menirea să pricinuiască sănătate și bogăție, iar fetelor succese. Obiceiul spălaturii în apa cu ban și ou pare a fi elementul unei vrăji de dragoste, care s-a păstrat pînă în zilele noastre.

Îngrijirea lăuzei și a nou-născutului trebuia făcută cu respectarea unor revendicări de igienă și practici magice. Prima îmbăiere a nou-născutului era efectuată de moașă. În prima apă de baie trebuia să se toarne sub formă de cruce și apă sfințită pentru a feri pruncul de forțe răuvoitoare. În apa de baie a nou-născutului se spală hainele în care a născut mama, apoi apa aceasta, împreună cu placenta, era îngropată sau aruncată ori în locuri ascunse, neumblate, de exemplu sub streșină, ca să nu fie atinsă de nimeni, ori pe flori sau pomi, ca nou-născutul să fie frumos ca florile și sănătos ca pomii. Apa de baie a copiilor nu era permis să fie aruncată afară după asfințit, dar nici scutecele, hainele nu erau lăsate întinse după apus de soare, fiindcă noaptea pot fi atacate de ființele malefice.

În general, acțiunile legate de apă au la bază credința în puterea purificatoare și vindecătoare a apei. Apa sfințită este cel mai important element sacru în credința populară, căreia comunitățile românești îi atribuiesc putere magică, purificatoare, vindecătoare. Pe lîngă apa sfințită se mai punea în apa de scăldat puțin mătăuz „busuioc” și crenguțe de rug ca copilul să fie frumos și sănătos.

Pregătirea mortului pentru lumea de dincolo, spălarea și îmbrăcarea acestuia era făcută de femeile mai vîrstnice, mai pricepute din familie, de o vecină, o femeie dintre cunoștințe, o rudă apropiată. Spălarea se făcea pe pămînt sau pe patul unde a zăcut și a murit omul. Corpul era spălat cu apă rece și cu săpun, după care era șters și pieptănat. I se tăiau unghiile, bărbații erau bărbierii, ca

să ajungă în lumea cealaltă curați ca în timpul cînd au fost botezați.

Faptul inexplicabil și inacceptabil al morții, dorința de protejare a celor vii explică interdicțiile și prescripțiile în legătură cu obiectele care au intrat în contact cu decedatul. De obicei apa și castronul folosit la spălarea mortului, precum obiectele folosite pentru spălat au fost îngropate într-un loc neumblat, mai ales lîngă gard, iar piaptănul era pus sub streșină, fiindcă se credea că toate lucrurile acestea cauzează gălbenare.

Apa în care a fost spălat mortul era folosită și în unele practici magice. La Micherechi de exemplu femeile își împlînzeau bărbații dîndu-le să bea din apa cu care au spălat mortul. (*„Și fie blînd ca mortu”*).

Hărnicia femeilor a fost întotdeauna în centrul interesului colectiv. Se știa dacă nevasta nu făcea curățenie în casă, nu era ordonată, dacă *„îi puturoasă, zguroasă, lutoasă, pupăză la care îi pute cuibu.”*

Umplutura din pămînt care forma pardoseala încăperilor era curățată, muruită (*„murluită”*) cu balegă de vacă în fiecare săptămînă, mai cu seamă sîmbăta și înainte de sărbătorile mai mari. Muruitul este considerat potrivit dacă e neted, *„ca lins cu limba”*. Tot în zilele de sîmbătă trebuia vărui și cuptorul din casa de locuit.

La sărbătorile mari se mătura prin odăi, dar gunoiul, *„gozu”* nu se ducea afară, ci era adunat într-un coș în cămară. Acțiunile de acest fel au la bază credința că dacă dai ceva din casă în timpul sărbătorilor mari, te va părăsi norocul în anul viitor.

Parazitele, puricii și păduchii, precum și muștele erau insecte obișnuite în comunitatea rurală. În contra păduchilor se apărau cu petrol și cu oțet, în contra purecilor cu praf împrăștiat pe cearșaf și pe salteaua de paie, iar muștele erau alungate din cameră cu o creangă.

Spălatul vaselor se făcea fără soluție, doar cu un spălător, în apă caldă, într-un castron (*„blid”*) mare de lut așezat pe masa din bucătărie sau din camera de locuit. Vase folosite zilnic aveau toate familiile, însă pe cele cu dimensiuni mai mari, folosite de exemplu la tăiatul porcului, le împrumutau unii de la alții. Interiorul acestora era spălat cu cenușă, iar fundul cu nisip. Postul se respecta cu

rigurozitate mai cu seamă de către femei, care deja la începutul postului spălau vasele cu leșie. Multe dintre ele duceau aceste vase în pod, fiindcă pentru gătitul mâncărurilor de post foloseau altele.

Curățirea hainelor în cadrul muncii familiale era tot datorită femeilor.¹⁴ Rufele se spălau, se scrobeau și se călcau în moduri tradiționale, care azi nu se mai practică. Hainele folosite zi de zi se spălau o dată pe săptămână, mai cu seamă la început de săptămână. În familiile cu mai mulți copii femeia trebuia să spele în fiecare seară, fiindcă din cauza stării sociale membrii familiei nu aveau multe haine. Vestimentația îmbrăcată doar la sărbătorile mari, duminica, la biserică sau la joc, se spăla mult mai rar, numai după cum se murdărea.

Spălatul se făcea cu mîna, în general afară, în aer liber, în „covată dă spălat”, „ciupă dă lemn”, mai tîrziu „în ciupă dă bădic”. Modul tradițional al curățării pînzeturilor a fost dizolvarea murdăriei cu leșie sau cu săpun de casă. Spălatul era o muncă îndelungată, necesita foarte mult timp, de multe ori o zi întreagă. La spălat se folosea apă din fîntînă, dar gospodinele se străduiau să adune și apă de ploaie, aceasta fiind mai „moale”, necesita mai puțin săpun și leșie.

Modul de curățire cu leșie a fost întregit, pe urmă înlocuit treptat cu spălatul cu săpun. Cenușa de lemn folosită în mod tradițional la spălat se cunoștea sub denumirea de „leșie”, „cenușe dă lemn”. Legau pur și simplu cenușa într-o cîrpă, pe care apoi o puneau în apa încălzită în prealabil în special pentru spălat.

În gospodăriile țărănești leșia a fost înlocuită treptat cu săpunul fiert, de casă, făcut din diferite grăsimi, „rîncezăli”, „unsoare fîpată”, „jumere”, „clisă”, care se puneau într-un vas mai mare, în general într-o „căldare dă zgură”. Deseori fierbeau săpun mai multe femei, rude, vecine împreună, în funcție de cantitatea grăsimilor. Pentru fierberea săpunului cumpărau la prăvălie sodă constinctă („sodă”). Această sodă se dizolva în apă, iar soluția se turna peste grăsimile adunate. Amestecul se amesteca permanent pînă la descompunerea grăsimilor. În ceea ce privește proporția componentelor, la cinci kilograme de grăsime se folosea un kilogram de sare de sodă și o anumită cantitate de apă completată pe parcurs după

necesitate. Săpunul fiert se ridica la suprafața vasului, restul lichidului rămânea dedesubt. Produsul auxiliar fluid al săpunului, numit „*soponaică*” se ținea într-un vas aparte, de obicei vas de lut ieșit din folosință. Acest lichid gelatinos era folosit mai ales pentru înmuiatul rufelor, pentru spălarea hainelor murdare, cele de culoare închisă sau cele folosite zi de zi.

După ce se ridica la suprafața amestecului, săpunul se scotea din vas într-o cutie în care au așternut anterior o pînză „*într-o lădiță*”, „*cheret fără fund*”. Săpunul era gata dacă, punîndu-l într-o bucată de pînză, se strecura prin ea „*ca viermuți*”. Dacă săpunul s-a întărit, se putea tăia în bucăți aproximativ egale ori cu cuțitul, ori cu o sîrmă („*drod*”) subțire. Bucățile, pînă la întrebuințare, se țineau pe grinda din pod. Săpunul vechi nu se uza atît de repede ca cel nou, era considerat a fi mai bun, mai economic.

Spălatul începea în ziua prealabilă cu înmuiatul hainelor. Se spălau în apa încălzită anterior prima dată pînzeturile, hainele de culori mai deschise, pe urmă cele mai închise. Hainele se înmuiau în leșie, apoi se spălau cu săpun, se împăturau și se puneau pe scaunul pe care erau „*bătute cu maiu*” cu atenție de cîteva ori pe fiecare parte, ca să nu li se distrugă nasturii.

După această fază a curățării, hainele se spălau cu săpun, se clăteau („*clătăreau*”) în apă rece, se storceau și se întindeau. Piese de vestimentare spălate de mai multe ori erau mai albe și mai moi decît cele noi.

Îndeosebi hainele de sărbătoare erau scrobite („*năsprite, asprite*”). Scrobeala era compusă din apă rece amestecată cu făină fină. În acest amestec gelatinos completat cu apă se scrobeau piesele de vestimentare mai prețioase. În schimb cele albe se învinetețeau cu albăstreală asemănătoare cernelii („*vîinățele*”) cumpărate în comerț. Pînzeturile tratate, clătite în apa cu această soluție deveneau albe „*ca neaua*”.

Hainele se uscau afară, în curte, pe prispă sau iarna pe cuptor. După ce se uscau, femeile mai aveau o datorie, mîngălitul și călcatul („*voșolit, piglăzit*”). Mîngălitul se executa cu obiectul confecționat de către bărbați, numit mîngălău.

Mîngălăul este cioplit din lemn, în formă dreptunghiulară și are

partea inferioară încrestată. Pînzeturile și hainele de fiecare zi se răsuceau pe o sucitoare și se mîngăleau cu această suprafață cres-tată a mîngălăului. Hainele puțin umede, în urma mîngălitului, deveneau netede, strălucitoare. Cămășile trebuiau mîngălite cu atenție, ca să le rămînă nasturii nedeteriorați.

Hainele cusute din textile, cumpărate din comerț, și piesele de sărbătoare se călcau cu fierul de călcat, care de fapt a rezultat ieșirea din folosință a mîngălăului. Fierul de călcat se încălzea cu cărbune de lemn cumpărat în prăvălie. Călcatul se făcea cu multă grijă, ca jarul să nu cadă pe rufe. Dacă doreau să calce doar cîteva piese, încălzeau fierul pe sobă înainte de a-l folosi.

Curățirea cizmelor și a bocoancilor se făcea în așa fel, că piesele de încălțăminte se uscau, se curăteau, se tratau cu cremă de ghetе numită „vix, şubiţc”, frecîndu-se cu „perie de box”, pe urmă se lustruiau cu blana unei căciuli mai vechi.

Din rezultatele anchetelor legate de igienă se evidențiază cîteva concluzii destul de clare. Condițiile de viață, modul de trai, proce-sul de civilizație, starea materială au fost acei factori care au influ-ențat în mare măsură igiena comunității rurale. În ceea ce privește nivelul de civilizație și cultura igienică comunitatea românească din Micherechi – asemănător altor comunități rurale – prezintă o dezvoltare spectaculoasă ce s-a produs în ultimele decenii. Astfel se poate înțelege mult mai clar mentalitatea mult criticată a micherechenilor, care are la bază – pe lîngă normele etice tradițio-nale – mîndria că au putut progresa și prospera, ridicîndu-se din sărăcie. Este surprinzătoare sinceritatea, autoironia și umorul cu care interlocutorii își reamintesc de soarta lor amară de odinioară.

„Cu binele mai iute te sucuiеști dîcît cu răuu. Cînd o vinit Kádár, cu cășile aște noauă s-o făcut furdőurile. Amu noi nu avem cadă, ce zuhanyzó. Pă noi bătrînii cine ne-a scoate dîn cadă! Acolo-m țepeni ca Tóth Jani.”¹⁵

BIBLIOGRAFIE

- Botea Maria: *Corpul omului I.*, In: Izvorul Revistă de etnografie și folclor, Red.: Alexandru Hoțopan, Giula, 1983/1. 38–43.
- Botea Maria: *Corpul omului II.*, In: Izvorul Revistă de etnografie și folclor, Red.: Alexandru Hoțopan, Giula, 1983/2. 20–26.
- Gergely Katalin–Pócs Éva: *Tisztálkodás*, In: Magyar Néprajzi Lexikon 5., Budapest, 1982. 302–303.
- Hoțopan Alexandru: *Obiceiuri din Bățania practicate la naștere*, Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, nr. 16. Red.: Emilia Martin, Giula, 1996. 21–30.
- Hoțopan Alexandru: *De la zămislire pînă la naștere*, In: Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria 14. Red.: Emilia Martin, Budapest, 2003. 24–70.
- Juhász Katalin: *Tisztálkodás és szépségápolás Abán a két világháború között*, In: Ethnographia CVI. 1995. Nr. 2. 861–902.
- Kapczár Róza: *A víz szerepe a paraszti háztartásban és a faluközösség szokásaiban*, In: Mátradereske, Néprajzi tanulmányok, Palóc kutatás III. 61–72.
- Martin Emilia: *Obiceiuri legate de naștere la românii din Ungaria*, In: Izvorul Revistă de etnografie și folclor, Red.: Alexandru Hoțopan, Giula, 1983/1. 13–21.
- Martin Emilia: *Curățirea, spălatul și călcatul hainelor*, In: Izvorul, Revistă de etnografie și folclor Red.: Hoțopan Alexandru, Giula, 1989/2. p. 10–15.
- Martin Emilia: *Femeia în comunitatea tradițională*, In: Simpozion, Publicația Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Red.: Berényi Mária, Gyula 2003. 161–171.
- Martin Emilia: *Sărbătorile calendaristice ale românilor din Ungaria*, Giula, 2003. 192.
- Martin Emilia: *Date privind cultul morților în localitățile de frontieră*, In: Obiceiuri și tradiții populare. Interferențe culturale transfrontaliere, Arad, 2004. 308–400.
- Morvay Judit: *Asszonyok a nagycsaládban*, Budapest, 1981. 227.
- Nagy Olga: *A törvény szorításában*, Budapest, 1989. 391.
- Nagyné Martyn Emilia: *A magyarországi román népi himnuszok*, In: A Békés Megyei Múzeumok Közleményei, Szerk.: Grin Igor–Szatmári Imre, Békéscsaba, 1999. 235–246.
- Nikula Stella: *Copii în societatea tradițională românească*, In: Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, nr. 18. Red.: Emilia Martin, Giula, 1997. 32–46.
- Petrușan Maria: *Obiceiuri și credințe legate de naștere la Micherechi*, In: Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, nr. 18. Red.: Emilia Martin, Giula, 1997. 13–31.
- Sinkó Laurinyecz Rozalia: *Credințe cu privire la graviditate și nou-născuți la Veherd*, In: Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, nr. 16. Red.: Emilia Martin, Giula, 1996. 31–43.
- Tátrai Zsuzsanna: *Leányélet*, Budapest, 1994. 200.

NOTE

1. Vezi BOTEĂ, Maria, 1983/1. 38–43., BOTEĂ, Maria, 1983/2. 20–26., HOȚOPAN, Alexandru, 1996. 23–24., HOȚOPAN, Alexandru, 2003. 34–37., MARTIN, Emilia, 1983. 17–18., MARTIN, Emilia, 2004. 314–315., NIKULA, Stella, 1997. 40–42., PETRUȘAN, Maria, 1997. 21., SINKO LAURINYECH, Rozalia, 1996. 37.
2. Considerațiile se bazează în principal pe materialul etnografic înregistrat în localitatea Micherechi și se referă la prima parte a secolului al XX-lea.
3. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.
4. Inf. Ana Martin (născută Petrușan), 1925.
5. Inf. Eva Sava, 1940.
6. Vezi: NAGYNE MARTYIN, Emilia, 1999. 239.
7. Inf. Ana Martin (născută Cozma), 1937.
8. MARTIN, Emilia, 2003. 164.
9. Inf. Ana Martin (născută Cozma), 1937.
10. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.
11. Inf. Eva Sava, 1940.
12. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.
13. Inf. Ana Martin (născută Cozma), 1937.
14. Vezi: MARTIN, Emilia, 1989. 10–15.
15. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.
16. Vezi BOTEĂ, Maria, 1983/1. 38–43., BOTEĂ, Maria, 1983/2. 20–26., HOȚOPAN, Alexandru, 1996. 23–24., HOȚOPAN, Alexandru, 2003. 34–37., MARTIN, Emilia, 1983. 17–18., MARTIN, Emilia, 2004. 314–315., NIKULA, Stella, 1997. 40–42., PETRUȘAN, Maria, 1997. 21., SINKO LAURINYECH, Rozalia, 1996. 37.
17. Considerațiile se bazează în principal pe materialul etnografic înregistrat în localitatea Micherechi și se referă la prima parte a secolului al XX-lea.
18. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.
19. Inf. Ana Martin (născută Petrușan), 1925.
20. Inf. Eva Sava, 1940.
21. Vezi: NAGYNE MARTYIN, Emilia, 1999. 239.
22. Inf. Ana Martin (născută Cozma), 1937.
23. MARTIN, Emilia, 2003. 164.
24. Inf. Ana Martin (născută Cozma), 1937.
25. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.
26. Inf. Eva Sava, 1940.
27. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.
28. Inf. Ana Martin (născută Cozma), 1937.
29. Vezi: MARTIN, Emilia, 1989. 10–15.
30. Inf. Floarea Cozma (născută Oros), 1922.

Stella Nikula

Despre îngeri... puțin altfel

„Cu cât studiem mai mult universul, devenim tot mai siguri de faptul că există o forță superioară.”

(Alfred Eistein)

Cerul este simbolul ordinii sacre din Univers, al puterilor supraumane, indiferent că acestea sînt binevoitoare sau de temut. Este totodată și locul care păzește secretele destinului uman. Fascinația oamenilor față de acesta i-a făcut ca să năzuiască să forțeze porțile acestui tărîm misterios. Prin reprezentările despre cer poporul face însă și o distincție bine conturată între „cerul atmosferic” necontrolat de ei și „cerul religios”, unde sălășluiesc divinitățile și Dumnezeu Tatăl. În imaginația poporului cerul are mai multe straturi, de obicei 7 sau 9, fiecare fiind o lume diferită pe care omul trebuie să o străbată pe parcursul ascensiunii sale pînă la atingerea perfecțiunii. Primul strat este populat de forțele puternice ale văzduhului (vînt, ploaie, fulgere, etc.), cît și de făpturi mitice, de cele mai multe ori malefice, care provoacă necazuri oamenilor.

Precum ne înălțăm spre celelalte ceruri, spațiul se purifică, se curăță de spiritele rele, acestea fiind înlocuite de sfinți și de îngeri. În penultimul strat se află o grădină mirifică, pe care o îngrijesc sfinții, iar prin ea străbate pînă la ultimul cer coroana „bradului cosmic”. Această grădină cerească este Raiul, iar în ultimul cer este sălașul Tatălui.

În aceste sfere domină o lege/ordine cosmică care obligă ființele supranaturale să asigure ordinea universală, cît și cea terestră. Toate culturile, religiile importante ale lumii știu că cinstind aceste ființe sau puteri, și adresîndu-ne lor prin rugăciuni, le putem obține sprijinul, cît și că acestea trebuie să ne sară în ajutor. Rugăciunea este un act magic prin care omul se poate ridica deasupra destinului, cu ajutorul ei poate intra în legătură cu ființele de pe alt

tărîm, în a căror existență crede. Îngerul este o ființă supranaturală care corespunde fie geniilor ocrotitoare, fie curierilor divini de importanță secundară. (Geniile sînt acele spirite divine prezente în toate mitologiile care îndeplinesc funcții ocrotitoare și sfătuitoare.)

Din *Biblie* cunoaștem nenumărate întîmplări unde oamenii discută cu îngeri sosiți pe pămînt în vreme de criză, ajutîndu-i pe aceștia. Pentru că toți sîntem creațiile lui Dumnezeu, și scopul Acestuia este ca să ne ajute prin toate căile posibile, astfel că își trimite solii pentru ca aceștia să ne sară în ajutor. Sfîntul Apostol Pavel în scrisoarea sa către evrei (13, 2) chiar și ne atrage atenția în felul următor:

„Să nu dați uitării primirea de oaspeți, căci unii, prin ea au găzduit, fără să știe, pe îngeri.”

Îngerii sînt entități pur spirituale sau spirite înzestrate cu un corp eterat, aerian, ființe minore față de Dumnezeu și majore față de oameni. Din timpurile cele mai străvechi aceste entități au fost menționate sub diverse forme în textele akkadiene, ugariete, mai apoi în cărțile sfinte, cum *Tora*, *Biblia* sau *Coranul*. Denumirea de „înger” vine din limba greacă și înseamnă mesager, adică trimisul, delegatul prin care Dumnezeu spune sau face ceva. În sens mai larg el este un spirit ceresc fie sfînt, fie căzut. Sînt ființe pline de strălucire, cu o privire serioasă, purtînd aripi. Lumina lor simbolizează izvorul universal, pe Dumnezeu, iar aripile lor libertatea și puterea. Din ei străbate către omul simplu o dragoste nemărginită și o liniște profundă. Numărul îngerilor care populează aceste sfere cerești, cît și unele regiuni tenebre ale pămîntului, este necunoscut. Unii cred că atîția îngeri sînt cîți aștri.

În *Biblie* se menționează următorul lucru:

„Mii și mii Îl slujeau și miriade și miriade stăteau înaintea Lui.”

(Daniel 7, 10)

Numărul îngerilor se înmulțește prin diferite căi. O posibilitate, conform credințelor, este și aceea cînd moare un copil aflat sub

vîrsta de șapte ani. La moartea acestuia se și practica obiceiul de a despica cămașa, ca să poată zbura cu aripile care îi creșteau după moarte. (În cazul în care însă acest copil murea însă nebotezat el devenea moroi, care își maltrata părinții după moartea acestora pe lumea cealaltă.) Credința transformării copiilor decedați în îngeri persistă și în cultura maghiară, unde moașele sau femeile care făceau avort tinerelor căzute în păcat se numeau „făcătoare de îngeri”, adică „angyalcsinálók”.

Oamenii de altminteri nu pot deveni îngeri. Doar două excepții sînt cunoscute pe această temă. Unul este Sfîntul Ilie, iar celălalt profetul Enoh, figuri binecunoscute din textele biblice. Primul a devenit Sandalphon, conducătorul îngerilor păzitori, despre care vom mai aminti și mai tîrziu, iar celălalt este cunoscut în lumea angelică sub numele de Metatron.

Îngerii sînt ființe asexuate, conform credințelor. O singură excepție este amintită, Sfîntul Arhanghel Gavriil este considerat femeie. Unii cercetători – pentru că surprinde numărul mare al oamenilor de știință care studiază această temă – susțin că toți acei îngeri a cărui nume se termină în „el”, sînt purtători de caracteristici masculine, iar cei a căror nume se termină în „jah” („yah”) ar fi purtători de caracteristici feminine. De exemplu: Omaél, Nithaél, Jelajah, Savakjah etc. Metraton și Sandalphon însă, despre care amintisem cu puțin mai devreme, și prin numele lor ar indica proveniența lor umană.

Deci, după cum putem constata, fiecare înger are un nume, deși în *Biblie* sînt nominalizați doar foarte puțini. Textele apocrife și pseudoapocrife, cît și *Talmudul* sau *Midrașul* dau dovadă însă de o bogăție a acestui univers angelic. Fiecare înger are o personalitate, o sarcină bine conturată, sînt și specializați pe diferite domenii. Pot face parte și dintr-un cor ceresc, a cărui sarcină este să cînte laude adresate lui Dumnezeu. Rădăcinile credințelor legate de îngeri le putem găsi în unele rămășițe ale animismului arhaic. Animismul este o străveche concepție despre lume, conform căreia aceasta ar fi populată de spirite și suflete, cît și că viața omului, capacitățile sale spirituale sînt dependente de forțe invizibile, cît și de un suflet.

Aceste credințe au fost preluate de către evrei în perioada robiei lor babiloniene din spirite și demoni ai religiei mesopotamiene, cât și în perioada dominației iraniene, din religia iraniană, de unde au fost preluat tezele despre îngeri.

Creștinismul a asimilat la rîndul său aceste credințe. În islam deasemenea există spirite bune, cât și malefice. Djinii sînt, de fapt, îngeri de rang superior sau de unul mai mic. *Coranul* vorbește despre patru îngeri nobili creați de Allah. Israfil este specialistul cîntatului la goarnă, Mikail este meșterul ploilor, Djibriil al revelației și al soliei, iar Israil este cel care preia și duce cu el sufletele defuncților. Fiecare dintre dînșii are mai multe mii de aripi, fețe, ochi, guri, limbi etc.

În credințele despre îngeri sînt înglobate și gîndiri arhetipale despre bine și rău, grupate în două categorii: îngeri buni și îngeri căzuți. (În ebraică cuvîntul „*malahim*” desemnează îngerul bun, iar expresia „*ședim*” sau „*mazikim*” ființele dăunătoare.) Trebuie însă să știm că prezența spiritelor malefice ori binevoitoare este specifică multor religii apărute în antichitate.

Îngerii la început au trăit alături de Dumnezeu, cu timpul însă unii s-au răzvrătit împotriva Lui. Pedepsa lor a devenit cea ca să nu să poată abate de la decizia lor, cât și ca să sufere veșnic. În *Biblie* dintre îngerii cei buni sînt menționați doar Sfinții Arhangheli Mihail, Gavriil și Rafael. Pe cei răi sau căzuți îi numesc demoni, spirite malefice, draci, iar pe conducătorul lor Satana, ori principele întinericului.

Conform credințelor, aceste ființe supranaturale întovărășesc omul de la primul său moment al sosirii pe această lume. Îngerul bun stă pe umărul drept, pînă ce cel rău pe umărul stîng al omului. Se crede și că cel bun se apropie de tine totdeauna ori din față, ori din careva parte (stînga sau dreapta), ori stă deasupra ta. În spatele tău poate sta doar în cazuri de excepție. Îngerul rău se apropie de fiecare dată din spate și acest lucru este semnalat și de faptul că te trece un fior. În islam se crede că deja în pîntecul mamei fiecare copil are un înger păzitor, și că deja din momentul conceperii lui îi este prescris cînd, unde și cum va muri.

Există o știință care se ocupă de studierea acestor ființe, care se

numește angelologie. Unii cercetători au încercat și o clasificare a îngerilor. Cea mai desăvârșită ierarhizare a îngerilor a fost elaborată de Pseudo Dionisie Aeropagitul în secolul al V-lea, care în opera sa *Ierarhie cerească, ierarhie bisericească* îi grupează în trei cete de câte trei tipuri:

- I. Serafimi, Heruvimi, Tronuri,
- II. Domnii, Puteri, Stăpîniri,
- III. Inițiatori (numiți și Începători), Arhangheli, Îngeri.

Această ierarhie pare însă a fi o imagine a ierarhiilor pămîntești.

Serafimii sînt îngerii dragostei și ei stau cel mai aproape de Dumnezeu. Numele lor provine din expresia ebraică „seraph”, care înseamnă „a arde”. Sînt de culoare roșie, pentru că în ei arde flacăra lui Dumnezeu. Ei înconjoară tronul Acestuia, de aceea de cele mai multe ori sînt reprezentați stînd pe un tron redat prin formă de cerc. Serafimii au șase aripi. Cu două își acoperă fața, de teama de a-l vedea pe Dumnezeu. Cu două zboară, iar cu alte două își acoperă picioarele, eufemism desemnînd sexul. Heruvimii sînt călăreții lui Dumnezeu, care supraveghează înfăptuirea voinței dumnezeiești. Acești îngeri ai înțelepciunii scriu și cronică faptelor lui Dumnezeu. Tronurile sînt îngerii care asigură legătura dintre om și îngeri, cît și studiază posibilitățile de interpretare a deciziilor dumnezeiești. Sînt cunoscuți și sub denumirea de „*ophanim*”. De-seori sînt prezentați ca avînd mai mulți ochi. Domniile prescriu în ce fel să fie executată voința Tatălui. Munca lor este îndrumată de heruvimi. Inițiatorii, numiți și Începători supraveghează miracolele pămîntești și ajută Puterile în munca lor legată de înfăptuirea/îndeplinirea legilor universului. Stăpînirile îndrumă înălțarea sau căderea popoarelor, cît și ei păzesc sufletele bune de cele rele. Arhanghelii sînt îngeri de rang superior care supraveghează cum îl cinstește lumea pe Dumnezeu. În majoritatea cazurilor ei aduc mesajele oamenilor. Sînt totodată și cei mai cunoscuți, cît și cei care conduc munca mai multor îngeri. Arhanghelii au fost primii îngeri creați de Dumnezeu Tatăl. Numeric aceștia au fost șapte. Primul

arhanghel s-a numit Satanael, cunoscut și sub numele de Lucifer, nume care înseamnă „lumina lui Dumnezeu”. El a fost cel mai puternic și cel mai frumos. Datorită răzvrătirii sale el a fost izgonit din cer, devenind conducătorul îngerilor căzuți. Sfântul Arhanghel Mihail este un adevărat războinic, conducătorul oștirilor cerești. Numele său provine din expresia ebraică „mika’el” care înseamnă „cel ce e ca Dumnezeu”. Sfântul Arhanghel întruchipează justiția divină, din această cauză este deseori prezentat cu o balanță în mână, cântărind păcatele oamenilor. Are înfățișarea unui cavaler în armură de luptă cu un scut și cu o sabie sau o sulită în mână, iar la picioare cu un balaur răpus. Sfântul Arhanghel Mihail va fi conducătorul oștirilor în cea de pe urmă luptă cu puterile întunericului. El a fost și cel care l-a învățat pe Adam cum să lucreze pământul, cât și pe Avraam, cum să-l cinstească pe Dumnezeu.

Numele Sfântului Arhanghel Gavriil vine din expresia ebraică „gabri’el”, care înseamnă „puterea lui Dumnezeu”. El este vestitorul care a comunicat atît Elisabetei, cât și Sfintei Fecioare conceperea lui Ioan Botezătorul, respectiv a lui Iisus Cristos. Sfântul Arhanghel a fost cel care s-a arătat și lui Mohamed, căruia i-a dictat mai târziu *Coranul*. Fiind prezent și avînd un rol important în mai multe religii ale lumii, el este cunoscut sub mai multe denumiri: Safili, Abruel, Djibriil etc. Deseori este prezentat ca un cavaler care ține în mână un crin, simbolul purității Sfintei Marii și al unirii cerului și pământului, al comuniunii omului cu Dumnezeu. Gavriil este și stăpînul atotputernic al Grădinii Raiului, al șerpilor și al heruvimilor. Unii cercetători ai domeniului susțin că Sfântul Arhanghel Gavriil ar fi fost la început conducătorul oștirilor cerești în lupta împotriva îngerilor căzuți, cât se mai susține și că ar fi de fapt unicul înger de sex feminin. Importanța Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil în religia ortodoxă este redată și de faptul că le este dedicată o zi pentru celebrarea lor, cea de 8 noiembrie, asupra cărui fapt acum nu vom mai stărui.

Sfântul Arhanghel Rafael este marele înger al carității și al bine-lui. Numele său provine din expresia ebraică „re/apha’el” care înseamnă „vindecarea lui Dumnezeu”. El este cel care întovărășește călătorii, sau umblă pe pământ cu un toiag în mână și vindecă

bolnavii în somn, tocmai din această cauză lui i te poți adresa când ești bolnav. Este prezentat din această cauză și cu un șarpe în mână, străvechiul simbol al tratamentului și al medicinei. El păzește însă nu numai oamenii, ci și Pomul Vieții din Grădina Raiului. Sfântul Arhanghel Rafael este cel care s-a arătat păstorilor în Bethleem în noaptea Nașterii Domnului, cât și el a fost cel care a dat un inel lui Solomon, ce reprezenta o stea cu șase vîrfuri. Arhanghelul este expresia speranței și credinței în victoria binelui.

Sfântul Arhanghel Uriel/il, numit și Ariel sau Auriel, este un înger al cărui chip nu este bine conturat în *Biblie*. Numele său vine din expresia ebraică „*uri'el*”, însemnînd „*flacăra/lumina lui Dumnezeu*”. Datorită conotațiilor sugerate de numele său este asociat cu Duhul Sfînt. Flacăra și lumina îl apropie și de Lucifer, al cărui loc, se pare, că l-a preluat în ceruri. Uriel este și el unul dintre conducătorii oștirilor îngerești, domnul tărîmului infernal. Este și un vestitor. El îl anunță pe Noe de apropierea potopului, el vestește venirea lui Messia. Fiind considerat unul dintre cei mai deștepți îngeri, este un simbol al înțelepciunii divine și este înfățișat cu un sul de hîrtie sau cu o carte în mână. Se crede că el ar fi și paznicul *Cronicii Akashe*. Cu lumina sa, Sfântul Arhanghel te păzește de demoni, deci lui te adresezi atunci când îți este frică.

Sfântul Arhanghel Sariel este cel care răspunde de sufletele celor care uneltesc împotriva lui Dumnezeu, iar Sfântul Arhanghel **Raguel** este răzbnătorul Acestuia.

Au mai fost creați și alți îngeri alături de aceștia, cum de exemplu: Jehudiel, Sealthiel, Remiel, Barachiel sau Raziel. Acesta din urmă fusese cel care atunci cînd Adam fusese izgonit din Rai i-a înmînat acestuia o carte despre plantele medicinale, care conținea și tratarea tuturor bolilor. De fapt poporul și crede că Dumnezeu nu a dat nici o boală fără ca să nu-i dea și leacul sau modul de tratare.

Alte figuri interesante ale universului angelic sînt îngerii păzitori, acei mesageri care asigură adevărata legătură dintre om și Dumnezeu.

Iată, eu trimit înaintea ta pe îngerul meu, ca să te păzească în cale, spune Dumnezeu lui Moise. (Exodul 12, 20)

De obicei aceste ființe sînt cele pe care omul le poate cunoaște și personal. Sînt geniile bune pe care le primim la naștere, care se așează pe umărul nostru drept, dîndu-ne povețe la nevoie, conform unei credințe de obîrșie creștină. După botez îngerul păzitor se apropie tot mai mult de copil și nu se mai îndepărtează de el nici după moarte. El ajută sufletul să treacă vămile văzduhului, ca după ultima judecată să-și poată ocupa locul binemeritat în Rai. Vămile văzduhului sînt de fapt acele locuri pe unde treci ca să ajungi în Rai. Acolo sufletul defunctului este așteptat de „*vameșii văzduhului*”, care sînt oamenii diavolului. La fiecare vamă se ține o socoteală a păcatelor săvîrșite pe parcursul vieții. În aceste locuri sufletul omului este condus de îngerul păzitor, care îi sare în ajutor ori de cîte ori este posibil. Din aceste locuri nu se poate scăpa înșă fără a plăti vama, tocmai din această cauză se așează alături de mort în sicriu diferite obiecte, cît i se pun și bani, pentru a avea cu ce să plătească. Ultima vamă este străbătută de suflet deja singur, și acesta trecînd „*Puntele Raiului*” îngustă „*cît o lamă dă cuțit*” și „*lungă cît on curcubău*”, intră mai apoi în Rai. Îngerul păzitor te cunoaște mult mai bine decît tu însuși. Prin rolul său de ursitor, îți cunoaște chiar și destinul.

Conform credințelor, soarta, viața omului depinde mult de tăria îngerului său păzitor, pentru că dacă acesta este mai moale, atunci omul poate vedea lucruri necurate care îi întristează viața, cît și se îmbolnăvește mai ușor. Românii din Ungaria întrebuintează de exemplu expresia de „*slab dă înjeri*”, în legătură cu acei oameni care au unele probleme mentale. Îngerul păzitor se poate și îndepărta de om dacă acesta face lucruri rele. De exemplu:

- dacă amenință pe cineva cu cuțitul,
- dacă mănîncă alimente nespălate,
- dacă mănîncă fructele trandafirului sălbatic, deoarece din el au făcut cununa de spini a lui Iisus Cristos,
- dacă o femeie se află în perioada menstruației,

sau

– dacă participi la unele jocuri cu măști.

Îngerul stă la trei pași de om și dacă:

– se pune în fereastră pipă, peaptăn sau sare,
sau dacă

– lași pruncu afară să plîngă.

Îngerii păzitori al căror principe este Sandalphon, adică Sfîntul Ilie, pot fi clasificați pe baza culorii luminii lor. Cei a căror lumină are culoare albastră sînt numiți mihaeliți, și se află sub conducerea Sfîntului Arhanghel Mihail, iar sarcina lor este cea de a lupta pe teren spiritual. Gabrieliții sînt caracterizați de o lumină de culoare aurie, iar sarcina lor este răspîndirea învățăturilor dumnezeiești, de a învăța. Tocmai din această cauză ei sar în ajutorul tuturor preoților și a învățătorilor. Rafaeliții au o lumină verzuie și sînt cei care tămăduiesc oamenii, pînă ce urielii au o lumină violetă și au ca sarcină educarea spirituală a omului. Culoarea aurei unui om este o posibilitate de a-l clasifica pe acesta în categoria din care face parte. Dovada cea mai bună a existenței unui înger protector personal o găsim în rugăciunea binecunoscută:

*Înger, îngerașul meu,
Roagă-te lui Dumnezeu,
Pentru sufletelel meu.
Și de noapte și de ziună,
Pînă-n ceasul cel de moarte!
Doamne, noaptea a venit,
Nu mai pot de obosit.
Dăruiește-mi somn curat,
Și odihnă bună-n pat!
Să mă scol de dimineată,
Sănătos/sănătoasă, cu viață.
Doamne, sfinți îngerii Tăi,
Fie păzitorii mei!*

Desigur credința în existența acestor genii protectoare poate fi urmărită și în cadrul altor rugăciuni, dar o putem regăsi și în poeziile multor poeți de seamă ai literaturii române, cum de exemplu în cazul lui Eminescu sau Arghezi etc.

Nu numai oamenii au însă câte un înger păzitor, ci și toate ființele. Elementalii sînt de exemplu spiritele protectoare ale naturii, coagulări vii de lumină abstractă. Printre aceste ființe enumerăm gnomul, care păzește comorile pămîntului; naiada, care bîntuie prin rîuri și izvoare; silful, care trăiește în aer și ispitește oamenii, ori salamandra, care locuiește în focul pe care îl împrăștie.

Limita spațiului acordat susținerii prelegerilor de azi nu ne-a oferit posibilitatea de a vorbi despre lumea îngerilor căzuți și credințele legate de aceștia, deși ar fi o călătorie foarte interesantă.

Știați însă că, noi acum am intrat pe o poartă interzisă?! De ce este interzisă? Pentru că în anul 789 a avut loc un sinod ecumenic la Aachen, unde, cu excepția Sfinților Arhangheli Mihail, Gavriil și Rafael, s-a interzis amintirea pe nume a îngerilor, pentru a nu subestima astfel rolul purtat în creștinism de către Iisus Cristos. Această decizie a fost întărită în cadrul conferinței episcopale de la Fuldon în anul 1988, unde s-a stabilit că adorarea peste măsură a îngerilor trebuie respinsă ca oricare altă superstiție de proveniență păgînă. De la acest început de mileniu se așteaptă însă o schimbare radicală în mentalitatea ființei umane. Multe lucruri noi se vor descoperi, și multe lucruri descoperite pînă în prezent se vor schimba. Șă nu uităm nici de ceea ce a spus cu multe secole în urmă Zoroastru:

„Religia este un lucru viu. Nu puteți aștepta ca pe parcursul mileniilor să nu se schimbe.”

BIBLIOGRAFIE

- Abd ar-Rahim ibn Ahmed al-Kádi imám: *Az iszlám halottoskönyve*, Editura Farkas Lőrinc Imre, 2003.
- Beszélgetések a Bibliáról, Mítoszok és legendák a Bibliában*, Editura, Minerva, Budapest, 1984.
- Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Londra, 1965.
- A Biblia világa*, Editura Minerva, Budapest, 1981.
- Bria, Ion: *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune, București, 1994.
- Evseev, Ivan: *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994.
- von Glassenapp, Helmuth: *Az öt világvallás*, Editura Gondolat, Budapest, 1984.
- Korán, Editura Helikon, Budapest, 1987.
- Kriwaczek, Paul: *Zarathusztra nyomában, Az első próféta és az eszmék, amelyek megváltoztatták a világot*, Editura Gold Book, Debrecen, 2002.
- Larousse: *Dicționar de civilizație iudaică*, Editura Universului Enciclopedic, București, 1997.
- Larousse: *Dicționar de civilizație musulmană*, Editura Universului Enciclopedic, București, 1997.
- Marian, Simion Florea: *Mitologie românească*, Editura Paideia, 2000.
- Niculiță-Voronca, Elena: *Datinile și credințele poporului român*, vol. I-II, Editura Saeculum I. O., București, 1998.
- Nikula, Stella: *Nașterea la românii din Ungaria*, in „Annales '96”, Giula, 1996.
- Nikula, Stella: *Folclorul obiceiurilor calendaristice la românii din Ungaria* (Teză de doctorat), Cluj-Napoca, 1999.
- Olinescu, Marcel: *Mitologie românească*, Editura Saeculum I.O., București, 2001.
- Pamfile, Tudor: *Mitologie românească*, Editura ALLFA, București, 1997.
- Simon, Róbert: *A Korán világa*, Editura Helikon, Budapest, 1987.
- Vallástörténeti kislexikon*, Editura Kossuth, Budapest, 1983.
- A Talmud Könyvei*, Editura Paginarum, Budapest, 1997.

Ana Hoțopan

Excurs asupra publicațiilor etnografice ale românilor din Ungaria

Am pornit în cercetarea noastră de la considerația că există o relație între abordarea folclorului și evoluția publicațiilor de limbă română, respectiv de limbă a unei minorități naționale, în cazul celorlalte minorități.

De aceea, în excursul nostru ne propunem să punem în evidență această relație și să arătăm atât etapele în care s-au format principalele publicații etnografice, cât și rezultatele concretizate în volume de interes tocmai pentru cunoașterea românilor din Ungaria, în fapt, subiect al acestui colocviu.

Interesul pentru folclor este, ca în toate domeniile de cercetare, anterior publicațiilor în care acesta este probat. În situația aparte de minoritate ce trăiește în relație cu etnia majoritară, preocupările de folclor românesc apar la noi datorită unor instituții reprezentative înainte de toate pentru cultura maghiară. Anticipând, afirmăm că, dacă ținem cont și de aceste instituții maghiare, evoluția publicațiilor etnografice ale românilor din Ungaria cunoaște trei etape importante:

a) o etapă în care publicațiile și instituțiile patronatoare sunt maghiare iar obiectul cercetării este, printre altele, și cultura populară românească;

b) o etapă în care, datorită instituțiilor și publicațiilor maghiare se dezvoltă, într-o oarecare dependență de instituțiile patronatoare științifice, publicații românești;

c) și o a treia etapă în care folcloriștii și etnografii din rândul minorității românești își asumă integral sarcina cercetării tezaurului românesc.

Referindu-ne la prima etapă, trebuie să arătăm că în 1889, pe când se numea Asociația Etnografică a Ungariei, Asociația Maghiară de Etnografie și-a stabilit în program inclusiv cercetarea

etniilor conlocuitoare. Rezultatele acestor cercetări au fost publicate în revista *Etnographia*.

Perioada interbelică a condus însă la o modificare a proiectului inițial, respectiv la scădere substanțială a interesului pentru folclorul minorităților și la reducerea numărului celor ce au continuat să cerceteze, în mod particular, folclorul românilor din afara Ungariei interbelice. E o perioadă în care nu apar contribuții substanțiale materializabile în cărți sau studii de reținut.

În perioada postbelică asistăm la o renaștere a interesului pentru cultura românească, datorită unor personalități de la Catedra de Limba Română a Universității ELTE. Aici, la această catedră, se conjugă doi factori importanți pentru cercetarea etnografică. Întâi, prezența unor studenți de naționalitate română din Ungaria stimulează interesul pentru studiul de mentalitate folclorică, apoi prezența unor profesori deschiși pentru cercetarea de acest fel, dintre care, în mare parte, filologi maghiari, stabiliți din Ardeal la universitatea din Budapesta. Cel mai important dintre studenții de atunci de la Budapesta este actualul profesor Gheoghe Petrușan. S-a remarcat¹ faptul că studentul de atunci își aducea contribuția la culegerea, cercetarea și valorificarea folclorului românesc din Ungaria. Ceea ce trebuie adăugat acestei constatări este faptul că activitatea acestor studenți potențează începutul cercetării și al publicațiilor etnografice. Domeniul cel mai important avut în vedere de studenți și de profesori a fost cel narativ.

În acest domeniu, se cuvine să semnalăm prima mare culegere a profesorului Domokos Sámuel care a întreprins o cercetare a fenomenului povestitului în localitatea românească Micherechi, unde profesorul l-a descoperit pe povestitorul oral Vasile Gurzău, i-a înregistrat poveștile și, încă în anul 1963, a publicat prima ediție a acestor creații de literatură orală românească din Ungaria. Ne oprim asupra acestui moment important din descoperirea folclorului românesc pentru a pune în evidență semnificația acestuia. Domokos Sámuel are un rol important atât în evoluția presei

românești din Ungaria, cât și în creșterea interesului pentru folclorul românesc. El are întâi meritul de a fi descoperit un povestitor autentic, apoi meritul de a fi redat colectivității din care povestirea era pe cale de dispariție tocmai fenomenul pe care, prin înregistrarea lui Vasile Gurzău, îl salva; în plus, pentru formarea presei de specialitate etnografică, Domokos Sámuel are meritul de a fi teoretizat o metodă de cercetare a folclorului românesc din Ungaria, indicând modul de culegere, transcriere și publicare a literaturii orale. Datorită lui Domokos Sámuel, în publicațiile românești din Ungaria apar primele atestări de limbă vie. Respectiv primele texte de atestare a variantei crișene a românei din Ungaria. S-a remarcat de altfel că datorită lui informațiile despre varianta crișeană a românei din Ungaria trec și în atenția dialectologilor români². Ceea ce trebuie adăugat însă este că profesorul de la Universitatea ELTE a descoperit prin Vasile Gurzău un povestitor bilingv, acesta avea un repertoriu de povești pe care le spunea în limba română și un alt repertoriu pe care le povestea în limba maghiară, făcând, datorită faptului că acestea au fost deprinse în timpul stagiului militar din armata austro-ungară, referire la diversele popoare din Imperiu. Domokos Sámuel publică în 1968 cel de al doilea volum de povestiri³, de data aceasta cuprinzând atât poveștile în română ale lui Vasile Gurău, cât și poveștile în maghiară. Credem că e un caz rar și cu atât mai important, în care un povestitor este surprins și în care un cercetător își aduce contribuția.

Urmând modelul profesorului, studenții români de la universitatea din Budapesta descind în teren și începe astfel o cercetare a folclorului românesc consemnată de presa vremii. Dintre aceștia, se cuvine să insistăm asupra activității lui Gheorghe Petrușan care, la sfârșitul anului 1962, inițiază la Giula cercetarea folclorului prin cercuri. La 1 decembrie 1962, el formează la Giula primul cerc de folclor, constituit din 13 persoane, precum și o comisie executivă alcătuită din nume importante pentru presa românească de mai târziu, precum Alexandru Hoțopan, Ana Varga și Hermina Szakadati⁴. Interesant e pentru această etapă faptul că participanții la reuniunea din 1 decembrie alcătuiesc un program de cercetare,

împart ariile de investigare teritorială a folclorului și își exprimă dorința de a începe și încheia într-un timp contemporan cu fenomenul culegerea speciilor de literatură orală.

Inițiativa de la 1 decembrie 1962 pune iarăși în evidență raportul dintre presa etnografică maghiară și cercetarea din acest domeniu și consemnază momentul de trecere spre ceea ce noi considerăm a fi a doua etapă din evoluția presei etnografice românești. Este etapa în care se afirmă încă timid spiritul românesc tutelat deocamdată de modelul marilor lor profesori. Grupul inițiat de Gheorghe Petrușan, lăudabil dealtfel, pornește cu elan, însă în perioada imediat următoare nu reușește să-și materializeze programul, apărând doar o culegere a lui Alexandru Hoțopan, nu și o publicație periodică cu o astfel de destinație. Din grup, cel mai entuziast a rămas Alexandru Hoțopan, el publicând în perioada la care ne referim un volum⁵ de proverbe și zicători ale românilor din Micherechi. Spunem că relația cercetării cu presa e evidențiată de acest moment pentru că continuarea investigării folclorului e dependentă de publicația Asociației Maghiare de Etnografie, publicație ce începe să apară în 1975 sub titlul *Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria*. De remarcat faptul că acest periodic efectiv de înaltă ținută științifică își propunea *o schimbare în însuși modul de abordare a problemei minorităților prin aceea că studiile urmau să apară... în limba maternă a grupului etnic cercetat, pentru a fi receptate direct de membrii etniei*. La început, cercetările erau efectuate, în marea majoritate, de către specialiști maghiari formați în cadrul Asociației Maghiare de Etnografie, pentru ca apoi să se formeze specialiști de etnie românească, capabili să investigheze tezaurul popular românesc.

Periodicul cu acest titlu, care apare și acum, însă fără o anumită regularitate, are meritul de a fi materializat inițiativele grupărilor pornite încă din 1962 în cercetarea folclorului.

Datorită acestei publicații, Uniunea Democratică a Românilor din Ungaria simte nevoia de a edita, în 1982, revista *Izvorul*, periodic care își propunea încă de la apariție să găzduiască rezultatele cercetării primare a folclorului românesc și să repună în circulație faptele autentice de cultură populară românească.

Meritul acestei publicații este de a fi surprins folclorul românesc din Ungaria într-o perioadă în care acesta era încă aproape funcțional, dând cercetătorului de azi șansa de a reconstitui și a pune în analiză texte efectiv autentice.

Dacă pentru a doua etapă la care ne-am referit principala publicație rămâne *Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria*, a treia etapă aduce așadar în prim plan contribuția cercetătorilor români și un periodic în jurul căruia efortul conjugat al acestora conduce la abordarea integrală a faptelor de cultură populară.

În aceeași perioadă, datorită spațiului acordat de cele două reviste de etnografie și folclor, o serie de tineri români din Ungaria se specializează în cercetarea culturii populare, își încheie stagiile de doctorat la universități din România, susțin chiar doctorate de excepție și abordează probleme ale folclorului minorității române din Ungaria. Ne face plăcere să amintim, dintre aceștia, o serie de nume reprezentative atât pentru presa etnografică, cât și pentru volumele pe care le-au publicat. Amintim întâi contribuția etnografei Emilia Martin cu lucrarea *Sărbători calendaristice*, cuprinzând, de fapt, întregul repertoriu al sărbătorilor de peste an din județul Bichiș, oferind o imagine de ansamblu a mentalității folclorice românești din această arie. Merită supus atenției dumneavoastră Alexandru Hoțopan, datorită căruia culegerea poveștilor s-a extins și în alte localități locuite de români în Ungaria; Alexandru Hoțopan descoperă un povestitor din Chitighaz pe nume Teodor Șimonca⁶ și un povestitor din Otlaca-Pustă pe nume Mihai Purdi; datorită lui, poveștile acestora apar în câte un volum separat. Alexandru Hoțopan alcătuiește și volumul cu titlul *Floricel*, cuprinzând prima colecție de strigături ale românilor din Ungaria. Pentru aceeași perioadă se cuvine să o amintim pe Eva Cozma care în 2002 publică o colecție de folclor muzical, cu text, note și două CD-uri, în fapt prima cercetare de acest fel la românii din Ungaria. (În paranteză fie spus, demn este de amintit ca fapt anterior celor două reviste, discul LP al renumitei formații de muzică folk Sebő, disc apărut în anii '70, datorită căruia muzica populară din Mice-rechi a ajuns cunoscută în toată Ungaria. În aceeași perioadă, cunoscutul dansator și coregraf maghiar din Szeged a cercetat

dansul popular din Micherechi și, împreună cu dansatori și muzicanți din Micherechi, mai ales cu frații Nistor și cu formația lui Teodor Kovács, au făcut cunoscut dansul românesc din Micherechi, prezentându-l la cele mai renumite festivaluri din lume. Grație lui Sebő Ferenc și lui Nagy Albert, a pornit o mișcare de revalorificare a dansului popular în beneficiul tinerei generații, formându-se în întreaga Ungarie case de dansuri în care sunt cultivate și speciile românești, alături de cele maghiare. Interpretăm aceste manifestări ca acte ce au deschis drumul cercetării folclorului românesc și au atras atenția specialiștilor spre acest domeniu, favorizând procesul de formare a publicațiilor etnografice românești.)

Revenind la contribuțiile cercetătorilor români din Ungaria, vrem să arătăm că speciile abordate în etapa periodicului *Izvorul* au fost tot mai numeroase. O serie de nume și de cărți întregesc imaginea cercetării folclorului. Amintim în acest sens investigarea textului ceremonialului de înmormântare datorată iarăși lui Domokoș Sámuel⁷ și publicată sub titlul *Horele morților ale lui Teodor Sava*, precum și investigarea ceremonialului de nuntă prin contribuția Mariei Gurzău Czeglédi, *Nunta la românii din Ungaria*⁸.

Încheiem prin a arăta că, în această a treia etapă, cercetarea etnografică și folclorică își găsește spațiu de publicare și în reviste nespécializate, cu alt profil decât cel al domeniului. Dacă săptămânalul *Foaia Românească* a manifestat întotdeauna interes față de cultura populară, *Conviețuirea*, revistă a Catedrei de Limba Română de la Universitatea din Szeged, și-a deschis și ea paginile abordării subiectelor din acest domeniu. În această etapă folcloriștii și etnografii sunt sprijiniți și de către publicațiile Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, acesta oferind spațiu pentru publicarea rezultatelor investigațiilor în revistele *Annales*, publicație cu apariție anuală, precum și în *Simpozion*. În conformitate cu programul său, Institutul și-a propus să publice câte un volum monografic pentru fiecare localitate populată și de români în Ungaria, apărând până în prezent volumele referitoare la Micherechi, Chitighaz, Bătania.

Semnalăm și faptul că unele dintre cercetările românești, după apariția lor în română, sunt republicate în reviste și volume speciale alături de contribuții ale filologilor, folcloriștilor și etnografilor maghiari.

O inițiativă din partea reprezentanților populației majoritare, demnă de menționat, este seria de volume care prezintă în limba maghiară fiecare minoritate din Ungaria, referindu-se la istorie, tradiție și la limba minorității respective. Un volum⁹ din această serie poartă titlul *A Magyarországi Románok*, autorii acestuia fiind Gheorghe Petrușan, Emilia Martin și Mihai Cozma.

După 1989, mulți specialiști¹⁰ din România descoperă, la rândul lor, folclorul românesc din Ungaria și își aduc contribuția la specializarea publicațiilor pentru acest domeniu, pornind apoi, ceea ce ne onorează, spre cercetări individuale cu caracter monografic care vizează minoritatea română din Ungaria și folclorul lor, cercetători dintre care, subliniem, unii și-au publicat întâi, în revista *Izvorul*, rezultatele primare ale investigațiilor de teren.

În concluzie, cel ce dorește să urmărească evoluția publicațiilor etnografice și folclorice românești din Ungaria, poate constata că numărul acestora a crescut pe măsură ce s-au format specialiști din rândul minorității române. Cum într-o primă etapă interesul pentru aceste domenii se manifesta doar în demersurile instituțiilor și asociațiilor maghiare, iar într-o a doua etapă, în publicația *Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria*, această a treia etapă căreia îi suntem contemporani aduce pe de o parte un număr semnificativ de periodice dintre care ne-am referit la *Izvorul*, dar și un număr însemnat de cărți de autori care pot să contureze cel mai bine imaginea de ansamblu a vieții intelectuale a românilor din Ungaria. Socotim că acestea, împreună cu publicațiile care au găzduit părți din diversele etape ale cercetării trebuie să fie integrate culturii românești de ansamblu.

BIBLIOGRAFIE

- Colta, Elena Rodica: *Repere pentru o mitologie a Românilor din Ungaria*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004.
- Domokos, Sámuel: *Horele morților ale lui Teodor Sava*, Tankönyvkiadó, Budapesta, 1989.
- Domokos, Sámuel: *Horele morților ale lui Teodor Sava*, Tankönyvkiadó, Budapesta, 1989.
- Domokos, Sámuel: *Vasile Gurzău magyar és román nyelvű meséi*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.
- Gurzău Czeglédi, Maria: *Nunta la românii din Ungaria*, Publicație a Auto-guvernării pe Țară a Românilor din Ungaria, Giula, 1996.
- Hoțopan, Al.: *Împăratu Roșu și Împăratu Alb, Poveștile lui Teodor Șimonca*, Editura Didactică, Budapesta, 1982.
- Hoțopan, Al.: *Poveștile lui Mihai Purdi*, Editura Didactică, Budapesta, 1977.
- Nistor, Viorel: *Folclorul coregrafic al românilor din Ungaria*, Editura Mirador, vol. I, 1977.
- Petrușan, Gh.: *O acțiune de culegere a folclorului românesc*, în Foaia noastră, 15 martie, 1962, p. 3.
- Rusu, V.: *Tratat de dialectologie românească*, Scrisul Românesc, Craiova, 1981.

NOTE

1. Gh. Petrușan, *O acțiune de culegere a folclorului românesc*, în *Foaia noastră*, 15 martie, 1962, p. 3.
2. V. Rusu, *Tratat de dialectologie românească*, Scrisul Românesc. Craiova, 1981.
3. Domokos Sámuel, *Vasile Gurzău magyar és román nyelvű meséi*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.
4. Foaia noastră, 15 decembrie, 1962, p. 3.
5. Alexandru Hoțopan, *Méhkeréki szólások és közmondások. Proverbe și zicături din Micherechi*; importanța volumului se regăsește în faptul că inventariază un număr însemnat de proverbe, le distribuie după unitatea lexicală a cărei semnificație dă substanța proverbului, le explică conținutul, le traduce în maghiară și salvează practic, pentru românii din Ungaria, această specie paremiologică.
6. Alexandru Hoțopan, *Împăratu Roșu și Împăratu Alb, Poveștile lui Teodor Șimonca*, Editura Didactică, Budapesta, 1982, apoi Alexandru Hoțopan, *Poveștile lui Mihai Purdi*, Editura Didactică, Budapesta, 1977.
7. Sámuel Domokos, *Horele morților ale lui Teodor Sava*, Tankönyvkiadó, Budapesta, 1989.
8. Maria Gurzău Czeglédi, *Nunta la românii din Ungaria*, Publicație a Autogovernării pe Țară a Românilor din Ungaria, Giula, 1996.
9. *A Magyarországi Románok*, apărut la Press Publica în seria Változó Világ, Többnyelvű Könyvtár, fiind al 29-lea volum din această serie. Este un text de referință pentru românii din Ungaria, pentru învățămîntul mediu și universitar, dar și pentru populația majoritară, care află astfel date importante despre istoria, limba și tradițiile minorității noastre.
10. Amintim aici cercetători precum: Elena Rodica Colta, cu lucrarea *Repere pentru o mitologie a Românilor din Ungaria*, Editura Fundației pentru Studii uropene, Cluj-Napoca, 2004 Viorel Nistor, *Folclor coregrafic al românilor din Ungaria*, Editura Mirador, vol. I, 1977.

A Magyarországi Románok Kutatóintézetének kiadványa

Felelős szerkesztő: Dr. Berényi Mária

A kötet 500 példányban, A/5 formátumban,

10,75 ív terjedelemben készült

Műszaki szerkesztő: Kovács Sándor

Nyomtatás: Mozi Nyomda Bt., Békéscsaba

Felelős vezető: Garai György