

SIMPOZION

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

(GIULA, 18–19 NOIEMBRIE 2000)

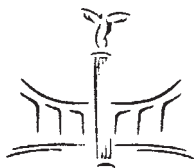
GIULA, 2001

Publicație a
Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria

Redactor și editor responsabil
Maria Berényi

Lector
Mihaela Bucin

Publicație subvenționată de:
Fundatia Publică „Pentru Minoritățile Naționale
și Etnice din Ungaria”
Ministerul Învățământului
Ministerul Patrimoniului Culturii Naționale



ISBN 963 00 8075 3

CUPRINS

Cuvînt înainte	5
<i>Gheorghe Petrușan</i> : Luptele politice ale lui Mihai Eminescu	8
<i>Ileana Mureșanu</i> : Probleme ale limbii române actuale	19
<i>Ana Borbély</i> : Diversitatea limbii române din Ungaria	37
<i>Maria Berényi</i> : Români din Ungaria la școli superioare din Oradea, în secolul al XIX-lea	56
<i>Eugen Glück</i> : Școlile românești din nord-estul Ungariei (secolele XVIII–XX)	73
<i>Gheorghe Santău</i> : Concepția lui Kossuth cu privire la Confederația dunăreană	97
<i>Elena Csobai</i> : Comunitatea românească din Cenadul Unguresc	108
<i>Mihaela Bucin</i> : Tradiții locale în monografia lui Teodor Pățcaș	116
<i>Elena Rodica Colta</i> : Poveștile de întemeiere a satului Otlaca Pustă	130
<i>Emilia Martin</i> : Cimitirul – purtător de informații istorice și etnografice	145
<i>Maria Gurzău Czeglédi</i> : Poezia ceremonialului de înmormîntare la românii din Micherechi	153
<i>Otilia Hedeșean</i> : Repere pentru o specie puțin studiată – blestemul	165
<i>Stella Nikula</i> : Meteorologie populară la românii din Ungaria	180

Cuvînt înainte

Stimați Oaspeți, Dragi Colegi!

Am bucuria să deschid cea de-a X-ea ediție a Simpozionului nostru. Zece ani în istorie nici nu se observă, dar pentru noi aceștia sînt ani rotunzi. Ne inspiră să facem un oarecare bilanț. Făcînd o retrospectivă, citind volumele simpoziunilor anterioare despre activitatea, scopul și *ars poetica* institutului, citez aici cîteva propoziții spuse de mine în anii precedenți:

„Din toată inima doresc ca întîlnirile de acest fel să devină o tradiție, să ne putem aduna în acest cadru an de an. Ar fi bine dacă am găsi căile și mijloacele potrivite pentru a promova cele mai de seamă valori ale culturii, spiritualității noastre. Menținerea noastră etnică e posibilă doar prin cultură. Cîtă cultură, atîta libertate, atîta democrație, atîta toleranță, atîta conștiință de neam.” (1993) Acum la a X-a ediție a simpoziunilor noastre, cu sufletul împăcat pot să declar că într-adevăr anual am reușit să organizăm aceste sesiuni științifice.

În anul 1996 spuneam: „Cultura cuprinde în sine rezerve de regenerare spirituală și morală. Cultura e o formă de rezistență în fața asimilării. În loc de mesianism, noi ne propunem drept scop munca migăloasă de cercetare, în care ne călăuzește iubirea de limbă și alipirea de datinile noastre străbune... În aceste momente de criză, inclusiv o criză a conștiințelor, datoria noastră ca intelectuali, cercetători este desigur una de echilibru. Este rațiunea ce îndeamnă la găsirea stării de normalitate, în care buna conviețuire să corespundă tendințelor unei competiții pașnice de progres.”

Iar în 1997 ziceam: „Organizînd an de an aceste sesiuni, uneori am impresia că acestea nu sînt altceva, decît acte de curaj. Dacă acum am înființa institutul aș propune să se numească: Institutul de cercetare a supraviețuirii și menținerii etnice a românilor din

Ungaria. Pe sigiliul instituției aș pune lozinca: „*Aici ne sînt visătorii*”.

Niciodată mai mult ca acum, nu ne-am întrebat atît de îngrijorător: „Educație, învățămînt, identitate, încotro?” În ce direcție și în lumina căror valori trebuie să dirijăm generațiile tinere? Așadar și noi ne aflăm în fața unor cercetări impuse de împrejurări. Sîntem conștienți de faptul că știința este supranațională, dar cel ce o practică poate fi profund angajat față de națiunea, de naționalitatea din care face parte...”

Cu aceste idei și acum pot să mă identific. Ce mai pot să spun acum, la a zecea ediție? Noi cercetătorii, intelectualii încercăm să facem cultură. Ceea ce în opinia mea nu înseamnă să devenim politici, ci să spunem exact ce avem de spus, respectînd adevărul și raportîndu-ne la un ideal. Condițiile noastre concrete de multe ori necesită eforturi supraomenești. Toate energiile sînt antrenate în lupta pentru supraviețuire. Am supraviețuit mai ales prin încăpăținare. Totdeauna trebuiau depășite limitele pe care le impunea momentul. Ca să știm ce trebuie să facem e bine să știm și ceea ce sîntem, fiindcă viitorul nu este și nu poate fi cu totul străin de prezent și trecut. Identitatea unui popor, a unei minorități, și a unei civilizații, se reflectă și se rezumă în ceea ce se cheamă „cultură”. În cultură trebuie să ne ocrotim și să ne susținem valorile cu orice preț. E timpul să ne luăm în considerare cu toată gravitatea și responsabilitatea, tradiția, valorile perene ale culturii românești, clădind pe ele edificiul marcat de spiritul novator al timpului. Orice minoritate din lume își apără, prin programe bine alcătuite, cultura și limba națională. De ce am face excepție de la această regulă? Orice societate trebuie să-și adjudece resursele proprii reformării. Filonul național-etnic nu poate rămîne imun la tendințele universale de evoluție. Bineînțeles, cultura unui grup nu este niciodată „superioară” sau „inferioară”, ea reflectă întotdeauna necesitățile grupului social care a produs-o.

Caragiale, la începutul secolului XX scrie în articolul său intitulat: *Oamenii sînt peste tot oameni*:

„De ce să ne facem spaimă și inimă rea degeaba? La noi nu e nici mai multă, nici mai puțină stricăciune decît în alte părți ale lumii,

și nici nu s-ar putea altfel. Calitățile și defectele omenești sunt pretutindeni aceleași; oamenii sunt peste tot oameni. Limbă, costume, obiceiuri, apucături intelectuale și morale, religiuni, precum și toate celelalte rezultate ale locului unde au trăit, ale împrejurărilor prin care au trecut, îi pot arăta ca și cum s-ar deosebi mult cei dintr-un loc cu cei dintr-altul; ei însă, în fundul lor, pretutindeni și totdeauna sunt aceiași. Nu există pe pământ speță zoologică mai unitară decît a regelui creațiunii. Între un polinezian antropofag și cel mai rafinat european, alta deosebire hotărîită nu există decît modul de a-și găti bucatele. Nici un neam de oameni nu-i mai bun sau mai rău, nici unul mai inteligent ori mai prost; unul e mai așa, altul, mai aminterea; dar, la urma urmelor, toți sunt la fel. Zi-le oamenii și dă-le pace!

Așadar, să nu ne mai facem inimă rea și spaimă gîndindu-ne că lumea românească ar fi mai stricată decît altele. Nu, hotărîit; neamul acesta nu e un neam stricat; e numai nefăcut încă; nu e pîn-acuma dospit cumsecade. E încă nelimepezit de mizeriile seculare sub care a mocnit cu junghetura frîntă; încă nu crede în dreptate; încă nu poate scoate din sînu-i pe cine să-i poată comanda; încă nu știe de cine să asculte, fiindcă nu are deocamdată încredere în nimeni... Fript cu lapte, suflă și-n brînză. N-a ajuns să cumpănească bine ceea ce ar fi în stare să poată cu ceea ce i se pune împotriva, și astfel, încă nu înțelege că în mîna lui ar sta să-și îndrepteze soarta și să dispună apoi pe de-a-ntregul de ea - păcum e drept și păcum are să și fie odată. În fine, nu are încă destulă îndrăzneală să-și răfuiască socotelile cu „binevoitorii lui epitropi”. Dar, cu vremea, trebuie să vină și asta; trebuie să vină și înțelegerea fără de care nu poate fi o națiune sigură de avutul ei, nici de onoarea, nici de viitorul ei.”

Cu aceste idei ale lui Caragiale declar deschise lucrările simpozionului.

Giula, 18 noiembrie 2000

Maria Berényi

Gheorghe Petrușan

Luptele politice ale lui Mihai Eminescu

Anul internațional Eminescu oferă un bun prilej pentru a evoca și comenta câteva aspecte ale operei poetului legate de modul cum ele au fost și sînt recepționate în literatura maghiară și, implicit, la românii din Ungaria, de la debut pînă în zilele noastre. Prin urmare, nu poate fi vorba decît despre o schiță a contactelor pe care Eminescu le-a avut și le-a întreținut, indiferent unde se afla într-o anumită perioadă a vieții sale, cu imperiul habsburgic din care făcea și el parte ca bucovinean, cu viața politică și culturală a popoarelor din acest stat poliglot. În sfîrșit, vom face câteva observații în legătură cu disputele care s-au încins mai recent în jurul operei eminesciene.

Trebuie să precizăm de la bun început că Mihai Eminescu nu este un venetic, un străin la Viena sau Buda și Pesta, după cum nu i se poate reproșa nici faptul că antrenarea sa în luptele politice antidualiste ale vremii, prin debutul din 1870 în paginile revistei Federațiunea cu articolele *Să facem un congres, În unire e tăria și Echilibrul*, ar fi un act incompetent, prematur. Din două motive: Eminescu vine din „dulcea” lui Bucovină care în 1775 a fost ocupată de Austria, stăpînind-o pînă în 1918, iar de Transilvania se leagă ca de o matrice a românimii, căci, pe de o parte, românii, indiferent de țara în care se găseau, erau pentru el „sînge din sîngele lui”, pe de altă parte, cînd este vorba de demnitatea și suveranitatea neamului, de „ideea românismului” în general, Eminescu nu cunoaște compromisuri. Numai ideea națională poate face, în accepția acestei gîndiri, dintr-o scriitură o operă științifică, de valoare, fapt de altfel evidențiat de către eminescologi. Alexandru Oprea are întru totul dreptate cînd ține să sublinieze: „Înțelegem astfel determinantele istorice obiective, acea vatră incandescentă la dogoarea căreia se confi-

gurează într-un chip anume gândirea eminesciană, făcând ca ideea națională să nu producă doar un entuziasm de moment, ci să afecteze, am spune, substructura sufletească a poetului. O idee-forță care de-a lungul anilor va suferi nuanțări, precizări, amplificări, dar nu va înceta niciodată de a iradia, de a reprezenta un far în calea odiseei sale spirituale.

Un individ, pentru a-și justifica, într-un sens înalt, existența, trebuie să meargă „cu principiul, cu națiunea”. Încă din primul articol, polemizând cu maiorescienii, el arată că omul în sine e „muritorul plin de defecte omenești” și că pentru a săvârși fapte care să rămână în istorie se cere ca insul să fie „limpezit” de „eterul opiniunii publice”, să reprezinte „personificarea unui principiu”, și anume cel care „a dat consistență și conștiință națională masei și a făcut din ele o națiune”. Se observă că, totdeauna, nedezmințit, prin națiune el înțelege masele, poporul. ¹ Fapt demn de subliniat, deoarece în baza legilor din Imperiul habsburgic masele populare (iobagii) nu au făcut parte, nici de jure, nici de facto, din conceptul de națiune. Iată chintesența, „ideea fixă” a poetului pe care, transformând-o într-un ideal măreț, are să o susțină o viață întreagă, cu un fanatism fără precedent în lumea literațiilor români, fără să ia în considerare contextul politic al vremii, legile, modul de gândire al epocii, locul pe care românii îl ocupau sau rolul pe care îl jucau în rîndul popoarelor conlocuitoare și vecine sau să opereze cu termeni limpezi (popor, națiune etc.), fapt pe lângă care s-a trecut cu vederea, nu o dată, în mod intenționat, după cum nu a fost analizată în spirit critic nici „structura sufletească a poetului”, nici viabilitatea elementelor componente ale gândirii sale politico-sociale; cu atât mai multe au fost idolatrizările, utilizările în scopuri politice obscure ale tezelor lui de bună-credință, dar naive sau contestabile. (Aceasta însă nu e „vina” lui Eminescu!)

Conduc „de curentul ideilor națiunii”, de lupta pentru „egala îndreptățire”, de exemplu, Eminescu își va susține naționalismul său cu argumente împrumutate din dreptul natural, din istorie, filozofie, legislație etc., lăsînd impresia, pentru cei care fac abstracție de la bătălia crîncenă pe care o duceau popoarele în secolul trecut, că „scopul scuză mijloacele”, folosind în discursurile sale un stil necruțător, expresii, calificări care azi displac, după cum nu au fost tolerate nici de către o bună parte a contemporanilor săi. Se

ivește astfel o discrepanță între frumusețea limbajului poetic eminescian și limbajul luptătorului și publicistului politic. Într-un studiu recent publicat, Farkas Jenő consideră că „*Acest tip de discurs poartă amprentele motivațiilor subiective. În cazul celor trei articole politice din Federațiunea sursele subiective sunt reacțiile adverse ale poetului față de monarhie și față de maghiari. Resorturile „temperamental-volitiv și afective” ale poetului l-au mișcat înspre un discurs violent și radical.*”²

Numai că același „limbaj agresiv” a fost utilizat și mai târziu, de fapt pînă la sfîrșitul carierei sale, fie că scria despre necesitatea unității naționale, fie că susținea binele obștesc sau defăima slăbiciunile claselor „suprapuse” în paginile ziarului *Timpul*, fapt comentat și de contemporani și urmași. În 1909, bunăoară, Ion Slavici face unele reflecții pe marginea articolului lui Al. Vlahuță, *Eminescu în politică*, publicat în revista *Luceafărul* (nr. 23, 1 dec. 1909), în care autorul susține ideea că Eminescu „n-a intrat el de bunăvoie în războiul politic, ci prietenii și împrejurările l-au tras”, ceea ce, după Slavici, e o dovadă că Vlahuță nu a înțeles adevăratele motive ale participării lui Eminescu la luptele politice și respinge opinia după care ar fi un simplu „simbriaș al condeifului”. Dimpotrivă, Slavici oferă o imagine reală atît despre spiritul epocii, cît și despre scopul pe care îl urmărea poetul, precizînd: „*Noi care nu numai după modelele manuscriselor lui îl știm pe Eminescu, ni-l aducem aminte ca om care nu se lăsa să fie „tras” ori “împins”, ci umbla totdeauna de capul lui.*”

Încă la vîrsta de douăzeci de ani, cînd se afla în primul an la Viena, el scria și îndemna pe alții să scrie articole politice, pe care nu le plătea nimeni, avea convingeri bine întemeiate în toate chestiunile politice, se unea numai cu oameni care-i împărtășeau vederile și nu era dus de nimeni, ci ținea să ducă pe alții.”

Despre partea ideatică a scrierilor politice și structura gîndirii eminesciene Slavici spune următoarele: „*Fost-a Eminescu partizan al acelor clase vechi, românești pentru că a fost naționalist ori a fost naționalist pentru că a fost partizan al acelor clase?*” se întrebă un alt scrutaător, d-l G. Ibrăleanu.

Așa ori așa, nu mai încapă nici o îndoială că el era partizan convins și sincer al „acelor clase vechi”, pe care le-a susținut în coloanele ziarului Timpul, nu tras „de prieteni și de împrejurări”, ci din propriul său îndemn. Dacă ar fi fost om cu oarecare dare de mînă, el și-ar fi jertfit averea ca să publice ziare și cărți pentru susținerea „acelor clase vechi.” Nu era cu toate acestea nici aristocrat, nici naționalist în înțelesul comun al cuvîntului. La el toate porneau din cea mai curată iubire de oameni.” Extrem de interesantă și, evident discutabilă este distincția pe care Eminescu o face între germani și unguri, respectiv evrei, măgulitoare pentru primii și deplorabile pentru ultimii. Eminescu „*îi pune sus în gîndul lui pe nemți, remarcă Slavici, care le dăduseră maselor mari o bună și sănătoasă îndrumare în viața comunală, în cea morală și în cea economică și scăzuseră prin aceasta suferințele omenești. Îi erau deci urgisiți maghiarii, care, nesățioși, asupreau pe alții și sporeau suferințele omenești. Pentru același cuvînt îi erau urgisiți evreii, „grecoteii cu nas subțire”, „bulgăroii cu ceafa groasă”, dar și cei mai neaoși români, care căutau „traiful bun pe nemuncite”. Avînd inima deschisă pentru suferințele orișicui, el se uita totdeauna cu un fel de groază împregiurul său, căci pretutindenea îi ieșeau în cale oameni nedrăptățiți și chinuiți de semenii lor.”* Slavici, prieten al lui Eminescu și redactor la ziarul conservator Timpul, conchide: „*Alinarea și mîntuirea nu putea în gîndul lui săi vie decît de la „clasele vechi”, care sunt în primul rînd interesate ca lucrurile să meargă bine în țară, au tradițiuni în ceea ce privește purtarea de grijă pentru bunul mers al vieții comune, pot să se pregătească în toată lărgimea pentru împlinirea menirii lor firești și nu au nevoie să-și mistuie puterile în luptă cu greutățile vieții zilnice.*

Nu va fi avut, poate, dreptate, dar așa vedea el lucrurile, și „boier” era pentru dînsul un om care-și petrece viața ostănind pentru binele tuturor...³

Eminescu este într-adevăr adeptul unor „clase vechi” românești, dar nebuloase, o victimă a iluziilor pe care la nutrea față de ele și, drept urmare, susținătorul unor idei politice refractare progresului social, prosperității neamului românesc, fapt observat de criticii lui. De altfel, rîndurile lui Ioan Slavici abordează și aruncă o rază de lumină asupra unor probleme controversate, care de-a lungul anilor au fost interpretate conform necesităților politice: situația

materială a poetului în perioada petrecută la ziarul Timpul („Aștept telegramele „Havas”, ca să scriu iar, să scriu de meserie, scrie-mi-ar numele pe mormînt și n-aș mai fi ajuns să trăiesc.”), iluziile pe care le nutrea față de „clasele vechi românești”, care la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru au constituit temelia unui curent cultural și literar paseist (semănătorismul), considerat de mai mulți cercetători potrivit progresului social și nu în ultimul rînd, ideologia națională, atitudinea marelui poet față de alte popoare, calificată, nu o dată ca naționalistă, șovinistă, xenofobă etc. Iată cîteva din întrebările care necesită răspunsuri nuanțate și documentate, demne de spiritul postnaționalist al zilelor noastre.

În ordinea de idei a comunicării de față poate fi încadrată doar ultima chestiune, fără pretenții exhaustive. Se poate oare vorbi în cazul lui Eminescu despre xenofobie, despre o ură față de străini? Dacă da, care sînt motivele și elementele componente ale acestei gândiri? Avînd în vedere contextul politic, social și național al epocii lui Mihai Eminescu, îndeosebi faptul că românii au trăit pînă la sfîrșitul secolului trecut, respectiv pînă la 1918 sub dominație străină, oare cum trebuie interpretat textul sus-citat al lui Slavici, în care nemții sînt considerați ca un popor *tolerant* și *filantrop*, iar ungarilor și evreilor apar ca „urgisiți”, deci ca *asupritori*; „urgisiți” sînt și grecii („grecoteii cu nas subțire”), bulgarii („bulgăroi cu ceafă groasă”) și „cei mai neaoși români”, stigmatizați pentru că „caută traiul bun pe nemuncite”. Mai sînt oare potriviți acești termeni pentru a descrie modalitatea de gândire a publicistului politic? Avem de a face cu o biciuire cu *caracter social* sau cu o *defăimare de natură națională*? Naționalism? Șovinism? Xenofobie? Un răspuns categoric la aceste întrebări îngreunat de faptul că în cazul lui Eminescu toate aceste etichetări, unele îndreptățite, altele nu, au ca punct de plecare un motiv social, situația materială precară a poporului său, fapt cu care nu se putea împăca și ale cărei cauze nu le înțelegea. Și nu le înțelegea pentru că imaginea pe care o oferă istoriografia românească despre „clasele vechi românești” este o imagine falsă, în cel mai bun caz idealizată, conform canoanelor epocii de euforie națională, lipsită de temeii. Totul se simplifică însă în caz că acceptăm explicit ceea ce sugerează implicit unele texte eminesciene: popo-

rul român suferă din pricina altor popoare, conlocuitoare sau vecine, deci străine. În acest caz se ivește însă o prăpastie inexplicabilă între nimbul, imaginea exacerbată lansată despre români în general și realitățile aieva în care se zbătea națiunea română (vezi opinia lui Emil Cioran), năruind din temelii „mândria națională”, pe care au fost întemeiate de-a lungul istoriei curente naționaliste. Disputele contemporane vizează oare spulberarea unei imagini naționale mirifice și, deci, lipsită de suport, o dezmeticire fără de care România nu va putea ieși din impasul în care au tîrît-o naționaliștii? O limpezire a problemelor la care ne referim ar putea fi benefică atît pentru formarea unei imagini obiective despre fenomenul eminescian, cît și pentru poporul român.

Cum sînt însă definite noțiunile la care ne-am referit? Românii prin *naționalism* înțeleg: „ideologie și atitudine care are în vedere, în primul rînd, apărarea drepturilor și aspirațiilor naționale (însotite uneori și de xenofobie)⁴ sau „doctrină politică bazată pe apărarea (uneori exagerată) a drepturilor și aspirațiilor naționale.”⁵ Aceste definiții sînt asemănătoare, dar nu și identice și, mai ales, discutabile. Iată o definiție formulată de unguri: „nacionalizmus: 1. A sajtát nép szereteté, az iránta való hűséget a legfontosabb elkötelezettségnek és értéknek tekintő politikai álláspont, ami elvezethet az egyoldalú nemzeti elfogultságához 2. A kapitalizmus kialakulása idején a korai polgárságnak gazdaságilag és területileg egységes nemzeti állam létrehozása, ugyanakkor azonban az ország területén élő más népek fölötti uralomra irányuló törekvése, amely kezdeti szakaszában szorosán összefonódik az általános emberi szabadságjogért vívott küzdelemmel.”⁶

În baza acestor definiții, Eminescu este un naționalist, cu precizarea că românii, în epoca lui Eminescu, erau sub dominație străină și nu aveau cum să supună, să subjuge alte popoare. Naționalismul de tip eminescian îl găsim la toate popoarele trezite la conștiință națională.

Să oferim și pentru *șovinism* două definiții românești: 1. „Atitudine politică constînd în afirmarea superiorității unei națiuni asupra altora, în manifestarea exclusivismului și intoleranței naționa-

le; naționalism extremist”; 2. „Naționalism extremist, patriotism agresiv care duce la ură și dușmănie între națiuni.” Întîia definiție poate fi acceptată. A doua este pur și simplu greșită, fiindcă „patriotism agresiv” nu există. Bakos Ferenc dă următoarea definiție: „*Más népek elleni gyűlöletet szító, a nemzeti felsőbbrendűséget hirdető szélsőséges nacionalizmus*”. (Idegen szavak szótára, Budapest, 1994, p. 704.) În baza acestei definiții Eminescu nu este șovinist. Se poate spune, pe bună dreptate, că a fost antimaghiar, antibulgar, antisemit etc., că a fost împotriva reprezentanților unor popoare din cauza cărora românii au avut de suferit, dar a-l considera xenofob este o exagerare, deoarece xenofobie selectivă nu există, or despre nemți și francezi, de exemplu, are o părere bună, iar xenofobia lui, repet, e de sorginte politică și socială și nu una de rasă. Să luăm însă un alt exemplu. Ady Endre spune în 1903 următoarele: „*Meg kell próbálnunk az együtt emelkedést a kultúrtársadalom nagy ideálja fölé, mely eljövend s mely majd fajt, vallást, színt, szokást nem tekint, de egyesít a kultúra, az emberiség közös érdekei, a közös haladás és tökéletesülés nevében mindenkit... Nem azt jelenti ez, hogy mi túrjuk az apró Jancuk, vad tribunocskák hangos, lármás, rakoncátlan álmodozásait. De azt sem jelenti, hogy ellenségei legyünk okvetlenül azoknak, akik a kultúrárt más nyelven szolgálják. Ne vakítson el bennünket a politika kicsinyessége. A magyar társadalom egyre ügyeljen: tartsa meg az elvitathatatlan, fölényes vezetést a kultúrában. A románság pedig ne felejtse el, hogy ezen a földön csak magyar politika lehetséges, csak ez nacionális, csak ez helyes még utilitárius szempontból is.*”

Este oare Ady șovinist? Dacă în prima parte a textului cheamă la o conviețuire pașnică, în partea a doua își avertizează neamul să-și păstreze superioritatea culturală incontestabilă, iar românilor le trimite următorul mesaj: României „*să nu uite că pe acest pămînt (evident, pămîntul unguresc- n. n.) numai o politică maghiară e posibilă, numai aceasta este națională, și numai aceasta este justă și din punct de vedere utilitar.*” Nu cuprind aceste rînduri „afirmarea superiorității unei națiuni asupra altora” și „manifestarea exclusivismului”? Totuși Ady este considerat unul dintre cei mai progresiști gînditori ai epocii sale.

Revenind la Eminescu, e timpul să amintim faptul că în presa

din România au apărut după 1989 tot mai multe scrieri în care poetul e calificat ca unul paseit, retrograd, „foarte român”, „spirit reprezentativ, care a desăvârșit la noi ideea naționalistă”. Petru Creția spune, de exemplu, în articolul *Nevoia de modele și refuzul acestora din Dilema*, nr. 60, 4-10 martie 1998, următoarele: „*Da, și-a iubit neamul, ca puțini, când cu luciditate, când, prea adesea, cu părtinire. Nar fi rău în asta, dar întreaga lui publicistică politică este intens xenofobă, pînă în fibra ei, orice ar spune sofistii naționalismului din ultimele decenii.*”⁸ Zigu Ornea scrie fără nici o ceremonie: „*Toate curentele noastre de idei romantic-agrariene (sămănătorismul, gândirismul, naeionescianismul, legionarismul), care au condamnat procesul ivirii României moderne, de la 1848 încoace, socotind că ea trebuia să rămână ca în vechime, autohtonistă și tradiționalistă, s-au folosit ... de gazetăria lui Eminescu ca de un stindard de mare preț.*”

Aceste adevăruri trebuie spuse cu limpezime”.⁹

Pentru toate acestea de ce este Eminescu de vină?

Valvîrtejul în jurul lui Eminescu nu este un fenomen nou. Reproșuri asemănătoare i-au făcut destul de mulți poetului. Eugen Lovinescu, de pildă, în 1924-1926 spunea deja în lucrarea *Istoria civilizației române*, tot ce aduc acum în discuție generațiile contemporane. „*În deosebire de alți poeți, scrie Lovinescu, Eminescu s-a ocupat încă din tinerețe cu problemele politice și naționale, formîndu-și o concepție hotărîită despre stat, despre raporturile claselor sociale și despre evoluția firească a poporului român; ca și toți ceilalți poeți, el a pus înăsa atîta pasiune în idealizare, și mai ales în ură, încît a transformat în pamflet ceea ce ar fi trebuit să rămînă în cadrele unor discuțiuni de ordin mai mult științific. Eroarea apare cu atît mai evidentă, cu cît dezvoltarea ulterioară a țării noastre a dezmințit cu totul pesimismul poetului față de viitor și a umbrit culorile vii ale tabloului idilic al vechilor noastre instituțiuni politice. În aceste condiții, activitatea publicistică a lui Eminescu se înscrie printre momentele cele mai caracteristice ale acțiunii împotriva occidentalizării României și lucrînd în contra timpului, se continuă și astăzi în mișcările extremiste.*”¹⁰

Erorile lui Eminescu sînt, în primul rînd, erorile istoriografiei românești, ale unei educații false, care, așa cum constată și E. Lovinescu, depășesc cadrul discuțiilor științifice. Publicistul poli-

tic, teoriile lui politico-sociale, răsărite dintr-o dragoste nemărginită față de neam, dar lipsite, nu o dată, de argumente obiective, au fost învinse de imaginația genială a poetului. Prin urmare, Eminescu trebuie bine studiat și așezat la locul potrivit, la locul pe care îl merită în cultura românilor, demers care trebuie început cu renunțarea la idolatrizare și exploatare în scopuri politice și continuat cu reevaluarea epocilor mai îndepărtate ale istoriei poporului român, la care se referă Eminescu, despre care știm relativ puțin, căci dacă nu avem argumente, născocim mituri, care sînt frumoase, dar sînt numai mituri.

În Ungaria de odinioară și de azi sînt cunoscute, cu excepția cercetătorilor, în primul rînd, poeziile lui Eminescu. Contestările și detractările, cîte au fost, veneau în primul rînd din partea unor români care fiind adepții Ungariei istorice, nu împărtășeau concepțiile politice ale lui Eminescu și mai ales nu l-au putut ierta pentru ieșirile împotriva ungarilor, pentru pamfletul publicat în revista politică Federațiunea din Pesta sub titlul *Echilibrul*, din care cităm cele mai jignitoare pagini: *„Declarăm a înțelege, deși nu concedem, ca cineva să fie aservit vrunei națiuni viguroase ce te supune cu puterea brută, ori unei alteia, ce te orbește cu lustrul civilizațiunei sale. Dar să fim servitorii... cui? Celei mai decăzute populații din Europa, a cărei vanitate și lăudăroșie nu e decît o lungă și scîrboasă donquixotiadă. Căci ce au acești oameni ca să ne superiorize? Au ei ceva ce noi nu avem? Au ei limbă? Au științe? Au arte? Au legislațiune? Au industrie? Au comerț? – Ce au?*

Limba? Ar trebui să li fie rușine de ea. Sunetele îngrozesc piatra; construcțiunea, modul de a înșira cugetările, de a abstrage noțiunile, tropii, cu un cuvînt spiritul infiltrat acestui material grunzuros, sterp, hodorogit, e o copie a spiritului limbei germane. Ei vorbesc germănește cu material de vorbă unguresc.

Științele? Ce au descoperit ei nou în științe? Prin ce au contribuit ei la înaintarea omenirii? Istoria civilizațiunei a înregistrat numai o nulă...

Arte și literatură? O traducțiune rea din limba germană, și știe toată lumea cît de rea poate să fie o traducțiune. Industria? Germană. Comerțul? În mîna evreilor.”¹²

Textul redactat la vîrsta de 20 de ani nu necesită, cred, nici un

comentariu. Aceste idei nu pot fi justificate, reflectă însă spiritul înveninat al epocii postpașoptiste, adîncurile încăierărilor naționaliste, în care Eminescu s-a implicat fără precauție.

Cu toate acestea, Mihai Eminescu, poetul, în Ungaria s-a bucurat de o reputație pe care nimeni nu o poate contesta, nu numai pentru că cele mai multe traduceri din poeziile lui au fost făcute în limba maghiară, practic tot ce are mai valoros, ci pentru că din 1885, cînd Sándor József publică în nr. din 25 decembrie al revistei *Kolozsvári Közlöny*, înția traducere din Eminescu, poezia *Atît de fragedă* sub titlul *Cseresznyefa fehér virága*, pînă în zilele noastre el este prezent fără întrerupere în literatura din țara noastră prin traduceri, comentarii și o sumedenie de studii și articole consacrate vieții și creației eminesciene, dintre care amintesc, la întîmplare, *Stilul poetic al lui Mihai Eminescu*, scris de fostul meu profesor Gáldi László.

Ca o curiozitate de istorie literară amintesc faptul că deja în 1895, grație lui Ilie Cristea, este scrisă înția lucrare de doctorat despre poezia lui Eminescu. Popularitatea de care se bucură la noi Eminescu se explică și prin faptul că poeziile lui sînt prezente în manualele de literatură din școlile ungurești, nemaivorbind de cele românești.

Nu fac parte din detractorii lui Mihai Eminescu; timp de aproape 4 decenii îi predau poezia la catedra din Seghedin. Investigațiile și meditațiile mele vizează un singur scop: o cunoaștere mai temeinică și mai nuanțată a gândirii politice, sociale și artistice a creatorului care este de prin anii 1880 și va continua încă mult timp să rămînă cel mai însemnat poet de expresie românească.

NOTE

1. M. Eminescu, *Opere, vol. IX. Publicistică 1870–1877*, Buc., 1980. p. 10.
2. Farkas Jenő, *Debuturile lui Eminescu în Ungaria*, *Conviețuirea*, Anul 3. nr. 4., 1999 – Anul. 4., nr. 1. 2000., p. 105.
3. Ioan Slavici, *Eminescu în politică*, *Opere*, Vol. IX. Buc., 1978., p. 716–719.
4. N. Breban, *Dicționarul general al limbii române*, vol. II. Edit. Enciclopedică, Buc., 1991, p. 656.
5. DEX, Buc., 1996, p. 1059.
6. Bakos Ferenc, *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, p. 522.
7. *Ady Endre összes prózai művei*, IV. kötet, Budapest, 1964, p. 46–48.
8. *Vezi și Cazul Eminescu*, *Antologie de Cezar Paul-Bădescu*, Edit. Paralela 45, Pitești, 1999, p. 40.
9. *Op. cit.*, p. 38.
10. Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. II. București, 1992, p. 112–113.
11. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. IX. București, 1980. p. 93–94.

Ileana Mureșanu

Probleme ale limbii române actuale

Termenul de **limba română actuală** cuprinde aspectele limbii române specifice unui timp relativ redus față de momentul enunțării (v. V. Guțu-Romalo: ultimul deceniu! - ultimele decenii!).

Limba română actuală reprezintă limba română dintr-o perioadă relativ apropiată momentului de față și analizei la care este supusă. Epitetul „**actuală**” marchează aspectul propriu acestei perioade, chiar acestui moment, aspect **diferit**, în anumite privințe, de cel înregistrat în alte perioade ale evoluției limbii.

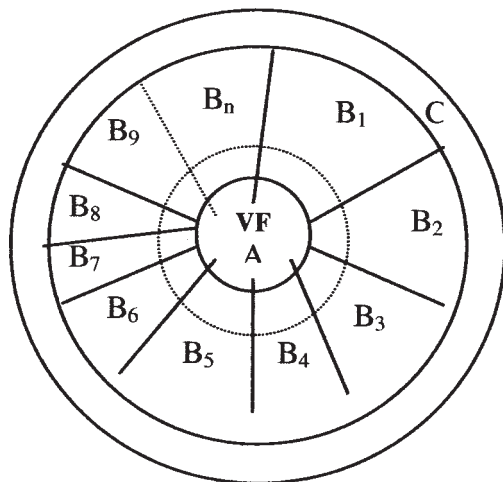
Cele mai izbitoare diferențe apar la nivelul lexicului, asupra căruia ne vom opri în lucrarea de față. Lexicul este compartimentul limbii care oglindește cu fidelitate transformările social-politice și culturale pe care le înregistrează viața unui popor într-o anumită perioadă.

Aceste înnoiri și transformări lexicale au atras întotdeauna atenția vorbitorilor și au stârnit diverse reacții, unele de simpatie și adoptare rapidă, altele de respingere vehementă. Toți româniștii ca și toți cei interesați de specificul limbii române între limbile romanice au semnalat „elasticitatea”, permeabilitatea la neologisme, capacitatea deosebită a limbii române de adaptare a împrumuturilor din alte limbi ca și deschiderea și tendința de înnoire și îmbogățire lexicală a limbii române.

Perioada pe care o trăim e, comparativ cu cele precedente, mult mai agitată și mai complexă din punctul de vedere al vitezei înnoirilor ca și al accesului la informație, ceea ce face ca și limba, respectiv lexicul, să reflecte mai abrupt aceste transformări.

O descriere clasică a lexicului limbii române putea fi reprezentată grafic prin mai multe cercuri concentrice. Cercul central, A, reprezintă **vocabularul fundamental** esențial, socotit cel mai

conservator și limitat la circa 2000–3000 de cuvinte esențiale în comunicare. Cercul larg, B, reprezintă **masa vocabularului** și cuprinde diversele stratificări funcționale, sociale, istorice și geografice ale lexicului, stratificări marcate prin arce de cerc: $B_1, B_2, B_3, B_4, \dots, B_n$. Cercul exterior, C, marchează **periferia vocabularului** și reprezintă zona de tranziție dintre limbă și societate. Aici se stochează cuvintele învechite, desuete, al căror conținut nu mai corespunde realităților vieții, dar tot pe aici pătrund și **cuvintele noi**, împrumutate o dată cu noile obiecte sau descoperiri, noile realități care trebuie numite, precum și creațiile interne ale vorbitorilor, născute din aceleași necesități obiective sau din dorința de exprimare mai colorată.



Dacă pentru perioadele de formare a limbajelor speciale, o asemenea reprezentare grafică a structurii lexicale a limbii române putea fi considerată relativ fixă, fiecare stil funcțional sau stratificare reprezentând compartimente relativ independente, în momentul de față toate separările trebuie marcate cu linii întrerupte, semn al tendinței spre **osmoză lexicală, al interferenței** stilistice, sociale, istorico-geografice.

Dinamica lexicală actuală are câteva caracteristici:

A. Îmbogățirea lexicului limbii literare – standard cu elemente

aparținând, pe de o parte, limbajului tehnic, politic, administrativ, pe de altă parte, lexicului familiar, popular și argotic.

B. Schimbarea ponderii împrumuturilor de origine romanică, preponderente în structura neologică a limbii române, cu cele de origine engleză, în special în ultimele două decenii (v. F. Dimitrescu, p. 8).

C. Trecerea de la folosirea precumpănitoare în limba română a sufixelor ca mijloc de derivare lexicală la formarea, în număr tot mai mare, de cuvinte noi cu prefixoide.

D. Interferența lexicală a limbajelor de specialitate datorată interdisciplinarității și folosind adeseori metafora ca mijloc de transfer.

E. Accentuarea dezvoltării împrumuturilor cu caracter internațional în vocabularul actual al limbii române.

Ne vom opri, în continuare, asupra primelor trei caracteristici enunțate mai sus:

A. a) Pătrunderea în limba română literară standard a numeroase elemente proprii fondului savant al limbii, adică limbajului tehnic, politic, administrativ ș.a. este favorizată atât de accesul larg la informație, prin mass-media, de componenta democratică a vieții social-politice actuale, cât și de accesul larg la evoluția științei și tehnicii mondiale. În acest fel, se poate vorbi de o îmbogățire a vocabularului individual ca și de lărgirea lexicului limbii române literare standard cu elemente care altă dată țineau doar de domeniul limbajelor specializate.

b) Completarea vocabularului activ al multor vorbitori cu elemente proprii lexicului familiar, popular și argotic înlocuiește concurența termenilor dialectali care contribuiau la îmbogățirea limbii în perioada formării ei. Această tendință caracterizează limbajul tinerilor și este bogat reflectată în mass-media.

Apariția a numeroase formații de muzică modernă ca și posibilitatea, foarte simplă azi, de înregistrare și comercializare a producțiilor, adesea subculturale ale acestora, extinde folosirea în rândul multor tineri, a unui limbaj trivial, greu de reproduș. Același lucru îl promovează, din păcate, și multe emisiuni de divertisment difuzate pe posturile naționale de televiziune (vezi, de exemplu, for-

mația „Vacanța mare”), ca și foarte multe ziare și reviste.

Democrația și libertatea prost înțelese au șters barierele taburilor lingvistice în rândul anumitor categorii de tineri (vezi generația PRO, generația '90), care consideră non-conformismul verbal o atitudine „angajantă” și își aleg drept modele, interlocutorii de proastă calitate, emisiuni și vedete de același „calibru”.

Presa de toate tipurile reprezintă o sursă importantă a studiilor privitoare la starea limbii române actuale (cf. Preda, 1992, 1993, Dimitrescu, 1997, Guțu-Romalo, 2000 ș.a.), dată fiind influența sa covârșitoare asupra lexicului curent.

Bertrand Poirot-Delpech remarca, privitor la limba franceză, invazia argoului jurnalismului asupra vocabularului comun, semn al prizei sale la public (apud Dimitrescu, 1997, p. 8), fapt care se regăsește și la noi. Presa oglindește limbajul actual, dar se constituie și în modele preluate cu zel de vorbitori. Fenomenul literaturizării limbajului presei (v. Irina Preda, 1992, 1993) îi schimbă registrul de exprimare lăsând câmp deschis metaforei, dar și limbajului trivial prezent în multe publicații.

Tot presa reprezintă și un barometru al tensiunilor social-politice. Afirmția că, în anumite perioade, lexicul politic pătrunde masiv în fondul principal lexical al unei limbi, se reflectă perfect în starea limbii române actuale. Preocupările privitoare la clasa politică și la evoluția situației politice, accentuate în perioadele electorale și alimentate de conflictele dintre partidele aflate la putere și opoziție, fac ca indiferent de clasa socială, orice vorbitor adult cu un minim nivel de școlarizare să înregistreze în lexicul activ numeroși și termeni politici și sociali economici.

B. Din punct de vedere etimologic, limba română actuală, chiar recentă, se caracterizează prin creșterea masivă a împrumuturilor de origine engleză în defavoarea celor romanice. Fenomenul este datorat atât modei cât și modelului american îmbrățișat de majoritatea tinerilor. Opțiunea pentru învățarea preponderentă a limbii engleze în școli, limba de cea mai mare circulație, formațiile de muzică modernă, textele acestora și eficiența modelului economic american sunt câteva explicații ale acestei tendințe, înregistrate și de alte limbi, dar în proporții diferite.

Dacă în anii '70, lexicul sportiv și cel muzical înregistrau numeroase împrumuturi de origine engleză, în momentul de față se poate vorbi de o pătrundere generalizată în toate domeniile de activitate, a anglicismelor. Multe dintre acestea fac parte azi din lexicul activ al vorbitorilor cu diferite pregătiri, toți folosind în mod firesc anglicisme din domeniul tehnic, politic, comercial, economic, medical, sportiv, artistic ș.a. (cf. Anexa I). Unele anglicisme sunt de ultimă oră și preluate neschimbate din limba sursă, altele reprezintă termeni internaționali, cu etimologie dublă sau multiplă, unele sunt asimilate și adaptate sistemului morfologic românesc (v. Ciobanu, 1996). De multe ori, „golurile terminologice” create de transferul rapid de informație tehnică și de tehnologie se umplu, în limba română, cu termenii englezi preluați fără nici o modificare, pe când în alte țări, cum ar fi Franța, există Comisii Ministeriale de terminologie care elaborează glosare de termeni oficiali pentru diferite domenii (cf. Ploae-Hangianu, 1992, 481).

C. a) În privința îmbogățirii limbii române prin derivare, sufixarea ocupă, din punct de vedere cantitativ, primul loc. Cercetările privitoare la limba română actuală au evidențiat însă preponderența formării de cuvinte noi în această perioadă cu prefixoide, fie prin creativitate internă, fie prin împrumuturi, de exemplu: **superconductor**, **superlong**, **superman**, **supermarket**, **superproducție**, **supersonic**, **superstar**, **supertanc** sau **microcomputer**, **microprocesor**, **minicomputer**, **minigolf**, împrumuturi care fac deosebit de productive prefixoidele introduse o dată cu noile cuvinte.

Numărul mare de cuvinte noi în limba română, formate cu prefixoide, de exemplu: cu **auto** – 132, cu **micro** – 105, cu **mini** – 104, cu **tele** – 82, cu **pre** și **super** – câte 65, cu **semi** – 45 (vezi Anexa II), (apud Florica Dimitrescu, **Dicționar de cuvinte recente**, ed. Logos, București, 1997) ilustrează o modă, adesea internațională și dovedește o dată în plus disponibilitatea la inovație și permeabilitatea cu totul specială la împrumutarea atât a cuvintelor noi cât și a elementelor de formare a acestora.

Această modă se înregistrează atât în limba vorbită, în presă, cât și în terminologia tehnică. Cu siguranță că nu toate cuvintele noi formate recent în acest mod vor rămâne definitiv în limbă, dar

transparența lor semantică face să placă și să stimuleze la folosirea lor.

b) Pătrunderea masivă a prefixelor și prefixoidelor nu impietează însă asupra derivării prin sufixare, supusă – și aceasta – prin preferință pentru anumite sufixe – modei.

Printre sufixele foarte productive (vezi Anexa III) în prezent se numără **-itate**: complementar**itate**, linear**itate**, serviabil**itate**, pericoloz**itate**, operațional**itate**. V. Guțu-Romalo (2000, 172) remarcă faptul că „teoretic, pornind de la orice adjectiv se pot forma cu acest sufix substantive, numărul derivatelor de acest fel fiind foarte mare”.

Fascinația modei lingvistice poate să explice fenomenul „derivării în cerc închis”, cu termenul final derivat în **-itate**, echivalent cu termenul de pornire. De exemplu: grație – grațios '!' grațioz**itate**

maliție – malițios '!' malițioz**itate**

rigoare – riguros '!' riguroz**itate**

vigoare – viguros '!' viguroz**itate**

pericol – periculos '!' periculoz**itate**

Dacă preferința actuală pentru prefixoide și prefixe servește o dorință de clarificare, de transparență semantică, sufixele neologice la modă sprijină nevoia de generalizare, de completare a familiilor de cuvinte cu substantive abstracte (vezi exact**itate**, exactitudin**e**, bombastic**ism**, fragmentar**ism**, plural**ism** ș.a.).

Foarte productiv este sufixul **-re**, care continuă tiparul derivativ tradițional (verb) infinitiv lung '!' substantiv paralel cu verbul corespunzător:

democrat '!' democratiza '!' democratizare

semnal '!' semnaliza '!' semnalizare

mondial '!' mondializa '!' mondializare

Asia '!' asiatică '!' asiaticizare

Europa '!' europeaniza '!' europeanizare

America '!' americaniza '!' americanizare

Tot printre sufixele la modă se înscriu și sufixele **-al**, **-ic**, **-ar** și **-iona**: conflictual, populațional, centripetal, ideatic, aleatoric, falnic, improvizatoric, spectacular, tentacular, unghiular, concluziona, inscripționa, interrelaționa, ambiționa.

De remarcat că nu e vorba întotdeauna de sufixe foarte recente, ci de o intensificare a utilizării lor vehiculată cu precădere de limbajul presei, atât de diversificată și de bogată în ultimul deceniu.

Tot în rândul preferințelor lexicale actuale dictate de modă se înscriu și unele **clișee lingvistice** (vezi Anexa IV). Prezența lor duce la formulări stereotipe, monotone și șterse, amintind de arsenalul atât de des incriminatului **limbaj de lemn**.

Încercarea de a evidenția anumite aspecte și de a găsi explicații ale fenomenelor care caracterizează lexicul limbii române actuale nu duce la concluzii diferite de cele la care ajungea Iorgu Iordan în 1943 în „**Limba română actuală. O gramatică a greșelilor**”:

„Intervine... snobismul, mai cu seamă la publicității de toate speciile: dorința de a impresiona, de a trece drept om cult, cunoscător al marilor limbi de civilizație, de »a fi la pagină«, ..., de a se supune modei...”

(„sita vremii le-a cernut”) – p. 470–471

„... Introducerea nelimitată a neologismelor, acceptarea fără rezerve a expresiilor argotice, toate sunt urmarea acelei libertăți excesive, așa de caracteristică pentru psihologia generațiilor formate în epoca războiului și după aceea. Ele însemnează depășirea granițelor dintre limbi, limbaje și dialecte. Subiectele vorbitoare își caută materialul expresiv oriunde îl pot găsi, nelăsându-se influențate de prejudecăți naționale și sociale. Așa se explică bogăția și variația neobișnuit de mari ale lexicului românesc actual.”

BIBLIOGRAFIE

1. Ciobanu, Georgeta, *Anglicisme în limba română*, Ed. Amphora, Timișoara, 1996.
2. Coteanu, Ion, *Mult e dulce și frumoasă...*, rubrică de cultivarea limbii în „Opinia națională”, 1993.
3. Dimitrescu, Florica, *Dicționar de cuvinte recente*, Ed. Logos, București, 1997, Cuvânt înainte, p. 7–8.
4. Guțu-romalo, Valeria, *Corectitudine și greșeală. Limba română de azi. Versiune nouă*, București, Ed. Humanitas, 2000.
5. Guțu-romalo, Valeria, *Forme ale politeției verbale*, în „Limbă și literatură”, vol. I–II, 2000, p. 5–10.
6. Gruică, G., *77 de întrebări / 77 de răspunsuri. Gramatică normativă*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
7. Iordan, Iorgu, *Limba română actuală. O gramatică a „greșelilor”*, Ed. S.O.C.E.C. Co, S.A.R., București, 1943.
8. Niculescu, Al., *Individualitatea limbii române între limbile romanice*, vol. 3, *Noi contribuții*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1999.
9. Ploehanganu, Mariana, *Terminologia și limba comună* (Pentru o bază de date terminologice), în LR, XLI nr. 9, p. 479–490, București, 1992.
10. Preda, Irina, *Îmbogățirea lexico-semantică a limbii române* (Cu privire specială la perioada postdecembristă), I în LR, XLI, nr. 9, p. 491–494; II în LR, XLI, nr. 10, p. 541–548; III în LR, XLI, nr. 11–12, p. 585–595, București, 1992; IV în LR, XLII, nr. 1, p. 19–28, București, 1993.
11. Șerban, Vasile; Evseev, Ivan, *Vocabularul românesc contemporan – schiță de sistem* –, Ed. Facla, Timișoara, 1978.
12. Vasiliu, Laura, *Noi derivate sufixale*, în LR, nr. XIII, 3–4, 1994, p. 105–109.
13. Zafiu, Rodica, *Figurile de stil în limba vorbită*, în LR, nr. 6, 1993, p. 304–307.
14. Zafiu Rodica, *Păcatele limbii*, rubrică în România Literară, p. 11, 2000–2001.

Anexa I

Anglicisme din limba română actuală

A	beatnic	boy-scout
afro	beefalo	brainstorming
after-shave	best movie	brandy
airbus	best seller	breakdance
aisberg	big band	breakfast
all right	big bos	brec
amnesiac	bikini	bric
antiperspirant	bioritm	bridge
antiviral	bit	briefing
apartheid	bitter	broker
appeal	blazer	building
aspartan	Bloody Mary	buldog
aut	blue jeans	bumerang
avenue	blues	bungalow
	bluesman	business
B	blum	business class
baby	bluming	businessman
backround	bob	C
bacon	bober	cameraman
badminton	bodi-building	cameră
baipas	body(-)guard	camping
bait	boiler	campus
band	boogie-woogie	canabis
bantustan	boom	canoe
baril	bos	cardigan
barman	bowling ¹ (joc)	cargo
barter	bowling ² (teren)	cargobot
base-ball	box ¹	cartel
BASIC	box ²	carting
BASIC-English	boxă	casetă
beat	box office	cash
	boy	

catgut	comsat	derbi
cec	concatenare	design
cedar	concern	designer
cent	congresman	developer
Challenge day	construct	dictafon
charisma	consulting	digital
charleston	consumabile	disc
charter	container	dischetă
chec	containeriza	disc jockey
cherry-brandy	contraceptiv	disco
chewing-gum	contracepție	disconfort
chicinetă	contrastiv	discotecă
chief	convertor	dispecer
chips	cool	display
cinerama	copyright	division
cip	corner	dixieland
city	corn flakes	doc ¹
cleaner	country	doc ²
clip	country rock	docher
cliper	covercot	doping
cliring	cover-girl	downtown
clubman	cow-boy	dream team
cnocaut	craul	dren
COBOL	cricket	dribling
coca-cola	crochet	drill
cocher	cros	drink
cocteil	curry	driver
cod	cyan	drops
coke	D	dry
come-back	dancing	dumping
comics	dandi	duplex ¹
commonwealth	darling	duplex ²
compact disc	dealer	E
competitiv	decoder	eastmancolor
computer	delco	economizor
computeriza		

ecosistem	freezer	hi-fi
engineering	ful	high-society
environment	futurologie	hillbilly
establishment		hip hop
extrastrong	G	hipi
eye-liner	gadget	hit
F	gag	HIV
	galon	hobby
fairplay	gangster	hockey
family planning	garden-party	hol
fan	gentleman	hold-up
fast food	ghem	homleși
fashion	gin	horror
fault	girl	horror film
feedback	globe-trotter	hot
feeling	golaveraj	hot dog
feribot	golgeter	hot jazz
fifti-fifti	grefruit	hula hop
finiș	grill	hully gully
first lady	grill-room	I
five o'clock	grizzly	
fixing	groggy	iahting
flash ¹	guest-star	iahtman
flash ²		iard
floppy disc	H	impact
folk	hailaif	implant
folk rock	half-time	implementa
folk-song	ham and eggs	impuls
foreign office	hamburger	inch
forfait	handicap	informal
formal	happy	informațional
FORTTRAN	happy-end	input
forum	hard-rock	instant
foxtier	heavy metal	intelsat
free shop	henț	interacție

intercity	leadership	mangrovă
interferon	leasing	marijuana
interviu	LED	marketing
iregular	leghorn	mass media
item	leviși (LEVI'S)	masterpiece
iută	lider	maxi-
J	life	maxi-single
jaz band	lift	meci
jazman	lifting	megabit
jeanși	a lista	megastar
jeep	listing	megatonă
jet	live	metalin
job	living	mezotron
jocheu	living-room	microcomputer
jogging	lobbying	microprocesor
joker	lobbyism	middle of the road
juice	logistică	midi
jumping	long life	milady
K	look	milk-shake
ketchup	lord	mini-
ketering	love story	minicar
kidnapping	LP	minicomputer
killer	luping	minigolf
kilobit	lycra	minnesota
kilt	M	mioelectric
king size	madison	miss
know-how	magazin	mister
KO	magnat	miting
L	magnitudine	mixer
lady	make-up	modeler
laser	-man	modeling
	management	modem
	manager	moderator
	managerial	modul
		money
		monitor

monokini	outsider	pop-corn
monorai	over	pop-music
mouse	oxford	pornoshop
muppet	P	porridge
musical	pace-maker	porter
music-hall	pager	poster
mustang	parching	pound
N	party	predictabil
nailon	pasă	preprint
napalm	passing	presing
netbol	passing-shot	printer
net	PC	pro
new age	pedigriu	procesa
newton	penalitate	procesor
night club	peni	progressive rock
non-fiction	penticostal	promoție
nonstop	pepsi-cola	promoțional
number-one	perfomer	psihedelic
nursă	pick-up	public relations
nutrient	picnic	puding
O	picup	pulman
ocupațional	pin	pulover
office	ping-pong	pulsor
offsaid	pipe-line	punci
ofset	piperment	punk rock
OK	placebo	puzzle
old-boy	play	PVC
one man show	play-back	Q
one-step	play-boy	quasar
open	pleniglas	R
operațional	plotter	racket
out	pocket	racketeer
output	policeman	radar
	pop	radiolocație
	pop-art	

ranch	scrabble	snowboard
rancher	screening	soft
rap	script girl	software
rapper	scuar	solvent
receiver	scuter	sonar
recording	second hand	song
recordman	seif	soul
reflectoriza	self	sound
remake	self control	spacelab
remunerativ	self-defence	speech
rent-a-car	self-service	spicher
replay	sensor	spin
reprint	sex-appeal	spleen
rezistor	sex-shop	sponsor
ring	sex-simbol	spot
rock	sexy	spray
rock and roll	SF	sprint
rocker	shaker	sprinter
rodeo	shetland	staff
room service	shocking	stand
rosbif	shop	standard
rotary	show	stand-by
rummy	show business	standing
rundă	show girl	star
S	showman	star-sistem
saloon	silicon	start
sandvici	single	starter
a scana	sir	stek
scanner	skateboard	sterlină
scheci	slang	stewaed
science fiction	slow (foxtrot)	stewardesă
scientologie	smoching	stick
scotch	smog	stilst
scottish-terrier ¹	snack	stoc
scottish-terrier ²	snack-bar	story
	snob	stres

summit	tee-shirt	V
supercargo	telerecording	vampă
superconductor	test	a victimiza
superlong	tester	videorecorder
superman	test meci	videotelefon
supermarket	tichet	VIP
superproducție	tifon	volei
supersonic	tiner	W
superstar	toast	walkie-talkie
supertanc	toner	walkman
suporter	top	waterpolo
surf	top secret	waterski
surfing	top twenty	WC
suspans	trade union	week-end
sveter	trainer	western
sweet	tramcar	whisky
Ș	tramvai	white-spirit
șalanger (<i>challanger</i>)	transnațional	wind-surfing
șalanj	a tranzistoriza	wonderboy
șeic	trauler	workshop
șerif	treiler	X
șort	trenci	xerox
șut	trend	Y
șuta	trending	yankeu
T	tron	yes
time	trustman	yesman
time-out	tweed	york
talkshow	twist	Z
tanc	U	zoom
tandem	UFO	
taxi-girl	underdog	
team	underground	
tea-room	upercut	
	up-to-date	

Anexa II

Prefixe și prefixoide frecvent folosite în limba română actuală

Număr de cuvinte		Număr de cuvinte
auto	—	132
electro	—	50
micro	—	105
mini	—	104
mono	—	14
moto	—	13
multi	—	14
neo	—	12
neuro	—	10
poli	—	23
port	—	8
post	—	25
pre	—	65
proto	—	7
re	—	24
semi	—	45
sub	—	29
super	—	65
supra	—	38
tele	—	82
termo	—	16
trans	—	23
video	—	33

Exemple:

micro	microagent, microautomobil, microbrigadă, microeseu, micro-filtru, microfoileton, microundă, microunivers
mini	miniacord, minibuz, minicabană, minitel
multi	multiplex, multivitaminizat
neo	neocomunism, neosclavagism
post	postacut, postelectoral, posttotalitar
pre	preseismic, preselectare, prestelar, presezon
semi	semiarid, semicentral, semidoctism, semipreparat
sub	subprodus, subuman
super	supercivilizație, supercomputer, superfinisare, superlong, super-greu, supernavă, supertren
supra	supraputere
tele	teleșcoală, teletecă, teletext, teletop
UFO	ufolog, ufonaut
video	videoclip, videocasetă, videodisc, videotext

Anexa III*Sufixe productive în limba română actuală****Exemple:**

-itate amabilitate, conștiințiozitate, combativitate, excentricitate, fatalitate, opacitate, serviabilitate, originalitate, oralitate, confidența-litate, colegialitate, vitalitate, probabilitate, aplicabilitate, imposibilitate, adaptabilitate, imponderabilitate, atractivitate, naivitate, generozitate, impetuozitate, nebulozitate, nervozitate, malițiozitate, rigurozitate, intenționalitate, periculozitate

-ism bombasticism, fragmentarism, pluralism, totalitarism, snobism

-re uzitare, elevare, democratizare, semnalizare, impozitare,

* cf. GUȚU ROMALO, 2000, p. 171–192

mondia-lizare, nord-coreanizare, asiatiyare, campanizare, academicizare, profesorizare, doctorizare, inadecvare, dezereizare, esențializare, disciplinizare, jurizare, potabilizare

-al educațional, informațional, cultural, repertorial, conflictual, populațional, coral

-ic ideatic, filmic, aleatoric, poematic, improvizatoric

-tor aparținător, glosator

-os prestigios, atractiv

-ar spectacular

-ură doctorantură, stagiatură

-ist lunetist, cadrist, festivist

-at furajat, calamitat, inscripționat, juniorat

-iona concluziona, atenționă, inscripționă, previzionă, restricționă, agresionă, interrelaționă, ambiționă

Anexa IV

Clișee lingvistice

în principal

din start

în forță

la ora actuală / la ora aceasta

pe parcurs

în timp

pe mai departe

pe bază de

în măsură

pași mici / importanți / rapizi / noi

în consens cu

a trage semnalul de alarmă

a da un semnal pozitiv

creatori de frumos

laur

Ana Borbély

Diversitatea limbii române în Ungaria¹

De multe ori, în cazul românilor din Ungaria, se pune întrebarea: De ce nu folosim mai mult, în comunicare, limba română? Oare cine ce înțelege prin sintagma *limbă română*? Un idiom monolitic, omogen sau unul dinamic și eterogen?

După datele empirice ale cercetărilor de teren, se poate susține că, după părerea celor mai mulți vorbitori, o limbă trebuie vorbită la fel în toate comunitățile din lume, de toți vorbitorii săi. Cu alte cuvinte, limba trebuie să fie omogenă, să aibă o singură variantă. În realitate, însă, situația se prezintă altfel. Să luăm în considerare numai faptul că, o limbă, în comunitățile în care ea este vorbită, poate avea statut de *limbă oficială* ori de *limbă minoritară* sau, la nivelul vorbitorilor, statut de *limbă maternă* sau *limbă străină* etc. Este tot atât de important să constatăm că, ea poate fi vorbită în comunități care cuprind milioane de oameni sau în comunități care conțin doar câteva mii sau sute de vorbitori.

Sociolingvistica folosește termenii *varietăți* (*variante*) și *varietate* pentru a descrie diversitatea unei limbi sau a *variației lingvistice*. Acești termeni reprezintă denumiri neutre, nelegate de un statut lingvistic specific, și denumesc generic orice „tip de limbaj” (Fishman 1975:146–148). „Varietățile care reprezintă inițial și fundamental origini geografice sînt numite dialecte” (Fishman 1975:147). „Termenul varietate – spre deosebire de dialect – nu indică nici un statut lingvistic specific (în afara diferenței) față de alte varietăți” (Fishman 1975:148).

Varietățile unei limbi pot fi teritoriale, sociale și funcționale. Varietățile *teritoriale* pot fi dialecte, subdialecte, graiuri, subgraiuri; cele *sociale* se grupează pe baza unor criterii sociale: domeniu de activitate, sex, vîrstă etc., iar prin varietățile *funcționale* se înțeleg

stilurile și registrele (v. Fishman 1975:148). Coșeriu descrie varieta-
tea sincronică (față de varietația diacronică) în felul următor: este
varietate dialectală – care poate fi varietate de sisteme –, este vari-
etate socioculturală – care poate fi, și ea, varietate de sisteme – și
este varietate stilistică – de asemenea și ea poate fi varietate de
sisteme. (v. Saramandu 1996:75). Varietația literară ori limba stan-
dard (scrisă sau vorbită) este o formă normată și îngrijită, de aici
decurge că această variație este unică și, deci, cea mai stabilă. După
definiția lui Gheție: „limba literară este aspectul cel mai îngrijit (sau
varietația cea mai îngrijită a limbii naționale) care servește ca instru-
ment de exprimare a celor mai diverse manifestări ale culturii și se
caracterizează prin respectarea unei norme impuse cu necesitate
membrilor comunității căreia se adresează” (Gheție 1978:13). Lim-
ba literară este definită cea mai unică varietate, dar aceasta nu în-
seamnă că, în anumite provincii, nu poate avea o coloratură dialect-
tală: „limba literară a ieșenilor are, evident, o coloratură moldove-
nească” (v. Rusu 1984:758). Este foarte important să subliniem că
varietatea standard nu înlocuiește varietățile nonstandard din re-
pertoriul lingvistic al unei comunități. Acestea au funcții comple-
mentare cu cele ale varietății standard (Rusu 1984:769).

Cu ajutorul acestor termeni se poate descrie diversitatea limbii
române, care este deci, așa cum sînt și celelalte limbi din lume, o
unitate a mai multor varietăți. Astfel, așa cum, în general, limba
română nu este omogenă, tot așa, nu este omogenă nici limba ro-
mână folosită în comunitatea noastră. În cele ce urmează, vom pre-
zenta, foarte pe scurt, dimensiunea orizontală (spațială, geografi-
că), socioculturală și funcțională a limbii române vorbite în comu-
nitatea românilor din Ungaria.

Varietațiile de limbă ale românilor din Ungaria

Limba română vorbită în comunitatea românilor din Ungaria con-
ține, așa cum este natural în toate limbile vorbite, mai multe vari-
ante teritoriale, sociale și funcționale.

Varietățile teritoriale

Variantele teritoriale sînt acele variante de grai care sînt vorbite de românii din cele aproximativ douăzeci de localități (sate și orașe) din județele Bichiș (Békés megye), Csongrád (Csongrád megye), și Bihor (Hajdú-Bihar megye), precum și de cei care sînt originari din aceste localități. Diferențele lingvistice între graiurile locale nu sînt atît de mari încît acestea să împiedice înțelegerea între vorbitori. Similitudini mai însemnate apar între graiurile vorbite în județul Bichiș (cu excepția Micherechiului) și județul Csongrád. Celălalt grup, alcătuit pe baza criteriului similitudinii, cuprinde graiuri din județul Bihor și localitatea Micherechi. Variantele teritoriale din aceste două grupuri de graiuri nu sînt unice, în fiecare grup, într-o proporție mai mică sau mai mare, ele diferă de la o localitate la alta. În continuare, pentru a demonstra, în linii mari, diferențele variantelor teritoriale din comunitatea noastră, am ales niște mostre luate din interviuri, înregistrate în cîteva dintre localitățile situate în aceste trei județe. Am subliniat, în texte, niște cuvinte, expresii, care sînt folosite altfel în celelalte localități.

Județul Bichiș

Bătania (femeie, n. 1913)

Da, merę sacra cu măru. Dučem un măr. □ Și dacă părinți fet'i or primit măru □ îi sămn că pot să vije să cără fata. Dar dacă nu, □ atunța măru dăloc l-o dat năpoj. (...) Am făcut și nuntă în vreme ațeje ȝeram și cu hid'iduș, □ la juńe or fos' cu hid'iduș și cu țitară □ da la mńirasă. (...) Și a lu mńirasă goșt' merem năjint'e □ la cunuńișe și a lu juńe la urmă. Și cînd s-or cununat ȝera întors. (...) Nu ȝera în vreme cęișe tortă, draga meș, (...) no, așę numa omloș cęva □ o că crofu. (...) Cu lecvar. (...) Și după mńezî nopt cînd am am umblat cu aluuatu □ și ȝesta atunța ca névastă am fost îmbrăcată, și cu cîrpă în cap □ și cu zad'ija și alta hajná □ nu-n hajná albă.

Ciorvaș (femeie, n. 1929)

O căsuțā, o SZOBA/sobā, și o KONYHA/conha, olyan/oian pic, vez că acolo-ȝ să ved'e că □ așę mmmicuțā. Șiii a= acișe o făcut

vacă, și o atunçe o fost on cal □ și o= acolo-î, numa am vîndut calu. Și □ atunçe aci o fost porci mai dăpart'e. (...) Dăpă ajić am făcut așe, □ cu paie cu CIROKSZÁR A TE= TETÓ VOLT, A PORCSIKNAK, NEM VOLT așe cu pă= piatră. Da o fost greș je am zîs că, □ mult-am lucrat. Numaaa o fost așe vreme bună și șare bi= bună și ammm tot am biñe fațeem și ă pेत्रेचे वर= vremea și fiie biñe. (...) Vez pă ға? MEGYÜNK merem și vez pă? (...) Tă' BORSÓ/borșo și mmm fasole și PARADICSOM, și UBORKA tăt, încă ce traba la noi în casă. (...) Mère și MEGGY și ŐSZIBARACK □ și SZILVA. (...) HÁT ă care mîncăm și dau laolaltă, șt'i căăă dacă merem la piiaț cu ă ie, trabă să plit'em HELYPÉNZ. Și amu cînd o fost CSERESZNYE/ čeresñe și a= čela o fost mai □ așe n-o fost așe cu ara. Și atunçe dacă merem acolo și stam acolo și vreme și tăt, na zîc, □ dam copii și mă-sa.

Micherechi (bărbat, n. 1924)

Și o viñ= =ñit acole on ūom du păstă Vimer. (...) Și m-o mînat mătușe, că și-i duc ă așe duminica □ harñe să să înșt'imbe, gać și k'imēșe, cum jera dala. (...) Tata n-o fost ă spusă că čeva să lucrăm, □ pă cînd a viñi jel acasă să fiie ăăă □ regulă acolo-n ocol. (...) Cîñele cîn' băt'ęęę îl cunoșt'em, mă, ă viñe tata! Că □ așa băt'ę, că-l cunoșt'ęi că viñe tata cu coćije. □ (...) Că merem și dăšt'id'en căputu și nu strîje. □ Și am mărs □ ijo și dăšt'ig căputu. □ Pă cîn' vi= □ că n-o fo' vigăzit lucru ca= dă care o fo' vorbă. T. s-o da' la plînsă că l-am bătut și jasta și-ače. □ Și viñe tata și mă ista așe „D-apu □ n-a' zî' cătă t'ine că n= și nu ăl baț! Če popă, če gazdă vreș tu și fi că, aci zop □ și...” □ ijo păru' răș na că, □ numa că jooo ă nu l-am fos' nić lovită pă T. Și □ o vorbi' tata 'poș și cu tă' ș-o lușat sama, mă aci nu nu ă o văzu' că T. îi dă vină, nu ijo. Și jară i-o tțtîpat așe păstă tă! „Măi cîñe dă cîñe, că mințășt' că t'-o bbbătut apu nu t'-o bătut, apu cum jeșt' așe și t'e-nveș și mințășt'! (...) Și p-atunçe țap bače D'! (...) C-o viñit c-o botă strîmbă și c-on bac în spat'e.

Otlaca-Pustă (femeie, n. 1920)

N-or fost lēmñe n-or fos' čiripă. Ș-apu moșu a lu ūomu mñeș □

ooo strîcat o coşară, şi o strîcat o colnă să né deî' olac' dă cîripă, savem şi pă cêput. Da pă îştălău n-am avut. Ş-am făcut cu paie că şi mai dîn dămult aşe s-o făcut. Şi tăt'-or fos' biîe. Şi păreţî dară numaşe □ i-am bătut □ cuuu □ (...) cu rud'e. Ş-apu rud'ilê or fos' bătut'e-n pămînt, băgat' afund. Ş-ap-o fost aşe cu ştrangu şi cu lanţuri legat'e. Ş-ap-atunc' o mai fost aşe nieşte scînduri dă marjin ş-ap-aş-or ţîpat uam' pămîntu ş-apu or dat aşe cu (...) maiu. Ş-apu iar-or mai arid'icat rud'ilê ş-apu iar-or mai ţîpat pămînt şi tăt or bătut pînă s-o □ făcut pînă sus. (...) D-apu am făcut ma- întije o sobiţă mică, (...) ap-o t'indută mică, că n-am avu' dîn cê, ş-o cămăruţă □ ş-on îştălău dă patru metere, c-am avu' josag. (...) Şi ogreduţ-am avut acolo n-am pus pomî.

Judeţul Bihor

Apateu (bărbat, n. 1925)

Dac-o virîit ruşi-nlontru dîp-ačia n-am băsădit rîmeşa româneşt'e numa dac-am mărs la beserecă. □ Am-acolo am fost acol-şam băsădit noi rîmâneşt'e, ş-am ascultat c-o zîs popa nost, cîrî-o fost ajiîcê popă atuncê. Da, acas' aş-acasă n-o băsădit rîmeşa româneşt'e. Nu, numa ungureşt'e o băsădit la noi. (...) Dac-am mărs în sâr= în rîugdii, aşe zîc ungureşt'e, în rîugdii-am mărs, □ d-atuncê n-am lucrat rîcărije n-am lucrat. Nu, numa acasă. Am io olecuţă dă pămînt, apoî am mars la ş-ajesta şi la alta ajutor. Ş-o făcut lucru mîneş c-o fo= c-o fost lucru mîneş. Noi avem, ajiîc-avem o mişe şi daşă sut'e dă codrac. (...) Eişe o mi-e şi daşă sut'e dă codrac. Ala n-o fost în colectivă. (...) D-apoî ţent' am sămănat. Amu am sămănat daşă k'înepiste, aşe zîc că la cătă noi, daşă k'înepisçe, am op' sut'e dă codrac am sămănat grău întră îel.

Bedeu (bărbat, n. 1920):

În cî glasă am avut. N-am putu' mēre că a şasîle că o tră' şi mărg la lucru, că aşe o fost □ lumē atuncît'e căăă, o d-abd'e am fo' dă doişpeçe ai o tră' şi mărg şi (...). Fost-am noi şasă. Şasă am fos' da. (...) D-apuî ăăă cum şi zîc? Am lucra' pă nopsam, am fost ăăă sclugă □ în tîneretă, dîp-açeşe dacă n-o da' pămîntu, zîcem, am lucra' pămîntu nost, o cîţva ai o cînspe ai îm pare. Ş-apu dup-ača am

lucrat în colectiv, d-acolo apu-m mǎrs la penziie. Şe că □ c-ă aşe aaam fo' cu vijaţa. (...) Cînd ă m-o dus dă so= la soldat atunçit'e am fos' ijo operat. Ş-apoi aşe că, m-o lăsat acasă, apu cu bała cê ş-apoi. Aşe că n-am fos' cotună.

Săcal (femeie, n. 1923):

Acasă am-aiiê acasă nie s-a acupă cu iouşag şi (...) da da cê şi făcem, musai uariçeva să făcem. În trizăc dă ai o tăt în colectiv-o lucrat. Am-apoi îi acasă. (...) N-am fos' ijo nu mi s-o dat aşe modru bun că şi mă duc. Nu nu şohan n-am fos'. Lucru pă hotar în tătă zî. (...) Dară dară dă primăvara pînă tămna tă pă nopsam, c-o fos' aiiê aşe domrîme mare. Apu dară dară, apu da, acolo am umblat. Am fos' sărac, înc-atunç cê în vreme çiie, amu idară olecuță □ ní-am mai ad'ircat, d-apoi iacă ni că amu iară iară începem dîn nou.

Județul Csongrád

Cenadul Unguresc (femeie, n. 1920):

Îi tai gîtu, şi atunça opăreşt', o çupeleşt' [rîde], şi o spelî. Şi na atunça açeja făcam dîn a supă, papricaş. (...) Apu tai ţîmpi, ş-atunça tai aripile, ş-atunça o crepi, şi scoţ maţale şi □ atunç aşe o □ dărăbureşt' mai. (...) Țîmpi dacă vreî îl tai daşa, dacă-s mai mult la mîncare, şi cê, □ t'eptu iară-l tai în daşa ş-atunç-açalalalt'e-s mărune=mărunte-i-açele. (...) Măruntejele dîntr-açele să face zamă, ş-apoi a ţîmpi o că-i să frije, o papricaş, şi dîn t'ept. Da măruntajele le făcem zamă. (...) Puî acolo carria şi puî sare, apă, ş-atunça verd'eţuri, morcov, petrinjel şi altăce çapă, aşe aşt'e să pun. Acuma da, puîem şi vejetă, d-apu atunç nu iera nu puîe mama d-açele. (...) Da apoi da. O scot'em carria ş-atunça pă zamă ferbem tăitai.

Varietățile sociale

Dimensiunii orizontale a variantelor i se „opune” dimensiunea verticală (socială) a variantelor (sau variantelor sociale). Varietățile sociale se leagă de vîrstă, de sex, de domeniul de activitate etc. Cu alte cuvinte, este ştiut că un copil nu vorbeşte așa cum vorbeşte un adult, un bărbat vorbeşte altfel decît o femeie, iar un soldat altfel decît un vînzător etc. Ca să arăt ce fel de varietăți sociale conține

repertoriul verbal al românilor din Ungaria, am ales doi factori relevanți: instrucția școlară și ocupația.

Diversitatea lingvistică, în comunitatea noastră, este condiționată, în cea mai mare măsură, de *instrucția școlară*. În cele ce urmează, voi cita mici fragmente din trei interviuri, făcute în Cenadul Unguresc, în anul 1999. Aceste interviuri au fost realizate cu trei subiecți. Primul, născut în 1920, a terminat șase clase primare, al doilea (născut în 1931) a absolvit liceul, iar al treilea (născut în 1929) a terminat o școală superioară. În aceeași situație de comunicare (situație de interviu înregistrat pe casetă) acești subiecți au folosit variante de vorbire diferite. Cel care a terminat școala primară a folosit varianta teritorială, graiul din Cenadul Unguresc, locutorul care și-a terminat studiile la liceu, vorbind și el varianta teritorială, folosește și niște elemente din varianta standard. Iar subiectul, absolvent de școală superioară, folosește o variantă foarte apropiată de varianta literară. Am subliniat, în fragmentele luate din interviuri, câteva cuvinte, expresii care sînt abateri de la varianta de grai din sat. Variabila aceasta am denumit-o variabila dialectal-literară (v. Borbély 1996, Borbély 1997:26).

Cenadul Unguresc (n. 1920, școală primară):

Atunța m-am apucat dă lucru. Am fos' slugă, am m-am cumpărat o țir' dă pămînt, □ ș-atunc pă lîngă p-o țir' dă pămînt a mîneș c-am avut...(…) On iugăr și jumătat'e. Și pă lîngă ațeja am mai luuat dă l-am țînut p-arîndă, cum să spuîne. Și în patruză' și nașă am făcut casa. Asta ȧ-am zîd'it-o. Asta cê vid'eț așt'e tăt'e-s dîn mîrîle nașt'e făcut'e, na, că n-am primit dă la nîmeș nîmica. Că și părinți mîneș or fos' sărac, părinți lu femeșe or fos' sărac □ și...(…) P-o fost iosag, cai, vac. Asta-n tătă zî o trăbușit și la arat, la sămănat, tăt tăt tăt cê-ȧ □ să țîne dă lucru □ pașurului.

Cenadul Unguresc (n. 1931, liceu):

În căla rînd am avut o ședință și □ zîce □ șefu că: „Mă, tu di cê ieșt' ajić?” „Că încațe” ... „O plec □ o mîneș nić nu mai trebă să t'e duć”. Imediat o trăbușit cêva să facă c-aćalalalt'e mașin să margă. „Că că...” „Merș o nu merș?” S-o luuat frățîja s-o pus în mașina lui

și □ o plecat. Numa păst-o oră s-o dus președint'ele și s-o uțat. (...) Da da da. (...) Ajiĉ nu-ĭ!... NINCS MESE! Cum zîce unguru. O meri, o nu meri! □ Nu să raĝă. Na și la noi a □ amu-s daŭăzăc dă an o fost în ĉepeuu aĵesta mare, nu s-o rugat dă rîme.

Cenadul Unguresc (n. 1929, școală superioară):

Aceja știm că dincolo de Murăș a fost Cenadu de odini= da de odinioară, da. Șșși în legătură... □ Avęa= am avut jeu o străbunică, care avęa, □ că buniĉi, bunicu meu a fost și străbuniĉi am fost niște uămeni bogaț de tot, □ ĉ-au avut și dincolo de Murăș acolo și pruniște. Și na, □ umblaș la Sînicolașu-Mare cu barca peste Mureș, și spuņa că ă cum am venit că... □ Familia mamei mele se numește S. și zîce că moșu jei, nu șt'u care, □ a povestit că la București a fost odată o apă mare, □ și cînd a fost apă mare la Bucureș' s-o speriat unu din □ nu șt'u care strămoș de-aj noștri □ s-o suiț pe cal și pînă la Cenad nu s-o maĵ oprit.

Alături de instrucția școlară, un alt factor individual care determină diversitatea lingvistică poate fi și *ocupația*. Am putea aduce aici mai multe exemple, fragmente din interviuri realizate cu profesori, preoți, vînzători, meseriași etc. Dar, de data aceasta, am ales o ocupație cu mult mai rară și foarte interesantă. Unul dintre subiecții mei, originar din satul meu natal, din Chitighaz, a fost spion. După cele spuse de el în interviu, în cel de-al doilea război mondial, a spionat și pentru unguri și pentru români. Dar iată cum mi-a explicat aceasta în interviu (a = anchetator; i= informator).

a: Și cum o= ĉe ĉe aĵ fost dumrîeta acolo?

i: GYALO*GOS HÍR*VIVŐ.

a: GYALO*GOS*?

i> Amu am □ dus, șt'ij, dă t'i= și dă ĉi colo.

a: Ĭelentișu?

i: Ĭelentiș.

a: Ĭelentiș?

i: Ĭhî.

a: Și ind'e l-aj dus d'elentișurilę*?

i: *Dî la* front-o duçem în □ în căsarmă. □ Aḡ= HÍRVIVÓ, c-ap' dacă scrii acolo şt'iu açeje ind'e-i. Da, tu şt'ij ê-i HÍRVIVÓ?

a: Da. Şi aḡ zîs că êeva KULACS, cum o fost açeje?

i: KULACSKÉM

a: KU*LACS*...

i> *care* şi d-aḡiçe duçe şi dî la vvveçîn, açeje-ḡ KULACSKÉM.

a: Da?

i: Aşe cum îţ spun! Că dacă ıeşt' □ duç şi dî la veç= şi d-aḡiçe □ apu tu ıeşt' KULACSKÉM. Că rîmeş n-o şt'ıut asta. □ 'Ma numa noḡ am învăţat asta, □ şi că dac-aḡ fo' HÍRVIVÓ t'-aḡ dus la işçală. □ Apu, □ şt'ij, t'-o-ntrebat apu □ s-o băgat în cap.

a: Da.

i: Că zîçe cătă miñe că, □ şt'ij, că ıo mă duçem ind'eva apu ă vorbeş rîmâneşt'e, o tă-tă-tăt şt'ijem êit'i. Că nu m-o şt'ıut rîmeş că-s rîmân. HÁT EZ HÜLYE NEM TUD! Ap' gînd'ëm: „pros' ıeşt'” [rîde].

Varianta de limbă folosită de acest subiect, în interviu, are o trăsătură caracteristică, ceea ce, după părerea mea, este în corelaţie cu ocupaţia de odinioară a vorbitorului. Am văzut că, în cele trei fragmente de interviu din Cenadul Unguresc, instrucţia şcolară a vorbitorilor a influenţat frecvenţa elementelor literare. În interviul din Chitighaz, vorbitorul foloseşte o *strategie de vorbire* cu ajutorul căreia *vrea să-l convingă pe partenerul său că, tot ce-i spune este adevărat*. Subiectul, în interviu, s-a referit, în repetate rînduri, la cunoştinţele sau la persoana cuiva: de exemplu la anchetator sau la membrii familiei acestuia etc. Această notă distinctivă, apare, de mai multe ori şi în fragmentul de mai sus (vezi cuvintele subliniate). Dar sînt şi alte exemple: *şt'ij tu c-o fo' pă vrèmeş êe, cum îţ spun, cum că şt'ij!?, ı-aḡ cunoscut, şi mă-ta o făcut n-o dată, că mă-ta şt'i ê-i HAZAI KENYÉR, văzut-aḡ tu!, mîncat-aḡ tu urzîc?, numa nu şt'u conosciutu, că mă-ta l-o cunoscut, cunoscutu-l-aḡ?, dac-aḡ vorbi cu ıel, sămăleşt'e, pu nu şt'ij tu?, şi pă tată-to l-or bătut, cunoscut-aḡ pă T. pă I.?, pă V. G. cunoscutu-l-aḡ?, la beserică şi mă-t-o fo', aḡuzît-aḡ tu dă ıi?* În interviul în discuţie, care a durat o jumătate de oră, acest element de discurs, apare de 45 de

ori. În celelalte interviuri, înregistrate în Chitighaz, această particularitate de discurs apare numai de vreo 5–10 ori.

Varietățile funcționale

Din repertoriul verbal al comunității românești din Ungaria fac parte și variantele funcționale: stilurile de vorbire. Aceste sînt în dependență reciprocă cu *situația de comunicare*, adică cu ansamblul de factori care definește un *act de comunicare* (anume locul, timpul, interlocutorii și statutul lor, subiectul de conversație și modalitatea de redare). Conform unor cercetări sociolingvistice, este incontestabil faptul că – așa cum scrie sociolingvistul american Labov – „nu există vorbitori care să folosească un singur stil. Unii informatori prezintă o gamă mai largă de schimbări de stil decît alții, dar orice vorbitor pe care l-am întilnit prezintă o schimbare a unor variabile lingvistice atunci cînd contextul social și subiectul de discuție se schimbă” (Labov 1975:78,). Despre particularitățile stilurilor folosite de românii din Chitighaz am ținut o prelegere la cel de-al V-lea Simpozion (vezi Borbély 1996, Borbély 1997:23). Pentru a demonstra două variante funcționale care se leagă de diferitele situații de comunicare din această comunitate, voi cita acum doar două fragmente de text. Primul extras este un fragment dintr-o conversație între două prietene. La această înregistrare, în afară de prietenele care au stat de vorbă în fața microfonului, nu a fost prezent nimeni. Una dintre prietene a făcut înregistrarea ca să vadă dacă mai funcționează casetofonul său sau nu. Situația aceasta a fost o situație mai amicală decît aceea în care eu am înregistrat interviul sociolingvistic, separat, cu una dintre aceste două românce din Ungaria. Cu ajutorul acestor două mostre de vorbire (realizate cu aceeași persoană, dar în situații diferite) voi arăta diferența între stilul vorbitorilor aflați în situație de conversație amicală sau de interviu sociolingvistic.

Chitighaz (n. 1921, femeie) – situație de conversație amicală (informală)

P-açiș n-o lăsa în scaușan. □ Că scaușunu lu G. □ în năjint'ę meș cu unu. □ Scaușunu a dojișe, da o fost... □ Pînă n-or făcut scaușune

acolo năjint'e □ o fost scaḁunu înțije a lor. C-aḁesta □ ERRE PÁLYÁZTAK în care ȳo șed, □ numaaa □ aḁestaaa, ȳ-am spus la B. c-aḁesta ȳ-aḁesta, ȳă (...) gata. ȳo cu asta ȳ-am ținut SAKKBA. (...) „Numa nu” – zȳce – „lasă. Că șt'ȳi...” O șt'ȳiut ȳel că pă (...) Zȳce: „P-așt'e ...” Ș-apu l-o vorbit, zȳce: „Acolo męreș năjint'e.” □ Că ȳo n-am vrut să mă duc acolo dȳncolo să măăă (...) mă-nbulzăsc. Că zȳce: „ȳi-l daḁ acolo năjint'e”. □ Nu mi-l trabă mișe! Aḁesta niș= nič ačel dă năjint'e nu mi l-o trăbiȳit numa a doȳișe. Ă □ ačel dă năjint'e am-or fost făcută, șt'i, așt'e cu ȳ, ș-apu ȳeram așe în k'epet'iș (?), □ ȳară ȳera ačeșe ă strȳntare.

Chitighaz (n. 1921, femeie) – situație de interviu sociolingvistic (formală)

Asta-nsamnă hm □ □ viȳaȳa □ asta □ care □ o viȳit păstă noi □ dă patruzăc dă aȳ □ asta o □ ooo omorȳt □ tot sȳmȳu □ dȳn ȳamin □ care □ deee român. □ Numaaa □ ungureșt'e □ ca să vorbăscă. □ Aȳič n-o mai fost ca săăă aȳ posibilitat'e să-ȳ păstreț limba. Sau să-ȳ peștr= păstreț tradiȳișe sau čeva absolut. Că ȳo-n fet'ișe mę cȳnd am fost fată, atunče ăăă făčeșe... Am avut on preuot careee o fost □ ȳ-o fost dragă limba □ și naȳiuneș românășcă □ șiii □ făče cu noi conșerturi. □ Și cu copiȳi □ ȳ trimit'e în Ajunu dă Crăčun cu Șteȳaȳa. Așt'e tot rȳmânășt'e s-or □ făcut, și cu așteșeșe n-am ținut tradiȳișe, n-am ținut limba, □ n-am păștrat limba.

Vorbitoria, în situaȳia de conversație amicală, a folosit graiul local și uneori a schimbat codul trecȳnd la limba maghiară. În mostra a doua, în situaȳia de interviu sociolingvistic, înșă, folosește variantele locale fonetice, fonologice, morfologice, lexicale, pe care, de multe ori, le înlocuiește cu variantele de limbă română standard. Alături de apariȳia variabilei dialectal-literare (vezi mai sus variantele socioculturale din Cenadul Unguresc), în situaȳia de interviu sociolingvistic vorbitoarea nu trece de la limba română la limba maghiară. În mostra a doua unele cuvinte împrumutate din limba standard au suferit schimbări fonetice, caracteristice graiului local, de exemplu: *posibilitat'e* (posibilitate), *tradiȳișe* (tradiȳia).

Variabila dialectal-literară, în comunitatea românilor din Unga-

ria, este, deci, o variabilă caracteristică atît pentru variantele socio-culturale, cît și pentru cele funcționale, iar trecerea de la limba română la limba maghiară este o particularitate de stil a situațiilor de comunicare avînd ca scop transmiterea de informații mai informale (în situație de conversație cu prietenul etc.).

Dar nu ne putem opri aici, deoarece în Ungaria, în afară de comunitatea noastră românească, sînt mai multe grupuri de vorbitori de limbă română. Varietățile românești vorbite în aceste grupuri de vorbitori, diferă una de alta, de exemplu, prin statut (limbă maternă, limba a doua, limbă străină), prin particularitățile sistemului lingvistic (grai, limbă standard) sau prin folosirea lor (vorbită în familie, vorbită la școală etc.). Grupurile de vorbitori de limbă română în Ungaria sînt prezentate în tabelul nr. 1.

Nu ne propunem să descriem variantele de limbă română folosite de celelalte patru grupuri de vorbitori. Am avut intenția să menționăm doar că, în afară de variantele de limbă română folosite în comunitatea noastră, sînt vorbite și alte variante, în alte grupuri de vorbitori. Și, prin aceasta, am vrut să subliniem, implicit, diversitatea limbii române vorbite în Ungaria.

Și, așa cum vorbitorii de limbă română în Ungaria nu vorbesc o singură variantă de limbă română, nici românii din afara Ungariei nu vorbesc o singură variantă românească. Unele dintre ele sînt atît de departe de variantele vorbite de noi, încît aproape nici nu le înțelegem. Ne putem gîndi aici la variantele teritoriale ale dialectelor suddunărene: la dialectul macedoromân sau aromân², la dialectul meglenoromân sau meglenit³ și la dialectul istroromân⁴. În cele ce urmează vom cita cîteva expresii și propoziții în aceste trei dialecte suddunărene⁵, pentru a arăta distanța între aceste variante și variantele vorbite, de exemplu, în Ungaria.

Dialectul macedoromân sau aromân:

Doámne, țe lăjeț am fáptă, di Armî' n'îl' i-ahî' te-am tráptă?

(Doamne, ce nelegiuiri au făcut, că aromânii au suferit atîtea?)

sărbătoárea a curátîl' i di Stă-Maríe (sărbătoarea curatei sfintei Maria). (Papahagi 1963:147, 383)

Tabelul 1

<i>Vorbitori de limbă română în Ungaria – după trei criterii distinctive</i>			
Grupuri de vorbitori	Naționalitate	Origine	Limba română
<i>românii din Ungaria</i>	români	grup băștinaș	limbă maternă, limba a doua
<i>românii emigranți din România</i>	români	grup emigrant	limbă maternă
<i>băiașii</i>	romi	grup băștinaș	limbă maternă, limba a doua
<i>ungurii emigranți din România</i>	unguri	grup emigrant	limba a doua
<i>ungurii care învață românește</i>	unguri	grup băștinaș	limbă străină

Dialectul meglenoromân sau meglenit:

tîni ti vizút-ău cîn ișît-ăi (se pare că pe tine te-au văzut cînd ai ieșit),

úrdina mi duș (m-am dus peste tot),

ăn prănveară ăl ărai ágru doáuă or (în primăvara [trecută] am arat ogorul de două ori). (Rusu 1984:477)

Dialectul istroromân:

de cârbúr lémnu ie bur sakile „pentru cărbuni e bun orice lemn”,
o zi o fost vărlo trúdân hlapățu „într-o zi sluga a fost foarte obosită”,

ke se morę tótile cu strehúl'a penúntu •os omacní „căci tot pămîntul trebuie dat jos cu lopata” (Rusu 1984:580).

Dacă limba română ar avea doar aceste trei varietăți dialectale suddunărene, amintite mai sus, deja nu am putea vorbi despre omogenitatea ei. Dar există și cele cinci varietăți subdialectale: muntean, moldovean, bănațean, crișean, maramureșean (aparținătoare dialectului dacoromân⁶); conținînd și ele mai multe varietăți de grai și subgrai. Cu alte cuvinte, nici ele nu sînt omogene. Dintre

aceste cinci subdialecte, pentru comunitatea noastră, subdialectul crișean⁷ merită cea mai mare atenție, graiurile noastre fiind subdiviziuni ale acestuia. În interiorul subdialectului crișean (vorbit în județele Arad – partea aflată la nord de Mureș –, Bihor, Sălaj, Satu Mare, sud-vestul jud. Maramureș, vestul jud. Cluj, nord-vestul jud. Alba, nordul jud. Hunedoara) se pot distinge patru graiuri, unele dintre ele bine individualizate: graiul bihorean⁸, graiul moților⁹, graiul someșean¹⁰, graiul oșean¹¹.

Cu toate că este știut că în lume se vorbesc mai multe mii de limbi (după unii 4–5, după alții 3–10 mii [Crystal 1998:360]), și că o limbă este, la rîndul ei, ansamblul mai multor variante de limbă, atitudinea noastră față de diversitatea lingvistică este intolerantă. Prima Conferință Internațională despre Varietatea Lingvistică în Europa (ICLaVE1), organizată în mai 2000, de Universitatea Pompeu Fabra din Barcelona¹², a avut, între altele, scopul, să răspîndească convingerea că, fiecare limbă conține mai multe varietăți (sau variante), avînd funcții complementare, întocmai cum au două limbi într-o comunitate bilingvă. Și, concomitent cu aceasta, convingerea că așa cum un individ sau o comunitate bilingvă trebuie să aibă drepturi și posibilități pentru folosirea celor două limbi posedate, așa trebuie să aibă drepturi și posibilități pentru folosire și acel vorbitor sau comunitate care, în repertoriul său verbal, are mai multe varietăți. Acest fenomen l-am putea denumi *toleranță de limbă (lingvistică)*. Cu alte cuvinte, deci, trebuie să răspîndim toleranța de limbă față de orice vorbitor care vorbește o altă limbă sau/și o altă varietate. Intoleranța de limbă este cunoscută și pe meleagurile noastre. Exemplele sînt nenumărate. Iată numai trei dintre ele. Este intolerant acel copil care ajunge la concluzia că, bunică-sa nu știe nici o limbă, deoarece nu vorbește limba română literară și abia știe cîteva cuvinte ungurești (*Dumînetă nu șt'îi niê rîmîneșt'e, niê ungureșt'e*). Se teme de intoleranță, acel băiaș din Ungaria care, atunci cînd nu vorbește românește cu un român din Ungaria, crezînd că nu cunoaște varianta literară, consideră că e mai bine să vorbească ungurește și nu în graiul său matern. Este intolerant față de colegul său, român din Ungaria, acel ofițerul din România care, la o ședință interstatală, folosește o variantă atît de

încărcată cu neologisme, încât, cel din Ungaria este incapabil să-i traducă comunicarea.

Socializarea în spiritul toleranței de limbă va duce la menținerea limbilor și variantelor. Însă, forțarea unei limbi sau a unei variante de limbă duce la distrugerea, la nimicirea acestora (ceea ce în noua Europă este o realitate crâncenă). Și lumea (împreună cu noi), fără aceste limbi și variante nimicite, va deveni mai săracă, mai sură, mai mohorâtă.

NOTE

- 1 Cercetarea a fost sprijinită de OTKA T030305.
- 2 Dialectul macedoromân sau aromân, care se vorbește în Macedonia, Epir și Tesalia, adică în sudul Iugoslaviei, în Albania și în Grecia de nord. Vorbitorii acestui dialect străinii îi numesc *cuțovlahi* și *țințari*. La sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea s-au format colonii aromânești în importantele centre ale fostului Imperiu Habsburgic – Viena, Buda și Pesta – (v. Saramandu 1998:7) și în alte orașe ungurești ca Tokaj, Miskolc, Vác, Szentendre, Eger, Gyöngyös, Kecskemét etc. (v. Berényi 1998:15). Unii macedoromâni au fost colonizați în deceniul de după 1919 în România. Iar graiurile macedoromânilor colonizați după 1919 în România dispar în favoarea dacoromânei (Ivănescu 1980:30–33). Din datele existente rezultă că numărul aromânilor se fixează între 400 000 și 600 000 (Rusu 1984:423). O caracteristică fundamentală, mai ales pentru aromâna sudică, e proteza lui a – cf. *alavdu* (lăuda), *alumtu* (lupta), *amare* (mare) etc.
- 3 Dialectul meglenoromân sau meglenit, vorbit în regiunea Meglen, în orașelul Nănta și în zece sate vecine, poate și în Asia Mică (Ivănescu 1980:30). Ca urmare a războiului civil din Grecia o parte dintre meglenoromâni s-a stabilit în următoarele țări: Ungaria (Budapesta), Bulgaria, Cehoslovacia (Praga și Pardubice), Polonia, România (Gheorghe-Gheorghiu Dej) și Uniunea Sovietică (Tașkent) (Rusu 1984:479). Numărul total al meglenoromânilor este în jur de 5 000 de persoane (Rusu 1984:479). Meglenoromânii care trăiesc în Grecia se declară oficial greci, iar cei care trăiesc în Iugoslavia se declară mac edoneni sau unii dintre ei vlaš (în maced. și oficial vlav (sg.) – vlăși (pl.) (Rusu 1984:477).
- 4 Dialectul istroromân este vorbit în opt sate din peninsula Istria. Pe la începutul anilor șaiszeci mai erau în satele de pe peninsula Istria între 1 250 și 1 500 vorbitori de istroromână. La aceste cifre ar trebui adăugați istroromâni stabiliți la Rijeka, Triest și alte centre urbane, istroromâni emigrați în America, Australia și țările Europei de vest. În tot cazul, acest dialect român este vorbit de numărul cel mai mic de vorbitori (Rusu 1984:550). Vorbitorii lui se numesc vlaš, vlah (sg. vlah) (Ivănescu 1980:30).
- 5 Mulți învățați s-au ocupat de problema dacă aceste trei forme regionale ale limbii române sînt dialecte sau limbi aparte? Ivănescu afirmă că macedoromâna, meglenoromâna și istroromâna „din punct de vedere morfologic și sintactic, dar mai ales lexical, au început să depășească situația de dialect, fără însă a ajunge din acest punct de vedere, la situația de limbi deosebite” (Ivănescu 1980:34).

- 6 Dialectul dacoromân, vorbit în România și în Republica Moldova, în partea de est a Banatului iugoslav; în partea de lângă Dunăre a regiunii dintre Timoc și Morava și în nord-vestul Bulgariei [în Valea Timocului]; în Ucraina (în nordul Bucovinei, în nordul Basarabiei și Ținutul Herța [actuala regiune Cernăuți], în sudul Basarabiei, [regiunea Odesa], în nordul Tisei [Transcarpatia]; în Ungaria), în Europa de vest, în SUA și Australia (Ivănescu, 1980:30, Pavel, 1998:182). Vorbitorii acestui dialect se numesc români și limba vorbită de ei este româna.
- 7 Existența acestui dialect a fost susținută de Emil Petrovici, care-i stabilește și principalele caracteristici lingvistice (vezi de exemplu Petrovici 1954).
- 8 Graiul bihorean este vorbit în centrul și jumătatea de sud a Crișanei, pe valea Crișului Negru și valea Crișului Repede. Dintre trăsăturile specifice graiului bihorean putem aminti exemplele: spunu „spun”, surdu „surd”, spúrí „spune”, auuǐ ‘i „aude”, și mǎrg „să merg”, și vadă „să vadă” (Rusu 1984:287–288).
- 9 Graiul moșilor este vorbit în Țara Moșilor, în jurul Abrudului, pe valea Arieșului, precum și pe văile râurilor Vidra și Gîrda, la vest de Cîmpeni. Principala trăsătură caracteristică a acestui grai o constituie rotacismul lui –n – intervocalic în cuvinte ca: biri „bine”, cîripă „cînepă”, ir „in”, lîră „lînă”, săptămîră „săptămînă” etc. (Rusu 1984:287–288).
- 10 Graiul someșean este vorbit în jud. Satu Mare, cu excepția Țării Oașului, nordul și estul jud. Sălaj, nord-vestul jud. Bihor. Cîteva exemple specifice graiului someșean: pt’icór „picior”, șt’înăre „spinare”, șt’irbd’ știrb”, d’isăz „visăz” (Rusu 1984:287–288).
- 11 Graiul oșean este vorbit în Țara Oașului, la nord-est de Satu Mare. Țara Oașului este singura regiune din marea arie de vest a dacoromânei care nu cunoaște palatalizarea dentalele t, d, n: frate, aude, neam (Rusu 1984:287–288, 390–393).
- 12 Cu sprijinul Fundației pentru Minoritățile Etnice și Naționale din Ungaria, al Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, al Institutului Lingvistic al Academiei Maghiare de Științe am avut marea șansă să particip la această ședință lingvistică internațională. Țin să le mulțumesc, și pe această cale, pentru ajutorul acordat.

Semnele diacritice folosite

ĉ (africată alveopalatală surdă) *ĉas* (ceas);

d’ (oclusivă palatală sonoră) *d’al* (deal);

ę (e deschis) *feț’e* (fete);

ĝ (oclusivă velară sonoră palatalizată) *ĝin?* (găină);

k’ (oclusivă palatală surdă) *k’indă* (tindă);

ń (nazală palatală) *ńam* (neam);
 ą (o deschis) *sąre* (soare);
 t' (oclusivă palatală surdă) *t'ept* (piept).

Semivocale

ɛ, ɪ, ʉ, ɔ: *iei* (ei), *școală* (școală), *nauă* (nouă).

Alte semne

□ marchează pauza.

= pusă în urma sau înaintea unui cuvânt arată că el nu este complet.

* * marchează secvențele vorbitorilor (informator + anchetator) rostite împreună

[] între paranteze se dau completările sau observațiile anchetatorului: [rîde].

” ” marchează un citat.

Z arată că anchetatorul nu a auzit clar cuvîntul.

aaa/eee/uuu/vvv etc. triplarea literelor marchează ezitarea în vorbire a informatorului

ă/ăăă marchează ezitarea

(...) cuprinde omisiuni din textul interviului.

SZOPA cuvintele maghiare sînt scrise cu litere mari, iar împrumuturile din limba maghiară sînt redade în sistemul de transcriere românesc: *lipid'eų*.

BIBLIOGRAFIE

- Berényi, Maria 1998. Colonia macedoromână din Miskolc și familia Șaguna. In Maria Berényi (red.) *Simpozion. Comunicările celui de al VII-lea Simpozion al cercetătorilor români din Ungaria*. Giula: Publicație a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria. 15–34.
- Borbély, Ana 1996. Două situații – două stiluri de vorbire. Cercetări asupra stilurilor de vorbire în comunitatea românească din Chitighaz. In Maria Berényi (red.) *Simpozion. Comunicările celui de al V-lea Simpozion al Cercetătorilor Români din Ungaria*. Giula: Publicație a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria. 71–88.
- Borbély, Ana 1997. Stiluri de vorbire în comunitatea românească din Chitighaz (Ungaria). *Fonetică și Dialectologie*, XVI, București, 23–32.
- Crystal, Gavid 1998. *A nyelv enciklopédiája*. Budapest: Osiris.
- Fishman, A. Joshua 1975. Sociologia limbii: O știință socială interdisciplinară pentru studiul limbii în societate. In Ionescu-Ruxăndoiu, Lilianan și Dumitru Chițoran, editori, *Sociolingvistica. Orientări actuale*. București: Editura didactică și pedagogică. 146–161.
- Gheție, I. 1978. *Istoria limbii române literare*. București.
- Papahagi, Tache 1963. *Dicționarul dialectului aromân general și etimologic*. București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne.
- Pavel, Vasile 1998. Graiuri românești în medii aloglote. Considerații sociolingvistice. *Fonetică și Dialectologie*, XVII, București, 173–184.
- Petrovici, Emil 1954. Repartiția graiurilor dacoromâne pe baza Atlasului lingvistic român. *Limba Română*, 3/5, 5–17.
- Petrovici, Emil 1960. „Depalatalizarea” consoanelor înainte de e în Muntenia, sud-estul Transilvaniei și în dialectul istroromân. *Cercetări de Lingvistică*, 5., 9–22.
- Rusu, Valeriu, coordonator, 1984. *Tratat de dialectologie românească*. Craiova: Scrisul Românesc.
- Saramandu, Nicolae 1996. *Lingvistica integrală. Interviu cu Eugeniu Coșeriu realizat de Nicolae Saramandu*. București: Editura Fundației Culturale Române.
- Saramandu, Nicolae 1998. Coloniile aromânești din Austria și Ungaria la începutul secolului al XIX-lea. In Maria Berényi (red.) *Simpozion. Comunicările celui de al VII-lea Simpozion al cercetătorilor români din Ungaria*. Giula: Publicație a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria. 7–14.

Maria Berényi

Români din Ungaria la școli superioare din Oradea, în secolul al XIX-lea

În formarea intelectualității române din Ungaria de azi, pe parcursul secolului al XIX-lea, Oradea, Aradul, Timișora, Clujul, Sibiu și Budapesta, importante centre de cultură și învățămînt, au avut un rol covârșitor. Acești intelectuali, chiar dacă nu au lăsat în urma lor opere deosebite, au beneficiat de pregătire și au avut preocupări culturale, cultivînd, în mediul în care au trăit, ideile veacului.

În condițiile lipsei unei clase prospere din punct de vedere economic, sau încă insuficient consolidată, cu o slabă reprezentare a elementului românesc în mediile urbane, cu o populație preponderent rurală, formarea intelectualității a fost rodul, în mare parte, al operei de susținere colectivă prin fonduri și fundații de stipendii. În acest efort colectiv se remarcă activitatea și contribuția Fundației Gojdu, Elena Ghiba și Teodor Papp.

Școlile românești din Oradea s-au dezvoltat și menținut grație a două instituții: *Episcopia Română Unită* și *Consistoriul Ortodox*. Acesta din urmă se afla în uniune personală cu *Consistoriul din Arad*, adică pînă la 1920 au avut episcop comun.

Dieceza Română Unită din Oradea (1777)

Românii din localitățile *Leta Mare, Pocei și Bedeu* au trecut, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, de la ortodoxie la religia greco-catolică. Această trecere nu a fost atît de simplă, atît de ușoară. Forurile superioare ale Bisericii Ortodoxe au depus mari eforturi pentru apărarea românilor din Bihor în contra catolicizării. Din această pricină aceste biserici duceau o luptă dîrză. Spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, lucrurile s-au mai limpezit și s-au constituit acele instituții greco-catolice care au servit și apărut această religie.

Sub episcopul **Moise Dragoș** (1776–87), la 16 iunie 1777, prin bula *Indefessum persomarum*, papa Pius VI a decretat și recunoscut Dieceza și Episcopia Română Unită din Oradea, apoi Domeniul episcopesc, Capitulul Catedral cu cinci (mai târziu șase) Canonici, Reședință episcopală. În anul 1756, episcopul **Meletie Covaci** (1748-75) a făcut primii pași, la nivelul petiționar, pentru fondarea Diecezei Române Unite din Oradea și a Seminarului, sprijinit fiind și de generalul vienez de origine franceză **De Ville**, favorabil și administrator al românilor uniți și ortodocși. Episcopul Meletie a cerut înființarea școlilor românești, ca scop îndepărtat pentru consolidarea unirii din satele aflate sub jurisdicția sa, și propagarea ei în localitățile celelalte din cuprinsul comitatului Bihor, rămase ortodoxe. În 1774, episcopul a trimis o circulară tuturor preoților uniți din jurisdicția sa, îndemnându-i: „...să aibă grijă de instruirea pruncilor, trecuți de șase ani, în învățătura creștinească.” Prin diploma din 16 februarie 1781, Iosif al II-lea întărise dotația Episcopiei Române Unite din Oradea. Problema școlarizării începe să se rezolve, fiindcă episcopul Moise Dragoș, urmașul lui Meletie, a reușit să obțină în 1782 din partea lui Iosif al II-lea dreptul de dotație pentru preoții și cantorii-învățători uniți din întreaga Dieceză. Prin această măsură se crease o stabilitate economică a clerului și învățătorilor, care nu-și puteau asigura veniturile în bani și cereale, din cauza sărăciei satelor românești. Dotația consta în pământ arător, pășuni, vie, pomi fructiferi și păduri, pe care, alături de casa parohială și cantorală, preotul, respectiv cantor-învățătorul aveau dreptul să le folosească. Din partea episcopiei s-a cerut înființarea a mai multor școli, a Preparandiei, a Seminarului unit din Oradea.¹

Episcopii Diecezei au fost:

Moise Dragoș, Ignație Darabant, Samuil Vulcan, Vasile Erdeli (născut în Macău la 1794), Iosif Papp Silaghi (tatăl său era paroh în Pocei), Ioan Olteanu, Mihai Pavel, Augustin Damian, Demetriu Radu.

Canonici:

Precum mai sus am amintit, Dieceza avea 5 canonici, mai târziu numărul acestora s-a ridicat la șase. Printre aceștia găsim persoane care s-au născut ori au activat în *Leta* și *Pocei*. Mulți dintre ei au

devenit rectorii Seminarului Unit din Oradea, despre care încă va fi vorba. (Aici numai pe acei canonici îi prezentăm care se leagă de aceste sate bihorene, ori prin naștere, ori prin faptul că au activat aici.)

Gheorghe Papp Godșa (1788-1793). A studiat teologia între 1780-84 la Viena și după hirotonire a fost preot în comunele Gheta, Pișcolț și *Pocei*. Numit canonic în ziua de 30 aprilie 1788, a decedat la 20 august 1793.²

Zaharia Silaghi (1794-1797). A studiat teologia la Viena, apoi a fost arhivar protocolist consistorial în anii 1788-1791, iar în 1791 a fost numit paroh în *Leta Mare* și arhidiacon al Luncii. În 15 august 1794 a fost numit canonic, dar poate din cauză de boală nu s-a mutat la Oradea. A răposat la 6 martie 1797 în *Leta Mare*, unde a fost și înmormântat.³

Simeon Bran (1800-1817). A studiat teologia la Viena, Agria și Lemberg. A fost paroh și v.arhidiacon în dieceza Orăzii, numit consistorial și vicerector la Seminarul Unit. La 1797 a devenit paroh în *Leta Mare* și v.arhidiacon al Luncii, iar la 30 iulie 1800 a devenit canonic. A decedat la 4 mai 1817. Simeon Bran a corespondat cu *Petru Maior* și a legat o prietenie trainică cu *Gheorghe Șincai*. A publicat, a cercetat și a tradus opere bisericești. A rămas de la el un bun catehism (2 volume), traducere după un autor cu numele Lauber.⁴

Vasile Cristian (1843) născut la 6 ianuarie 1792, hirotonit la 7 iulie 1816. A venit din dieceza Muncaciului, a fost paroh în Tarcia, Vasad și *Leta Mare*, aici a devenit v.arhidiacon. A fost numit canonic în 18 octombrie 1843, dar înainte de a-și ocupa postul a răposat în 23 decembrie 1843.⁵

Nicolae Vulcan (1879-1884), nepot al episcopului Samuil Vulcan și tatăl scriitorului Iosif Vulcan. S-a născut la 23 decembrie 1805 în comuna Șina-Veche. Studiile le-a făcut la Blaj și Sibiu, apoi la Oradea, unde a fost adus de unchiul său Samuil Vulcan, episcopul Oradiei. După ce a terminat gimnaziul la Oradea, a fost trimis să studieze teologia la institutul pazmanian din Viena, fiind găzduit în seminarul Sancta Barbara. După absolvirea acestuia, în 1829, a fost reținut la cancelaria episcopală. Stă aici doi ani, apoi se căsătorește

cu *Victoria Irinyi*, și e hirotonit preot la 21 august 1831, este numit preot la Holod. Aici funcționează timp de 13 ani, fiind ridicat între timp la rangul de protopop, apoi ales asesor consistorial, în 1839, iar în 1840 primește titlul onorific de vicediacon. În 1844 este transferat la *Leta Mare*, o parohie mai întinsă și mai bogată, cu un număr de credincioși de aproape cinci ori mai mare. A slujit aici 35 de ani. Această perioadă a comunei e rodnică și eficientă atât din punct de vedere bisericesc, cât și cultural-național. De numele protopopului Nicolae Vulcan se leagă foarte multe inițiative, activități culturale. La 15 octombrie 1879 e numit canonic, la începutul anului 1880 își ocupă postul și se mută la Oradea. Succesor al lui N. Vulcan ca paroh în Leta Mare a fost instalat la 31 ianuarie 1880 amicul lui Iosif Vulcan, protopopul și scriitorul *Iustin Popfiu*. Nicoale Vulcan a decedat la Oradea în ziua de 20 aprilie 1884.⁶

Școala Normală Română Unită din Oradea (1784)

„La 28 septembrie 1778 Maria Tereza răspunde la memoriul episcopului Moise Dragoș, că nu poate accepta deschiderea unei școli normale pentru uniții de la Oradea, deoarece o astfel de școală are deja Episcopia Latină, iar uniții pot să-și facă studiile în acel așezământ. Soluția nu era fericită, deoarece școala de la Episcopia Latină era în limba maghiară și adaptată condițiilor și situației școlilor (maghiare) romano-catolice.”⁷

În iunie 1783, **Simeon Maghiar** înaintase Comitatului Bihor proiectul pentru înființarea Școlii Normale Române Unite, care s-a deschis în 1784. Școala s-a înființat în 1784, dar știri din timpul acestui an de funcționare, nu avem. Abia la 31 octombrie 1785, aflăm că existau 11 „preparanți”, al căror profesor, Simeon Maghiar a fost numit de Consiliul Locotenențial în data de 30 mai 1785. Școala avea menirea de a pregăti și instrui învățători-cantori. În anul 1786 cursul s-a ținut cu 31 de participanți.

Directorii:

Începând din anul 1791, directorul acestei instituții devine **Ioan Corneli**. În timpul directoratului său începe seria de construcții școlare la sate. (De 6 ori a umblat la Pocei, Bedeu și Leta.)

După el vine **Mihai Benei** (1808–1814), care a ocupat pe lângă postul de director și postul de inspector al școlilor naționale, confesionale gr.cat. din Bihor. Astfel, în anul 1808, împreună cu canonicii **Iosif Papp Silaghi** și **Simeon Bran** constituie o *fundație de 300 fl pentru ajutorarea învățătorului din Leta Mare*.⁸

Nicolae Borbola (1814–1816) s-a născut în 26 noiembrie 1786 (la Darvas?). Și-a făcut studiile teologice și de drept la Buda, unde își ia doctoratul în dreptul civil și canonic. În 1811 e hirotonit preot. Între 1816 și 1845 e profesor la Academia de drept.

Teodor Aaron (1856–1857). Studiile secundare le face la Blaj și Odorhei, iar teologia la Pesta. În anul 1829 a fost hirotonit preot și numit arhivar diecezan. În același an e trimis ca profesor la Beiuș. În 1842 pleacă la **Buda**, ca revizor al cărților românești al Tipografiei Universității. Aici rămîne pînă în 1848, cînd se desființează acest post. După revoluție, e numit translator la *Foaia legilor* din Pesta și după 1851 e translator la locotenența imperială din Buda. În anul 1855 e canonic în capitulul orădan și director al Școalei Preparandiale din Oradea.⁹

Profesorii:

Ioan Corhan (1857–1859) e profesor, între 1864-1881 e canonic. S-a născut la 25 noiembrie 1809 la **Leta Mare**. A făcut studii de teologie la Viena și a fost hirotonit în septembrie 1837. Între anii 1837-1840 e cooperat parohial în Leta Mare. Mai tîrziu e paroh în Oradea, unde e și asesor consistorial și v.arhidiacon între anii 1857-1863. A fost numit caonic în 24 mai 1864. Între 1879-1881 a fost vicar episcopesc. Moare la 24 februarie 1881.¹⁰

Ioan Békésy (1896–1898). S-a născut în aprilie 1851, în comuna **Békés (Bichiș)**. Are calificare de maestru de desen pentru școlile de ucenici, a predat desenul la școala normală între anii 1896-1906.¹¹

Mihai Silaghi (1903), termină aici, la preparandie în 1900. Din octombrie 1900, pînă în 1903 e învățător la școala din **Leta Mare**. Din 1903 predă cîntul la preparandie.¹²

Studentii:

Între 1819 și 1829 aflăm pe următorii preparanzi, care s-au născut sau au activat în Bedeu, Pocei și Leta.

1819 – **Ioan Halász** e trimis ca învățător în *Leta Mare*, iar de la 1823 e transferat la Borod.

1822 – **Paul Naghi** e numit învățător în *Pocei*, sat în care se născuse.

Simeon Papp își începe cariera de învățător în *Leta Mare*, apoi predă în Vașad.

Ștefan Voie bună e învățător în Pișcolț și apoi în *Leta*.

În 1829 termină **Simeon Milan**, născut la *Leta Mare*.

Anul 1848 poate fi socotit ca un moment hotărâtor pentru pregătirea instructivă și educativă a numiților învățători români. De atunci Școala Normală a funcționat cu statut de preparandie.

În anuarele școlii și în cartea lui Vasile Bolca, *Școala Normală unită din Oradea. 1784–1934*, Oradea, 1934, sînt amintiți învățători bine pregătiți, care au terminat aici. În șirul acestora îi găsim pe:

Dumitru Mureșan născut la *Bedeu*, a fost absolvent în 1861 al școlii normale. A fost învățător în Pișcolț (jud.Bihor), făcînd foarte mult ca această comună să-și păstreze caracterul românesc.

Dimitrie Sabo născut în Nojorid (jud.Bihor), a terminat preparandia în anul 1875. A devenit învățător în *Bedeu*. A fost un pedagog harnic, locuitorii acestui sătuleț bihorean îl stimau nespuse de mult, pentru devotamentul său depus pentru școală și pentru cultura românească din loc.

Alexandru Cucu născut în jud. Sătmar, a terminat preparandia în 1884. A fost învățător în *Leta Mare*, unde a activat ani de-a rîndul.

Alexandru Mureșan s-a născut la *Bedeu*, în 1864. După ce absolvă școala primară în comuna natală e înscris la liceul din Oradea, de unde trece la Școala Normală gr.catolică pe care o absolvă în 1887. Ajunge cantor-învățător în Borodul Mare și mai tîrziu predă la școala de fete din *Pocei*. În această comună a trăit 34 de ani, unde a activat atît pe teren cultural cît și social. În Pocei, Al. Mureșan a înființat „Concordia” societate de lectură, „Consumul”, „Banca populară”, precum și „Societatea română a tineretului”. După retragerea armatei române și după ce se stabilește granița între România și Ungaria, dascălul Al. Mureșan pleacă la Oradea. Acolo e ales în 1919 ca profesor detașat la școala civilă. În 1921 trece la revizoratul școlar, iar în 1923 e profesor la Școala de ucenici. Audi-

ind cursurile la Universitatea din Cluj, ajunge profesor la Școala Normală. După o muncă de 44 ani a fost pensionat în 1927.

Traian Mureșan s-a născut în 1866 la *Bedeu*. După ce termină clasele inferioare la liceul din Beiuș, intră la Preparandia greco-catolică din Oradea și o termină în 1887. După obținerea diplomei, ajunge cantor-învățător în comuna Adiul-Nidului, apoi în Nyíradony și Cordău. După o muncă de 25 de ani depusă în comuna Cordău, a fost transferat la Revizoratul școlar din Bihor, unde a funcționat un an. De aici a fost numit în anul 1920 director la școala primară de stat Nr. 1. din Oradea, apoi pensionat în 1927, după un serviciu de 38 de ani.

Petru Cardoș și-a terminat studiile preparandiale în 1894. A devenit învățător la școala din *Pocei*.

Dezideriu Zurbău, născut la *Leta Mare*, termină școala normală în 1923, nu peste mult activează ca preot.¹³

Seminarul Român din Oradea (1792)

Întemeierea seminarului se leagă de numele episcopului **Ignație Darabant**. Grație lui, împăratul Leopold II, acceptase prin Diploma din 39 ianuarie 1792, înființarea Seminarului Român Unit din Oradea.

Seminarul nu era o instituție de învățământ teologic, ca cel din Blaj. Acesta era un cămin (Priesterseminar), pentru cazarea și educația liturgică a clericilor uniți care studiau în limba latină la Seminarul (Academia) Episcopiei romano-catolice, din Oradea.

În fruntea Seminarului Unit se afla un rector, care trebuia să fie numit, conform decretului de înființare, de Episcop, dintre cei șase canonici ai Capitlului Catedral.¹⁴ Primul rector al seminarului a fost **Iosif Papp Silaghi** (canonic 1790–1825). A studiat teologia la Viena și a fost denumit protocolist consistorial, capelan la biserica catedrală din Oradea, preot în *Leta Mare* și vicearhidiacon al Luncii. Numit canonic la 27 iulie 1790, a ajuns prepozit și vicar general. Ani îndelungați a condus ca rector Seminarul Unit și la moarte a lăsat „o fundație de premii pentru elevii cei mai buni”. A fost și asesor al tablei comitatului Bihor. Moare la 31 ianuarie 1825.¹⁵

Ioan Pac a stat în fruntea acestui institut între anii (1843–1851) era canonic între (1843–1863). S-a născut la 18 ianuarie 1785 în comuna *Pocei*. A studiat la liceul și Seminarul Unit din Oradea. În ziua de 7 ianuarie 1810 a fost hirotonit. Între 1810–1829 e cooperador în dieceză, în 1830 paroh și v. arhidiacon în *Macău*. E numit canonic în 19 octombrie 1843, a fost cîtva timp vicar general episcopesc și în anii 1843–1851 rector al Seminarului Unit din Oradea. Moare la 27 aprilie 1863.¹⁶

Rectorul trăia din salariul și beneficiile din Canonic, nefiind plătit pentru aceasta funcție. Sarcina acestuia era supravegherea modului în care clericii se pregăteau spiritual pentru preoție și cum își însușeau cunoștințele de Catehetică, Omiletică, Drept bisericesc oriental, Liturgică practică și teoretică bizantină, Tipicul și Muzica bisericească orientală, care se predau și examinau în exclusivitate în limba română. Restul prelegerilor de teologie catolică, clericii uniți le-au frecventat la Academia teologică romano-catolică din Oradea, din 1792 pînă în anul 1921.

Seminarul Român Unit a fost amenajat în clădirea fostei Mănăstiri Jezuite din Oradea, pe care Episcopia a avut posibilitatea să o primească în mod gratuit.

Primii seminariști în 1792, au fost șase la număr, pe care episcopul Ignăție Darabant îi ținea în curtea sa. El a decis să fie primiți pe lîngă aceștia încă 10 tineri, printre aceștia erau: **George Almași** din *Buda veche* și **George Kassai** din *Leta Mare*. În 3 octombrie 1800, Darabant primi în casa și la masa sa zece tineri, cari nu au primit loc în Seminar. Printre aceștia găsim doi tineri născuți pe meleagurile noastre. **Ioan Pac** născut la *Pocei*, rămase orfan, mai tîrziu, precum am amintit, a fost ales canonic și **Luțaș** din *Leta Mare*.¹⁷

În acest seminar a învățat și **Petru Mihuțiu**, născut la *Leta Mare* în 6 iulie 1830. Din 1855 e profesor la liceul greco-catolic din Beiuș. Între anii 1877-1888 e directorul acestui institut. Din 1888 e numit protopop al Oradiei, aflîndu-se printre fruntașii orașului. În 1897 este înființată „Banca Bihoreană”, al cărei fondator e și Petru Mihuțiu. Se stinge din viață la 17 decembrie 1900.¹⁸

Absolvent al acestui seminar a fost și **Iustin Popfiu**, născut la 23 octombrie 1841, în Dijir, jud. Bihor. Între anii 1851-1859 își urmează

unde la Oradea, unde îl are profesor pe Alexandru Roman, și totatunci se împrietenește cu Iosif Vulcan. În 1853 scoate revistele *Deșteaptă-te Române* și *Muza Crișană* își continuă studiile la Viena, reîntorcându-se în 1863, este numit profesor de limba și literatura română la liceul Premonstrantes din Oradea. Din 1868 publică revista bisericescă *Amvonul* la Pesta apoi la Oradea. În anul 1870 e numit cameral papal, apoi asesor consistorial și protopop onorar. De la 1874 pînă la 1879 predă Liturghia pentru clericii români în Seminarul latin din Oradea, fiind și vicerector al acestui institut. În 1880 este numit de episcopul Mihai Pavel paroh și protopop în *Leta Mare*. După doi ani de slujbă vrednică, moare la 27 martie 1882, în vîrstă de numai 41 de ani, fiind înmormîntat în cimitirul bisericii greco-catolice din Leta Mare.¹⁹

Proiectul Regulamentului de funcționare a Seminarului preciza că tinerii inteligenți vor fi pregătiți pentru preoție, iar cei mai slabi la învățătură pentru funcția învățătorescă. Menirea Seminarului era de a-i forma pe toți tinerii care locuiesc acolo, în spiritul tradiției liturgice bizantine ori răsăritene, pentru a putea deveni buni preoți sau cantori-învățători. Cultivarea acestui atașament față de tradițiile răsăritene în Seminar, continuau spiritul Blajului în Oradea. Mai mult, semăna însă acest institut cu seminarul Unit Central Sf. Barbara din Viena, care la fel cu Seminarul din Oradea, era numit un Internat sau Cămin. Un element comun celor două Seminarii de valoare ecumenică, era decizia acestor așezăminte de-a primi și tineri ortodocși, fără tendința de convertire la catolicism. La Oradea, această decizie de primire și a tinerilor ortodocși, în Seminarul Unit s-a luat la 3 octombrie 1795. Tot atunci s-a mai hotărît primirea și susținerea în mod gratuit, pe toată durata studiilor, a trei tineri ortodocși români orfani din Oradea. Ceilalți tineri ortodocși dornici să studieze în Seminar, trebuiau să platească anual 65 fl.²⁰

Surse materiale suficiente nu erau la îndemînă, dar treptat au fost învinse dificultățile întîmpinate, deși majoritatea elevilor au fost săraci, iar la început bursele au fost puține. Mulți dintre canonicii diecezelor române unite au fost pregătiți în acest seminar.

Contribuția Seminarului la dezvoltarea culturală românească din Transilvania și Ungaria a fost deosebit de mare. După școlile din

Blaj, acesta este cel mai vechi asezămînt românesc de învățatură, care a dat românilor din Transilvania și Ungaria peste 6.000 de cărturari.²¹

Atmosfera Seminarului nu s-a restrîns doar la aspectele vieții religioase, activitatea instituției orădene s-a armonizat deplin și cu manifestările naționale și culturale românești din aceste ținuturi. Îndeosebi trebuie amintite eforturile oamenilor de condei, care în 1851 depun temeliile *Societății de Leptură din Oradea*, al cărei sediu a fost chiar clădirea Seminarului.

Academia de Drept din Oradea (1780)

Istoria instituțiilor de învățămînt superior din Ungaria va cunoaște o nouă epocă în secolul al XVIII-lea, profund marcată de politica de reforme din Imperiu, mai ales de prima lege *Ratio Educationis* din 1777. Se crează academii de drept la Nagyszombat, Győr, Kassa și Oradea. Un rol important în rețeaua învățămîntului superior îl aveau academiile de drept, în număr foarte mare în Ungaria. În 1874 erau 13 academii de drept, ca apoi numărul lor să se reducă la 10. Erau de două categorii: a) academii de stat (regale): Kassa, Oradea și Pojon și b) confesionale: Eger (catolică), Pécs (catolică), Debrecen (reformată), Kecskemét (reformată), Sárospatak (reformată) Sighetul Marmației (reformată) și Eperjes (evanghelică). Diploma obținută la aceste academii era echivalentă cu orice altă diplomă universitară. Academiile nu puteau conferi în schimb titlul de doctor în științe.

Academia de Drept din Oradea a fost înființată în 1780, de către împărăteasa Maria Tereza. „La început Academia a funcționat cu o secție de filosofie. Prin dispoziția Curții de la Viena din 17 iunie 1788 Academia s-a întregit și cu o facultate de drept, cu durata studiilor de 2 ani. La 1855 instituția s-a organizat sub numele de Academia de Drept cesaro-regească (crăiască), durata studiilor fiind stabilită la 3 ani, desfășurate în limba germană. În 1861, ca în majoritatea instituțiilor de învățămînt superior din Ungaria, Slovacia și Transilvania, s-a introdus predarea în limba maghiară. În sfîrșit, la 4 mai 1874, Academia din Oradea a fost echivalată ca

statut cu facultățile de drept de la cele două universități din Ungaria, durata studiilor fiind stabilită la 4 ani.”²²

În cadrul Facultății au funcționat 8 catedre: Drept Roman, Drept Penal, Procedura Civilă, Drept Civil, Drept Comercial și Cambial, Drept Financiar, Drept Public și Drept Canonic. La Academie se studiau următoarele discipline: Drept roman, Drept penal și de filosofie a dreptului, Economie politică, Finanțe și drept financiar maghiar, Drept civil austriac și maghiar, Procedură civilă și procedură extraprosesuală, Drept comercial și cambial, Statistică și drept administrativ maghiar, Istoria dreptului și drept canonic, Politică, Drept public maghiar, Introducere în drept și în științele de stat. Cursuri suplimentare și facultative propuneau subiecte de drept universal, al statisticii statelor europene și altele. Examenele se țineau semestrial și anual. În ultimul an de studii se realiza trecerea pe specialități, în științe juridice sau în științe politice (administrative). În anul 1934, datorită condițiilor istorice, Facultatea de Drept din Oradea a trecut în cadrul Facultății de Drept din Cluj.

Între 1816 și 1919 și-au continuat aici studiile mai mulți români originari din Ungaria de azi: *Micherechi-9; Giula-8; Macău-4; Bedeu-3; Cenad-3; Chitighaz-3; Apateu-2; Crîstor-2; Pocei-2; Vecherd-2; Ciaba-1; Jaca-1.*

*Studentii români din Ungaria de azi
la Academia de Drept din Oradea (1816–1919)²³*

Nume	Anul	Localitatea	Părinți	Date ult. Stipendii
Antoniou Borbola	1816/17	Darvas		
Francisc Bocsian	1829/30	Pocei		
Povezanczev Iosif	1830/31	Peterd	preot în Peterd	
Ioan Szántay	1843/44		notar în Micherechi	
Iulius Moldoványi	1844/45		notar în Giula	
Gh. Plăcintar	1844/45		oficinat la Bichiș	
Ioan Netea	1850/51	Jaca	Dumitru-pret	
Mihai Nicoară	1850/51	Giula	David-propriu Giula	
Ioan Vlad	1861/62	Leta	avocat în Lugoj	
Teodor Bordaș	1862/63	Micherechi	avocat în Caransebeș	

Dezideriu Borbola	1862/63	Darvas	tutore:N.Borbola
Vasile Bordaș	1865/66	Micherechi	avocat în Caransebeș
Ioan Câmpean	1866/67	Bichiș	avocat în Arad
Gh.Roxin	1866/67	Micherechi	Primprețor în Tinca
Iuliu Bolcu	1867/68	Macău	
Dumitru Fekete	1868/69	Bedu	
Petru Ardelean	1872/73	Macău	
Aurel Suci	1872/73	Chitighaz	avocat în Arad
Isaia B. Bosco	1872/73		notar adjunct în Chitighaz
Silviu Popovici	1874/75	Bichiș	Simeon preot
David Sciru	1874/75	Giula	
Nicolae Maior	1875/76	Macău	
Petru Țegle	1877/78	Apateu	avocat Timișora Gojdu și Jiga
Alexandru Tripon	1879/80	Apateu	
Gheorghe Popovici	1882/83	Chitighaz	
Victor Popovici	1883/84	Bichiș	Florian inv. Gojdu
Vasile Bodor	1884/85	Vecherd	
Ioan Damian	1887/88	Leta	
Ioan Némét	1888/89	Giula	
Iustin Miron	1892/93	Giula	Vasile inv.
Aurel Petruț	1893/94	Bichiș	
Iuliu Costa	1894/95	Cenad	Ambrozie inv.
Mihai Mărcuș	1894/95	Giula	Ioan inv. avocat în Giula T. Papp
Gh.Roxin	1895/96	Micherechi	
Emil Coste	1896/97	Cenad	Ambrozie inv. Ghiba-Birta
Alexandru Roxin	1898/99	Micherechi	Nicolae protopop
Alexandru Roxin	1898/99	Micherechi	Alexandru
Alexe Lațcu	1900/01	Giula	Petru notar T. Papp
Liviu Luțai	1900/01	Cenad	
Cornel Șiclovan	1901/02	Macău	
Gheorghe Popovici	1901/02	Chitighaz	Dr. P. Gheorghe Ghiba
Eugen Nyéki	1902/03	Léta-Vértés	
Ioan Bonatiu	1902/03	Vecherd	
Ioan Sabău	1902/03	Bedu	Dumitru inv.
Iustin Némét	1904/05	Giula	Ioan avocat
Augustin Sabău	1907/08	Bedu	Laurențiu inv.

Nicolae Roxin jun.	1910/11	Micherechi	Nicolae protopop	
Ioan Bejan	1912/13	Micherechi		Gojdu
Iosif Csősz	1913/14	Pocei		
Teodor Pătcaș	1916/17	Crîstor		
Petru Ciumpila	1918/19	Ciaba		
Alexandru Oltean	1918/19	Crîstor	ziarist, scriitor în Oradea	

În cadrul Academiei, în 1852, s-a înființat *Societatea de leptură a Junimei Române studioase la Academia de Drepturi și Arhigimnaziul din Oradea-Mare* în frunte cu profesorul **Alexandru Roman**, apreciată de către profesorul Vasile Vartolomei „cea dintîi societate culturală și literară întemeiată la Românii din Transilvania”. Societatea era - potrivit punctului I - o „consoțire a junimei română studioasă” la școlile orădene. Societatea, care a fost lipsită de minimele condiții materiale, s-a bucurat de sprijinul a numeroși intelectuali români care, în clipele dificile, au știut să intervină cu îndemnuri prețioase și ajutoare materiale apreciabile. Printre acești inimoși sprijinitori se numărau: *Timotei Cipariu, Vasile Erdeli, Dimitrie Ionescu, Nicolae Ardeleanu, Sigismund Pop (Budapesta), Alexandru Sterca-Șuluțiu*, precum și cunoscuții mecenaiți *Emanuil Gojdu și Nicolae Jiga*. Acești doi din urmă au dăruit sume importante pentru tipărirea almanahurilor societății, almanahuri beletristice editate la Oradea.

Societatea era patronată de episcopul român din Oradea, supraveheată de rectorul seminarului și condusă nemijlocit de profesorul de limba și literatura română. În fruntea acestei societăți au stat: Alexandru Roman (din 1863 el a fost profesor la catedra de limba română din Budapesta), Dionisie Pășcuțiu, Dimitrie Sfura, Iustin Popfiu (el, precum mai sus am amintit a ajuns ca paroh în Leta Mare, unde este și înmormîntat). Membru activ al acestei societăți a fost **Zaharia Rocsin**, originar din *Micherechi*, bursierul Fundației Gojdu, care a îndeplinit funcția de notar. Tot această funcție a îndeplinit-o și **Isaia B. Bosco**, notarul adjunct de mai tîrziu al *Chitighazului*, care era și poet.

Activitatea s-a divizat în două mari compartimente de manifestare: editarea unor antologii și organizarea unor șezători literare.

Membrii *Societății de leptură* erau colaboratori la mai multe reviste ale vremii. Interesul pentru limbă, – pentru „curățirea limbii”, „spre o scriere înțeleasă de masele populare”, – era un obiectiv principal al lor. Aceștia, fiind în cea mai mare parte fii de țărani și intelectuali de la sate, aveau și preocupări folclorice și etnografice. Ei dispuneau de cunoștințe despre spiritul rural, ca atare era și natural că ei au preconizat adunarea versurilor populare și tipărirea lor.²⁴

În anul 1854, Societatea editează un volum antologic intitulat *Versuinții Romani, adecă Culesiune Versuaria din Foiele Naciunale de la 1838*, și cuprindea versuri ale poezilor Gheorghe Asachi, Ioan Barac, Cezar Bolliac, Vasile Cîrlova, Constantin Negruzzi, Alexandru Donici, N. Istrate ș.a. În volum au fost incluse și câteva poezii originale locale semnate de Atanasiu Marienescu și Nicolae Velea. Cu toate că volumul a făcut o impresie pozitivă în viața creației literare locale, acesta va fi criticat de către Titu Maiorescu care spunea că volumul este lipsit de valoarea estetică. În apărarea studențimii orădene va veni Aron Densușianu, care va da răspunsuri cuvenite în paginile ziarului *Federațiunea* din Pesta, la criticele lui T. Maiorescu.

Încurajați de succesul volumului amintit, tinerii lepturiști orădeni reușesc să editeze, în același an (1854), un nou almanah, sub titlul: *Diorile Bihorului*, cuprinzînd numai lucrări originale ale membrilor Societății, avînd principali colaboratori pe: Ion Brendușianu, Carol Grama, Vasile Iuțiu, Atanasie Marienescu, Dimitrie Meciuc, Ioan Popdan, Iosif Roman, Dimitrie Sfura, Paul Vela-Ventrariu.²⁵

Societatea se confrunta continuu cu probleme de ordin material. Veneau ajutoare din partea unor oameni înstăriți, dar se adunau și niște sume mai modeste. În anul școlar 1864/65 la inițiativa lui **Nicolae Vulcan**, protopopul din *Leta Mare* s-a adunat suma de 16 florini de la: N. Vulcan 2 fl 80 cr.; comuna locală română 2 fl 62 cr.; biserica gr.cat. română din loc 2 fl.; Maroșian 50 cr.; Dályai preot în Pocei 2 fl.; I. Szabó 1 fl.; I. Prodan 1 fl.; Fekete 30 cr. Tinerii lepturiști organizau manifestări publice cu programe cultural-artistice (coruri, recitări, dansuri populare, piese de teatru etc.), ca și prin intermediul acestora să primească ajutor bănesc.

Cele mai îndrăgite manifestări culturale erau așa-numitele „ba-

luri naționale”, care au constituit mijlocul principal de solidaritate și adunare de fonduri. Beneficiile obținute au avut o destinație filantropică: ajutorarea tinerilor fără mijloace și strângerea de sume pentru „înființarea unei școli civile de fete în Oradea”. La aceste baluri au luat parte familiile române din Oradea și împrejurimi, tineretul studios și invitații din județele apropiate. Cel dintâi „bal național” românesc a fost aranjat la 10 februarie 1868 în sala din hotelul „Arborele verde”. Aici tinerii au jucat: Bătuta, Călușerul, Ardeleana și Romana. La acest bal au participat mai mulți români din părțile noastre, au suprasolvit: Petru Chirilescu protopop 3 fl., G. Chirilescu 1 fl., Iosif Chirilescu 1 fl., George Passali 1 fl., Maria Ilovici 1 fl. - *Chitighaz*; Nicolae Vulcan, protopop 3 fl., I. Galia 1 fl., I. Papp 1 fl., Dan Moșolga 1 fl., George Barabaș 1 fl., - *Leta Mare*. La concertul ținut în 17 mai 1870 în favoarea înființării școlii civile de fete în Oradea au contribuit cu sume modeste următorii domni: Antoniu Dereczky 1 fl., I. Popovici 1 fl., Daniel Mosolygó 2 fl., N. Vulcan protopop 3 fl., Ioan Mureșian 1 fl., Alexandru Veber 3 fl., N. Steiner 3 fl., Ioan Segian 59 cr., Teodor Nica 30 cr., - *Leta Mare*; George Drimba preot 2 fl., - *Săcal*. La balul aranjat din 3 februarie 1871 din *Micherechi* au făcut donații Alexandru Rocsin, preot 5 fl. și Ioan Szantay, notar 3 fl.²⁶

Societatea orădeană reușește să polarizeze în jurul său un important cerc de colaboratori și sprijinitori. Majoritatea membrilor încep să se afirme, tot mai mult, în ședințele de lucru, în manifestările publice. Activitatea Societății se dezvoltă simțitor, bucurându-se de o largă audiență în rîndul tineretului studios român, al intelectualilor și al numeroșilor simpatizanți din mediul rural și orășenesc deopotrivă.

După 1870 începe amurgul *Societății de lectură*, în 1875 este dizolvată prin ordin guvernamental, iar peste patru ani catedra liceală de limbă și literatură română are aceeași soartă. Abia în anul școlar 1893/94 tinerii Seminarului orădean înființează o nouă Societate de lectură „pentru cultivarea limbii și literaturii române”.

Parcurgînd istoria formării intelectualității românești din Ungaria de azi, în secolul XVIII-lea și XIX-lea, putem afirma că cei mai mulți au ales cariera preoțească și învățătoarească, mai puțini au ales cariera juridică. Mulți dintre ei s-au reîntors pe meleagurile de baștină și aici au activat, însă foarte mulți au ajuns în centre culturale-politice ca: Oradea, Sibiul, Clujul, Timișoara, Lugojul, Budapesta, ș.a. Românii din Ungaria și Transilvania au înțeles că de formarea unei elite intelectuale depinde în mod special propriul progres pe calea culturii, evoluția generală a societății românești într-un imperiu multinațional. Se crează în acest scop fonduri și fundații de stipendii, se crează societăți studențești care să-i păstreze pe tinerii aflați la studii în relație cu cultura națională. Studenții de la instituțiile de la Oradea, ortodocși și greco-catolici, au găsit un climat favorabil pentru formarea lor intelectuală.

NOTE

1. Ioan Marin Mălinaș, *Situația învățămîntului bisericesc al românilor în contextul reformelor școlare din timpul domniei împărătesei Maria Tereza (1740-80), a împăraților Iosif al II-lea (1780-90) și Leopold al II-lea (1790-92)*, Oradea, 1994, p. 121-123.
2. Iacob Radu, *Istoria Diecezei române-unite a Orăzii Mari 1777-1927*, Oradea, 1930, p.207.
3. *Ibidem.*, p.208.
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem.*
6. Lucian Drimba, *Iosif Vulcan*, București, 1974, p.16-18.
7. I.M.Mălinaș, *ibidem.*, p.124.
8. Vasile Bolca, *Școala Normală unită din Oradea. 1784-1934.*, Oradea, 1934, p. 41.
9. *Ibidem.*, p. 95-96.
10. *Familia*, 1881, Nr. 14.
11. V. Bolca, *ibidem.*, p.148.
12. *Ibidem.*, p.177-178.
13. *Ibidem.*, p.228-239.
14. Ioan Georgescu, *Istoria Seminarului din Oradea*, București, 1923, p.16.
15. I.Radu, *ibidem.*, p. 207.
16. *Ibidem.*, p.211.
17. I. Georgescu, *ibidem.*, p.36-37.
18. Maria Berényi, *Petru Mihuțiu directorul liceului din Beiuș*, În: „NOI”, 3 septembrie 1993, p.15.
19. Maria Berényi, *Aspecte național-culturale din istoricul românilor din Ungaria (1785-1918)*, Budapesta, 1990, p. 147-149.
20. I.M. Mălinaș, *ibidem.*, p. 124-125.
21. *Ibidem.*, p. 125.
22. Cornel Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Cluj, 2000, p. 134-135.
23. Bozóky Alajos, *A nagyváradi Királyi Akadémia 100 éves múltja*, Budapest, 1889; Viorel Faur-Ioan Fleisz, *Studentii români la Academia de drept din Oradea (1850-1918)*, În: „Crisia”, Oradea, 1987, p. 132-179.; C. Sigmirean, *ibidem.*, p. 622-654.
24. Maria Berényi, *Contactul românilor din Ungaria de azi cu viața culturală din Banat și Crisana în secolul al XIX-lea*, În „Simpozion”, Giula, 1996, p.92-93.
25. Ioan Chira, „Societatea de Leptură” a tineretului orădean, În: „Aletheia”, Oradea, 1993, Nr.1, p. 111.
26. *Concordia*, 1865, Nr. 41.; 1867, Nr. 69-71.; 1868, Nr. 2.; 1870, Nr. 56.

Eugen Glück

Școlile românești din nord-estul Ungariei (secolele XVIII–XX)

Cercetările efectuate în ultimii ani au început să furnizeze date mai concludente cu privire la situația școlară a populației românești greco-catolice din comitatele situate în nord-estul Ungariei. De fapt, primele date referitoare la școlile creștine de rit răsăritean, care puteau îngloba și români, provin dintr-o perioadă mai veche, medievală. Ele însă se referă doar la câteva unități școlare mai elevate ce-și desfășurau activitatea în zonă. Cele mai vechi par a fi existat în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, la Pech (localizat la Mária-Pócs), sau în localitățile azi dispărute Alpar și Curta.¹

O nouă etapă în școlarizarea populației românești din zonă, începe după încheierea războaielor otomane din sec. XVI–XVIII-lea, și răscoalele conduse de Thököly Imre și apoi de Rákóczi Ferenc al II-lea (1703–1711).

În cursul secolului al XVIII-lea, zona studiată a început să revină la o viață mai liniștită. Pe de o parte, populația băștinașă, inclusiv românii, au revenit din refugiu în localitățile părăsite. Pe de o altă parte, au coborât mai ales din zona Munților Apuseni, până atunci mai ferită, numeroase familii românești. De asemenea, din zona montană a Carpaților Nordici au coborât familii de ruteni.²

Problema demografică a fost dedublată de probleme religioase. Din confruntarea calvinismului, ortodoxiei și catolicismului, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea au ieșit victorioși cei din urmă. Viața lor religioasă s-a încadrat în episcopiile de la Muncaci respectiv Oradea, situație permanentizată, cu anumite modificări, până în preajma primului război mondial, marcată de înființarea episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdúdorog (1912).

Crearea parohiilor greco-catolice a fost urmată de inițierea unor școli care căutau să depășească pe cele medievale de tip exclusiv

religios, introducând și elemente laice. În acest context apar școli ca instituții autonome în cadrul parohiilor, la Leta Mare (1754), Pocei (1755), Adoni (1768), Vrtiș (1779) și Bedeu (1782).³

Desigur acest proces în esență pozitiv, a fost grevat de o seamă de contradicții, generate între dorințe și posibilități. Astfel, în 1785, parohul Georgius din Cocad, se plângea de resursele insuficiente de care dispune în vederea funcționării constante a școlii recent inaugurate. În schimb, parohul Gregorius din Acia, se plângea literalmente că nu are cum să asigure deschiderea școlii.⁴ De mai multe ori, doar coincidențe fericite au asigurat existența școlilor. Astfel, la Bedeu în 1787, prin concursul canonicului Saner s-a asigurat dotația învățătorului de 120 fl./an, cu obligația acestuia de a preda românește și ungurește, resursele materiale fiind reînnoite în 1793 și 1801.⁵

Pe parcurs, s-a extins rețeaua școlilor greco-catolice în care s-a predat românește în totalitate sau în parte, în toate cele 24 localități în care se găsea un număr de școlari de limbă maternă corespunzătoare.

De la bun început însă trebuie atrasă atenția asupra problemelor de limbă, având la bază configurația etnică a zonei, români, maghiari și ruteni încadrați adesea în parohii mixte. Doar Bedeul și Poceiul pot fi considerate exclusiv românești, iar la Leta Mare, românii au reușit demutarea parohiei de ruteni și chiar de maghiari. Poziția românilor a definit situația multă vreme și la Adoni, Almoșd, Abzani, Porcialma, Uifalău și Kállósemjén.

Cercetătorul zonei, urmărind diversele aspecte ale învățământului unit românesc din parohiile studiate, trebuie să aibă în vedere și condițiile social-materiale.

Într-un alt studiu s-a precizat deja că situația materială era ceva mai bună la Leta Mare și în câteva alte comune, beneficiare ale reglementării urbariale a Mariei Tereza. O mare parte a enoriașilor aparținea familiilor de jeleri și mai ales de argați.⁶

Un caz caracteristic reprezintă Almoșdul, în care timp de decenii, nu s-a putut asigura un învățământ constant, din cauza sărăciei populației. După un scurt început, predarea a încetat. Încă din 1793, s-a semnalat situația austeră fără să fie luate măsuri. Vizitația

canonică din 1823 constată că în Almoșd nu este nici școală, nici învățător, iar copiii uniți care frecventează școala sunt înscriși la cea reformată din localitate. O concluzie similară apare cu aceeași ocazie și la Bogumir. Aici, chiar și evaluarea întocmită la 31 octombrie 1860 obiectează lipsa unei școlarizări sistematice.⁷ Intermitențe în funcționarea școlilor nu au fost de ordinul excepției. Astfel, la Paleu, în anul școlar 1904–1905, elevii au trecut vremelnic la școala romano-catolică din localitate.⁸

Crearea parohiilor unite și apoi a școlilor a fost urmată de străduințe de a asigura un local corespunzător. O conscripție întocmită în anul 1821 constată că în opt comune în care se desfășoară procesul instructiv-educativ în mod constant nu există asigurată desfășurarea muncii în aceeași clădire destinată, cel puțin momentan pentru școală (Adoni, Biri, Nagykálló, Kálósemjén, Napkor, Ciegold, Porcialma, Uifaláu). Clădiri taxate drept școli, ca de pildă cea din Bedeu, semnalată încă din 1781, drept „comodă” nu pot fi considerate decât improvizații.⁹ Dovadă că în anul 1806, se inițiază o acțiune pentru ridicarea unui edificiu, parțial din cărămidă, urmărind ca domeniul local să asigure materialul lemnos, iar enoriașii să efectueze transportul materialelor precum și să asigure retribuția zidarilor. Potrivit planului, clădirea urma să aibă două încăperi, una destinată cursurilor, iar cealaltă să servească drept locuință dascălului, adăugându-se și o bucătărie.

În 1810, Poceiul a solicitat domeniului asigurarea unui teren pentru școală. În scurt timp, datorită eforturilor locale, proiectul s-a materializat, dar posibilitățile reduse existente au îngăduit doar ridicarea unei clădiri școlare cu un spațiu limitat și întunecos. De aceea, enoriașii au înaintat în 1833 și 1837, memoriile pentru ajutor episcopului Lajcsák din Oradea, episcopia – latină fiind patroana parohiei – memoriu care, în final, a și fost aprobat.¹⁰

În schimb, străduințele din Almoșd au rămas multă vreme inoperante. Parohul locului în 1826, a și raportat episcopiei că din resurse locale, edificiul școlii nu va putea fi construit¹¹.

Relativa îmbunătățire a situației enoriașilor, resimțită de pe urma progreselor din agricultură de la mijlocul secolului al XIX-lea, preocuparea și chiar presiunea organelor de stat și bisericești, contri-

buția unor patroni ai parohiilor și nu în ultima instanță creșterea înțelegerii poporenilor față de rostul școlarizării, a făcut posibilă întetirea eforturilor pentru realizarea unor edificii școlare permanente și mai bune. Sematismele din 1844, precum și rapoartele provenite din anii 1845–1848, evidențiază în acest sens Porcialma, Ciegold, Vrtiș, și Uifalău. De asemenea apar date pozitive sau nu se semnalează probleme deosebite din Pocei, Adoni, Újfehértó, Nagykovács, Kállósején Napkor și Macău. Școala română din Leta Mare era considerată a fi în stare mediocră. La Bedeu se pare că erau necesare reparații. La Paleu se remarcă o clădire solidă. În realitate însă, aceste școli în mare parte erau construite din văiug și cel mult cu un fundament solid.¹²

Circulara din 1847 a episcopului Vasile Erdélyi din Oradea, a constituit un imbold și o chemare în vederea asigurării unor locuri de școală cât mai adecvate, făcând apel și la obligațiile patronilor. Într-adevăr, în perioada postrevoluționară constatăm îmbunătățiri în ceea ce privește menținerea în stare bună a clădirilor vechi, sau reclădirea celor depășite de vreme, luând în considerare exigențele sporite ale vremii. Astfel, în 1858, parohul din Uifalău raportează cu satisfacție existența școlii noi, dar constată cu regret că nici aceasta nu este suficient de spațioasă, luminoasă și nu are padiment. De la Bogumir în 1860, s-a relatat că sala de învățământ este spațioasă, luminoasă, dar insuficient de înaltă. Toate aceste date subliniază din nou contradicția dintre posibilitățile enoriașilor și cerințele didactice ale timpului.¹³

În urma legilor școlare promulgate în anii 1868–1879, parohiile trebuiau să facă față unor exigențe și mai mari, bazându-se în principal pe resurse proprii, în caz contrar însăși existența unității era periclitată, putând fi închisă de organele statului, lipsite de bunăvoință. Astfel, la Vrtiș în 1873, s-a construit o școală nouă. În același an, protopopul Nicolae Vulcan descrie episcopului noua școală a fetelor din Leta Mare, fiind luminoasă și cu padiment. La Pocei, în 1876, s-a reușit să se construiască o școală nouă. La Porcialma în 1874, s-a deschis o școală nouă, dar posibilitățile insuficiente au făcut ca până la urmă cubajul să fie în disproporție cu numărul elevilor.¹⁴

O nouă evaluare efectuată în 1881, constată cu regret că reînnoirea edificiilor școlare întârzie în mai multe localități ca Abrani, Adoni și chiar la Bedeu. Poceiul putea să raporteze că de-acum dispune de două edificii școlare, unul din material solid. Performanța cea mai înaltă a realizat-o Leta Mare, ambele edificii școlare fiind din material solid.

Eforturi deosebite se impuneau atât din motive pedagogice cât și pentru asigurarea existenței școlare la începutul secolului al XX-lea. De acum în rândul inițiatorilor figurează și Almoșdul. La Bedeu lucrarea s-a încheiat în 1902, cu o investiție de 4563 coroane. La Pocei, la reconstrucția școlii de fete a contribuit și episcopul romano-catolic din Oradea, patronul parohiei. În schimb, la Bogumir enoriașii dispunând doar de modestele lor resurse proprii au trebuit să se mulțumească în 1905, cu un edificiu mai spațios și luminos, doar din văiug, dar acoperit cu țiglă.¹⁵

Preocuparea pentru asigurarea localurilor necesare procesului instructiv-educativ s-a îmbinat cu străduințele pentru asigurarea frecvenței elevilor. Legislația repetată pusă în aplicare de factorii bisericii unite și de stat în tot decursul perioadei studiate au reușit doar să asigure ca tot mai mulți copii să frecventeze învățământul primar. Impedimentul cel mai puternic s-a dovedit a fi și aici antrenarea mai ales a băieților în muncile agricole, iar a fetelor în cele casnice. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui următor, s-a încercat chiar și introducerea unor măsuri coercitive, în special amenzi. Astfel, zelosul primar din Almoșd, în anul școlar 1904–1905, aplicând amenzi, abia a putut încasa 14 coroane, restul fiind anulat, părinții neavând mijloace. Studiind documentele se poate constata că nu rareori datele stau sub semnul întrebării deoarece o frecvență foarte scăzută punea în pericol postul și dotația învățătorului precum și autoritatea parohului. Pe de altă parte, constatăm încercări repetate spre a lămuri părinții de rostul învățământului. O astfel de activitate meritorie oglindește raportul parohului din Ciegold din 23 octombrie 1846, înaintat episcopului Erdélyi din Oradea.¹⁶

Desigur, aprecierile din diverse etape ale epocii oglindesc realitățile societății. Astfel, la Adoni, în 1783, prezent la examenul final,

inspectorul școlar din Oradea, contenta un mare progres față de nivelul școlii reformate, frecventată anterior de elevii români.¹⁷ Începând din anul 1804, constatăm la Leta Mare, Bedeu și Pocei, primirea puținilor elevi ortodocși români în unitățile școlare unite.¹⁸

Un tabel mai explicit privind frecvența elevilor din școlile în discuție putem întocmi pe baza rezultatelor din anul 1838.

Localitatea	Copii de vârstă școlară	Școlari	%
Almoșd	20	9	45
Bogumir	20	17	85
Bedeu	94	40	42,85
Paleu	14	6	42,85
Leta Mare (rom.)	114	104	91,22
Adoni	82	33	40,24
Pocei	152	97	63,81
Virtiș	149	32	21,47
Bököny	83	73	87,95
Dorog	392	220	56,12
Újfehértó	75	48	64 ¹⁹

Datele de care dispunem dau răspuns și la situația școlară din anii 1847–1848, fiind considerați obligați a frecventa școala copii având 6-12 ani.

Localitatea	Copii de vârstă școlară	Școlari	%
Almoșd	31	14	45,16
Bogumir	30	22	73,33
Bedeu	80	36	45
Paleu	44	16	36,36
Leta Mare (rom.)	177	99	55,93
Pocei	147	113	76,87
Virtiș	87	X	–
Ciegold	55	25	45,45
Uifalău	89	30	33,70

Biri	32	9	28,12
Napkor	39	X	–
Porcialma	55	23	41,81 ²⁰

Situația existentă în anul 1864 este următoarea:

Localitatea	Copii de vârstă școlară	Școlari	%
Almoșd	33	20	60,60
Bogumir	21	X	–
Bedeu	82	33	40,24
Paleu	20	13	65
Leta Mare (rom.)	177	113	63,84
Pocci	150	110	68,57
Virtiș	35	24	68,57
Ciegold	90	64	71,11
Uifalău	45	35	77,77
Biri	38	X	–
Adoni	135	X	–
Procialma	30	11	36,66
Kallósemjén	65	X	– ²¹

Situația din anul 1890 se oglindește în următorul tabel:

Localitatea	Copii de vârstă școlară	Școlari	%
Almoșd	48	X	–
Bogumir	30	X	–
Bedeu	84	64	76,19
Paleu	29	27	93,10
Virtiș	52	44	84,61
Uifalău	40	X	–
Adoni	135	X	– ²²

Din anul școlar 1905–1906 dispunem de următoarea situație:

Localitatea	Copii de vârstă școlară	Școlari	%
Almoșd	43	28	65,11
Bogumir	55	55	100
Bedeu	67	54	80,59
Virtiș	32	25	78,12
Ciegold	112	98	87,50
Poeci	230	216	93,91
Uifalău	84	65	77,38 ²³

În perioada următoare, are loc transferul școlilor confesionale unite din zonă, în sistemul diecezei de Hajdúdorog, rămânând doar Bedeu în perimetrul episcopiei din Oradea. Din raportul prezentat de la Bedeu reiese că în anul școlar 1914–1915, din 63 copii având vârsta 6-12 ani, au frecventat școala 57, deci 90,47%. În anul școlar 1918–1919, din 86 copii de vârstă școlară stăteau în bănci 71, deci 82,55%.²⁴

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a apărut și sistemul complementar de învățământ duminical pentru tinerii între 12–15 ani. Frecventarea cursurilor de către aceștia era și mai problematică având în vedere rolul lor crescând în viața practică. Câteva date mai concludente furnizate de învățători oglindesc situația de la anul 1870:

Localitatea	Tineri	Școlarii	%
Ciegold	76	68	89,47
Uifalău	76	35	46,05
Bogumir	31	17	54,83
Porcialma	x	11	–

Nici în deceniile următoare situația nu a cunoscut o îmbunătățire fundamentală, cu atât mai mult cu cât s-au intensificat acțiunile de a atrage tinerii respectivi în școli duminicale ale statului sau ale

altor confesiuni. În acest sens amintim un protest vehement al parohului din Almoșd, cu ocazia deschiderii anului școlar 1904–1905.

Privind anul școlar de mai sus putem întocmi următorul tabel referitor la școlile unite:

Localitatea	Tineri	Școlari	%
Bedeu	33	23	69,69
Uifalău	28	22	78,57
Pocei	216	80	37,03
Ciegold	28	–	–
Virtiș	27	–	– ²⁵

Problema nodală a învățământului pentru românii uniți și din această zonă, a fost asigurarea învățământului în limba maternă. Grijă pentru acest comandament național poate fi sesizată chiar din secolul al XVIII-lea. Între primele luări de poziție figurează memoriul celor din Dorog (Hajdúdorog), adresat episcopului în anul 1780. Ei protestează cu o tonalitate categorică împotriva măsurilor luate de învățătorul Tabinczky. Acesta de la sine putere a exclus pe „săracii dieci valahi” din citirea obișnuită a textelor sfinte în biserică, care în mod tradițional se făceau „în limba valahă”. Mai mult, dascălul amintit îi amenința cu eliminarea din școala dacă nu se supun, petenții subliniind că această nedreptate se repetă.

Demersurile românești nu au fost zadarnice. La 6 mai 1792, consiliul orășenesc a reconfirmat dreptul românilor de a se instrui în limba română. Nu putem uita că până în anul 1819, la biserica din Dorog, în mod obligatoriu, unul din preoți trebuia să servească „în limba valahă”.²⁶ Se pare că odată cu reducerea postului parohial au reînceput încercările de a reduce și învățământul românesc.

În arhivele episcopiei din Oradea și Muncaci se găsesc numeroase documente care stăruie pentru învățători care cunosc și limba românească. Ca exemplu cităm cazul de la mult frământata parohie Almoșd, de unde în 1835, se adresează un memoriu episcopu-

lui Vulcan, cerând numirea unui învățător capabil să predea în „limba patriei” și „cea a maicii”, înțelegându-se sub acest ultim termen cea română. Într-adevăr intervenția episcopului face ca învățătorul delegat să predea ungurește și românește.²⁷

Structura națională a comunelor studiate a determinat ca în primele decenii de activitate după realizarea unirii cu Roma, atât în școli cât și în biserică să se țină cont de realități. Din situația întocmită în anul 1819, limba română era exclusivă atât în biserici cât și în școli la Bedeu, Pocei, Leta Mare (parohia română), Virtuș, Bogumir. În schimb în alte parohii aparținând episcopiei din Muncaci ca Adoni, Abrani, Biri, Ciegold, Porcialma, Uifalău și Kállosemjén în 1821 învățământul se desfășura în ambele limbi, dar cu menționarea pe primul loc a acelei românești. În altele parohii limba română juca un rol mai redus.²⁸

În perioada următoare, asistăm în cadrul episcopiei de Muncaci la presiuni menite să reducă importanța predării în limba română, sau chiar să o elimine complet. La Dorog, în anul școlar 1842–43, nu mai găsim vreo urmă de învățământ românesc. În schimb, limba ruteană este încă menținută.

Ca urmare a hotărârii dietale din 1844 ce prevedea trecerea tuturor școlilor în termen de zece ani, la limba de predare maghiară, a avut un ecou imediat în episcopia Muncaciului. În primii ani dispare limba română din școlile din Bököny, Újfehértó, Gelse și Nagykálló. Tendințe similare, deși validate ceva mai târziu, au loc la Macău.²⁹

În alte locuri, deocamdată se reduce ponderea învățământului în limba maternă română. La mănăstirea de la Mária-Pócs, în școala bazilitană la care s-a introdus în 1844 sistemul de patru clase, predarea în limba română s-a redus la clasele I–II.³⁰

Revoluția de la 1848–49, a oferit un nou prilej de evaluare a situației. Sinodul protopresbiterial, ținut la Leta Mare, cu președinția lui Nicolae Vulcan, în hotărârea transmisă sinodului diecezan din Oradea, a insistat pentru învățământul în limba maternă. Concomitent s-a putut constata că la școlile de la Pocei, Leta Mare, Almoșd, Bogumir și Napkor limba de predare română apare pe primul loc, la care se adaugă și cea maghiară.

Decretul regal din 1857, privind asigurarea limbii de predare române în școlile primare din zonă, nu a avut o influență pe măsură. Constatăm spre exemplu dispariția limbii române la școala din Napkor. În schimb, se reia limba română, dispărută după 1844, la Paleu. În anul școlar 1863–64, la amintita școală, 17 elevi și-au declarat limba maternă româna iar 17 maghiara, solicitând predare adecvată.

O situație complicată apare la Ciegold. Dintre cei 90 elevi, 50 s-au declarat români, 24 ruteni și 16 maghiari. La Uifalău, se trecuse la învățământul pe clase, iar cei 45 elevi înscriși se împărțeau în 30 de români și 15 maghiari, urmând ca unicul învățător al clasei să conducă ambele grupe.³¹

Presiunea germanizatoare a regimului absolutist, instaurat după revoluția de la 1848–49, a avut rezultate limitate în zonă. Doar la Porcialma și Bedeu constatăm în 1858, utilizarea limbii germane la școală, alături de cea română, maghiară și ruteană.³²

Desființarea direcției regionale de învățământ din Oradea și transferarea școlilor cu profil unit sub jurisdicția bisericii, în virtutea legii din 1868, a avut urmări deosebite în privința limbii de predare în școli. În cadrul episcopiei de la Oradea, s-au depus eforturi ca elevii români, cel puțin la nivelul școlilor primare, să învețe în limba lor maternă. În schimb, în școlile rămase sub jurisdicția Muncaciului, s-a întezit campania de înlocuire a limbii române, făcând ca în perioada următoare să dispară realmente din toate școlile primare.

În anii ce au urmat, sub presiunea puterii statale s-au resimțit schimbări serioase și în problema limbii de predare. Cercetările noastre însă nu au avut darul să identifice dosarele aferente, aceasta urmând să fie obiectul investigațiilor ulterioare.

Organizarea școlilor în localitățile studiate a fost secundată de elaborarea unor planuri și modele de predare. Numărul limitat al elevilor în cele mai multe așezări și fondul destinat dotației învățător precum și cheltuielile materiale au impus în mare măsură în tot decursul perioadei angajarea unui singur învățător și multă vreme predarea într-o singură sală de clasă, chiar în mai multe limbi de predare.

Prima inițiativă de-a dreptul lăudabilă cunoaștem de la Bedeu, din anul 1796–1797, prin invitarea în parohie a călugărilor baziliți care erau în cunoștința unor metode de predare superioară, inclusiv sistemul de clase, însușite în centrala lor de pe muntele Cernek de lângă Muncaci. Din păcate inițiativa a fost ratată și la Bedeu ca și în multe alte localități, sistemul pe clasă s-a adoptat cu multă întârziere. La Bedeu elevii au fost împărțiți în două clase (1844), apoi în trei (1869), și în sfârșit în patru (1892–1893) și s-a instituit și un curs pentru începători. Rezultate similare găsim la Pocei și Leta Mare. La Paleu, în 1873 cei 27 de elevi au fost împărțiți în trei clase: 9 elevi clasificați ca începători, învățau doar să citească, iar 12 școlari învățau și să scrie, asimilând totodată noțiuni biblice. Grupa a treia, compusă din șase elevi și-a însușit noțiuni de catehism și biblie precum și elemente de istorie, geografie și matematică.

Creșterea populației școlare în unele localități, a impus dedublarea unităților de învățământ. La Pocei, în 1881 activau doi învățători, în două școli, având în total 108 elevi împărțiți în clase. Aceași situație se constată la parohia română de la Leta Mare.

Multă vreme condițiile obiective analizate anterior au determinat necesitatea coeducației băieți și fete. Doar spre sfârșitul secolului al XIX-lea au apărut inițiative de demixtare, ca de pildă la Pocei, învățătorii celor două unități continuând să predea simultan la mai multe clase.³³

O problemă importantă a învățământului românesc a constituit-o necesitatea renunțării la alfabetul chirilic. Din lucrările elevilor de la Pocei din 1778 și 1781, putem constata folosirea acestui mod de scriere. Fără să avem date precise, se pare că prima școală care a trecut la folosirea literelor latine a fost cea din Leta Mare. Din raportul învățătorului din Pocei înainte la sfârșitul trimestrului al doilea al anului școlar 1827–28, aflăm că elevii cunosc „literale valahe, maghiare și latine”. În 1835, învățătorul din Almoșd se mândrea că în cele șase luni ce s-au scurs de la deschiderea școlii și începutul activității sale a reușit ca elevii să scrie și să citească „în limba maghiară și română”, indicând probabil că cea din urmă s-a predat folosind alfabetul latin. În tot cazul lucrările de examen ale

elevilor anexate după 1850 ca și rapoartelor anuale sunt redactate românește cu litere latine.³⁴

Încă de la începutul activității școlare inițiate în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, au apărut tendințe de a impune programe analitice generale. Aplicarea lor însă depindea de mai mulți factori, în primul rând de pregătirea și cunoștințele de limbă ale dascălului. Astfel, în școala de la Mária-Pócs, în cele două clase în care se predă românește încă prevalau elementele religioase, deși trecuseră la sistemul mai avansat al grupării elevilor. Astfel, în clasa I s-au predat în esență părți din „Catehismul Mic”. În clasa a II-a urmau noțiuni din „științele creștine”. Învățarea scrisului și a cifrelor apare doar în această clasă din urmă.

Un plan de învățământ mai evoluat constatăm la Pocei în anul școlar 1827/1828, fiind definite următoarele domenii de predare:

1. Știința creștină – catehismul
2. Biblia
3. Cunoașterea literelor valahe, maghiare și latine
4. Citire valahă, maghiară și latină
5. Exerciții de scriere
6. Cunoștințe de bază în aritmetică

Progresele erau destul de lente, spre exemplu școala din Biri nici peste două decenii nu depășise programa amintită de la Pocei. Învățătorul a predat micul catehism, citirea română și maghiară, exercitarea acestora, „puțină scriere și socoată”.

La Ciegold citirea maghiară și română era completată de religie („hittan”), scriere și socoată. Nici la Porcialma situația nu era mai bună, deși la școală activitatea cotidiană a durat zilnic 8 ore. Parohul, în raportul său se plângea că ar trebui o școală mai bună, o salarizare mai consistentă pentru învățător, care trăiește de-a dreptul în mizerie, și alte îmbunătățiri. De altfel, durata cursurilor era similară cu cea de la Porcialma. Doar la Leta Mare s-a limitat în 1827–1828, numărul orelor săptămânale la 22, făcându-se primii pași spre prioritatea învățământului laic. Din acest orar, 6 ore aveau predarea de obiecte religioase.

Un pas categoric spre învățământul de cultură generală constatăm și la Bedeu, începând cu anul 1843. Astfel, numărul orelor de

religie s-a fixat la 6, iar alte șase au fost destinate cunoștințelor „literare”. Exerciții de scriere și matematice au fost urmate în câte patru ore. O noutate a fost predarea „cântului” în două ore săptămânale. Este de menționat că la Bedeu totul se predă în limba română, alta nu figurează. La Uifalău „credința” s-a predat în 4 ore – în limba română și „a patriei” (maghiară). Testamentul vechi a urmat la fel, în două ore. Au fost destinate ore pentru citire (2), exerciții scriere (4), matematică (4), geografie (2) și morală (2).³⁵

În deceniile postrevoluționare, asistăm la o dezvoltare a planului de învățământ. Exemplul cel mai edificator ne oferă Bedeul, unde în anul școlar 1872–73, erau 69 elevi, care au fost instruiți în limba maternă din 14 materii: moralitate, religie, biblia, gramatica română, geografia, istoria maghiară, istorie naturală, fizică, economie, exerciții verbale, aritmetică, scrisoare, (compunere), cântare, gimnastică. De asemenea elevii au exersat citirea română și maghiară. În anul 1892–1893, structura materiilor era neschimbată, desigur orele de maghiară figurând într-un număr mai mare. Programa realizată în anul 1914–1915, oglindea și modificările impuse de legea din 1907.

Alte școli au putut realiza o programă mai restrânsă. La Almoșd în anul 1904–1905, predarea catehismului și a istoriei biblice a fost urmată de abecedarul român și maghiar, legendarul român și maghiar, aritmetică, geografie, istoria patriei (Ungaria), istorie naturală.³⁶

Din cele de mai sus reiese că ponderea predării în limba maternă depindea în mare măsură de posibilitățile locale de a desfășura o gamă mai largă de materii. Din datele cunoscute până acum, nu am găsit vreo urmă privind organizarea unor cursuri de alfabetizare.

În preocupările școlilor unite din localitățile studiate a intrat și pregătirea elevilor pentru o viață practică și pe cât se poate pentru o activitate productivă mai eficientă. Răspunzând unui chestionar completat la sfârșitul anului școlar 1847–1848, învățătorul din Uifalău arăta că între elevii lui există copii din familie de nobili (bineînțelese din mica nobilime) și iobași. Unii dintre absolvenți se pregătesc spre a urma școli mai înalte la Satu-Mare, iar alții se vor

dedica cu totul muncilor agricole. De la Ciegold, tot în același an, învățătorul a precizat că toți cei 30 elevi frecvenți sunt „poporeni” și după terminarea școlii, preferă agricultura. Răspunsurile și în alte localități sunt similare, oglindind începerea orientării mai numeroase a tineretului sătesc spre școli mai înalte.

În majoritatea școlilor au apărut strădanii de a familiariza elevii cu metode superioare în practicarea agriculturii și în special s-a insistat pentru răspândirea albinăritului, pomiculturii și creșterea viermilor de mătase, preconizate și prin dispozițiile legii din 1894. O performanță deosebită înregistrăm la Porcialma privind albinăritul, semnalat în 1857, 1861, 1870. În școala din Bedeu s-a înființat încă din 1858, o „școală de pomi”, livada fiind compusă în 1906, din 65 pomi fructiferi.³⁷

Asigurarea manualelor școlare ridică trei probleme esențiale. Sărăcia majorității enoriașilor români uniți era în disproporție cu prețul elevat al manualelor. Însăși tipărirea acestora era greoaie, iar conținutul lor, mai ales după 1870, comporta uneori, obiecții guvernamentale. O problemă mult agitată a fost în 1773, și apoi 1776–1779, traducerea catehismului unit (catolic) în limba română. Din datele de care dispunem reiese clar că în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, asigurarea manualelor pe seama fiecărui elev, a constituit doar un vis. Mai mult, din datele existente putem constata că abia străduințe deosebite din partea episcopiei din Oradea și a unor patroni au putut asigura câte un manual învățătorilor, spre a sprijini predarea sau a circula câte un abecedar între elevi în timpul orelor de citire.

Printre donatori a figurat episcopul Samuil Vulcan care a donat în anul 1810, în acest scop, 50 fl. din care 12 fl. i-au revenit școlii românești din Leta Mare. În 1817, școala din Pocei a fost împrumutată cu trei manuale și unele materiale didactice, printre care o tablă în valoare totală de 14 fl. 31 cr. În anul 1820, dieceza Orăzii a împărțit școlilor 470 manuale din care 273 române și 174 maghiare, restul fiind de limba ruteană.³⁸ În 1836, episcopia romano-catolică din Oradea, în calitate de patron, a oferit manuale unor școli din zonă ca Almoșd (7), Bogumir (14), Leta Mare (3), Adoni (23) și Pocei (11).³⁹

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, eforturile depuse de mitropolia din Blaj și alți factori de conducere au asigurat o aprovizionare mai consistentă și mai ieftină cu manuale românești în școlile confesionale unite. Ca urmare a unei evoluții treptate, la școala din Bedeu în anul școlar 1914–1915, din cele 13 manuale utilizate 11 erau românești, editate la Blaj. În limba maghiară apărea doar un abecedar și un legendar. În realitate, nici până la sfârșitul perioadei nu s-a putut realiza ca fiecare elev să dispună de toate manualele proprii.

O altă dimensiune a problemelor dotării școlilor a constituit-o asigurarea materialului didactic necesar, cu atât mai mult cu cât spre sfârșitul perioadei studiate lipsa unora putea fi urmată de retragerea autorizației de funcționare a unității respective. Un exemplu laudabil l-a reprezentat școala din Bedeu care la sfârșitul primului război mondial putea relata că are o gamă largă de materiale didactice, printre care tablă neagră, tabele de citit, glob terestru, hărți etc.⁴⁰

Restrângerea pe parcurs a limbii de predare română și chiar orientarea unor elevi spre școlile statului sau ale altor confesiuni cu limba de predare maghiară, a actualizat necesitatea asigurării catehizării în limba maternă a elevilor români uniți. Problema s-a acutizat doar la Macău unde predarea limbii române din școală dispăruse demult. Avem date despre anul școlar 1899–1900, despre catehizare în limba română.⁴¹

Eficiența activității instructiv-educative s-a putut evalua într-o anumită măsură prin rezultatele obținute la examene. O situație pozitivă constatăm spre exemplu la Leta Mare și Uifalău, în 1849 fiind prezenți la examenul final toți elevii, în număr de 94, respectiv 30. Aceeași situație mulțumitoare se poate constata în 1860, la Bogumir în cazul celor 17 elevi.

În ceea ce privește nivelul constatat la aceste examene, putem aminti cazul de la Almoșd, din 1873, fiind prezenți la examenul final 26 elevi. Dintre aceștia 11 au fost clasificați eminenti, doi laudabil, opt bine și cinci suficient.

Nu au fost însă rare nici cazurile în care elevii deși au avut o

anumită frecvență, au excelat în absență la examen. Un caz semnificativ găsim la Bedeu tot în anul 1849. La examenul semestrial din iarnă, au fost prezenți 64 școlari, în schimb la cea de a doua examinare din vară, s-au prezentat abia 44.⁴²

O preocupare permanentă a constituit-o asigurarea cadrelor necesare calificate pentru conducerea procesului instructiv-educativ. Desigur aceste străduințe au putut fi validate doar treptat, paralel cu crearea instituțiilor de pregătire a cadrelor didactice precum și asigurarea dotației personalului necesar.

Începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, corpul didactic din școli se compunea în general dintr-un preot, de regulă parohul locului, și un învățător. În tot decursul perioadei studiate, funcția de director local și catehizarea revenea parohului. Rolul lor însă era în scădere, mai ales în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui al XX-lea, ponderea materiilor laice fiind în continuă creștere.⁴³

În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea, crește stabilitatea dascălilor la catedră și prelungirea stagiului lor de activitate, explicabil printre altele și prin lipsa unui sistem de pensionare. Un caz caracteristic îl reprezintă învățătorul Georgius Görög din Bedeu, care în anul școlar 1857–58, a împlinit vârsta de 62 ani și funcționa la catedra respectivă neîntrerupt de 42 ani.

Numărul redus al absolvenților preparandiilor unite din Uzhorod și Oradea, precum și a altor instituții similare de învățământ, emițătoare de diplome acceptate în școlile primare unite, precum și dotația slabă, uneori chiar foarte slabă, a determinat acceptarea multor dascăli necalificați.

La Ciegold, în 1838, Elie Bárány funcționa de doi ani, fără să fi urmat vreo școală specială. Rapoartele înaintate în 1849 și 1870, denotă că la Porcialma, funcționau dascăli necalificați. În cazul învățătorului George Szilágyi din Uifalău, recomandarea menționa că a făcut ucenicie la Vrtiș, în calitate de cantor și a devenit apoi, dascăl. La Paleu, în 1873, a fost angajați fără nici o diplomă învățătorul Ioan Caba.⁴⁴

Printre primi învățători calificați s-a numărat amintitul Georgius

Görög din Bedeu, care absolvise preparandia din Carei. Tot aceeași școală a absolvit Georgie Dudu care a funcționat la Paleu, dar și-a părăsit postul în 1872.

Tineretul român se orienta tot mai mult spre preparandiile naționale, în primul rând Oradea și apoi, Gherla. Afluxul tinerilor din zonă și calificarea lor în aceste preparandii au constituit studii corespunzătoare, lucru ce ne scutește de a reveni în problemă. Oricum, străduințele episcopiei de la Oradea au făcut ca în jurul anului 1900, toate școlile din zonă să fie acoperite cu cadre calificate.

Funcția învățătorescă, de regulă, era conexată cu cea a cantorilor, excepțiile fiind cu totul rare, generate de motive specifice locale. Asemenea cazuri cunoaștem în 1845, la Újfehértó și în 1881, la Adoni.

Noi probleme au apărut în puținele localități în care s-a înființat un al doilea post învățătoresc, ca de exemplu la Leta Mare și Pocei. La Leta Mare învățătorul-cantor avea în 1905 un excedent de venit de 181 cor./an.⁴⁵ Pe măsura creșterii exigențelor culturale au crescut și pretențiile față de aportul învățătorilor. La Pocei, în 1766, „cei de religie valahă” cereau intervenția episcopului Covaci să mijlocească angajarea unui nou învățător, cel în funcție fiind considerat de reclamanți „leneș”. Nu rareori, au apărut chiar conflicte pe aceste probleme. Spre exemplu la 9 aprilie 1849, protopopul Nicolae Vulcan a fost împiedecat la Almoșd să-l instaleze pe Mihai Foltuț în funcția de cantor, urmând să preia și pe cea de învățător. În această parohie frământările erau mai frecvente, proporții mai mari luând acțiunea pentru amovarea dascălului amintit la finele anului școlar 1855–1856. În schimb, o apreciere în esență favorabilă a caracterizat-o prezentarea învățătorului Dimitrie Barțau din Macău, redactată în anul 1859.

Este adevărat că aprecierile la adresa învățătorilor, încredințate în prima instanță parohilor, conțineau adesea elemente subiective. Reținem printre altele cazul învățătorului Halász din Porcialma. Într-un raport datat din 30 aprilie 1848, a fost caracterizat de paroh având moravuri bune și o activitate sârguincioasă, iar la 14 mai 1849, același dascăl apare cu calificativul de „mediocru”.⁴⁶ În caracterizările dascălilor constituie un indiciu deosebit de important

informația privind cunoștințele de limbă ale acestora. Nu putem uita că într-un număr deosebit de mare de școli, învățătorul trebuia, cel puțin teoretic să predea în paralele în două sau uneori în trei limbi. Mai mult, ni se pare că limbile liturgice folosite în biserică și alte servicii rituale nu erau totdeauna identice cu cele de predare în școală. Doar în cazul Bedeului și Poceiului precum și parohia română din Leta Mare situația era cu siguranță mulțumitoare, fiind română unica limbă de predare.

La Bököny în 1843, se menționează că învățătorul Basiliu Vermeș știe atât limba română cât și cea maghiară. Cu patru ani mai târziu, în aceeași parohie se relatează despre învățătorul Borzaș a fi cunoscător de limbă română; Halász, în 1849, este definit capabil de a preda românești, rusește (ruteană) și maghiară. La Bogumir în 1860, învățătorul în funcțiune de 17 ani, stăpânea deopotrivă româna, rusa și maghiara.

Cunoaștem și cazuri negative. Deși la Újfehértó în 1843, predarea în limba română era componenta procesului instructiv-educativ, în 1843, învățătorul Lengyel cunoștea „bine” doar rusa și maghiara. Nu e deci de mirare că în această parohie, asistăm la mijlocul secolului al XIX-lea, la dispariția limbii române atât în biserică cât și în școală. O situație oarecum similară o constatăm în 1848, la Ciegold, raportul parohului menționând că învățătorul doar „înțelege” românește.⁴⁷

O problemă permanentă a constituit-o asigurarea dotației învățătoarești. Izvoarele atestă faptul că sursele existente la dispoziție erau variate, toate sărăcicioase, cunoscându-se pe parcurs, o îmbunătățire destul de moderată, în funcție de dezvoltarea economică.

Pentru început este caracteristic faptul că în anul 1781, învățătorul din Bedeu a părăsit catedra și s-a angajat ca cioban. Totuși situația dascălilor angajați în școlile greco-catolice era cu ceva mai bună, față de cei ortodocși români. Această situație se datora sistemului de patronat, instituit de vederea consolidării parohiilor după unirea cu Roma. Printre acești patroni figura episcopia romano-catolică din Oradea, capitul de acolo, sau alți demnitari și moșieri precum și episcopia unită din Oradea, având domeniul de la Beiuș.

Spre exemplu cităm cazul școlii din Bedeu, care a beneficiat din partea canonicului Sauer, de o fundație ce asigura un anumit venit permanent începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea. Tot în epoca respectivă, a fost alocat în timp, un ajutor anual de 8500 fl., din partea fondului religios catolic pe seama preoților și învățătorilor din zonă. Astfel, în anul 1782, învățătorul Michael Nistor din Pocei, primea în două rate 12 fl. și 30 cr./an. În 1797, titularul aceleiași catedre beneficia de 10 fl. 30 cr./an, (v.v.). Dotația anuală a învățătorului școlii românești din Leta Mare, în 1785 s-a ridicat la 36 fl. 36 cr., la care s-a adăugat o rotunjire de 4 fl. 24 cr., din partea episcopiei romano-catolice din Oradea. Este interesant să menționăm că în același timp, parohul beneficia de 196 fl. 20 cr./an.

Venitul învățătoresc în fond, se baza pe trei elemente principale: sesia, sau fragmentul de sesie, obținut prin urbariul Mariei Tereza, contribuția în produse și muncă a enoriașilor și taxa școlară a elevilor. Ca exemplu, la Bedeu, pe la 1840, titularul catedrei avea de la patronat și fundație 63 fl. 16 cr./an, de asemenea uzufructul unui sfert de sesie, ce teoretic trebuia să fie cultivat de enoriași. În realitate, în anii următori, învățătorul se plânge tot mai des că exploatarea pământului rămâne să se realizeze de el însuși. Celelalte drepturi echivalau cu 10 fl./an și produse ce se încasau în funcție de recoltă. Venitul stolar era în funcție de comenzi și de situația momentană a familiilor, cu atât mai mult cu cât la înmormântări plata cea mai mică reprezenta a zecea parte din cea mai pompoasă.⁴⁸ O situație externă caracteriza situația învățătorului din Almoșd. La 6 noiembrie 1847, episcopul Vasile Erdélyi din Oradea, s-a adresat cu un memoriu fondului religios, în vederea unui ajutor de 80 fl./an, invocând sărăcia extremă a populației întrucât între capii de familie doar șase dispun de o fracție de sesie. Școala funcționează cu intermitență, mai nou deloc, învățătorul fiind lipsit de orice venit. În această situație elevii greco-catolici au început să frecventeze școala reformată, ceea ce din punct de vedere catolic nu este deloc recomandabil.⁴⁹

Revoluția de la 1848–49 nu a adus îmbunătățiri substanțiale în situația învățătorilor. Potrivit unui centralizator, echivalentul anual în 1858, al salariului învățătoresc era de 123 fl. la Ciegold și 126

fl. la Uifalău. La Paleu venitul dascălului echivala cu 80 fl., beneficiind și de uzufructul neprecizat al unui pământ de 15 pogoane. La Bedeu sesia învățătoarească a crescut, cel puțin temporar, la 1/2 sesie.⁵⁰

Alte documente ne informează despre nivelul dotației învățătoarești de la începutul ultimului deceniu al secolului al XIX-lea. La Vrtiș în 1893, dotația învățătorului era de 150 fl., și 12 câble de seară. La Pocei, în 1892, Paul Maghiar avea 230 fl. și 17 1/2 pogoane pământ similară.⁵¹

Legea școlară votată de parlamentul ungar a prevăzut pe seama învățătorilor din școlile profesionale o salarizare minimală de 300 fl./an. În caz că această obligație nu se putea acoperi din fonduri proprii se oferea acordarea la cerere a unui ajutor de stat. La început, acest ajutor se acorda în condiții mai puțin împovărătoare, dar pe parcurs ele puneau în discuție tot mai mult învățământul în limba maternă. Situația devenise critică după ce venitul respectiv a fost fixat la aproximativ 800 cor. La Almoșd, în anul școlar 1904–1905, comunitatea asigura 298, 10 cor., fondul religios 168 cor., iar ajutorul de stat însuma 295 cor. la care se adăugau 100 cor., cvincvenale impuse de lege. La Bogumir, datorită sărăciei populației în același an, s-a cerut un ajutor de stat de 487 coroane.

La Pocei în schimb, datorită efortului enoriașilor salarizarea legală a celor doi învățători s-a asigurat din fonduri proprii. O situație bună avea în 1906, la Porcialma, învățătorul Petrașcu care depășea cu mult nivelul legal.

Promulgarea legii, zisă a lui Apponyi (1907), a creat o situație și mai dificilă. Actele respective nu au putut fi încă găsite de noi.⁵²

Recapitulând datele studiate până acum, ne putem da seama de efortul greco-catolicilor români de a asigura pe cât era posibil, în ciuda greutăților existente, copiilor lor un învățământ în limba maternă. Dat fiind extensiunea fondurilor arhivistice în problemă și sistemul lor de organizare defectuos, o mare parte a datelor, foarte multe dintre ele esențiale, așteaptă depistare și valorificare ceea ce sperăm să o realizăm în viitor.

NOTE

- 1 Eugen Glück: *Contribuții cu privire la școlile românești din sud-estul Ungariei (1868–1918)*. Simpozion. Comunicările celui de-al IX-lea simpozion al cercetătorilor din Ungaria. Giula, 2000, passim.
- 2 Idem, *Limba românească în parohiile unite din zona Tisei, în secolele al XIX–XX-lea*, Calendarul Românesc, 1995, Giula, 1994, p.181–193.
- 3 Maria Berényi: *Școlile populare din Ungaria*. Simpozion. Comunicările celui de-al II-lea simpozion al comunității cercetătorilor români din Ungaria, Giula 1994, p. 22–23, Pirigyi István: *A magyarországi görögkatolikusok története*. Nyiregyháza 1990, p. 95–136, Arhivele Naționale Oradea. Fond Episcopia Română – Unită cu Roma, Greco-catolică, microfilm 1006, 1013 (în cont. microfilm).
- 4 Microfilm 1068, dos. 1253, 7.
- 5 Ibidem, 1004, dos. 840, 8, 12.
- 6 *Lupta românilor din județul Satu Mare pentru făurirea satului național unitar român*. Documente 1848–1918. București 1989, doc. 338, 363, 366, 389, 390, 391. În cursul cercetărilor noastre am avut în vedere următoarele localități. Bedeu (Bedő), Leta Marea (Nagyléta), Virtiș (Vértes), Poci (Pocsaj), Paleu (Hosszúpályi), Bogumir (Bagamér), Adoni (Nyíradony), Uifalău (Csengerújfalu), Aciad (Nyíracsad), Abrani (Nyírábrány), Parcialma (Porcsalma), Ciegold (Csegöld), Macău (Makó), Cocad (Kokad), Cristur (Sarkadkeresztúr), Almoș, Biri, Dorog, Hajdúdorog, Kállósején, Nagykálló, Napkor, Gelse, Újfehértó, Bököny.
- 7 Microfilm 990, dos. 793/50, 791, dos. 251/6, 1095, dos. 1368/51.
- 8 Ibidem, 987, dos. 773/74.
- 9 Ibidem, 764, dos. 186/47–48.
- 10 Ibidem, 1011, dos. 960/15, 21–22, 28, dos. 840/14.
- 11 Ibidem, 1014, dos. 831/8.
- 12 Ibidem, 987, dos. 773/19, 59, 981, dos. 769/12, 736, dos. 14/14, 38, 1004, dos. 229/11. Schematismul Venerabilis Cleri Diocesis Magno-Varadiensis Graeci Ritus Chatolicorum 1844, passim, Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Chatolicorum Diocesis Muncacsiensis pro anno Domini 1845, passim.
- 13 Microfilm 987, dos. 773/29, 39, 988, dos. 781/23, 30, 31, 1004, dos. 840/25, 1095, dos. 1369/182.
- 14 Ibidem, 987, dos. 773/55, 990, dos. 791/19, 1011, dos. 960/47, 10114, dos. 974/9, 1097, dos. 1373/75.
- 15 Ibidem, 987, dos. 773/69, 76, dos. 779/68, 988, dos. 779/114, 1011, dos. 960/47, Schematismus Magno-Varadiensis, passim.
- 16 Microfilm, 1066, dos. 882/2, 987, dos. 773/69.

- 17 Ibidem, 990, dos. 793/60.
- 18 Országos Levéltár Budapest, fond C 69, 7/1804/19, 20.
- 19 Microfilm, 1018, dos. 1082/304, 305.
- 20 Ibidem, 988, passim.
- 21 Ibidem, 981, dos. 769/32, dos. 781/50, 987, dos. 773/42, 51, 1095, dos. 1369/182.
- 22 Ibidem, 987, dos. 773/59, 68, 69, Schematismus Magno Varadiensis 1890, passim, Schematismus Muncaciensis, 1890, passim.
- 23 Microfilm 988, dos. 881/81, 116, 121, 123, 1014, dos. 974/9.
- 24 Ibidem, 987, dos. 779/85.
- 25 Ibidem, 981, dos. 781/50, 55, 987, dos. 773/39, 51, 68, 69, 81, 988, dos. 781/123, 126.
- 26 Ibidem, 1006, dos. 895/1-2, Pirigy István: op. cit. II. 84.
- 27 Microfilm 1004, dos. 831/12,18.
- 28 G. Glück: *Limba românească în parohiile unite*, 184-185.
- 29 Microfilm 985, dos. 767/3, 10, 13, 987, dos. 776/3, dos. 773/19.
- 30 Schematismus Almae Protohegumenatus Provinciae Relig. Gr. Catholicorum Ord. S. Basilii Magni per Reg. Hungariae Partesque eidem adnexarum pro anno 1844, f. a. 12.
- 31 Microfilm 987, dos. 773/19, 24, dos. 776/3, 51.
- 32 Ibidem, 981, dos. 781/50, 988, dos. 781/25, 36.
- 33 Ibidem, 990, dos. 791/1, 881, dos. 769/37.
- 34 Ibidem, 881, dos. 773/2, 1004, dos. 831/17, 1011, dos. 960/18.
- 35 Ibidem, 881, dos. 769/3, 9, 14, 30-31, 987, dos. 776/3, 988, dos. 781/4, 13, 19.
- 36 Ibidem, 987, dos. 773/69, 990, dos. 791/9-12, 1004, dos. 840/40-41.
- 37 Ibidem, 987, dos. 771/68, 988, dos. 781/3, 4, 990, dos. 792/66, 1014, dos. 974/3.
- 38 Biblioteca Primațială din Strigoni, cota Batth I F9, nr. 727, Microfilm 1019, dos. 1087/9.
- 39 Ibidem, 1019, dos. 1079/108, dos. 1082/2147, 196, 200, 206, 258, 291-293.
- 40 Ibidem, 987, dos. 779/185, 988, dos. 779/114.
- 41 Ibidem, 987, dos. 774/42.
- 42 Ibidem, 981, dos. 769/21-22, 987, dos. 773/4, 24, 39, 988, dos. 781/18, 990, dos. 792/1-3.
- 43 Maria Berényi: op. cit., 23.
- 44 Microfilm 981, dos. 769/23, dos. 781/58, 988, dos. 781/17, 19, 990, dos. 791/1, 1006, dos. 169/1, 1068, dos. 1259/131.
- 45 Ibidem, 981, dos. 781/98, 99, 123, 987, dos. 773/59, 67, 74, 83, 1096, dos. 1370/28, Schematismus Magno Varadiensis 1881, passim.

-
- 46 Microfilm 988, dos. 781/7, 19, 987, dos. 773/28, 1011, dos. 960/1, 1004, dos. 831/7, 36, 40, 42, 1095, dos. 1368/314.
- 47 *Ibidem*, 985, dos. 767/2, 7, 987, dos. 773/40, 988, dos. 784/3, 4, 19, G. Glück: Limba românească în parohiile unite, 186–187.
- 48 Microfilm 766, dos. 191/68, 981, dos. 769/3-6, 1004, dos. 840/1, 10, 22, 1011, dos. 960/5, 11.
- 49 *Ibidem*, 1004, dos. 831/29.
- 50 *Ibidem*, 981, dos. 769/20, 987, dos. 773/51, 63, 67, 988, dos. 781/30, 1068, dos. 1259/131.
- 51 *Ibidem*, 987, dos. 773/63, 67.
- 52 *Ibidem*, 987, dos. 773/68, 70, 81, 83, 988, dos. 881/121, 1014, dos. 974/10.

Gheorghe Santău

Concepția lui Kossuth cu privire la Confederația dunăreană

Bătaia soarelui dreptății și libertății la început poate să cauzeze halucinații și amețire națiunilor, care pe jumătate au orbit în casa robiei; lăsați-le să privească și curînd vor vedea.

Macaulau (Mecoli = Thomas Babington), 1800–1859, istoric și politician englez, în traducerea lui Kossuth

Kossuth Lajos (1802–1894), născut în comuna Monok (județul Borsod-Abaúj-Zemplen), a fost om de stat, jurist, adept al reformelor radicale. În anul 1848 devine ministru de finanțe în guvernul Batthyány. A inițiat detronarea Habsburgilor. La 14 aprilie 1849 a fost ales de parlamentul ungar președinte al guvernului. După reprimarea războiului pentru libertate a emigrat. A condamnat compromisul dintre Ungaria și Austria. A pregătit un proiect pentru o *confederație a popoarelor dunărene*. În anul 1890 a fost deposedat de cetățenia maghiară. A decedat la Torino.¹

Una dintre cele mai de seamă lucrări ale lui Kossuth poate fi considerat proiectul elaborat în aprilie 1851, în timpul exilului său în Turcia, în care a schițat cum își închipuie el orînduirea constituțională din viitor a Ungariei, cînd țara își va redobîndi independența.² Acest proiect a văzut lumina tiparului pînă în prezent – în limbile engleză, franceză, italiană, respectiv în cea maghiară – nu mai puțin de unsprezece ori. Însă printre variantele tipărite – după cum mai mulți au constatat – se arată deosebiri însemnate, ca și printre exemplarele de manuscrise rămase posterității. Textul proiectului a trecut prin multe și diferite modificări ulterioare în cursul anilor cincizeci. Dar nimeni nu a examinat pînă acum în mod mai serios cînd și pentru ce Kossuth a făcut aceste schimbări. Nu e de mirare că Kossuth, care – după dese sale declarații – a considerat politica ca „știință a existențelor”, a considerat de bine să-și

potrivească proiectul, din cînd în cînd, împrejurărilor schimbătoare.

Historicul Szabad György a fost singurul care s-a ocupat de această problemă, după părerea lui textul proiectului, în cursul anilor s-a format în linie dreaptă și s-a maturizat neîncetat, pînă nu a luat naștere „cea din urmă variantă”, cea din jurul anului 1861. Această părere însă – după cum se va vedea – nu este confirmată de fapte.³

Îndemnul direct pentru elaborarea proiectului său, Kossuth l-a primit de la marele revoluționar italian Giuseppe Mazzini, care după căderea republicii romane din noiembrie 1848 s-a refugiat la Lausanne, apoi la Londra, unde în iulie 1850, printr-o colaborare cu revoluționari francezi, germani și polonezi, a înființat Comitetul Central Democrat European, ca prin acesta să înfrunte Uniunea Sfîntă a domnitorilor cu cea a popoarelor.⁴ În august Mazzini l-a invitat pe exilatul Kossuth să adere și el.⁵ Mazzini ar fi dorit să antreneze în comitet și politicieni sud-slavi și români. De altfel de mult timp a declarat că Imperiul Habsburgic trebuie schimbat prin confederația liberă și democratică a ungarilor, sud-slavilor și românilor.⁶ Totodată l-a rugat pe Kossuth să expună modul în care plănuiește să soluționeze relațiile dintre poporul maghiar și celelalte mici popoare vecine,⁷ pentru ca în viitor vecinii să nu recurgă la arme împotriva ungarilor, ci împreună să lupte umăr la umăr pentru libertatea lor.

Kossuth însă nu s-a grăbit să-i răspundă lui Mazzini. Cu privire la tratarea problemei naționalităților, Kossuth și după emigrare a pornit mai departe pe acel drum, pe care s-a găsit și în timpul revoluției. La urma urmei el, care în primăvara anului 1848 încă a refuzat să-i recunoască pe nemaghiarii din Ungaria ca fiii unei naționalități separate,⁸ și a stăruit cu perseverență ca limba oficială în Ungaria să fie „singură cea maghiară” nu numai la autoritățile de stat, ci și în județe – chiar și în județele cu populație nemaghiară,⁹ în iulie 1849 a acceptat deja¹⁰ hotărîrile camerei deputaților, conform cărora trebuie să se asigure „libera dezvoltare națională a tuturor popoarelor de pe teritoriul imperiului ungar”, și s-a asigurat posibilitatea ca să se introducă administrație bilingvă în județele cu populație nemaghiară.¹¹

Că pînă unde a ajuns pe acest drum Kossuth, pînă la sfîrșitul anului 1849, se poate citi în acea îndrumare, pe care a formulat-o în ianuarie 1850 pentru comerciantul piemontan Giuseppe Carosini, care a fost trimis pe atunci la Belgrad, ca reprezentant al emigranților maghiari. Astfel: „libera existență statală și națională a Ungariei și a celorlalte triburi din răsăritul Europei se poate salva de înghițirea și predominția puterilor străine doar printr-o federație”. Această idee – a remarcat Kossuth – nu este deloc maghiară, ci totodată este cugetul sîrbilor, croaților, polonezilor, valahilor, pe scurt este ideea siguranței ce va trebui creată prin dezvoltarea liberă a tuturor naționalităților și a vieții publice solide, prin înfrățirea generală a tuturor membrilor. Ungurimea este înconjurată în bună parte de popoare slave, care mai nou sînt pătrunse de ideea regenerării slavismului și panslavismului. Față cu acest pericol se opune ideea federației. Țara nu se poate nici diviza, nici governa după limbi, numai dacă nu dorim să se taie în bucăți.¹²

În scurt timp după aceasta, lui Kossuth din nou i s-a oferit ocazia să-și exprime părerea în problema confederației. După reprimarea revoluției din Muntenia, în septembrie 1848, unul dintre cei mai de seamă conducători, *Nicolae Bălcescu* i-a căutat pe influenții emigrației maghiare din Europa Apuseană și le-a propus un proiect pentru înființarea unei confederații *maghiaro-române-sudslave*. Conform acestui proiect ar fi anexate Transilvaniei teritoriile locuite de români din Ungaria mai restrînsă, iar apoi Transilvania astfel rotunjită ar fi trebuit unită cu Țara Românească și cu Moldova, la care s-ar fi anexat Bucovina și Basarabia; la fel ar fi trebuit să se înființeze un unitar stat sud-slav alcătuit din Serbia, Croația, Slavonia, Dalmația și din teritoriile locuite de sîrbi din sudul Ungariei, cu scopul ca statul român și cel sud-slav la urmă să formeze o confederație cu restul Ungariei.¹³ Propunerea lui Bălcescu a fost primită cu consimțire de către majoritatea emigranților maghiari, astfel de *Teleki László*, reprezentatul diplomatic la Paris al guvernului maghiar din 1848–49, *Szemere Bertalan*, capul ultimului guvern revoluționar maghiar, și *Klapka György*, fost general de armată.¹⁴

Între timp Kossuth a fost vizitat la *Alexandru G. Golescu*, emigrant român din Turcia, care i-a prezentat propunerile lui Bălcescu.¹⁵

Din aceste proiecte însă, Kossuth a fost de acord să accepte doar o singură propunere, pe care prima dată chiar el a pus-o pe tapet încă în 1842, anume ca Croația și Slavonia, care cândva au fost înființate ca state autonome, asemănător Ungariei (pe teritoriul cărora dealtfel trăiesc unguri în număr neînsemnat), să se separe de Ungaria.¹⁶ Și-a impus însă rezervă față de demontarea peste limită a cadrelor Ungariei istorice, îndeosebi a contestat autonomia teritorială, în cadrul Ungariei istorice, a nemaghiarilor din Ungaria.¹⁷ Totodată a fixat că și el consideră necesară înființarea confederației micilor popoare, care se găsesc la limitele Europei Centrale și Răsăritene.

Dar în timp ce despre toate acestea s-a exprimat frumos și nedezmințit, Kossuth și-a accentuat părerea conform căreia *din necesitatea confederației alcătuite din Ungaria și vecinii săi nu urmează nicidecum necesitatea federalizării interne a Ungariei pe bază de naționalitate*. După părerea lui Kossuth, ideea federalizării interne este o „*idee abstractă*”, care duce la curate „*absurdități*”.¹⁸ Parcă nu ar fi observat și el în 1848–49 că *locuitorii Ungariei istorice*, care se ucideau reciproc, abia la două generații după terminarea sîngeroasei răscoale țărănești ardelenene din 1784, *au început să se delimiteze unii de alții nu după apartenența lor religioasă sau socială, ci pe baza apartenenței lor naționale*.¹⁹

Deci Kossuth, care în primăvara lui 1848 a fost de părere că „*libertatea comună fără îndoială va compensa diferențele și antipatiile naționale*”, din faptul că întîmplările din lunile următoare au dezmințit aceste așteptări, nu a tras concluzia că sînt necesare și alte mijloace pentru înlăturarea diferențelor naționale, ci doar ațît că trebuie asigurate mai multe libertăți civile generale, decît cele codificate în primăvara lui 1848 pentru locuitorii Ungariei independente, fără considerație la apartenența lor națională.²⁰ Nu autonomie teritorială trebuie să li se asigure naționalităților – i-a scris lui Teleki – ci să se formeze o structură de stat, în care fiecare individ, fiecare familie, fiecare comună și fiecare județ poate să decidă în mod liber despre treburile proprii.²¹

Concepția de bază a lui Kossuth a fost de a asocia principiul suveranității poporului cu principiul autogovernării și de a avea

grijă ca aceste principii să se concretizeze în reguli constituționale, care ar face imposibil ca un grup minoritar, ajuns într-o poziție-cheie de putere, să-și impună voința sa asupra majorității, dar totodată ar face și imposibil ca majoritatea să tiranizeze minoritatea, creînd astfel garanțiile de drept constituțional ale conviețuirii pașnice din viitor a maghiarilor și a nemaghiarilor din Ungaria.

Cu privire la problema eventualei federații interne a Ungariei, Kossuth a încercat să argumenteze că un fel de reorganizare a țării în felul acesta nu e necesară și nu e motivată. Excepție constituie doar cazul Croației și Sloveniei, deoarece aceste țări colective, din punct de vedere istoric, totdeauna au fost țări separate atât teritorial, cât și ca naționalități compacte ele nu formează părțile, ci numai asociatele Ungariei.

Alta este situația – a analizat Kossuth – în privința Transilvaniei și a „Voievodatului Sîrbesc și Banatului Timișan”, care sînt ținuturi de coroană formate artificial din Bacica și din Pasajul Timișului. Aceste teritorii nu sînt țări asociate ale Ungariei istorice, ci părți integrate organic, și nu dispun de populație omogenă din punct de vedere etnic, fiindcă românii ardeleni, respectiv sîrbi sudici trăiesc amestecați cu unguri, germani și cu alte naționalități. Deci, *apărarea intereselor naționale ale românilor ardeleni și ale sîrbilor sudici se poate asigura, nu printr-o oarecare rezolvare federativă, ci în cadrul unui sistem de autoguvernare prevăzut de un program guvernamental.*

Aceste concepte au fost cuprinse în scris de Kossuth în aprilie 1851, și au fost trimise lui Mazzini, lui Teleki László și altora. În toamna lui 1851 Kossuth a putut părăsi Turcia, după care dată a prevăzut ca o variantă prescurtată a proiectului său, omise fiind introducerea ce se ocupă cu Franța și încheierea referitoare la Croația, Ardealul și Regiunea de Sud, să ajungă, pe căi secrete, în Ungaria.²²

Irányi Dániel, un emigrant maghiar în Franța, a încercat să demonstreze că mișcările naționalităților din Ungaria, în acel timp, s-au confruntat fără vreun motiv oportun cu revoluția maghiară. El a fost de părerea că e necesar ca *ungurii să clarifice situația cu românii, sîrbii și croații...* În privința românilor, care *consideră cea mai mare nedreptate pentru ei unirea Transilvaniei cu Ungaria, ar fi oportun*

și practic a le permite ca un parlament ardelenesc să declare dacă doresc să mențină uniunea, sau doresc să obțină guvernare autonomă, rămânând sub coroana maghiară.

Irányi ar fi fost de acord ca nu numai la adunările județene, ci și la cele parlamentare să se permită deputaților să ia cuvântul în limba pe care o vor. În fine a fixat: „Dacă patria se poate salva pe un preț mai mic, cu atât mai bine. Dar dacă cu concesii de felul acesta putem evita războiul civil, ba mai mult: putem asigura cooperarea naționalităților străine, după părerea mea în felul acesta trebuie să facem acest sacrificiu. Un lucru nu aș admite: Ungaria să fie ciuntită.”²³

Ca răspuns la cele scrise de Irányi, Kossuth – care în acest timp se găsea la Londra – i-a trimis lui Irányi o variantă în limba maghiară, corectată și lărgită, a proiectului său de constituție din 1851. Din acest text, needitat încă pînă acum, s-a vădit că acel Kossuth, care a fost foarte rezervat față de acceptarea propunerilor federative ale lui Teleki, proiectele de aceeași natură ale lui Irányi le-a înșușit întru totul. Poate tocmai din motivul că aceste propuneri nu proveneau de la Teleki, care străjuia cu gelozie peste autonomia sa spirituală și nu era dispus să recunoască pe nimeni mai sus decît el este, chiar nici pe Kossuth,²⁴ ci din partea lui Irányi, care se înșira printre credincioșii cei mai devotați și neclintiți ai lui Kossuth. Dar poate că în această privință să fi găsit cîte ceva de corectat în proiectul său constituțional, de exemplu că limba maternă să o poată folosi oricine nu numai la adunările județene, ci și în parlament, ceea ce pe atunci a și înregistrat în proiectul său. Iar la tratativele purtate în 1853 cu Dumitru Brăteanu, unul din conducătorii emigranților munteni, a fost de acord ca locuitorii Ardealului, după obținerea independenței Ungariei, să decidă prin plebiscit (referendum) ca să se mențină unirea sau nu.²⁵

E cert că acum Kossuth a făcut un nou pas mare pe drumul ce duce spre publicarea programului său cu privire la federația internă... În privința Ardealului și acum și-a exprimat convingerea că românii transilvăneni pot să găsească garanții depline pentru ocrotirea intereselor lor naționale în autogovernările județene și în dreptul de unire, prevăzute în program. Dar a declarat că dacă nu

se mulțumesc cu afit, să se țină plebiscit în Ardeal pentru a clarifica: „doresc sau nu unirea cu Ungaria? – și să fie după voința majorității”, cu restricția că dacă majoritatea s-ar declara împotriva unirii, atunci „toate acele autorități de stat, care pînă în 1848 s-au găsit la curtea vieneză, să treacă la guvernul maghiar și să funcționeze la Pesta.”²⁶

Însă, cînd Irányi în scrisoarea sa din 24 aprilie, cu bucurie a luat la cunoștință că Kossuth împărtășește părerile sale cu privire la problema naționalităților și totodată a cerut permis să publice traducerea franceză a noului text al proiectului de constituție în noua sa carte, Kossuth după două zile i-a acceptat cererea, dar cu condiția ca textul publicației să fie prescurtat în oarecare măsură. A cerut să fie omisă nu numai partea introductivă a proiectului, în care se face critică bonapartismului francez (e de înțeles aceasta acum, cînd cu sprijinul lui Napoleon al III-lea se încerca să se ațîțe noua luptă maghiară pentru libertate), dar a pretins să fie scoase și acele părți, incluse în ultimele zile, care ofereau un fel de rezolvări alternative, ca:– dacă cei interesați doresc – Croația să se poată separa de Ungaria, iar Transilvania și partea locuită de sîrbi a Regiunii de Sud să poată deveni unitate administrativă autonomă. Și pentru ce a făcut acum un pas înapoi Kossuth? Pentru că – după cum i-a scris lui Irányi – „acestea sînt posibilități alternative de așa natură” pe care sînt de acord să le asigur croaților și ardelenilor, dacă altfel nu ne putem înțelege, dar această silire aș considera-o ca o mare nenorocire națională. În urma acestor concesii am slăbi grozav de mult, dar în lipsă de alternativă mai bine să ne eliberăm slăbindu-ne, decît să rămînem fermă austriacă. ... Astfel, pe de o parte e necesar să clarificăm pînă unde putem merge de silă, pe de altă parte nu e recomandabil a proclama un preț, care poate e mai mare decît acela pe care adversarul îl dorește...”²⁷

Adică, acel Kossuth, care pe la începutul anilor cincizeci a înțeles pe deplin că soluționarea satisfăcătoare a relațiilor dintre poporul maghiar și celelalte popoare mai mici din Europa Centrală și Răsăriteană este pentru toți o problemă vitală, totuși a revenit la chestiunea naționalităților, ca unul care vede în aceasta doar o *problemă tactică*. În plus, a tratat această *problemă tactică* într-un mod pe cît se

poate de netactic: calificînd *maximum*, despre ceea ce ar fi trebuit să știe că, în ochii politicienilor de naționalitate, este cel mult *minimum*.²⁸

De aici se poate deduce și constata că Kossuth nu a fost sincer și deschis în privința rezolvării problemei naționalităților.

Degeaba a devenit Kossuth – după mărturia istoriei proiectului său de constituție – din opozantul încăpățînat al federației interne a Ungariei, într-un singur deceniu, unul din propagatorii și programatorii federalizării Ungariei; nu a mai putut face punte peste acea prăpastie, care s-a ivit în 1848 între unguri și o parte a compatrioților lor de altă naționalitate. În timpul revoluției poate s-ar fi putut micșora această prăpastie, prin mari eforturi reciproce, dar mai tîrziu nu a mai fost posibil.²⁹

Apoi a urmat șirul lung al modificărilor în textul proiectului. În multe locuri a întregit textul, în altele l-a prescurtat și a scos din el unele părți. După părerea lui Kossuth, *Confederația dunăreană* ar fi fost posibilă numai cu o Ungarie independentă. După predarea independenței Ungariei, și ideea confederației, ca multe altele, a fost pusă la o parte. ... Kossuth a considerat că nu se poate închipui realizarea colaborării strînse cu popoarele învecinate fără stabilirea independenței Ungariei, dar nici restabilirea independenței Ungariei nu se poate închipui fără alianța cu popoarele învecinate. El a devenit adeptul *Confederației dunărene* și a acceptat apoi și federalizarea internă a Ungariei, deoarece s-a convins că aceasta pare a fi prețul ca popoarele nemaghiare ale Ungariei să nu devină adversarii, ci sprijinatorii unei lupte de libertate pentru restabilirea independenței țării.³⁰

Însă, cînd în anul 1867 a fost constrîns definitiv să creadă că Ungaria în curînd nu va mai face noi încercări pentru recucerirea independenței, în cugetul lui Kossuth de-odată și-au pierdut dreptul de existență acele concesi de grad mare referitoare la federalizarea internă a țării – după părerea lui echivalente cu o „nenorocire națională” – pe care anterior doar atunci ar fi fost de acord să le admită, dacă s-ar fi oferit „altă alternativă, bunăoară țara să se elibereze slăbind, sau să rămîna „fermă austriacă”. Deci, Kossuth în 1867, revenind la părerile sale declarate în timpul revoluției, din

nou a accentuat că „*intenția de aplica ideea confederației asupra diferitelor naționalități din Ungaria este diametral opusă integrării teritoriale și unității politice a țării*”, astfel trebuie respinsă.³¹

Deci, Kossuth după punerea la cale a împăciuirii austro-ungare, în privința chestiunii naționalităților s-a așezat pe poziția: *acum e totuna*. Parcă prin constituirea sistemului dualist și prin scoaterea durabilă de pe ordinea de zi a unei lupte pentru recâștigarea independenței țării, Kossuth ar fi uitat din nou că pentru rezolvarea calmantă a problemei naționalităților ar fi nevoie nu numai pentru a face mai favorabile șansele unei eventuale lupte pentru libertate, ci – înainte de toate – și pentru faptul că aceasta constituie o problemă vitală primordială atât pentru ungarime cât și pentru celelalte popoare mici interesate. Dacă Kossuth nu a greșit când s-a încredințat că prin compromisul cu Austria, Ungaria și-a legat soarta sa iremediabil cu imperiul habsburgic condamnat la moarte, prin urmare se va prăbuși împreună cu imperiul,³² – și se știe că nu a greșit în această privință – atunci ar fi fost cu atât mai important ca – chiar dacă alții se mulțumesc cu gonirea vanitoaselor iluzii de mare putere – măcar un Kossuth să arate drumul, pe care compatrioții săi să poată supraviețui prăbușirea inevitabilă a Ungariei istorice cu cele mai puține pagube posibile și cu țîșnirea celor mai puține dușmăniri reciproce. Regretabil, dar Kossuth nu s-a gândit la aceasta.

NOTE BIBLIOGRAFICE

- 1 Officina Egyetemes Lexikon, 1994, p. 501.
- 2 Spira György. *Kossuth și proiectul său de constituție*. Editura Csokonai din Debrețin, 1989, p. 7.
- 3 Idem, p. 8.
- 4 Koltay–Kastner Jenő: *Kossuth és Mazzini*. Századok, 1925, p. 5. – Jászay Magda, Mazzini, Bp., 1977, p. 199–200.
- 5 Idem, p. 3–4.
- 6 Idem, p. 3.
- 7 Idem, p. 6.
- 8 Spira György: *Chestiunea naționalităților și revoluția pașoptistă în Ungaria*. Bp., 1980, p. 26.
- 9 Idem, p. 125.
- 10 Thim József: *A magyarországi 1848–1849-i szerb fölkelés története*, III. Bp., 1935, p. 856.
- 11 Beér János–Csizmadia András: *Az 1848–49. évi népképviselési országgyűlés*. Bp., 1954, p. 868–869. – Spira Gy., *A nemzetiségi kérdés*, p. 227–228.
- 12 *Kossuth către subcolonelul Simonffy József*. Pesta, 5 iulie 1849. – Kossuth Lajos, *Opera XV*. (redactor Barta István) Bp., 1955, p. 662.
- 13 Ion Chica: *Amintiri din pribegia după 1848*. Noi scrisori către V(asile) Alexandri, Buc., 1889, p. 497–499.
- 14 Asztalos Miklós: *Kossuth Lajos kora és az erdélyi kérdés*. Bp., 1928, p. 155–157.
- 15 Szemere Bertalan: *Összeüjtött munkái II.*, Pest, 1869, p. 60–61.
- 16 Gróf Széchenyi István: *Összes Munkái VI/1* – szerkesztő és bevezető Viszota Gyula, Bp., 1927, p. 30–31. – Kosáry Domokos: *Kossuth Lajos a reformkorban*. Bp., 1946, p. 218.
- 17 Spira Gy.: *A nemzetiségi kérdés ...*, Bp., 1980, p. 26.
- 18 Deák Imre: *Az első magyar–román konföderációs tervek, Magyar kisebbség*. 1932, p. 539–543.
- 19 Tóth Zoltán: *Parasztmozgalmak az Erdélyi Érchegységben 1848-ig*. Bp., 1951, p. 124–125.
- 20 Kávásy Sándor: *Kossuth a nemzetiségi kérdésről emigrációs irataiban*. Eger, 1970, p. 408.
- 21 Lukács Lajos: *Kossuth emigrációs politikájának idealizálásáról*. Századok, 1963, p. 852. – Lukács Lajos: *Magyar politikai emigráció 1849–1867*. Bp., 1984, p. 58.
- 22 Kossuth către Teleki, Londra, februarie 1860, KLIE (= Kossuth Lajos, *Irataim az emigrációból*), Bp. 1881, p. 397.

-
- 23 Koltay–Kastner: *A Kossuth-emigráció*, p. 102.
24 Horváth Zoltán, I., Bp., 1964, p. 325, 339.
25 Kovács, A.: *Kossuth-emigráció*, p. 313.
26 OL Gy Kgy (= Magyar Országos Levéltár, Gyűjtemények, Kossuth-gyűjtemény), Bp., I., p. 1554.
27 Koltay–Kastner: *Iratok a Kossuth-emigráció történetéhez 1859*. Seghedin, 1949, p. 66–70.
28 Spira Gy.: *Kossuth és alkotmányterve*. Debretin, 1989, p. 33.
29 Idem, p. 34.
30 KLIE III, Bp., 1882, p. 739.
31 KLIE VIII, Bp., 1900, p. 146.
32 Spira György: *Jottányit se a negyvennyolcból!* Bp., 1989, p. 95.

Elena Csobai

Comunitatea românească din Cenadul Unguresc

În Ungaria de azi ținem în evidență 22 de localități locuite și de populație românească, dintre care 11 localități se află în județul Bihor (Hajdú-Bihar), 8 în județul Bichiș, două în județul Csongrád. Dar și în capitala țării, în Budapesta, există o comunitate românească. Dintre aceste 22 de localități, în 19 românii constituie și o comunitate bisericească ortodoxă, aparținând Bisericii Ortodoxe Române, au o biserică sau o capelă, cu excepția orașului Giula unde comunitatea românească are două biserici ortodoxe. Dintre cele 22 de localități, doar în trei populația românească, încă în secolul al XVIII-lea a trecut la religia greco-catolică; aici românii au biserică comună cu populația maghiară greco-catolică. Comunitatea românească din Cenadul Unguresc se află în județul Csongrád, la circa 50 de km de Seghedin, în apropierea frontierei, și azi aparține Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria cu sediul la Giula.

În cercetarea materialului de arhivă referitor la comuna Cenadul Unguresc, în primul rînd m-am bazat pe materialul arhivei parohiei dintre anii 1874–1914, aflat la Episcopia Ortodoxa Română din Ungaria, în cadrul Colecției Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria.

Arhiva parohiei păstrează materialul documentar istoric al comunității, începînd cu anul 1874. Materialul arhivei dinainte de despărțirea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania de Mitropolia sîrbă din Carloveț, nu s-a păstrat la parohie.

Din monografiile județului putem afla că Cenadul Unguresc, care pînă în anul 1895 a purtat mai multe denumiri (Kis-Csanád, Új Csanád, Magyar új Csanád), a fost înființat încă în secolul al XVII-lea de sîrbi. Aceștia s-au stabilit aici în anul 1690, refugiindu-se dinaintea turcilor și la început îndeplineau un fel de serviciu grăni-

ceresc¹. Pentru serviciul grăniceresc au primit în folosință pusele din apropiere și au fost scutiți și de impozite. Sîrbilor li s-au atașat românii stabiliți în comună treptat, în decursul secolului al XVIII-lea, sosiți din zona Aradului. Guvernatorul Lovász Mihály colonizează și populație maghiară din localitățile Földeak, Mindszent, Makó, Orosháza și Szentes², care se alătură populației sîrbești și românești existente deja în Cenad. Noua așezare este deci înființată în imediata apropiere a așezării din evul mediu de sîrbi, români și maghiari. Paralel cu înființarea noii localități, a început desființarea celei vechi. În anul 1762 populația maghiară, în nemijlocita apropiere a comunei vechi înființează o altă comună numită Apátfalva³.

După această separare a maghiarilor din comuna nouă, așezarea înființată nu demult, Kis-Csanád, rămîne locuită în mare majoritate de sîrbi și români. Sîrbii și românii rămași aici, fiind de aceeași religie ortodoxă, aveau biserică comună construită încă în vechea așezare încă la începutul secolului al XVIII-lea. După dezvoltarea succesivă a noii așezări, abia în anul 1808 sîrbii împreună cu românii și-au construit o nouă biserică comună. Odată cu construirea noii biserici s-a demolat cea veche⁴.

De la începutul secolului al XIX-lea numărul credincioșilor români crește treptat, încît pe la mijlocul secolului au ajuns la o majoritate numerică față de sîrbi.

Pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, populația a înregistrat următoarea creștere⁵:

Anul	Locuitori
1785	1225
1828	2497
1850	2476

Datorită acestui fapt, de prin anii 1840 începe o rivalizare dintre cele două minorități. Primul motiv a fost faptul că românii pretindeau un rol mai mare în conducere. În al doilea rînd pentru că mulți dintre români optau pentru separarea totală de către sîrbi. Neînțelegerile dintre sîrbi și români pînă la urmă au dus la o separare chiar și în biserică. Lupta dintre cele două minorități s-a agravat și datorită uniației. Acest fenomen totodată a rezultat o dezbi-

nare religioasă în rîndul ortodocșilor, mulți dintre ei au trecut la greco-catolicism. Ortodocșii cenădeni în frunte cu Șteva Drăgoi au fost atrași cu felurite promisiuni de parohia greco-catolică din Macău, care a fost înființată încă în anul 1776. După izbucnirea revoluției din 1848, marea majoritate a credincioșilor, împreună cu preotul Șteva Dragoi au revenit la ortodoxie⁶.

După despărțirea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania de mitropolia sîrbă din Carloveț, toate comunitățile bisericești române s-au despărțit definitiv de cele sîrbești. Pe baza autonomiei Bisericii Ortodoxe Române s-a efectuat separarea și la Cenadul Unguresc. Ca urmare a separării, în anul 1866 s-a întocmit inventarul bunurilor parohiei comune, pe baza căreia, în anul 1872 de comun acord s-a acceptat separarea definitivă. Sîrbii au cerut românilor drept despăgubire o sumă de 12 250 de fl⁷. Comunitatea ortodoxă română în anul 1878 a achitat întreaga sumă de despăgubire, ca urmare biserica și școala au rămas în proprietatea românilor. După despăgubire sîrbii și-au construit biserica lor proprie lîngă a românilor.

După cîștigarea autonomiei bisericești și după despărțirea definitivă de sîrbi, în viața comunității românești începe o nouă etapă. Ca de obicei, biserica ortodoxă susține școala confesională, conduce viața religioasă și culturală a comunității românești.

Este cunoscut faptul că primul recensămînt care redă și apartenența de naționalitate este cel din anul 1880⁸.

Anul	Locuitori	Români	Sîrbi	Maghiari	Alții
1880	2777	1509	645	360	263
1900	3025	1788	668	528	41
1920	2981	1442	610	842	66

În viața comunei din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea nu s-a întîmplat nimic prea deosebit. Viața economică și socială din comuna Cenadul Unguresc era asemănătoare cu a celorlalte parohii ortodoxe. Comitetul parohial în fiecare an și-a întocmit diferitele documente obligatorii (protocoale, consemnări, socioți, chitan-

țe), care dau totodată o oarecare cronologie a evenimentelor din anul respectiv.

Comunele aparținătoare consistoriului eparhial din Arad încă în anul 1880 au fost împărțite în 14 cercuri protopresbiteriale. Comuna Cenadul Unguresc a aparținut protopresbiteratului I, numit Cercul Aradului⁹. Consistoriul din Arad și-a făcut observațiile cuprinse în 8 puncte în legătură cu starea parohiilor, a averilor bisericesti și școlare și le-a trimis administratorului, apoi aceste observații au fost trimise comitetelor parohiale din comunele aparținătoare protopresbiteratului. Astfel aceste observații au ajuns și la Cenadul Unguresc¹⁰. Din corespondența parohiei reiese de asemenea și o legătură directă dintre preotul respectiv al Cenadului cu episcopul Aradului. În mai multe cazuri ordinul sosește direct scris de mîna episcopului.

Pe baza informațiilor din documentele păstrate reiese că comunitatea ortodoxă română din Cenad a rămas viabilă și după despărțire chiar și în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Dar nu numai că a supraviețuit încercărilor care s-au ivit ba chiar comuna a și prosperat.

Starea comunei apare și în presa timpului. În anul 1891 cu ocazia alegerii noului învățător Iosif Luțai, Arcadie Popon, Gligor Marienuț, Velca Luțai, George Luțai, Teodor Becan, Ștefan Ungurean, Vasiliu Marienuț, Nicolae Maghiar, Nicolae Crișan, Onuț Vadasan mai mulți economi, locuitori în Cenadul Unguresc au informat cititorii foii Luminătorul scriind următoarele:

„În comuna Cenadul Unguresc ... români într-un interval de 17 ani / după despărțirea de sîrbi/s-au îmbogățit cu peste 1000 de iugăre cadastrale de pămînt. În acest interval au despăgubit pe coreligionarii sîrbi, și-au renovat biserica cu 3,200 de florini, si-au renovat ambele școale cu 1200 de fl, s-a zidit o sală de învățămînt cu 1000 de fl, s-a cumpărat o casă și un intravalan gol cu 820 de fl, au cumpărat la biserică 100 iug. cat. pămînt, s-a dăruit pentru seminarul din Arad 600 de fl. Și se uită că acum 17 ani biserica noastră abia a dispus de un fond de 600 de fl și acum are un fond de peste 50 000 de fl”. În nr. 205 din anul 1894 al foii Dreptatea din Arad se scrie că în Cenadul Unguresc „poporul în majoritate atît după număr cît și după avere românesc, este foarte deștept, sîrguitor, lucrător și

cruțător, se află în bună stare materială, comună ca persoană juridică, are averea sa proprie, care aduce venituri suficiente pentru acoperirea trebuințelor susținerii sale și astfel populațiunea este scutită din solvarea speșelor comunale. Ca comună bisericească, comuna noastră încă este una din cele mai de frunte și din cele mai bine situate în cele materiale. Avem două școli române confesionale, biserică vrednică, frumoasă, biserica are o avere imobilă proprie care aduce anual un venit curat peste 2 200 de florini."

Datorită faptului că biserica într-adevăr avea o stare materială solidă, comunitatea în anul 1908 s-a putut angaja și la renovarea bisericii, atunci când multe din parohiile ortodoxe române cereau ajutorul credincioșilor, al comunei sau al episcopiei, sau chiar al statului pentru asemenea lucrări de renovare. .

În arhiva parohiei s-au păstrat toate documentele, proiectul, planul, contractele în legătură cu lucrările de „repararea, adaptarea și renovarea bisericii și a gardului de la biserica din Cenadul Unguresc¹¹ În arhivă s-au păstrat și contractele legate cu meșterii:

■ Eugen Spang mester aurar din Timișoara pentru toate lucrările de aurit a bisericii,

■ Contractul legat cu Papp József, meșter zidar din Macău

■ Contractul legat Ioan Zaicu pictor din Zombolya

Biserica a legat contractele cu cei trei meșteri în anul 1908 și probabil că încă în acel an s-a început renovarea bisericii pentru ca pictorul Ioan Zaicu trimite o carte poștală în care scrie:

„Stimatului domn Onucz Popon episcop primar în Cenadul Unguresc

Domnule Popon!

Prin aceasta a-ți fac de cunoscut ca suma de 550 de coroane am primit-o. Pentru osteneală primește mulțămitele mele.

Zombolya 14/ VI 1908

Stimator:

Ioan Zaicu

pictor academic."¹²

Despre acest Ioan Zaicu se știe că după terminarea studiilor academice din Viena a întreprins mai multe picturi de biserici.

Activitatea sa de pictor a început în anul 1897 și a durat până în 1913.¹³ Acum, după aproape o sută de ani ce au trecut de la renova-

rea bisericii din anul 1908, eu cred ca trebuie să accentuăm neapărat importanța existenței acestei documentații, mai ales că dintre toate bisericile ortodoxe din Ungaria, cea din Cenad este una dintre cele mai frumoase biserici construită în stil baroc. Aici doresc să atrag atenția asupra unui fenomen trist din ultimul deceniu când, în general s-a început renovarea bisericilor, printre care și a celor ortodoxe. Ar trebui să ne bucurăm de aceste lucrări de renovare, care totodată ne umplu sufletele cu tristețe. Eu cred că nu sînt singura care am observat aceasta tendință mai bine zisă de distrugere decît de renovare. Paralel cu asimilarea voluntară a românilor din Ungaria se distrug interioarele celor mai prețioase biserici, vestigiile istoriei, sub semnul renovării. Abia ne-au rămas biserici neatînse în ceea ce privește interiorul, pictura, sculptura, iconostasul, mobilierul, tot ceea ce a aparținut lăcașelor noastre de cult de-a lungul secolelor.

Nu ar trebui să lăsăm să se arunce, să se scoată din biserică scaunele vechi cu tăblițele pe ele, care păstrează numele proprietarilor de odinioară, ca ele să fie înlocuite cu cele noi. Odată cu îndepărtarea, distrugerea acestora din biserică, dispăre o parte a trecutului nostru.

Începînd cu secolul al XX-lea din an în an crește materialul documentar referitor la școala confesională. S-au păstrat o bună parte a actelor și totodată cîteva din anuarele școlare începînd cu anul 1908 și pînă în anul 1914, pînă la izbucnirea primului război mondial¹⁴.

În anul 1889 comuna a avut doi învățători: Georgie Hidișianu, care a predat în clasa întâi, iar al doilea învățător a fost Ambrosie Coste, pînă în anul 1909. Pe George Hidișianu, care a predat în comună 15 ani, din anul 1874 îl urmează Ioan Lugoșianu apoi Efrem Brindea, Pavel Duleu, Aurel Miklósi¹⁵.

Începînd cu anul 1900, comunitatea ortodoxă română începe să aibă un caracter mai accentuat românesc. În anul 1909 s-a restituit protocolul comitetului parohial din Cenad și cu această ocazie s-a atras atenția conducătorului oficiului parohial să nu se mai întîmple

pe viitor „ca acum scriindu-se la protocol altă limbă, decât cea a bisericii noastre”¹⁶.

Președintele comitetului parohial din Cenad este îndrumat din partea consistoriului din Arad ca în coala trimisă de comisia administrativă să rectifice la rubrica *limbi*, unde s-a scris „román és magyar”, că limbă de propunere a școlii este cea românească. Comuna cele mai multe probleme le-a avut chiar din rolul accentuat românesc la care au ținut biserica și școala confesională, care se confruntau din această cauză cu autoritățile maghiare.

Primul preot al comunității a fost Adam Hidișan, prin anii 1770, al doilea a fost Ioan Dragan, între anii 1808–1830, apoi Ștefan Dragan între anii 1827–1840, din 1848–1900 Ierosim Luțai, iar din anul 1897 până în 1920 Nestor Luțai este cel care păstorește românii din Cenadul Unguresc¹⁷.

Viața culturală din Cenadul Unguresc

În general, viața culturală a unei comune locuită și de români, cum era și Cenadul Unguresc întotdeauna în mare măsură a depins de preotul ortodox și de învățătorii școlii confesionale. În unele comune, în răspîndirea culturii preotul și învățătorul au fost ajutați de membrii comitetului parohial ca și de unii mecenaji ai culturii românești. După cum am mai amintit anterior, arhivele parohiilor nu s-au păstrat în întregime, o parte a documentelor s-a risipit de-a lungul secolelor, dar în cercetarea vieții culturale ne ajută și presa, informațiile din ziarele, revistele din perioada cercetată. De exemplu ziarul *Albina* din anul 1872 ne înștiințează că la Cenad, la 2 ianuarie s-au pus bazele unei societăți de lectură, avînd ca membri „tineri meseriași și economi români”. Președinte a fost ales preotul Ilie Telescu. Din *Poporul*, anul 1889 numărul 24 am aflat că „la Cenadul Unguresc harnicii țărani s-au întrunit sub conducerea domnului Nicolae Coste într-un cor” care va debuta la concertul “ce se va aranja în ziua Sfintei Înălțări a Domnului.” „Prima petrecere s-a ținut în 20 iunie anul 1899. A fost aleasă ca zi de bucurie pentru românii din C. U. și jur căi pe ziua aceasta corul

vocal al bisericii gr. Ort. Române din Cenadul Unguresc sub conducerea harnicului învățător Nicolae Coste a fixat aranjarea unei petreceri de vară, care să se înceapă cu un concert. Publicul mare s-a prezentat în un număr foarte considerabil, și inteligență noastră din loc și jur a fost binișor reprezentată.” Articolul redă programul întreg al acestei petreceri, inclusiv programul corului împînzit cu declamări de poezii de V. Alecsandri. În finalul articolului putem citi: „Nu încape indoială că meritul principal îl are tînărul și bravul învățător Nicolae Coste.”

Pe viitor urmează cercetarea materialului dintre cele două războaie mondiale, care poate să aducă la suprafață alte noi informații și date referitoare la istoria comunității românești din Cenadul Unguresc.

NOTE

- 1 Nadányi Zoltán: *Bihar vármegye monográfiája*. Bp. 1939.
- 2 Misaroș Teodor: *Din istoria comunităților ortodoxe române din R. Ungară*. Bp. 1990.
- 3 Misaroș Teodor: *Din Istoria...*
- 4 Misaroș Teodor: *Din istoria...*
- 5 Magyarország Történeti Statisztikai Helységnevtára
- 6 Misaroș Teodor: *Din istoria...*
- 7 idem
- 8 Magyarország Történeti Statisztikai Helységnevtára Bp.
- 9 Arhiva Parohiei Cenadul Unguresc: Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria Giula
- 10 idem
- 11 Arhiva Parohiei Cenadul Unguresc: Din Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Giula
- 12 Arhiva Parohiei...
- 13 Maria Berényi: *Români din Ungaria de azi în presa română din Transilvania și Ungaria secolului al XIX-lea. 1821-1918*, Giula 1994.
- 14 Arhiva Parohiei Cenadul Unguresc. Din Colecția Bisericilor Ortodoxe Române din Ungaria. Giula
- 15 idem
- 16 Arhiva Parohiei Cenadul Unguresc: Din Colecția Bisericilor Ortodoxe Române. Giula
- 17 Arhiva Parohiei Cenadul Unguresc: Colecția Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria.

Mihaela Bucin

Tradiții locale în monografia lui Teodor Pătcaș

Monografia comunii Micherechi alcătuită de Teodor Pătcaș așteaptă să fie publicată de peste șase decenii. Valoarea ei istorică, documentară și nu în ultimul rând spirituală este inestimabilă pentru românii micherecheni ca și pentru neamul românesc în general. Totuși, manuscrisul original e păstrat – sperăm cu grijă – în vreun sertar, lăsînd mute paginile celor aproape 300 de ani de istorie a acestei localități românești

Teodor Pătcaș s-a născut în 1867, într-o familie de țărani români ortodocși din Micherechi: Pătcaș Mihai și Netye Maria. După cum menționează în prefața monografiei sale: *„eu n-am clase gimnaziale, numai clase elementare, am umblat la școală aici, în comuna mea natală”*. Învățător i-a fost Vasile Roxin, al treilea dascăl din școala elementară confesională din Micherechi după Petru Meruțiu și Teodor Roxin. Acel Petru Meruțiu, despre care se crede că ar fi venit la Micherechi de undeva din Ardeal, a fost primul dascăl al școlii confesionale, înființată în 1815. Meruțiu a părăsit însă la scurt timp școala deoarece a devenit preot la Crîstor. Pătcaș mărturisește în capitolul despre școală al monografiei, că el este urmașul acestui Petru Meruțiu: *„preot în Crîstor au avut o fată Saveta, care mî-ie după tata meu fost maică bătrînă că sau măritat după tata tati meu cu numele Pătcașiu Mihaiu, numit Mihaiu lui Todor, pentru că tată lui au fost Pătcașiu Todor, tată bătrîn a tati meu, care am scris cronica satului acesta”*.

Dacă pe linie matrenă, Teodor Pătcaș este urmașul unui învățător care avea probabil studii teologice, pe linie paternă se trage din unul dintre cei doi (posibil) frați Pătcașu Nicolae și Pătcașu Dimitrie sosiți în Micherechi, pe domeniul arhiducelui Eszterházi Pál, la 1755, din localitatea Ianoșda.

Învățătorului Vasile Roxin i-a purtat o vie recunoștință pe tot parcursul vieții. Într-un caiet datînd din perioada serviciului militar, Pătcaș notează: „*Din adîncu inimii mele ați poftesc tot binele cinstite și onorate domnule învățătoriu Vasile Rocsin din comuna de Micherechi*”. Vasile Roxin a fost fratele preotului Alexandru Roxin, ambii fiind fii preotului Ioan Roxin, despre care în monografie se precizează că „au reposat la anul 1858”. Acest preot Ioan Roxin, tatăl învățătorului, a venit la Micherechi după ce păstorise pînă în 1835 printre românii din Homorog. Dascălul lui Pătcaș a predat în școala ortodoxă pînă în anul decesului, 1880.

Teodor Pătcaș a urmat cursurile școlii profesionale din Micherechi între 1874 și 1880. A învățat probabil să citească și să scrie și cu litere chirilice, căci unele notări din tinerețe le face cu această scriere. Educația religioasă pe care o primește este foarte solidă; el a rămas un credincios ortodox, ba mai mult a scris predici și versuri religioase, nu e exclus să fi frecventat și adunarea *Oastea Domnului*.

Cei șase ani de școală s-au desfășurat desigur în limba română. Pătcaș a scris foarte puțin în limba maghiară și cu o ortografie defectuoasă. Cînd s-a hotărît să-și publice monografia, el a cerut ajutorul unor specialiști pentru a fi tradusă și tipărită în limba maghiară. Se pare că această traducere s-a și împlinit integral, deși în fondul Pătcaș al arhivei din Giula se păstrează în ungurește doar un rezumat de opt pagini.

Școala în care a învățat Teodor Pătcaș a fost acea cameră aflată în imobilul existent pe atunci pe strada Kossuth, la numărul 78, în partea dinspre stradă, avînd două ferestre minuscule și mobilată cu o tablă de lemn, cu bănci de stejar ale căror picioare erau înfipte direct în pămînt, plină de praf și vară și de pureci, căci încăperea alăturată găzduia taurii comunali.

Pe lîngă respectul față de limba română și mîndria de a fi micherechean ortodox, Pătcaș a învățat să fie un bun maghiar și așa a rămas pînă la sfîrșitul vieții. În timpul primului război mondial, pe dosul unei ilustrații grafice, tablou la modă cuprinzînd chipul îngîndurat al împăratului Francisc Iosif I și poezia „*Imádkozik a Király*”, scrie în românește următoarea rugăciune,

care nu e o traducere a versurilor maghiare ci o creație proprie: „*Domnul Dumnezeu al oștirilor, ajută armatei Austro-Ungare se poată apăra intreprinderea iporăției noastre Austro-Ungare, dă doamne biruință armatei noastre, ajută la ai noștri soldați vitezi se poată arbora steagul biruinței. Apăra, Doamne patria noastră de năvălirea dușmanilor... Teodor Pățaș, la 1916 mai 12*”.

Tema religioasă îl preocupă serios, mai ales că în localitatea natală se înfiripă puternic mișcarea baptistă. În monografia sa tratează această realitate destul de sumar, menționându-i doar pe acei conșăteni care au rămas dezamăgiți alegând această religie neoprotestantă și s-au reîntors la biserica ortodoxă. Însă printre puținele sale cărți se află și publicații despre sectele religioase, pe care, considerând notele marginale, le-a studiat cu temeinicie. De altfel, e păstrată o parte din corespondența cu prietenul său, Georgiu Florian din Talpoș, care în scrisoarea datată noiembrie 11, 1907 îi scrie: „*Mi-ai scris iubit prietino să pășesc înapoi în sânul bisericii de unde am ieșit. Durere mă cuprinde și fiori de tine că te ții cam religios, dară ieu iubite pretine nu am pășit cu așa scop să mă mai întorc iară*”.

Teodor Pățaș începe să scrie în jurul vârstei de 17-18 ani. Cronologic, prima sa însemnare pare a fi cea de pe dosul unui contract în limba română, datînd din 1850, încheiat între Bajkan Mitru și Rokszin Sandor. Pe dosul acestui contract, el însuși un document prețios, există și o semnătură – după toate probabilitățile – a lui Teodor Pățaș, care a fost ștearsă cu linii îngroșate, devenind practic ilizibilă, iar deasupra a fost adăugat numele *Rosa* sau *Roso* (poate *Ruja*?) *János*. Însemnarea are conținut epistolar cu următoarea ortografie: „*Comuna din Micherechiu Anulu 1884 de la nașterea domnului nostru Isusu Christosu dechemorie 18. Din adinculu inimi mele vă poftescu totu Binele la toți părinți mei si frați și sore si con cuvenitu la tote Niamurile si Siogori si despre amea senetate va trimitu cunoscentia cumcha suntu senetosu multiemescului Dumnezieu...*” În încheiere, autorul rîndurilor își precizează vârsta: „*17dik évben*” Scrierea cuprinde și un fragment de baladă, greu de descifrat datorită ortografiei și a hîrtiei deteriorate: *În cîmpul de semenic/ Este-un voinic adormit/ Și voinicul e culcat/ La umbră de chepenieag/ Cu șaua pusă la cap/ Nime-n lume nu-l aude/ Numai mă-sa săraca/ Dară mă-sa-n grai*

grăia/ Scoală, fiuță, scoală/ Ce zaci tu așe gre boală/ Fiuță, dac-ai muri, mie ce mi-a mărădi/...

„Eu Teodor Pățcașiu în anul 1885 am fost ficior de 18 ani și șease săptămîni” – citim pe o filă din arhivă, de data aceasta fără dubii în ceea ce privește autorul însemnării. Autodidact cu mare sete de cunoaștere, înșiră pagini întregi cu nume de țări și capitalele acestora, transformări ale unităților de măsură, expresii germane și traducerea lor în limba română, probleme de logică și de matematică distractivă pe care le adună sub titlul „*Charte despre Izoimădașuri*”. Scrie despre sine amănunte (înălțime, greutate) care-i dovedesc de timpuriu curiozitatea și înclinarea spre precizie, își caligrafiază pe multe pagini numele cu diferite căutări ornamentale.

Ca soldat în armata imperiului se pare că descoperă savoarea folclorului din Micherechiul rămas la sute de kilometri. Pe o hartă militară a orașului Salonta a notat: „*la anul 1887 am sclujit ca soldat la Rejimentul de infanterie nr. 37 în Grațin pînă toamna apoi am venit la Orade mare. Am avut rangul de zügşzfürer și la 1888 am mårs la a 3. Batalion la Bosnie pînă la Sarajova. Am mårs cu trenu, mai dăparte nu au fost cale ferată...*” În 1889 semnează: “...*zÖgşzfürer Theodor Pățcașiu, Prepolye, Turciia, Novibazar*”. Străbate cu regimentul distanțe mari pe jos – trei zile de marș, o zi de odihnă – iar în ziua de repaos scrie, alcătuiind de fapt prima colecție de folclor a unui român din Ungaria.

Caietele, trei la număr, pe care le-a scris în mare parte în timpul armatei, cuprind mai multe cîntece de cătănie, în fond doine, pe care Pățcaș le intitulează pe fiecare, pentru a le distinge unele de altele în succesiunea grafică „*Altu vers*”. Iată unul dintre aceste *versuri*: „*Pe-o marjine-a Dunării / Mîndru-și mărg călugării/ Blăstămîndu-și părinții, / Dîr ce i-au călugărit /, Dîr ce nu i-au căsătorit. / P-îngă Dunăre cea mare / Mere-on căpitan călare, / Cu tri sute dă răguți / Și răguții-n grai grăie / Căpitane, taica nost, / Nu păși cu calu tare / Că picăm după picioare. / Căpitanu-n grai grăia / Știut-ați voi ficiori bine / Cînd ați dat brînca cu mine/ Că nu-ți mulje voi în stîne / Nici îți muri pă perini / Și-ți muri în țări străini/.*”

Deosebit de valoroasă este varianta baladei *Gruia lui Novac* notată în jurul anului 1887. Deși cea mai veche, este a treia variantă

descoperită la românii din Ungaria de azi, după povestea lui Vasile Gurzău din Micherechi, culeasă în anii '60 de profesorul Domokos și după varianta culeasă de Ioan Sz. Kiss de la Daróczi Virág, țigancă din Bedeu, publicată în *Foaia noastră*, în 1980. Balada notată de Teodor Pățaș e integral în versuri, față de cele două amintite, cu o sută de ani mai noi, în care predomină pasajele narative în proză; și cum micherechenii nu cunosc termenii de *baladă* sau *cîntec bătrînesc*, e intitulată *poveste*: „*Aista-i poveste a Gruii lu Novacu*”. Gruia este personaj și în altă creație notată de Pățaș: „*Vine-ș Doamne, cine-ș vine / Vine-ș murgu Gruiiului / Pre drumu Aradului / Cu frîuțu prin picioare / Cu scara trasă prin foale / Iese-un cîne mort de bat / Unde-i gazda tău murgule? / Gazda mneiu ăi în Arad / Cu nouă lanțuri legat. / Dîr trei cai buni ce-au furat/*”.

Întors din cătănie, Pățaș a continuat să-și lucreze cele 18 iugăre (ceva mai mult de zece hectare) de pămînt, moștenite de la tatăl său. A avut însă și mai multe funcții publice: agent de asigurări, bibliotecar, casier la „Legeltetési Társulás” (Societatea de consum). A fost și printre susținătorii organizației țărănești din Micherechi a Partidului Social-Democrat, partid înființat în 1890 și afiliat Internaționalei a II-a, care a jucat un rol important în zona aceasta, denumită Viharsarok – Colțul Furtunilor chiar cu ocazia mișcărilor inițiate de această formațiune politică. Convingerile și anturajul politic ale lui Pățaș, reflectate și în monografie, ar merita o analiză competentă, care ar aduce lumină și asupra problemelor referitoare la conștiința națională a românilor din Ungaria actuală.

Teodor Pățaș a fost o figură reprezentativă pentru Micherechiul dintre cele două războaie. Să nu uităm că este vorba despre perioada care a conturat și mai puternic hiatusul dintre întregita și înfloritoare țară-neam și rurala minoritate română rămasă în Ungaria, fără oameni de cultură, departe de Budapesta care oricum își pierduse caracterul de focar al culturii românești, departe și de *Micul Paris* al Bucureștilor, mai străin ca niciodată. În cartea sa *De la Micherechi la Micherechi*, Vasile Marc ni-l înfățișează astfel pe Pățaș: „*Pe vremea aceea (e vorba de sfîrșitul anilor 1930) bătrîinii, unii sprijiniți în bastoane, alții șchiopătînd, zilnic, de primăvara pînă toamna, se așezau pe lavița din fața casei noastre, începînd din jurul orei 9 dimineața*”.

și pînă la 5-6 după amiaza, (nu se duceau nici la masă) și puneau țara la cale, adică făceau politică. Era printre ei unul, Teodor Pătcaș, care povestea despre vestitul haiduc Bologu pe care atît de mult îl respecta, încît îl considera căpetenia haiducilor de prin părțile noastre... Cînd l-am întrebam pe bace Pătcaș de unde știe toate acestea, mi-a spus că un prieten al bunicului, Ardelean Andraș, a vrut să ajungă haiduc, a trecut toate probele pînă la ultima, cînd s-a speriat". Și Vasile Marc își continuă șirul amintirilor zugrăvind în persoana lui Pătcaș, atunci în jur de 70 de ani, un Moromete micherechean; poiana lui Iocan, unde se strîngeau țărani români din Siliștea Gumești, sătuț pierdut ca și Micherechiul într-o cîmpie fără sfîrșit, putea fi asociată cu ușurință în acele timpuri cu lavița din fața casei familiei Marc: „Bace Pătcaș era, în acea vreme, după părerea mea cel mai informat dintre săteni, aș putea spune că era cel mai citit. Era abonat la Tribuna Ardealului, și la Igazság mai tîrziu și la Szabad szó. Mă puneam și pe mine să citesc ziare, iar celor ce ascultau dar nu pricepeau despre ce este vorba, le explica conținutul articolelor... Bace Pătcaș trecea un om cu vederi largi și multe cunoștințe. Dovadă stă și faptul că el a scris o monografie a așezării noastre, a modului cum au ajuns românii aici. Din păcate, după 1945 monografia a ajuns în mîinile unei persoane care n-a mai vrut s-o înapoieze..." Această lucrare monografică ce cuprinde peste 80 de pagini, este opera de o viață a unui om, a unui autodidact căruia nu i-a fost ușor să o încropească. Deși scria în limba română, nu pare să fi citit cărți de istorie românească, nu reiese că ar fi cunoscut scrierile românilor apărute de sub tiparul Universității din Buda, că ar cunoaște scrierile lui Hașdeu sau ale lui Slavici. Contactul pe care Pătcaș îl are cu cultura română este minim, deși ne aflăm în perioada cea mai înfloritoare a spiritualității românești. Cînd Teodor Pătcaș își trimite la Budapesta monografia pentru a fi tradusă în ungurește, Dimitrie Gusti încheiase deja prima campanie monografică efectuată în Fundul Moldovei (1928). În fondul de carte rămas de la Pătcaș, în afară de exemplare din *Biserica și școala*, revista *Legea românească*, apărută la Oradea, *Luceafărul*, *Foaia poporului român*, de la Budapesta și cîteva calendare populare, se mai află poezii de Alecsandri, Odobescu – *Mihnea Vodă cel Rău*, *Doamna Chiajna* și Nicolae Iorga – *Scurtă istorie a lui Mihai Viteazul*. Mihai Viteazul este singura

personalitate istorică a românilor amintită în monografie, în felul următor: „*Gloriosul și Vitiiazul Bocskay Istvan principele Ardealului de mai târziu văzînd prada cîe au făcut în Ardeal Voevodul Mihai și Basta Generalul Austrac nu au putut mai mult suferi ca viteaza nație Ungurească să fie gonită din drepturile ei...*”.

Cine poate ști dacă micherecheanul Pătcaș a citit *Monografia Comunii Chitichaz*, lucrarea preotului Iosif-Ioan Ardelean, apărută în 1893, care începe cu o frază care motivează perfect truda micherecheanului: „*Se cere ca să cunoaștem și istoria comunelor singuratice; pentru că un popor prin cunoștința istoriei sale proprie, capătă impuls spre înaintare pe toate terenele vieții publice*”.

Baza bibliografică a monografiei Comunii Micherechi o constituie în special actele și documentele la care Pătcaș a avut acces în arhiva satului și la bibliotecă. Contractele, tablele, statisticile pe care le-a întrebunțat, le-a donat bisericii în anul 1938, cînd începuse să înțeleagă că lucrarea sa nu va apărea niciodată. Pe multe dintre acte a scris: „*Proprietatea lui Teodor Pătcașu dăruită de mine sfintei biserci la anu 1938*”. Faptul că acestea au intrat în posesia arhivelor din Giula vine să completeze un gol ce ar îngreuna munca eventualului cercetător, deoarece aici documente referitoare la Micherechi există numai începînd cu a doua parte a anilor 1940. Arhiva din Giula a cumpărat fondul Pătcaș în 1980, de la familia acestuia, de fapt de la singura lui nepoată, Floarea Gurzău. În 1979, aceasta se lasă convinsă ca lada de zestre a micherechenilor să poposească la redacția săptămânalului românesc. Cu această ocazie, redactorul șef de atunci al *Foii românești*, Alexandru Hoțopan, cel care a mijlocit tratativele dintre arhivă și familia lăzii de cătănie a lui Pătcașu, scrie un articol – *Documente senzaționale despre istoria Micherechiului* – în care îi anunță pe cititori că prețioasa moștenire închisă mai multe decenii în lada lui Teodor Pătcaș a devenit publică. Acest lucru îl face să-și anuleze rezervele privind publicarea monografiei rămasă în manuscris „*din mai multe motive. Unul dintre aceste motive a fost, fără-ndoială, documentarea incorectă – nici într-un caz n-a indicat sursa documentelor incluse și analizate în lucrare, ceea ce ne-a obligat să privim cu suspiciune tot ce a redactat...*” Alexandru Hoțopan se și grăbește entuziasmat să numească acele valoroase documente,

Recunosc – și eu cu emoție le-am atins: *contractul micherechenilor cu primul lor preot (1773), sigilii din anii 1766, contract urbarial de la 1768*. În următoarele trei numere ale ziarului românesc apar fragmente inedite din monografie: ca etnograf, redactorul alege paginile în care e vorba despre haiducul Bologu.

Originalul monografiei nu ajunge însă să fie predat arhivei județene împreună cu celelalte acte, documente, scrisori, fotografii.

Manuscrisul monografiei (e vorba, presupunem despre varianta bătută la mașină la Budapesta, de Gavril Bodiș; manuscrisul original al lui Pățcaș a fost probabil scris cu mîna) ajunge la profesorul Mihai Kozma de la Catedra de română din Seghedin, care îl copiază cu scris de mîna. Apoi, după spusele profesorului Kozma, el însuși împrumută „originalul” cuiva, probabil unui student, și monografia dispăre din nou, ca într-o abație cu bibliotecă labirintică, „inventată” de Umberto Eco. Copia executată de Mihai Kozma ajunge la redacția ziarului unde se pregătesc copii de gradul al doilea, însoțite de următoarea notiță în limba maghiară, în traducere: *Acest exemplar este copia copiei monografiei originale. Originalul a fost copiat cu scris de mîna de Mihai Kozma din Seghedin, transcrierea sa stă la baza prezentei copii executată în redacția Foi Românești la cererea lui Alexandru Hoțopan, iar tipografia din Giula a asigurat legatul ca muncă voluntară./Giula, 26 iunie 1979*. Deci în anul următor, cînd fondul Pățcaș a fost preluat de arhiva județeană, monografiei „originale” i se pierduse urma. Copiile despre care avem cunoștință sînt toate preluate de la profesorul Kozma. Pe una dintre ele am avut norocul s-o primesc în dar de la Alexandru Hoțopan, atunci cînd a decis să se retragă din viața publică românească din Ungaria.

După ce am studiat conținutul lăzii de cătănie a lui Pățcaș, am ajuns la concluzia că o eventuală tipărire ridică probleme, pe de-o parte din cauza faptului că originalul nu mai e de găsit, dar și pentru că devenirea monografiei n-ar fi integră fără corespondența lui Pățcaș în vederea tipăririi lucrării, fără culegerile sale folclorice și compozițiile pe teme religioase.

La pagina 76 întîlnim următoarele rînduri: „În monografia comunii Micherechiu scrîsă de mine fiți buni Domnule Doctor căutați undes

scriși *Preoții...*". Aceasta este de fapt o scrisoare de răspuns la cea trimisă de Gavril Bodiș, care în ianuarie 1937 îl roagă pe Pătcaș să facă o prezentare cronologică a preoților din Micherechi. Teodor Pătcaș trimisese lucrarea sa, terminată în 1934 lui Mester Miklos și Molnár Endre, un tânăr ziarist, născut în 1901 la Brașov, care îi promit că o vor traduce în ungurește și va fi publicată. Ei cer ajutorul lui Gavril Bodiș pentru traducerea documentelor din limba maghiară în română. Bodiș dactilografiază *Prefața* și i-o trimite lui Pătcaș, înștiințându-l totodată următoarele: „*Copia fac cu ortografia dumneavoastră deoarece din punct de vedere filologic (lingvistic) are foarte mare valoare*". Spre sfârșitul anului, dr. Gavril Bodiș termină dactilografiera manuscrisului. Molnár Endre îi scrie micherecheanului că volumul ce va apărea va fi bilingv și că s-a angajat la traducerea lui în maghiară "ifj. Bartha Antal, református lelkész". Se pare că *a lelkész nem volt túl lelkes*, deoarece în 1938, deci la patru ani de când Pătcaș trimisese lucrarea în capitala Ungariei – oare cine l-a încurajat și pe ce căi politice, poate social-democrate, a primit recomandare? - de-acum speranța că o vor citi vreodată micherechenii și prietenii lui din Salonta, din Tâmașd ori din Oradea, începe să se spulbere. Molnár Endre vorbește de pe acum doar de o multiplicare a monografiei, în 100 de exemplare, o pagină în română, una în maghiară. Îi promite din nou lui Pătcaș, acum în vîrstă de 69 de ani, că va duce monografia lui Bertalan Istvan, redactor al ziarului *Budapesti Hírlap* adăugînd: „*ő is lelkes híve a magyar-román közeledésnek*". În orice caz, îl îndeamnă pe autor să încerce să stoarcă de la oficialii comunei sau de la vreun consătean mai cu stare măcar vreo 10-20 de *pengő* pentru cheltuielile de multiplicare. Din corespondența ulterioară, reiese că Pătcaș i-a trimis lui Molnár Endre 10 pengei. Mai trece un an, și în 1939, Dr. Bertalan István răspunde epistolelor primite din Micherechi că monografia e în sfîrșit, bilingvă: „*Tessék tehát megnyugodni, remélem rövidesen látni fogja munkája gyümölcsét bármilyen formában is a mű megjelenésében. Tessék tehát türelemmel lenni, mert én csak most kapcsoltam a dologba*". Numai că peste o jumătate de an, la 29 august 1939, același Bertalan István îl anunță pe Teodor Pătcaș din Micherechi că îi va trimite în pachet monografia, traducerea și o fotografie pe care autorul o anexase

manuscrisului. Traducerea e probabil rezumatul cuprinzînd opt pagini, aflat la arhiva din Giula. Îi mai scrie că a consultat specialiști și toți au decis că atît materialul în română cît și cel în maghiară trebuie revăzut din punct de vedere ortografic, dar și stilistic. Însă acum nimeni nu se angajează voluntar la o astfel de muncă, vremurile sînt grele, într-un cuvînt, *timpul nu mai avea răbdare*. Peste doi ani, în 1942, Teodor Pățaș se stinge, iar munca lui se ascunde în lada purtată odinioară de tînărul *zükszfürer* printr-un imperiu de-acum complet destrămat.

Manuscrisul plimbat prin Budapesta ani de zile, n-a îmbrăcat pînă acum formă de carte, cum ar fi dorit autorul său. Bucurîndu-ne că lucrarea circulă, în pofida faptului că e greu de citit pentru cine nu e familiarizat cu graiul micherechean, subliniem că *Monografia Comunii Micherechi* este în primul rînd un tezaur al limbii și al culturii populare românești de pe aceste meleaguri. Pînă la tratarea ei ca o lucrare istorică, ea rămîne un manuscris folcloric deosebit de valoros.

În afară de volumele de istorie pe care Pățaș le menționează, ca și în afară de documentele originale pe care își *zidește casa*, cum singur se exprimă în prefața monografiei, Pățaș folosește adesea tradiția locală orală. Anumite părți ale lucrării sînt adevărate mostre de *oral history*. Acest cronicar întîrziat este primul român din Ungaria care alcătuiește o culegere de tradiții locale pe diferite teme. Una este cea a întemeierii Micherechiului românesc și a primului micherechean care n-a mai plătit bir nobililor din Salonta: „*Tradițiile zice că chind au venit ispravnic în frunte directorul Sclavi, toți ofici-anți în dominumurile lui Eszterhazi Antal, palatinul țierii, cînd au trecut ieriuil Vimer au găsit on român cu numele Moga Crăciun care cu toată familia lui s-au fost așezată acolo unde s-au numit acela loc dîmbu Iencăieștilor, și se numește și astăzi, ciel mai roditor pămînt în hotarul nostru*”. Moga Crăciun avea un cal negru dar de la un nobil salontan, căruia i-a salvat viața cînd a fost atacat de niște șercădani răzvrătiți: „*Iară Moga s-au luptat cu ei numai singur și așe Moga au venit acasă cu capu spart. Pentru astă bunătate i-au dăruit lui Moga Crăciun Nobilul on cal de mare prețiu și doi porci grași.*”

Cu meticulozitatea țaranului agricultor ce depinde de capriciile

vremii, notează Păcșas toate informațiile legate de fenomenele meteorologice anormale. Influența pe care o exercită factorii climatici asupra evoluției diferitelor societăți umane și abordarea problemei într-o manieră interdisciplinară anulează explicația unilaterală a determinismului geografic. Emanuel Le Roy Ladurie, fondatorul școlii moderne de climatologie după cel de-al doilea război mondial, menționează că oamenii își făuresc propria lor istorie; ei o fac ca niște ființe libere în urmărirea unor obiective umane și nu sub dictatul climei. Dar eforturile lor sînt fie stînjinite sau chiar stăvilite, fie stimulate de-a lungul anilor prin impulsurile schimbătoare ale climei. Anomaliile climatice capătă denumiri legate de evenimente simultane, care se păstrează pe parcursul mai multor generații. Amintirea anilor răi, cu ploii mari, cu înghețuri puternice, cu invazii de insecte fitofage, sau cu evenimente tectonice, dăinuie mai multe sute de ani. Pe de-o parte din cauza ineditului, dar mai ales datorită fenomenelor sociale pe care le provoacă: foamete, scumpiri, epidemii, dispariția unor așezări sau schimbarea ocupațiilor, a modului de viață al comunităților. Mai dezvoltate sînt părțile narrative despre fenomenele atmosferice neobișnuite: *„trădițiile spune că la anul 1816 au fost o iarnă foarte griă în postul crăciunului aunsu în trei zile și în trei nopți. au fost niaua cît cășile dă mare, oamenii cîteva zile n-au putut adeva animalele. Primăvara cînd s-au topit neaua tot hotarul nostru au fost sub apă. Trădițiile spune: on păcurariu cu numele Sucigan Mihai sătian au fost cu oile pã nimaș, și-ap' cînd s-a nceput și ningă nante dă mniazăzi, și așe au picat dă deasă neaua că nainte la cinci pași n-au văzut nimica și așie au rămas acolo afară cu oile și cu doi cîini. În trei zile și în trei nopți. După trei zile au stat de n-aunsu și așe au văzut besereca adecă turnul cel de lemn, și au mînat oile, neaua ca pã pod, fiindcă au fost înghețată, și flămînd și el și oile. Pã păcurariul acesta oamini l-au numit Simu pãșitu. Vara on sac de grîu sau de orz și cucuruz cu una sută de sgoși.”* Anul 1816 a rămas pentru micherecheni ca *„anul foametei cea mare”*. Anul 1854, cînd s-a întîmplat altă foamete, în postul cel mare, a rămas cunoscut ca *anul lui Berger*, după numele văduvei lui Tracberger János din Giula. Aceasta avea în arendă o parte din hotarul Micherechiului, cea numită *„pã funi”*, și în timpul penuriei a dat oamenilor *bucate pe*

ujiură (cămată). Mai departe, anul 1863 a fost *anul cel rău*, căci o secetă năprasnică a pustiit bucatele și vitele.

Slăbiciunea lui Pățcaș pentru haiducul Bologu e evidentă, căci dedică în monografia sa spațiu larg tuturor elementelor care caracterizau acele adevărate confrerii secrete ale haiducilor, insistând asupra tuturor motivelor prezente în epica narativă românească avînd ca temă ceata de haiduci. Secvențele despre haiducul Bologu sînt alcătuite pe baza datelor culese de la „informatori” locali, pe care Pățcașiu îi amintește nominal: „*Bordașiu Teodor, numit Domnu Linjii..., bătrînu Roșu Ioan, care ș-amu trăiește..., Foșu Ioan numit Pipoșu, trăiește și amu în vîrstă de 96 de ani...*”. Din punct de vedere literar, descrierea faptelor lui Bologu face excepție de la stilul uniform, succint, cronicăresc al monografiei. Autorul sudează mai multe episoade cu circulație orală într-o narațiune gradată, bazată pe dialog și descriere, asemănătoare unui scenariu cinematografic. Deși narațiunile despre Bologu prezintă toate elementele și motivele necesare dezvoltării unui cîntec epic haiducesc (motivul ascunderii în păduri în urma unui conflict social, motivul prădării celor bogați, motivul petrecerii haiducești, motivul alegerii cetii, motivul luptei cu pandurii, motivul trădării haiducului de crîșmăriță), figura acestuia nu s-a cristalizat estetic ca subiect de baladă, cum s-a întîmplat cu alți haiduci din secolul al XIX-lea, fie în folclorul românesc (Gheorghilaș, Radu Anghel, Bujor, Pietrariu), fie în cel maghiar. De exemplu, în cîntecul epic haiducesc maghiar apare ca erou (pe lîngă Angyal Bandi, Bogár Imre, Rózsa Sándor) și Fábíán Pista, un răzvrătit contemporan cu Bologu, născut în Salonta – deci la numai cîțiva kilometri de Micherechi, – care devine haiduc după 1849 cînd, înrolat cu forța, dezertează și se ascunde în păduri.

Motivele prezente în cîntecul epic haiducesc au dezvoltat în povestire episoade narrative distincte. Bologu a rămas eroul unor povestiri propagate de „martori autorizați”, conținînd numeroase elemente senzaționale. Fabulosul (puterea supranaturală a lui Bologu, invulnerabilitatea magică a haiducului) este redus prin explicații realiste: „*Oamenii mai spune dăspră Bologu că nu întră în iel glonț dă pușcă, că-i legat... Foșu Ioan, numit Pipoșu, trăiește și amu în vîrsta de 96 de ani mo povestit că...*”

– Într-o toamnă mă jucam cu alfi prunci la noi acasă. Tata o fost la stavă, maica o fost murită. Cam la două ore după mniază o vinit Bologu cu tri hortaci a lui în spatele cailor, și o adunat dă la Almasi din gule on bou de 4 ani, care n-o fost în jug pînă atunci. L-or legat dă on rug cu o fune împletită din păr. Cătă mine or zis să mărg să chem pă tata acasă dă la stavă. Mam dus și tata o vinit acasă cu mine. Atuncia bou iera belit și o tigiaie plină dă carne ferbe pă vatră în tindă. O mai vinit acolo Domnu Linjii, Bordaș Teodor, Sava Grăvilă (numit Popuța), Radiciu Ioan (numit János lui Heregyen) și alfi. Tătă noapte or mîncat carne și or băut vin. Petre Cocîșului o vinit cu hidede și o făcut mare veselie. Dîntră tîlhari unu tăt afară o stat lîngă cai. Cam la 3 ore dîpă mniază noapte s-or dus acasă oamenii, tata au mîrs la stavă. Bologu s-o dăsbăcat, o ținut după iel chămașe, gacile. Ce atunci am văzut...dacă o ținut hanile cile albe am văzut că pă teptu lui, pă pînțece și pă spate încă și pă pulpele picioarelor o fost îmbrăcat în hane dă bădic (pléh) sau cum o vut fi dă fer. On hortac a lui, cu o cheie dă fer cu doi craci, o luat muterile („csavar”) unde o fost prinsă cu șoroafle și le-or pus toate pă masă. Încă și masa o sunat cînd le-or pus pă ie...”. Tema acestei povestiri este “demitizarea” personajului prin înlocuirea puterii fabuloase inexplicabile a acestuia de a nu putea fi pătruns de glonț, fiind „legat”, vrăjit, cu un fapt de domeniul senzației, – care chiar dacă nu reprezintă adevărul, reprezintă un real credibil – și anume că haiducul poartă pe sub haine o armură de metal care-i protejează tot corpul.

Capitolul despre Bologu din monografia micherecheanului Teodor Păcșiu cuprinde șapte segmente uniepisodice, fără a fi așezate în ordine cronologică.

Legende și povestiri despre haiduci cu o structură asemănătoare celor din monografia Micherechiului, alcătuite din episoade cu același protagonist, actant al mai multor întâmplări care pot constitui narațiuni de-sine-stătătoare, sînt frecvente în culegerile de folclor românesc. De exemplu, scrierea cu titlul *Dăianu*, de Ion Pop Reteganul.

Tot din tradiții orale alcătuieste Păcșiu tablourile despre *morile săci* din Micherechi, despre Bogomir „care au știut foarte frumos hori hora lui Oștiian”, despre aventura pietrei de la moara de foc, despre construcția bisericii care a rămas *negata*, iar între zidurile ei neis-

prăvite, sătenii își perjeleau porcii de Crăciun.

De 60 de ani *Monografia Comunii Micherechi* așteaptă să vadă lumina tiparului; iar între paginile ei așteaptă fapte istorice, lingvistice, etnografice încă prea puțin cercetate.

BIBLIOGRAFIE

Copia manuscrisului *Monografiei* mi-a fost pusă la dispoziție de Alexandru Hoțopan, căruia țin să-i mulțumesc și pe această cale. Exemplarul dactilografiat cuprinde 82 de pagini, încheindu-se cu următoarea notă: „*Feljegyzés / Ez a munka az eredeti monográfia másolatának a másolata. Az eredetit Kozma Mihály /Szeged/ másolta le kézírással, erről készült ez a másolat a Foaia Noastră Szerkesztőségében, Hócópán Sándor kérésére, és köttetett be a társadalmi munkában a gyulai nyomdában. / Gyula, 1979. Június 26.*” (Notă/ Această lucrare este copia copieii originalului. Originalul a fost copiat de mână de Mihai Kozma /din Seghedin/, după aceasta a fost făcută prezenta copie la cerere lui Alexandru Hoțopan, la redacția Foaia Noastră și a fost legată din muncă obștească la tipografia din Giula. / Giula, 26 iunie 1979). Din păcate, originalul lucrării a dispărut înainte ca profesorul Mihai Kozma să fi încheiat transcrierea; după spusele sale lipsesc aproximativ zece pagini.

Ana Hoțopan – *Cîntecul haiducesc în folclorul român, maghiar și bulgar în Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria 9*, Editura Mikszáth, Salgótarján, 1994, capitolul *Teme și motive în epica haiducească în folclorul românesc din comuna Micherechi*, p. 47 - 57.

Paul Cernovodeanu-Paul Binder – *Cavalerii Apocalipsului calamitățile naturale din trecutul României*, Silex, București, 1993.

Gheorghe Vrabie, *Eposul popular românesc*, Capitolul IX *Tipuri de haiduci-hoțomani*, Editura Albatros, București, 1983, p. 181–192.

Vargyas Lajos – *Népkallada (Balada populară)* –, în *Magyar Népköltészet (Folclor literar maghiar)*, Akadémiai kiadó, Budapest 1988, p. 363.

V. Adăscăliței – Capitolul *Despre haiduci în De al Dragoș-Vodă la Cuza-Vodă Legende populare istorice românești* Antologie, prefață și note, Editura Minerva, București – 1988, p. 211–248.

Elena Rodica Colta

Poveștile de întemeiere a satului Otlaca Pustă

o sursă alternativă pentru istoria românilor din Ungaria

Așa cum am arătat cu o altă ocazie, când ne-am referit la satul Bedeu¹, în paralel cu istoria oficială, științifică, în care un anumit eveniment este reconstituit pe baza documentelor contemporane, probitatea celor prezentate fiind garantată de însăși autenticitatea sursei, același eveniment se regăsește și în memoria colectivităților implicate, circulând, pe cale orală sub formă de narațiune.

În acest al doilea mod de abordare, conținutul povestirii, care pornește de la un anume act evenimential, la care cândva, mai mulți au fost martori, rămâne în esență același (variantele schimbând sau îmbogățind doar amănunțele), evenimentul de referință transformându-se, prin povestire și repovestire, dintr-o realitate într-un fapt exemplar, în care cei implicați sunt transformați și ei de viziunea grupului asupra evenimentului în eroi.

Prin aceste discursuri narative, în paralel cu textul științific, accesibil doar unor nivele avizate de receptori², istoria este salvată de la uitare prin repetiție și rememorare și consumată de serii nelimitate de ascultători.

Subiectul acestor istorii orale este extrem de divers, ca perspectivă și importanță, de la războaiele cu „franțujii”, „cu muscali” sau mai târziu cu „nemții”-dacă ne referim la această zonă central europeană-ce marchează așezările prin care trec aceste armate întratât încât pătrund în poveștile satului ca eveniment dar și ca reper temporar³, până la întemeieri de așezări, mănăstiri sau biserici, a căror săvârșire împarte timpul comunităților martore în două, dinainte și după acest eveniment din viața lor.

Întrebarea care se pune este dacă istoricul poate utiliza în reconstituirea trecutului informațiile oferite de acest gen de povești (în

care intervin unele deformări ale realului, uitări și chiar o anumită ficțiune) ca sursă alternativă la documentul de arhivă sau la alte izvoare, când acestea lipsesc, sau le considerăm doar material etnologic.

La această întrebare s-a răspuns deja, cu mulți ani în urmă, odată cu apariția istoriei orale ca disciplină nouă în anii '60. Dacă apariția acestei noi științe este legată de numele lui Alan Nevil, în deceniile care vor urma în toate țările europene, inclusiv în România, se vor efectua numeroase cercetări ale istoriei pornind de la „poveștile de vieți”, dar nu numai.⁴

Istoricii de pretutindeni acceptă astăzi că „un eveniment se constituie în egală măsură din cele întâmplate și din discursurile care se țin asupra lui, narrative, explicative sau de alt tip, inclusiv cele ale martorilor direcți, atunci când aceștia există.”⁵

Preluând acest punct de vedere, ne-am propus la rândul nostru să stabilim în ce măsură informația transmisă de tradiția orală a unei minorități, în cazul acesta românii din Ungaria, poate să suplinească omisiunile care apar, în ceea ce-o privește, în istoria oficială a satului în care trăiesc.

Pentru analiză am ales tradiția orală a satului românesc Otlaca Pustă, care și-a conservat într-o povestire de intemeiere – ce se împletește cu poveștile de vieți ale actualilor locuitori – amintirile strămoșilor despre începuturile așezării.

Nu putem însă evalua informația orală a oamenilor despre satul de demult fără a oferi o succintă imagine a localității de azi, ca punct final (la care fac trimitere în relatările vor și subiecții) al acestei istorii, reconstituite în exclusivitate din ceea ce știu sau își amintesc românii chestionați.

Am făcut această specificare fiindcă comunitatea slovacă din Otlaca Pustă ar putea avea propria ei povestire despre venirea slovacilor din Csaba și așezarea lor în partea de sat numită Tökfalu, la fel cum și germanii din acel „Német föld”, construit mai târziu, și-au avut propriile lor amintiri, stocate în memoria colectivă a locului.

Revenind însă la satul de azi, Otlaca-Pustă este o așezare mică, cu doar 495 de locuitori, maghiari, români și slovaci, amplasată în

județul Békés, în perimetrul cuprins între localitățile Újkígyós, Medgyesgyháza și Medgyesbodzás, într-o poziție periferică față de centrele urbane din zonă.

Așezarea este compusă din două nuclee de locuire, unul mai mic, Tökfalú, populat cu slovaci, și altul mai mare, Bagófalú, în care trăiesc români și maghiari.

În total localitatea însumează 8 străzi, are două biserici, din care una ortodoxă, școală, grădiniță, cămin cultural, bibliotecă populară, oficiu poștal.

Din 1994 aici există o Autogovernare românească iar clădirile oficiale prezintă plăcuțe bilingve, ca o recunoaștere a faptului că aici românii reprezintă o minoritate dominantă.

Oamenii se ocupă cu creșterea animalelor și cu cultivarea lăptănișelor însă o duc greu. Desființarea cooperativelor agricole după 1990 i-a lăsat pe mulți fără locuri de muncă declanșând un exod al tinerilor spre oraș. Cei care au rămas sunt în marea lor majoritate pensionari.⁶

După amiezile de vară și le petrec stând pe bancă la stradă. Când vorbesc despre comunism utilizează termenul generic de „democrație” și toți sunt convingși că aceasta a distrus vechile valori.

Timpu dinainte de al doilea război, deși o duceau și atunci greu, fiind săraci și trebuind să lucreze pe la gazde, este apreciat de toți ca mai bun. Este timpul în care ei au fost tineri, treceau mai ușor peste toate, erau alte vremuri.

„Atunci așe o fost lume, amu nu-i așe”, ca s-o cităm pe bătrâna Ana Purdi, soția cunoscutului povestitor din Otlaca Pustă, care a trăit cea mai mare parte din viață aici.

Din perspectivă etnologică acest „Bagófalú”, cu cele 5 străzi ale sale, azi cu nume maghiare, a rămas, în ciuda gazului metan și a liniei telefonice ce sugerează o civilizație modernă, un sat tipic românesc din Câmpia de Vest. Casele lungi cu târnaț, văruiute cu alb și albastru, cu cotărți din leături și cotețe de porci în curtea din spate, sunt întocmai celor din Otlaca Mare.

Biserica ortodoxă, cu turn înălțat, „ca să se vadă de departe”, construită pe un dâmb în inima acestor străzi locuite și azi de români, reface și ea centrul sacral al satului de origine a celor din Pusta

Otlăcii. În sfârșit, ca în multe sate românești arhaice, în spatele bisericii se întinde cimitirul cu cruci ortodoxe din lemn și din piatră, cu nelipsita troiță. O amprentă identitară evidentă pentru ceea ce românii din țară numesc și acum Otlaca Mică.

Totuși cel ce vrea să cunoască istoria acestui sat din Ungaria are numeroase surprize, prima fiind chiar absența numelui actual al așezării din vechile dicționare de localități și din monografiile zonale.

Acestea înregistrează în secolul XVIII și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, pe locul actualului sat, o oarecare Pusta Medgyes, care aparținea administrativ de județul Arad, și care era populată cu sălașe, în care locuiau și români.

Deși cărțile maghiare nu o spun explicit, se pare că satul propriu-zis a fost întemeiat la finele secolului al XIX-lea prin așezarea compactă și aproape simultană pe aceste pământuri a 50 de familii de români din Otlaca (azi Grăniceri, jud. Arad) și a mai multor familii de slovaci din Csaba.

Din momentul în care putem să vorbim despre o așezare până în 1945 și din nou din 1973 până în 1990, Otlaca-Pustă a fost subordonată administrativ comunei Medgyesbodzás, situație ce explică absența unei tratări separate a satului în istoriile locale mai noi.

Când în 1990 localitatea devine independentă și românii din Ungaria au început să-și pună problema redactării unei istorii a acestei comunități a apărut această dificultate a găsirii surselor documentare.

Nu putem să înțelegem însă această dificultate întâmpinată de cercetători, dacă nu ne întoarcem la bibliografia maghiară din trecut, în care după cum vom vedea în continuare, informațiile despre românii care au trăit în acest sat lipsesc.

Dicționarul geografic a lui Fényes utilizează, când se referă la pământurile pe care se va ridica viitorul sat denumirea veche de Pusta Medgyes, practică cum am arătat deja și de documentele din secolul al XVIII-lea.

Potrivit acestui autor, în 1850, în sălașele din această pustă trăiau 427 de suflete, din care 345 erau maghiari ce lucrau pământul în

arendă iar 82 coloniști, de o etnie pe care nu o specifică, care se ocupau cu cultivarea tutunului.⁷

În anul 1855, un alt autor, ifj. Palugyay Imre, indică în Pusta Medgyes 512 locuitori, care erau toți agricultori, de religie „mai degrabă catolică”⁸.

Începând cu anul 1857, prin unirea administrativă a pustelor Medgyes și Bodzás, locul va apărea în cărțile vremii în forma Pusta Medgyes-Bodzás.

Ca urmare a acestei modificări administrative, la recensământul din 1857 în sălașele din acest perimetru lărgit sunt consemnate 812 suflete.⁹

Peste mai bine de 30 de ani, statisticile înregistrează aici 3357 de locuitori iar în 1890, 3718.¹⁰

În ciuda acestei curbe demografice ascendente, nici unde nu se vorbește despre venirea celor două grupuri de coloniști (români și slovaci) și nici despre apariția celor două sătulețe, Tökfalú și Bagófalú, care formează actuala Otlaca-Pustă.

La începutul secolului XX, după ce fosta Pustă Medgyes-Bodzás se transformă în comuna ce înglobează administrativ, cum am arătat deja și satul Otlaca-Pustă, Somogyi Gyula, în Monografia etnografică a județului Arad indică în această comună 2106 locuitori, toți fiind „coloniști maghiari, cultivatori de tutun, veniți aici din pustele Dombiratos, Bánkút, Palóc și Nagy Kamarás.”¹¹

În monografia istorică a județului Arad, scrisă de același autor un an mai târziu, adică în 1913, informația apare modificată. Somogyi Gyula prezintă de data aceasta localitatea Medgyesbodzás drept o comună maghiară, în care trăiesc 2413 suflete, majoritatea maghiari și, într-un număr nesemnificativ, germani și slovaci.

Nici de data aceasta românii nu sunt menționați, la fel cum nu este menționat nici satul Otlaca-Pustă, nici măcar cu numele celor două sătulețe din care era compus, deși în lucrare sunt înșirate mai multe cătune și puste aparținătoare de această comună.¹²

Singura informație, ce-i drept indirectă, despre acest sat am întâlnit-o în monografia economică a județului Arad, unde autorul Gaál Jenő, referindu-se la Otlaca, consemnează faptul că în anul 1878 aceasta își mărește hotarul cu unele pământuri situate de 26

de km de vatra satului, în Pusta Medgyes.¹² Nu face însă nici o referire la proprietarii acestor pământuri sau la mutarea efectivă a unor familii din Otlaca aici și la formarea Otlăcii Mici.

În ciuda acestor omisiuni, textul lui Gaál Jenő are pentru noi valoarea sa, el fiind singura atestare contemporană a legăturii care a existat între Otlaca și Pusta Medgyes, oferindu-ne și o dată precisă a cumpărării pământului pe care se va ridica noul sat: anul 1878.

Paradoxul situației este că totuși localitatea va primi denumirea oficială de Pusztaotlaka, o formulă artificială față de denumirile din trecut, care include și numele de Otlaca, pe care n-am putea s-o explicăm prin textele autorilor menționați. Ea primește un înțeles doar în contextul tradiției locale românești din care aflăm despre legătura dintre noua așezare cu Otlaca Mare. Fiindcă nici unde nu se spune că românii au fost cei care au impus acest nume în detrimentul tuturor celorlalte demuniri care i s-ar fi putut da, de către celelalte etnii care au trăit în sat.

Revenind însă la istoria locului, în paralel cu datele furnizate de autorii citați și fără să aibă cunoștință de ceea ce scriu cărțile despre satul lor, românii din Otlaca-Pustă își au propriile lor amintiri și explicații despre începutul acestui sat.

Ei povestesc cu plăcere, cui vor să-i asculte, despre cum s-a ridicat așezarea pe pământurile date ca locuri de casă de Ștefan Rus, zis Părădaica, din Otlaca (azi Grăniceri, jud. Arad), din România.

Câteva asemenea povești am înregistrat în Otlaca-Pustă în vara anului 1999, cu ocazia taberei de cercetare etnografică și istorică organizată de Uniunea Culturală a Românilor din Ungaria, Institutul de Cercetări al Românilor din Ungaria și Direcția Muzeelor din Comitatul Bichiș.

Reținute de subiecți fragmentar, completându-se unele pe altele, aceste relatări, unele cu valoare de mărturie directă, ne permit să refacem evenimentele care s-au derulat în viața acestui sat.

Ită ce spune un prim interlocutor, Mihai Sârb, născut în 1912, când este întrebat ce știe el despre cel care a făcut satul:

– *Acolo la Drăgan. Acela o fost gazdă mare, l-o chemat Drăgan Maxim. Apoi dacă o vinit a lu Racoși atuncea pă tăț i-o întors înapoi, tăț s-or împroșcat gazdăle, altu s-o dus la Peșta, altu ce știu io o rămas aici.*

- Drăgan n-o fost ginerele lui Rus?
- *Dară nu. Biserica îi făcută dă Rus.*
- Ce știi dumneata de Rus aiesta? N-o ținut el pe fata lui Rus?
- *Apu ăsta o fost on gazdă mare. ăsta o umblat cu doi cai, dânu Otlaca o vinit pă aici, c-on suman, caii cam răi, și o luat o hodaie mare.*
- De la cine o luat?
- *Aici o fost o mare hodaie, da nu știu cum l-o tiemat pă gazdă. Numa iel (Rus n. n.) așe c-on suman, caii cam răi, și numa s-o spăriet gazdașag că tăt iosagu o cumpărat dă la iel cu hodaie cu tăt. O scos banii dânu suman și o cumpărat.*
- De unde a avut banii?
- *Nu știu. Iel n-o șezut pă iliș numa acolo jos pă paie, o avut niște cai răi, n-o avut curea la cai numa așe dă cânepă.*
- De ce-i zice lui Părădaică?
- *Așa i-o fost numile lui. Aicea cândva n-or fost numa 50 dă căși. Amu în democrație s-or întins aicea cășile. Sălașe or fost. Dă la sălașe s-or tras aicea câțva.*

O variantă ușor diferită ne-a oferit Toader Pilan. Născut în 1924 el este față de Mihai Sârb un om umblat. În anul 1944 a fost luat prizonier de ruși și închis în cazarma din Arad, unde a văzut pentru prima și singura oară armata română dând onorul pentru Regele Mihai. Impresionat de această experiență, povestea lui include și Aradul în narațiune:

– Părădaica. Ce știi de Părădaica? Cum s-a numit el? Care i-a fost numele?

– *Rus. Acela o fost om învățat pă vremurile acelea. În Arad o avut iesta, cum să zăc, o bancă. Iel o lucrat cu o bancă dânu America. O dus dă acolo bani. Și la Oradea, două bănci o avut. Așe că acela o avut bani, nu așe ca noi. Apu iel pântru îndurătura lui dară, pân buniața lui o făcut satu aiesta aici, da numa jumătate, că aiesta amu cu rușii, dânu ce-o vinit democrația, aiesta-i sat nou aci, numa acela incolo dă acolo dă la colț, chizdaia aceia incolo cătă biserică o fost pă care o dat dă pomană la oameni. D'apu iel dâr'taceia că aici o fost o hodaie mare, aceia o fost a lui, 300 dă iugăre dă pământ o avut aci, aiesta pântru aceia o făcut satu aiesta, am auzât și io, că-s dară dânu '24 și aiesta-i cam dânu '900, așe că dragu mneu iel o adus oameni după acolo dânu Ardeal, după acolo o vinit*

aicea și-s oamini săraci și apu să aibe lucrători și apu ce o făcut ca să vie după acolo oamini până aici, cine n-o avut casă i-o dat aici loc dă casă, da loc dă casă numa, casă și-or făcut așe cum îs, așe bătrâne, dă dăm mult ...și s-or mai tomnit amu cele mai multe, că or rămas oamini noi, apu oamini aieștia mai tânări. Iel (Rus n. n.) o avut o fată, mă tiem dacă zâc bine Măriuța. O șezut aici în hodaia asta, și aici o fost hodaie și casă. Da sânțura fată și-i aici în față la biserică cu Drăgan (înmormântată).

Rus acela nu știu pă inde-i, în România, o pă inde-i. La Otlaca? No și pă aceia (biserica) iel o tomnit, adică și o făcut biserică (de aici). Și o fost mare pocozănie. Spune tata meu, că tata o fost dân '903 și asta biserică s-o făcut în '912. Apu o lucrat aici nu știu cât oamini, apu nu o fost elevator, așe ca să poarte teatra sus, numa fete tinere așe cu șiregla o dat acolo. S-o apucat așe primăvara în mai și toamna pă august o fost gata, or sfârșit."

Relatarea lui Toader Pilan este completată cu alte date de povestirea Floricăi Godjea, pe numele de fată Florica Purdi, fiica cunoscutului povestitor român din Ungaria¹³.

Născută în 1932, Florica nu a fost nici ea un martor direct la construirea satului și a bisericii dar a cunoscut povestea de la tatăl ei¹⁴, care și el a auzit-o de la tatăl lui, bătrânul Gavrilă Purdi, care l-a cunoscut pe Ștefan Rus și a văzut cu ochii lui cum se ridica biserica.

În schimb Florica Godjea a prins, copil fiind, o nouă sfințire a bisericii și a cunoscut-o în tinerețea ei pe Măriuța Drăgan, fiica lui Ștefan Rus.

A fost chiar martoră la scoaterea acesteia din conac de către comuniști, încât prin relatările ei duce istoria familiei Rus mai departe spre zilele noastre:

– În 1800 numa nu știu în cât, în care an o fost, în 1880 îm pare, că tata ne spune. Părădaică aiesta zâce că o aflat ceva aur, adicate lucruri dă aștia care or fost valoroasă și iel n-o spus cătă nime.

– Da unde le-o aflat?

– Într-o cameră, indeva o cumpărat iel ceva casă. În Rumânia, că iel o fost dân Rumânia, dân Otlaca, și atunci iel n-o spus cătă nime nimica numa s-o dus la târg și și-o cumpărat vaci și când s-o dus la târg zâce cu banii și i-o băgat înt-on zobon, tăț i-o băgat acolo, așe zdrămțos și o țâpat

zobonu așe pă o margine a șanțului și așe s-o dus la târg. Mai – năinte s-o băgat la o căfană și o cerut cafea și nu o vrut să-l servească că o fost zdrămțaros și atunce iel s-o dus acasă și în ceia zâ iară o mârș numa s-o îmbrăcat așe ca domnii și o cerut o căldare de cafă neagră și s-o dăzbrăcat și o băgat hanile acolo. No, zâce, nu io am avut ominie ieri numa hanile. Și le-o băgat acolo și atunci s-o dus cu zobonu cela și nu știu câte marhă o cumpărat și o mârș ș-o plătit cafa cu zobonu cela, iesta or stat numa și s-o uitat. D-atunce s-o tras așe dă Părădaica Bătrânu. Iel o avut și o fată. Așe s-o întâmplat dară că fata o fost beteagă și or băgat în ceva cameră și atunci o aflat iel banii aieștea mulți și o avut iel și pă nană Măriuța. O am cunoscut bine că o șezut așe feretiș cu mine, că io am șezut la sălaș cândva și alu nană Măriuca, alu Părădaica o avut băiat care o șezut altan tiară păstă drum dă noi. O fost Drăgan Maxân.

– Și nană Măriuca aceia, care zâci, aceia o fost fata lui Părădaica, și pă aceia dumneta ai cunoscut-o?

– Cum să nu. O fost bătrână amu, că o avut la 85 dă ani.

– Și unde o șezut?

– Apu ie aici în sat n-o șezut. Că știi, o vinit democrația și i-o pus afară, dară Drăgan o șezut așe cum am șezut io, pă duleu iesta. Și nană Măriuța o șezut acolo cu pruncu i, că i-o țapat afară dân coștei. Și io umblam acolo, apu ieram și io tânără și n-avem inde mere, merem așe la nană Măriuța. Tăt îm poveste cum o fost cândva. Ave așe o bisericuță micuță făcută și acolo să ruga ie, că n-o vinit la biserică că o fost bătrână. Știi că Drăgan (Maxim n. n.) o șezut cu măsa. Unu (copil n. n.) o avut la Kígyós, care o fost Șimon și acela o avut trii copii și acela o fost (luată n. n.) dă la Rumânie femeie, Cristina, și a lu Drăgan (Maxim n. n.) o fost iară Veturica de la Pecica, tăt dă la Rumânia, numa ie o murit tânără că o avut bai cu inima. Adică n-au pă nime amu aicea Rus aiesta neamuri în sat. Aicea n-are numa la Kígyós. Drăganii ierau dân Otlaca. Dân Otlaca s-or tras aicea. Tăț. Și Molereștii. Moleriu iel s-o tras dă la Otlaca. Culița l-o tiemat pă bătrânu, Ungurean. Gazde mai mici. Și alu Țapoș, Tănăsâie, alu Albu. Aieștia tăț dân Otlaca. Când o fost Părădaica să facă aicea satu, iel o avut mult pământ aici. Și iel s-o gândit așe, că dacă dă la tăt omu tri cădrate dă pământ, atunce poate să facă casă și atunce o ave muncitori. Amu casa acie, care o fost mai și mai dântie aicea s-o strâcat, adică nu s-o strâcat

numa s-o făcut alta. O fost acolo în colț, cum mereț pă stradă, pă Kossuth uța.

No, îi lăsată acolo, nu șade nime.

Când o dat Părădaică locurile aștea dă căși și cu Sâmnion Drăgan, că iel o fost juniri-so, atunci așe o făcut o leje că numa on român să-și poată cumpăra aicea casă dacă s-a face satu. Atunci în '12 or făcut biserica, în '35, dacă țân bine minte or sfințât. Așe s-o făcut atunce satu mereuaș. Și atunci când s-o sfințât, țân minte, io am fost așe dă 3 ani în '35, că or fost așe popi și or fost așe șetre cu țucur. Țân minte și amu, și apu ni-or luat țucur și ni l-or împărțât acolo la prunci, știi o fost familia asta lu nană Măriuță, or fost tăț dă la Otlaca aici când or sfințât, și o fost mare așe ca un Kirwai, și or adus tăte, mâncare..."

Referindu-se la primii ani de comunism, Florica Godja povestește cum i-a ascuns ea bucatele fiicei lui Ștefan Rus ca să nu-i fie confiscate și despre alte silnicii la care au fost supuși urmașii întemeietorului de sat:

– Nici n-o știut nime, nime pă lume. Că atunci vine și lua dă la ii. Kesz! Ave atunce crumpe, ave fărina la mine, apu zăce nană Măriuță no, apu dacă mai vini la mine asta să-mi aduci, ceia să-mi aduci. O vrut să-i împuște. Da niște vândroci d' aieștia. Crumpile dâן groapă le-o furat dă-naintea fereștii, că n-or cutezat să margă afară. Și noi am șezut așe al doilea sălaș și și când merem la nană Măriuță așe merem cătă sară, și merem așe crestul și nu ne vide nime. Și își tăie porc așe pă iesta (ascuns n. n.) și apu atunci își duce așe cârnaț la noi, că noi nu avem cămară numa avem așe în pod îngrădit, nici nu gândei că iera ceva, iera așe ca o afumătoare, așe făcută la horn. Io îmi bănuiem dă ii, că ieram așe miloasă.

Revenind la sat povestitoarea noastră se simte obligată să explice:

Apu atunci n-o fost așe, Otlaca o fost una cu Pusta, că dâr'taceia îi Pusztatottlaka, că o fost pustă, n-o fost aicea căși, n-o fost nimica. Când s-o făcut satu o fost două rânduri dă căși atunci și acuma s-o făcut acelea dă acolo. În '70 s-o făcut așe o leje, s-or dus oamini la avocat să poată să cumpere și ungurii. „Nainte numa români or fost, atunci” nainte nu s-or măritat cu unguri, Doamne ferește! Nu mulț unguri iaste aicea în satu iesta românesc, tăț îs români, numa nu să țân dă rumâni, li rușine...

Secvențe din această poveste de întemeiere își amintește și mama Floricăi, Ana Purdi, născută în Otlaca în 1909.

Amințirile ei nu fac decât să întărească spusele celorlalți:

Unu, Părădaica, în Otlaca o fost on gazdă mare. Acela o dat și loc la cășile aștea. A lu Drăgan (ginerile lui Rus n. n.), acela o dat asta, locu tăt dă casă aicea, că n-o fost aici numa 50 de căși, amu s-o făcut dân ce-o vinit democrația aștia.

A cunoscut și ea familia Drăgan, care locuia „aici în hodaia asta mare”.

Poveștile despre întemeierea așezării, pe care le-am prezentat, nu sunt singurele care circulă din sat. Etnografa Mihaela Bucin utilizează și ea o variantă în schița monografică a localității pe care o publică în 1991.¹⁵

În poveste utilizată de ea (pe care a auzit-o pe când locuia în Otlaca Pustă) Ștefan Rus, îmbrăcat în haine simple, bate la ușa unei gazde ungar, Újhelyi sau Ujhelej, din această pustă, care avea casa și pământul de vânzare. Povestea spune că ungurul, crezându-l cerșetor l-a alungat. A doua zi otlăcanul s-a întors cu preotul din Otlaca Mare care a depus mărturie că românul este un om înstărit. Apoi Ștefan Rus a cumpărat cu banii jos hodaia lui Újhely, cu tot cu acareturi, animale, trăsuri și pământuri și aproape la dat afară pe fostul proprietar.

O parte din această variantă am întâlnit-o și în povestea lui Mihai Sârb.

Însfârșit, pentru a epuiza toate narațiunile pe această temă despre care avem cunoștință, amintim și povestea culeasă în Otlaca-Pustă de Daniel Negrea și publicată în Calendarul românesc din 1995.

Față de celelate relatări, aceasta conține unele inexactități și confuzii. Astfel în varianta publicată de Negrea, în anul 1910 un țăran înstărit, pe nume Ștefan Rus din împrejurimile Otlăcii, cumpără de la un moșier maghiar pământ în această zonă. După ce a cumpărat moșia, Ștefan Rus a adus familii de religie ortodoxă din Otlaca și din satele din jur pentru a-i lucra pământul. Potrivit acestei variante în 1918 Ștefan Rus s-a întors din război bolnav și nu peste

mult timp a decedat. În continuare moșia a fost administrată de fiica sa și de ginerele său, Simion Drăgan.¹⁶

Cu rezerva anului în care s-ar fi cumpărat pământul și al faptului că Ștefan Rus era prea bătrân ca să mai meargă la război, și că n-a murit în 1918 ci în 1941, povestea reprodusă în Calendarul românesc le susține și ea pe celelalte.

Luată în ansamblu, toate aceste variante în fond ale aceleiași povești, care trebuie să spunem aici este cunoscută și în Otlaca Mare, unde am auzit-o, în 1998, povestită de primarul de atunci, într-o formă apropiată de cea cunoscută de Florica Godja-cu fata bolnavă închisă într-o cameră în care s-ar fi găsit comoara-chiar așa presărate cu exagerări sau uitări, conțin o informație stabilă, care se regăsește în toate relatările și care este fără îndoială reală.

A este susținută de mărturii documentare palpabile, verificabile, la care unii subiecți au făcut în timpul anchetei trimitere, chiar arătând cu mâna, pentru a fi crezuți: locul exact unde a fost hodaia, mormintele Mariei și a lui Simion Drăgan din fața bisericii, fotografia mărită a cititorilor, acel legendar Ștefan Rus cu soția sa Zenobia, din pronaosul bisericii, însfârșit, mormântul lui Ștefan Rus, din cimitirul ortodox, din Otlaca Mare.

Toți acești indici referențiali, leagă povestea oamenilor de istoria locului făcând-o adevărată.

Poveștile oamenilor insistă și pe portretul moral al lui Ștefan Rus, poreclit Părădaica fiindcă îi plăcea să mănânce roșii, care în ciuda averii se purta ca un om simplu, având pretenția să fie prețuit pentru ce era el nu pentru banii săi. Interesant este că povestea spusă de Florica Godjea, despre banii ascunși de Ștefan Rus într-un lai-băr aruncat pe marginea unui șanț, pentru a demonstra că oamenii, căutând haine strălucitoare trec pe lângă comorile ascunse în lucruri simple, am regăsit-o povestită și în Ineu (jud. Arad)¹⁷ ea fiindu-i atribuită de data aceasta excentricului baron Atzel Peter, în legătură cu care circulă și alte povești în zonă.

Dacă în cazul lui Ștefan Rus povestea servea la caracterizarea unui om cu principii, în cazul baronului Atzel ea n-a reprezentat decât un alt exemplu de excentricitate care i-a uimit pe martori.

Acest tip de atribuire a unor întâmplări mai multor persoane sunt frecvente în tradiția orală, în cazul nostru ea nemodificând povestea propriu-zisă a întemeietorului și a satului.

Istoricii contemporani, maghiari¹⁸ și români, vor prelua informația pusă în circulație de tradiția orală și chiar vor face unele cercetări de arhivă pentru a încerca să susțină cu documente datele oferite de aceste povești.

Teodor Misaroș, în cartea sa *Din istoria comunităților ortodoxe române din Ungaria*, apărută în anul 1991¹⁹, citează pasaje din câteva documente de arhivă legate de biserica și școala confesională din Otlaca Pustă, care au fost înzestrate cu pământ tot de Ștefan Rus.

Tot el întocmește o scurtă genealogie a familiei lui Ștefan Rus și a soției sale Zenobia Drăgan, în care introduce date biografice extrase din Matricolele bisericii ortodoxe din Otlaca, de unde se trag aceste familii.

Amănunte din această poveste a satului găsim și în *Istoricul românilor din Ungaria de azi*, publicat în 1996.²⁰

Autoarea, Elena Csobai, în istoricul pe care îl face acestui sat, completează tradiția orală cu date culese din documentele de arhivă și cu statistici.

Din această lucrare aflăm că Ștefan Rus a făcut avere din comerțul cu animale, pe care obișnuia să le vândă la târgurile din Budapesta și Viena.

Despre acest tip de comerț cu animale, practicat mai ales de germanii din Elek, din care o parte se mută la Otlaca, vorbește și Gaál Jenő în monografia economică a județului Arad.

Dacă ne amintim însă povestea spusă de Florica Godjea, acolo se făcea precizarea că, Ștefan Rus cu banii din comoara găsită a cumpărat de la târg multe „marhă”, și așa a început să facă acest tip de comerț din care s-a îmbogățit.

Ne-am întrebât așadar, ca mulți alții înaintea noastră, dacă această comoară găsită este o ficțiune sau un adevăr.

În Repertoriul arheologic al județului Arad²¹, apar consemnate două tezaure ca fiind găsite la finele secolului al XIX-lea pe teritoriul comunei Otlaca.

Despre primul tezaur se știe că a intrat în anul 1903 în fondul Muzeului Național Maghiar din Budapesta.

Al doilea, descoperit în anul 1875, între Otlaca și Șiclău, și care era compus din 120 de tetradrahme de Thasos și o piesă de aur, și-a pierdut urma. Datele legate de acest tezaur concordă cu anii de cumpărare a pământului.

Există așadar posibilitatea ca ceea ce oamenii au transmis ca poveste pe parcursul a 100 de ani să fi fost lucruri adevărate într-o proporție mai mare decât am fi dispuși să acceptăm. Se poate chiar ca Ștefan Rus să-și fi ținut banii la bancă, cum susține Teodor Pilan, și de acolo să-i fi scos când a cumpărat pământul din pustă.

Poate cândva, cineva va stabili cu mai multă exactitate proporția dintre mit și adevăr în această poveste despre satul Otlaca Pustă.

În ceea ce ne privește considerăm demonstrația privind valoarea de document a tradiției orale încheiată.

Indiferent de procentul de adevăr, fără aceste povestiri, care ne oferă „o altă istorie a satului” nu se poate scrie o monografie completă. Din acest punct de vedere, atât povestea de întemeiere cât și poveștile de vieți ale subiecților prezentați constituie o sursă alternativă, necesară, care completează documentele scrise și mai ales tăcerile istoriei oficiale.

Dar această valoare de „document de istorie orală” a poveștilor despre sat nu micșorează cu nimic savoarea ceremonialului, plăcerea de a povesti a naratorilor împletindu-se cu plăcerea de a asculta a asistenței, într-un străvechi ritual de re-facere a unei lumi dispărute, în care cuvântul, gestică, tăcerile semnificative dobândesc semnificații magice.

NOTE

- 1 Elena Rodica Colta: *Românii din Bedeu*. Istorie oficială și tradiție orală, în Izvorul, nr. 20, Giula, p 3–15.
- 2 Philippe Aries: *Timpul istoriei*, Buc., 1997, Ed. Meridiane, p, 221–246.
- 3 Nicolae Bocșan–Mihai Duma–Petru Bona: *Franța și Banatul. 1789–1815*, Reșița, 1994, p. 51–70.
- 4 Paul Ricoeur: *Temps et recit I*, Paris, 1983; Daniel Bertraux, *Les recit de vie*, Paris, 1977; Franco Ferrarotti: *Histoire et histoire de vie. La methode autobiographique dans les sciences sociales*, Paris, 1990; Smaranda Vultur: *Istorie trăită-istorie povestită*. Deportarea în Bărăgan, Timișoara, Ed. Amarcord, 1997, etc.
- 5 Lumi în destine. Memoria generațiilor de început de secol în Banat. Postfață Smaranda Vultur, București, Ed. Nemira, 2000, p 337.
- 6 Daniel Negrea: *Otlaca-Pustă – trecut, prezent și viitor, în Calendarul românesc*, Giula, 1995, p. 65–67.
- 7 Fényes Elek: *Magyarország Geographiai Szótára*, vol. III, Pesta, 1851, p. 78.
- 8 ifj. Palugyay Imre: *Békés-Csanád, Csongrád és Honth vármegyék leírása*, Pest, 1855, p. 193–194.
- 9 Gaál Jenő: *Arad Vármegye és Arad Szabad Királyi Város Közgazdasági, Közigazgatási és Közművelődési állapotának leírása*, Arad, 1898, p 40.
- 10 idem.
- 11 Somogyi Gyula: *Arad vármegye és Arad Szerb. Kir. Város Néprajzi Leírása*, Arad, 1912, p. 259.
- 12 Somogyi Gyula: *Arad Szab. Kir. Város és Arad Vármegye Községeinek leírása*, Arad, 1913, p. 179.
- 13 Gaál Jenő: op. cit. p. 110.
- 14 Poveștile țaranului român Mihai Purdi, din Otlaca Pustă, care i-au încântat atât de mult pe săteni, au fost culese și publicate în limba română de Alexanru Hoțopan în 1977. Povestea satului nu figurează printre acestea, cu toate că Mihai Purdi le-a povestit copiilor săi tot ce auzise de la tatăl său „despre cum s-a făcut satul”, însă potrivit părerii tuturor celor din Otlaca Pustă această istorie a satului nu avea ce să caute într-o carte plină de plâsmuiri meșteșugite.
- 15 Mihaela Bucin: *Otlaca Pustă. Schiță monografică, în Simpozion*, Giula, 1991, p. 41.
- 16 Daniel Negrea: art. cit., p. 65–66.
- 17 inf. Ardelean Ioan Adam: n. 1925, Ineu (jud. Arad).
- 18 Máday Pál: *Békés megye története*, Békéscsaba, 1960, p. 366.
- 19 Teodor Misaros: *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din R. Ungară*. Bp., 1991, p. 177–185.
- 20 Elena Csobai: *Istoricul românilor din Ungaria de azi*. Giula, 1996, p. 45–48.
- 21 Repertoriul arheologic al Mureșului inferior. Județul Arad. Timișoara, 1999, p. 72–73.

Emilia Martin

Cimitirul – purtător de informații istorice și etnografice

În ultimii ani, cultul morților a ajuns să fie un subiect preferat de cercetători, probabil datorită varietății și rezistenței în timp a obiceiurilor legate de moarte, bazate pe credințe din timpurile vechi. Studiile referitoare la această temă însă s-au limitat la analiza credințelor și obiceiurilor legate de decedați și de înmormântare, scăpând din vedere datele numeroase pe care ni le oferă cimitirele.

Locul de odihnă al înaintașilor este o parte integrantă a culturii populare, așezarea, dimensiunea, ordinea cronologică a cimitirelor transmit informații importante pe o durată lungă de timp despre comunitatea respectivă, avînd mii de legături cu istoria, tradițiile, viața socială, situația culturală și economică a localității. Prezintă date atît despre comunitate cît și despre trăsăturile specifice erei în care și-a îndeplinit funcția.

De-a lungul secolelor, locul cimitirelor s-a schimbat de mai multe ori, răposații fiind îngropați în anumite perioade istorice în afara satului, lîngă biserică, pe cel mai înalt punct al satului sau pe locul ferit de inundații. Din motive igienice însă, începînd cu secolul al 18-lea cimitirele au fost mutate la marginea localităților, fiind separate cu șanțuri și garduri, proces întărit prin legea din anul 1876. În cimitirele vechi mormintele erau așezate neregulat, nu erau plasate în rînduri; de obicei familiile, rudele își cumpărau locuri de morminte lîngă olaltă, astfel de multe ori cimitirul oglindește ierarhia socială a locuitorilor. În localitățile cu populație apartinătoare mai multor religii, oamenii de diferite confesiuni aveau cimitire aparte sau, în caz că în localitate exista un singur cimitir, erau înmormîntați aici, însă separat.

Românii ortodocși din Ungaria, în fiecare localitate în care sînt prezenți au – sau au avut în perioada cînd s-au remarcat ca români

– cimitir separat, ceea ce se datorează diferenței de confesiune și nu de etnie. În majoritatea localităților, în ultimele decenii s-au desemnat teritorii noi pentru îngroparea celor decedați, ceea ce a avut drept urmare lichidarea, părăsirea cimitirelor vechi, fapt care este motivul principal al cercetării cât mai urgente a cimitirelor. Odată cu pierirea cimitirelor vechi vor dispărea multe date care nu vor putea fi recuperate niciodată din alte izvoare. Printre sarcinile necesare se enumeră întocmirea hărților cimitirelor, fotografierea mormintelor, notarea numelor și a epitafurilor, precum și înregistrarea datelor despre mormintele existente sau cele dispărute, pe baza eventualelor documente păstrate în arhivele parohiilor. Scopul final ar putea fi prelucrarea tuturor informațiilor din cimitirele ortodoxe și baptiste cu participarea mai multor cercetători, ținând seamă de următoarea tematică, care bineînțeles poate fi completată în funcție de experiențele din localitățile respective: așezarea cimitirelor în cadrul localității; structura cimitirelor; mormintele, crucile, pietrele funerare și meșterii care le-au făcut, epitafurile, numele celor răposați, cimitirul ca sistem de simboluri, obiceiuri și credințe legate de cimitir, transformarea tradițiilor legate de cimitir.

În acest sens am început să adun deocamdată date referitoare la cimitirele din Micherechi. Conform datelor care pot fi evocate pe baza informațiilor orale și scrise, în ultimele două secole în localitate au existat patru cimitire. Primul a fost cel din partea de nord a localității, la capătul străzii care se numește azi Bocskai, sau cum îl cunosc sătenii „temeteuu d-îngă fîntîna vițăilor”. Aici, în partea dinspre Crîstor a satului au fost înmormîntați cei răposați în secolul trecut, străbunicii vîrstnicilor de azi, tocmai pentru aceasta este cunoscut și sub denumirea de „temeteuu bătrînilor”. Majoritatea decedaților în această perioadă a avut cruci simple, cioplite din lemn, dar multe familii care trăiau deja în condiții economice mai bune au ridicat membrilor familiei pietre funerare. Aceste morminte așezate neregulat erau înconjurate de obicei cu garduri de fier lucrate de fierarii din localitate. Începînd cu anii 1940 înmormîntările nu se mai făceau aici, însă cîteva morminte, pietre funerare au existat încă și la începutul anilor 1970, perioadă cînd cimitirul era deja

părăsit, neîngrijit, fiind loc de joacă preferat al copiilor. Aici se afla monumentul ridicat în amintirea familiei părintelui Roxin și a notarului Santay, care și-au desfășurat activitatea în a doua jumătate a secolului trecut. În anii 1980, când teritoriul fostului loc de înmormântare a fost împărțit ca loc de case, pentru a deschide aici o uliță nouă, acest monument din marmură, lucrat în formă de veșmînt preoțesc a fost mutat în cimitirul nou, unde se află și în zilele noastre. Azi, în locul primului cimitir despre care avem informații, sînt locuințe și sere pentru cultivarea plantelor. Pietrele funerare existente încă acum 20 de ani au dispărut, rămășițele pămîntești ale răposaților care nu mai aveau rude în viață, după lichidarea cimitirului, au fost lăsate în grija proprietarilor de case. Gardurile de fier ale mormintelor au fost montate în gardurile caselor construite în ultimii ani pe acest lot de pămînt, păstrînd amintirea cimitirului vechi.

Al doilea cimitir numit „temeteuu vechi” este cel încercuit de străzile Arany János, Vasút și Bălcescu, deschis în anii 1940. Aici sînt înmormîntați acei circa 400 de oameni, care au decedat pînă în anii 1970, cînd cimitirul a fost desființat. Cu excepția a două rînduri de morminte din partea de nord a cimitirului, în locul cărora s-au construit clădiri, cimitirul s-a păstrat pînă în zilele noastre, rămînîndu-i funcția de cinstire a amintirii răposaților. Ritul steagului înfipt în mormînt, răspîndit în multe zone etnografice românești nu este cunoscut deloc în cercul românilor din Micherechi. Într-o anumită perioadă s-a generalizat însă, ca lîngă mormînt să se sădească un copac, reprezentînd probabil vechea simbolistică a arborelui vieții. Crucile sînt diferite, unele fiind mutate aici din celălalt cimitir. Se află aici cruci cioplite din lemn, cruci din marmură, din piatră și din piatră artificială, în mare majoritate cu inscripții românești. Tot aici este și monumentul cunoscut sub denumirea maghiară „Hősök sírja”, ridicat în amintirea soldaților români, căzuți în al doilea război mondial. Pe piatra funerară se poate citi următorul text: „Constantin Arcoi Bejat Mărin și celor patru tovarăși ai voștri care v-ați jertfit viața pentru independența și libertatea noastră la 26 septembrie 1944 Monumentul acesta l-au ridicat muncitorii din comuna Micherechi la 14 aprilie 1957”.

La Micherechi, în perioada 1930-1950, familiile trecute la bap-tism au avut un cimitir separat la cealaltă margine a satului, în partea de sud, „lîngă gropoaie”, locul unde se făceau vălătuci, iar mai tîrziu se muia cînepa. În așa numitul „temeteuu pocăiților” de pe strada Dankó, numită și „șiru țiganilor” erau pe vremuri două rînduri cu circa 60 de morminte, dintre care azi mai există doi stîlpi funerari cu formă antropomorfă stilizată, ai lui Florea Netye și Rokszin Vasile, răposați în anul 1956, și piatra funerară din marmură, îngădită pe vremuri cu gard de sîrmă, a fostei moașe din localitate cu următoarea inscripție descifrabilă: AICI ODIHNEȘTE / EVA CEFAN / A TRĂIT 82 ANI / A REP IN 25 XII 1937 / SCUM-PA MEA MAMĂ / ODIHNEASCĂ ÎN PACE / RIDICATĂ DE FI-ICA SA. Lotul de pămînt cu mormintele baptiste este proprietate particulară, se află în grădina dinspre stradă a unei familii. Înseamnă o curiozitate faptul că pe cînd pe teritoriul fostului cimitir vechi azi se află un șir de case, pe acest lot de pămînt cu mormintele bap-tiștilor nimeni nu vrea să construiască.

Cimitirul nou, cu peste 1000 de morminte se află tot la marginea satului, dincolo de calea ferată, fiind plasat în partea de est a localității cu intrarea spre șoseaua care duce spre Űjszalonta, calea ferată semnificînd linia de despărțire între satul viu și cel mort. Începînd cu sfîrșitul anilor 1970 aici, de-a lungul drumurilor perpendiculare sînt înmormîntați micherechenii indiferent de naționalitate, confesiune sau rang social. Mormintele sînt orientate conform drumurilor și nu punctelor cardinale, cum era în cazul cimitirelor vechi. Crucile prezintă o diversitate în ceea ce privește forma și materialul din care sînt făcute. Se găsesc de asemeni cruci cioplite din lemn, stîlpi de lemn în cazul decedaților bap-tiști, pietre funerare lucrate din piatră artificială și adevărate monumente din marmură. Așezarea anumitor morminte ca și materialul din care au fost făcute crucile reprezintă starea social-economică a răposaiților. Soții, respectînd tradiția, sînt înmormîntați într-un mormînt comun, iar rudele apropiate de obicei își cumpără loc de înmormîntare unul lîngă altul. În ultimii ani s-a răspîndit obiceiul de a pregăti mormîntul, a ridica piatra funerară încă în viață pentru a scuti pe cei apropiați, îndeosebi pe copii, de această sarcină costisitoare și

pentru a avea un monument funerar potrivit propriei închipuiri.

Săparea gropii era și este încă și în zilele noastre sarcina bărbaților înrudiți, fapt care întărește sentimentul de comunitate. Tipurile de morminte sînt de patru feluri. În timpurile mai vechi sicriul era lăsat în groapă, fiind acoperit cu pămînt. Mai tîrziu îngroparea se făcea cu podrum, procedeu în cadrul căruia sicriul era așezat în așa fel, ca pămîntul să nu cadă direct pe el. După prima variantă, pe fundul gropii, în direcție orizontală se săpa în pămînt o adîncitură de dimensiunea sicriului pentru ca acesta să încapă aici. Mai nou, peste sicriu sînt așezate scînduri stabilite pe stîlpi, ori orizontal, ori cu vîrf, urmărind forma capacului sicriului.

După desființarea cimitirelor, unele dintre crucile, lemnele și pietrele funerare au fost mutate în cimitirele nou deschise, fără a fi mutate însă și rămășițele pămîntești ale decedaților. Astfel, în cele două cimitire existente – dintre care deja numai în cimitirul nou se fac înmormîntări – se găsesc cruci de mare diversitate în ceea ce privește materia primă, forma și timpul cînd au fost ridicate. Cele mai vechi cruci sînt cele cioplite din lemn, compuse din două părți îmbinate printr-un cui de fier. Cu acest cui sînt fixate pe partea din față a crucilor de lemn cruci forjate, lucrate frumos de fierarul din localitate. Cuiul întărește structura crucii, dar este și un adevărat decor floral stilizat. Astfel de cruci de tradiție veche au fost cioplite încă și în anii 1970, multe dintre ele însă între timp au fost schimbate cu monumente funerare. În memoria oamenilor s-a păstrat numele lemnarilor din localitate. În ordine cronologică, următorii lemnari au cioplit crucile existente și azi în cimitire: Ioan Țîrle (bace Iuane a Mîți), Gheorghe Gurzău (Rotariu), Mihai Marc (Mihai Ludului), Ioan Urs (tatăl lui Medve Iulișca) și Mihai Ardelean. Cîteva dintre aceste cruci au culoare neagră, au fost spoite cu motorină sau vopsite cu colorant de praf negru amestecat cu lapte, în scop de conservare, ca lemnul să fie durabil.

În ambele cimitire sînt multe la număr pietrele funerare care păstrează forma de cruce greacă a crucilor de lemn. Acestea în mare majoritate au fost lucrate de pietrari din Oradea, pe unele se poate descifra inscripția referitoare la meșter, cum este de exemplu următoarea: Készítette Veiszlovits A és fia Nagyváradon. Crucile de

marmură – după memoria locuitorilor – provin dintr-un cimitir ortodox din Giula. În urma lichidării acestui cimitir s-a anunțat în biserica din Micherechi posibilitatea cumpărării crucilor de marmură, care au fost ridicate răposaților după ce s-a șlefuit epitaful anterior și s-a gravat textul nou.

Datorită transformărilor care s-au produs în ultimii ani în situația economică aproape a întregii localități, au început să fie frecvente mormintele din piatră artificială, care nu mai păstrează forma originală a pietrelor funerare. Sînt lucrate în mare majoritate de pietrari români din localitate în formă dreptunghiulară, avînd deasupra plasată crucea, uneori și porumbelul ca simbol al sufletului răposatului.

Mai nou, în cimitirul din Micherechi sînt tot mai multe mormintele zidite din marmură de diferite culori (alb, roșu, negru, gri), gravate cu vopsea aurie. Aceste adevărate monumente funerare construite în unele cazuri cu milioane de forinți, nu mai respectă formele tradiționale, sînt cu totul unice, construite după plac, reprezentînd bunăstarea familiei respective.

Epitafurile de pe cruci – indiferent cînd au fost gravate – nu sînt de mare varietate. Conțin în general numele răposatului, data nașterii și a decesului, și un text scurt în limba română sau maghiară, deseori scris cu ortografie greșită. Numele de familie și prenumele decedaților nu sînt scrise în mod consecvent, prezintă un amestec de nume și litere românești și ungurești.

În zilele noastre îngrijirea mormintelor este o datorie morală a celor din viață, cei care nu se adaptează acestei norme etice, atrag judecata comunității. Marea majoritate a mormintelor este îngrijită permanent în tot timpul anului. La sărbătorile legate de cei stinși din viață, *Paștele morților* și *Ziua morților* mormintele sînt îngrijite însă cu și mai mare băgare de seamă. În luna următoare după Paște se sfințesc mormintele, iar în ziua morților – obicei preluat de la unguri – se aprind lumînări și se duc flori în cimitir în amintirea celor decedați.

Odată cu instalarea capelei funerare, la începutul anilor 1980 – construirea acesteia a fost o necesitate a timpului, prescrisă deja în dispozițiile centrale din anii 1920 – au dispărut multe obiceiuri și

credințe legate de casa defunctului. În schimb, cele legate de cimitir sînt și azi elemente vii ale tradițiilor locale. Mormîntul trebuie săpat în dimineața zilei înmormîntării, ca nu cumva spiritele necurate să se cuibărească în el. În mormînt se aruncă bani mărunți nenumărați, ca cel stins din viață să poată trece vama în cealaltă lume. Tot pe sicriul așezat în mormînt se aruncă bulgări de țărînă și panglicile cu care au fost legate batistele de obiectele funerare și de brațul celor care le duceau, ca cel mort să nu ducă cu el pe cei apropiați, în cealaltă lume. Pentru a păstra integritatea, ordinea și liniștea cimitirului este interzis ca din cimitir să se ducă acasă ceva. Conform credinței populare, cel care încalcă regulile și deranjează liniștea celor înmormîntați va deceda în curînd sau va suferi de *gălbinare* (hepatită). Ajungînd acasă din cimitir, prima dată trebuie să te speli pe mîini, pentru a nu primi vreo boală.

Cei stinși din viață cu moarte nefirească, necurată, în circumstanțe deosebite (de exemplu oamenii care s-au sinucis, cei care au fost uciși, copiii nebotezați, femeile considerate strigoii, etc.) nu puteau fi înmormîntați la un loc cu ceilalți, aveau mormîntul în afara cimitirului. Copiii morți nebotezați, numiți „zvîrcolaci”, despre care se credea că ei mănîncă luna, deci cauzează eclipsa de lună, puteau fi îngropați doar la marginea cimitirului. Copiii avortați, numiți „tăciune”, trebuiau înfășurați într-o haină, puși într-o cutie și îngropați în mormîntul vreunei rude.

Cimitirul este considerat loc potrivit pentru procedee magice, cum sînt de exemplu activitățile malefice ale strigoilor sau vrăjile de dragoste. Figurează ca loc central în multe povestiri despre ființe supranaturale, cu putere magică, mai cu seamă în întîmplările despre morții care nu-și găsesc odihna veșnică, se reîntorc în diferite chipuri și scopuri. Toate aceste obiceiuri au la bază frica de moarte, de spiritele necurate, misterul care înconjoară lumea de dincolo, credința că sufletul pe o durată de timp, în general 6 săptămîni este în apropierea defunctului.

Caracteristic cimitirului nou din Micherechi este faptul că – pe lîngă cele amintite mai sus – se pot diferenția cu exactitate încă și în zilele noastre mormintele oamenilor de diferite confesiuni (ortodocși și bapțiști) și de diferite naționalități (de exemplu morminte-

le țiganilor au cruci foarte simple). A dispărut din tradiția locală copacul ca simbol al arborelui vieții, fiind prezent doar în formă gravată sau încrestată pe crucile de lemn și pe pietrele funerare. Sînt tot mai numeroase mormintele care nu au nici o legătură cu forma tradițională, tot mai frecvente epitafurile în limba maghiară și tot mai accentuat se oglindește în imaginea cimitirului bunăstarea caracteristică întregii comunități, dar paralel cu aceasta sînt prezente și semnele ostentației, elementele de kitsch.

Cimitirele tradiționale au fost în armonie cu natura. Spațiul, formele, riturile, obiceiurile ca și comportamentul legat de locul de odihnă al înaintașilor s-au îmbinat într-o unitate firească. În schimb, imaginea cimitirului cu plan geometric deschis, în ultimele decenii este o dovadă a descompunerii societății și culturii tradiționale, care prezintă schimbarea gustului și a valorilor, însă nu înseamnă transformarea mentalității celor vii față de cei morți.

Maria Gurzău Czeglédi

Poezia ceremonialului de înmormântare la românii din Micherechi*

Trecerea insului uman din lumea albă în cea de dincolo este un fapt cutremurător care aduce cu sine o puternică dereglare a echilibrului psihologic și social. Comunitatea a căreia îi aparține individul din faza de tranziție din ființă în veșnicie își asumă întotdeauna datoria morală, ca printr-o complexitate de străvechi obiceiuri, rituri, acte ceremoniale și printr-o poezie folclorică cu o valoare de rit verbal să ajute transferul și agregarea defunctului în spațiul de pe celălalt tărîm, și totodată să contribuie la restituirea echilibrului sufletesc și social al celor rămași în lumea telurică.

În diferitele zone etno-folclorice românești (inclusiv ale românilor din Ungaria) se păstrează *din vremuri imemoriale* și se cultivă *pînă la începutul mileniului III. d. H.* un bogat repertoriu de *cîntece funebre*. În folclorul românesc cele mai frecvente producții mortuare sînt *cîntecele de zori*, *cîntecul bradului* și *bocetele* cultivate dintr-un timp al copilăriei umanității. Și pe aceste meleaguri populate de românii din țară se păstrează încă de generațiile cu o vîrstă mai înaintată *obiceiul bocitului și străvechea lui poezie orală* precum și *Hora mortului*. În acest studiu ne concentrăm atenția asupra *datinei de bocire și a poeziei de o sorgînte străveche*, cunoscute de femeile din Micherechi. Acest gen de creație populară dăinuie deci din vremuri străvechi, fiind cultivat și de popoarele antichității: *de greci, de romani, de etrusci, de iudei și de alte popoare ca germanii, francezii, italienii și popoarele slave*. Bocetele „sînt elegii populare ale durerilor profunde, asemenea cîntece jalnice au apărut din timpuri imemoriale, cînd omul se afla pe cele dintîi trepte ale evoluției sale, dimpreună cu poezia muncilor agrare și a sănătății (vrăjile) sînt primele măr-

* (vezi Maria Gurzău Czeglédi: Riturile de trecere în orația de nuntă și Hora mortului la românii; Simpozion 2000.)

turii ale liricii popoarelor. În acest sens aflăm unele informații în literatura romană – și mai vechi – în papirusurile egiptene, în epopeile asiro-babiloniene, în ritualurile de înmormântare ale străvechilor popoare, cum au fost *hettiții*”

În paginile *Bibliei*, de exemplu la *Genesa* (Facerea) **50 (10–11)** se scrie: „Cînd au ajuns la aria lui Atad, care este dincolo de Iordan, au făcut plîngere mare și jalnică; și Iosif a ținut în cinstea tatălui său un *bocet* de șapte zile.

Locuitorii țării, Cananiții, au fost martori la bocetul acesta din aria lui Atad, și au zis: „Iată un mare bocet printre Egipteni!” De aceea s-a dat acestei arii numele Abel-Mișraim (Jalea Egiptenilor); ea este dincolo de Iordan.”

La *Luca 8 (52)* Învierea fiicei lui Iair se citește: „Toți plîngeau și o boceau. Atunci Isus a zis: Nu plîngeți; fetița n-a murit, ci doarme.” În *Apocalipsa lui Ioan 1 (7)* într-o viziune a venirii Fiului Omului se menționează: „Iată că El vine pe nori. Și orice ochi Îl va vedea; și cei ce L-au străpuns. Și toate semințiile pămîntului se vor boci din pricina Lui. Da, Amin.” De-a lungul secolelor popoarele moderne, continuatoare ale celor vechi, au părăsit rînd pe rînd străvechiul obicei al bocitului moștenit de-a rîndul mileniilor de la mamă la fată. Popoarele germanice – cu excepția unor zone izolate din Ardeal – au lăsat să alunece pe panta pieirii acest tip de poezie tradițională. În Germania propriu-zisă nu se mai întâlnește nici o urmă, poliția ducînd o luptă împotriva celor ce „strigă pe morminte” încă din secolul al XV-lea². În rîndul popoarelor care au părăsit acest tip de exprimare a durerii se înscriu: francezii, italienii (ei mai practică această datină doar în Sardinia, Sicilia, Catania); bocetele au dispărut și din Scoția, Irlanda. Popoarele din răsăritul Europei mai păstrează încă acest gen de cîntec mortuar într-un farmec deplin și în forme originale. O bogată creațiune folclorică constituie bocetele din Grecia de azi sau producțiile funerare cultivate de slavi „îndeosebi la ruși, unde asemenea producții se ridică la peste o mie de versuri, de multe ori de o rară frumusețe și un interes deosebit prin motivele puse în circulație.”³ Privind diferitele specii ale literaturii populare bocetul într-un timp îndelungat a fost o poezie neglijată, neprimind din partea folcloriștilor atenția meritată. Bocetele n-au fost incluse în genul literatu-

rii populare de **V. Alecsandri**, nici de **B. P. Hașdeu** sau de **Gr. Tocilescu**. Pentru prima dată **T. T. Burada** a pus în lumină această specie și „a dezvăluit atât vechimea ei, cât și asemănările bocetelor noastre cu bocetele diferitelor popoare antice, cum au fost grecii, evreii și romanii.”⁴ A început apoi ca și acest tip de poezie populară cu caracter elegiac să captiveze atenția exegeților fiind supusă, într-un context al obiceiului de bocire, unei analize complexe. În cadrul repertoriului funebru **O. Bîrlea** a luminat deosebirea dintre rolul cântecelor funebre propriu-zise și al bocetelor. Pînă cînd cîntecele mortuare au rolul de a asigura tranziția mortului în condiții optime, bocetul își asumă *asigurarea echilibrului psihic al celor îndoliați* prin descărcarea durerii cu atîta vehemență. „*Sub aspect social și psihologic ca mijloc de potolire a durerii bocetul este considerat genul cel mai depriment care exprimă în cel mai înalt grad culoarea durerii, a tristeții și a părerii de rău, ca un fel de superlativ al cîntecului propriu-zis de jale.*”

Bocetul este mai profund, mai răscolitor decît acesta și în consecință provoacă o mai temeinică ușurare sufletească prin lacrimile pe care uneori le produce din abundență.”⁵ După **Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu**: „*bocetul este legat mai mult de eveniment, decît de ceremonial, răspunzînd astfel unor cerințe de ordin psihologic și social, ca o revărsare liberă a durerii*” el satisface nevoia acută de dialog cu cei care se despart pentru totdeauna de această lume.⁶

Izbucnirea impetuoaselor versuri tradiționale răspunde în primul rînd unor necesități de ordin sufletesc avînd ca scop ameliorarea durerii tragice, cauzată de irecuperabila pierdere a decedatului. Prin desfășurarea obiceiului străvechi insul uman pe de o parte, *îndeplinește rînduielile tradiționale*, normele moștenite în mod precis circumscris de tradiție, iar pe de altă parte, *își descarcă durerea interioară*, avînd deci acest tip de poezie și o profundă *putere catarctică*.

Bocetul apărut deci încă din antichitate se păstrează și azi în întreaga sa substanță artistică în satul românesc (inclusiv în unele localități populate de românii din Ungaria). La început bocetul se va fi mărginit la simple *strigări* ori *invocații* către natură și unele puteri ascunse, iar cu timpul a evoluat către o poezie mai amplă.

În prima lor formă au coincis cu „strigăte, urlete de durere” însoțite de un plînet zguduitor. Privind geneza acestor expresii ale durerilor împărtășim afirmația lui **Gh. Vrabie**: „Mai vechi decît bocetele religioase sau decît cele folclorice sînt așa-numitele **voceri**, strigăte de răzbunare în Corsica, dar cunoscute pretutindeni, în Africa sau Asia și în alte părți ale globului. Ele ar fi cel mai vechi tip al liricii, limitată la începutul vieții omului, doar la simple interjecții și scurte exclamații.”⁷

Urmărind obiceiul bocitului în dialectica dintre trecut și prezent avem impresia că în faza lor de dispariție se vor reduce din nou la simplele *voceri* axate pe interjecții și exclamări.

În comunitățile de tip tradițional-folcloric această specie a literaturii populare a fost în floare, azi bocesc doar femeile de o vîrstă mai înaintată.

Obiceiul bocitului se desfășoară după străvechi secvențe moștenite de la mamă la fiică. „Să cîntă” după mort se zice pe la noi cu termenul răspîndit în Transilvania. Femeile (cînd mortul era acasă) boceau începînd cu ora de după micul dejun pînă pe la apus de soare, însă „cine ave durere mare-mare să cînta din zori dă zî, pînă o mîrs soarele jos” (Eva Sava n. Iuhas). Este o străveche lege nescrisă că după „cel pă moarte”, adică după muribundul din faza agoniei nu i voie să bocești sau să plîngi cu glas tare, numai să-i aprinzi o luminare ca un însemn „că defunctul este creștin, spovedit și împărtășit, împăcat cu toată lumea”⁸ și în tăcere prin rugăciuni să-i netezești calea care duce spre o altă existență. În trecut în satele românești din acest spațiu geografic mortul „iera la casă 3 zile, o fost așezat în casa ce mare, ce stătăreață dă cătă ogradă. Noapte era priveghiu, atunci bărbați grîjeu dă mort că n-o fost sclobod și-l lași sîngur nici oleacă, apoi zuua noi muierile stătem lîngă el.” „Așe să cuvine că tătă zuua și ne cîntăm după mort. Dacă ne-am urît, ne mai pîrîndam cu verișenele uă cu vecinele și așe. Tă una doauă ne cîntam. Șidem roată după mort pă scauăne și plînjem pînă cînd uarecare să apuca și plîngă și și zică: (Eva Sava n. Iuhas)

„Fata cătă mamă”

- I. Ce haznă c-oi plînje aice? III. C-a vini vreme și-oi mere d-aice
Ducă n-oi vini la cap, Cînd bunu D-zău a vre.

Și te-oi plînje cu bănat.
 Și iar-oi vini la picioare,
 Și-oi plînje cu jele mare.
 M-oi uita d-alungu tău,
 Și-m treacă dă doru tău.

Atunci cînd Isus m- chema,
 Sus în cer la masa Sa.
 Și cu Iel o vom cina,
 Și în veci ne-om bucura.

- II. Mamă, mamă, scumpa me, IV. Rămîie-ț raiul căpătii,
 Gre ieste dăspărțire, Că bine mă revenii.
 Ajută-m, Doamne, la ie. Și rămîie-ț capu-n rai,
 Să rămîn io liniștită, Că bine mă stîmpărai.
 Și dă Dumnezău iubită. (Micherechi)

Secvența *introdactivă* a creației funerare sus-consemnate constituie o imagine vie a datinei de o sorginte străveche și are un caracter epic.

În timp ce *mortul era așezat pe pămînt*, în centrul „casei cea mare”, îmbrăcat în hainele de moarte pregătite cu mult timp înainte de stingerea lui din viață, bocitoarele, plimbîndu-se în jurul defunctului, plîngeau și „se cîntau” cu glas tare. Funcția psihologică, efectul catarctic al cîntecului mortuar sînt exprimate și de autorul din popor: „Și-m treacă dă doru tău”. În acest tip de poezie populară se cîntă durerea celor rămași în lumea albă și nu a celor trecuți în *veșnicie*.

În *al doilea segment* al bocetului suferinda se adresează cu cuvinte cutremurătoare măicuței sale, care e pregătită pentru marea călătorie: „Mamă, mamă, scumpa me / Gre ieste dăspărțire”. Iremediabila separare umple sufletul cu o sfîșietoare durere pe care, după insul cu o gîndire religioasă, numai Dumnezeu o poate atenua, așa încît introduce în țesătura cîntecului și *versuri de rugăciune*. În *a treia parte* se creionează opoziția dintre moarte-viață, iar accentul cade pe lumină și nu pe întuneric. Și în acest „bocet se cîntă” nu trecerea, ci continuarea vieții în universul de dincolo, dat fiind că în concepția populară moartea nu constituie un punct terminus, ci o mutare în lumea de pe celălalt tărîm. Imaginile urmează să fie pline de viziuni metafizice, de o coloratură lirică descriptivă. În *ima-*

ginea finală spațiul post-existențial coincide cu un „colț de rai”, precum cântecul liniștește sufletul mult îndurerat de ireparabila pierdere a ființei mult iubite. Durerea de cel mai profund dramatism e când mama își bocește fiica, ori invers ca și în cazul sus-descriș.

Bocirea se realizează *în mod individual*, așa încît această poezie mortuară își are caracterul său de *o improvizație ad-hoc*. În ciuda faptului că unele versuri se moștenesc de la o bocitoare la alta, *fiecare creație funerară devine un produs unic prin capacitatea de exprimare și de imaginație a plîngătoarei*. Cu cît durerea e mai zguduitoare de suflet, cu atît mai mult și *regimul estetic* al cântecului se îmbogățește cu *metafore* și *simboluri*. Durerea deci mărește talentul versificativ și *măiestria interpretativă* a bocitoarei. Motivele improvizate, izbucnite din tragedia pricinuită de marea despărțire oferă o specificitate fiecărui bocet.

Bocitul era un obicei îndătinat, obligatoriu în comunitățile de tip tradițional. Cu acest fapt se explică și gestul consemnat cînd verișoara o ajuta cu cântecul ei de jale pe suferinda căreia lacrimile durerii îi curgeau șiroi, iar glasul obosit i se reducea la o șoaptă.

În aceste momente îndoliata se așeza pe un scaun ca verișoara (ori vecina, ori prietena) să continue cântecul durerii. Bocetele în unele cazuri se *țineau lanț* avînd o coregrafie realizată de tradiție. Femeile cu părul „despletit”, lăsat pe spate plîngeau și „se cîntau” aproape fără întrerupere. Plîngeau să-și liniștească durerea, boceau, fiindcă așa cerea tradiția, „se cîntau” și se mai cîntă și azi asupra mortului care în aceste momente „*este și nu mai este*”, el este pentru că se află acolo, dar nu mai este pentru că nu mai simte, nu mai gîndește și nu mai vorbește. Această elegie populară exprimă și relația dintre ființă și neființă, dintre viață și moarte. „*Bocetul devine o poezie specifică fiecărui popor, distinsă prin sensibilitate și un mod de a privi lumea și viața*”⁹

Norma etică de a urmări fiecare lege scrisă și nescrisă s-a întipărit adînc în memoria insului cu o cultură tradițională. În ciuda faptului că bocitul nu era un obicei strîns legat de vreo secvență a funerariilor de înmormîntare, după mărturisirile de pe teren, cuprindea unele aspecte coregrafice. Cînd îndoliata termina cântecul sus-consemnat, verișoara sa ridicîndu-se din corul femeilor care

formau o coroană în jurul răposatei, plîngea și rostea următoarele versuri:

„D-așe, verișană, așe,
Plînje-o pă măicuța ta!
Că și io ț-oi ajuta,
Sîngură nu te-oi lăsa.
Că la mort așe-i stă bine
Lăcrămat dacă-i dă cine.”

(Micherechi)

Bocetul este o poezie mortuară flexibilă, *se adaptează la împrejurimile concrete, la situația dramatică* a familiei. În versurile apelative din *formulele inițiale* ale acestui cântec funerar în general se stabilește gradul de rudenie cu cel decedat, dar în unele variante se desfășoară *un dialog* cu plîngătoarea îndoliată, rămasă în lumea albă într-o stare dramatică, precum aflăm și din creația folclorică ce urmează să fie consemnată:

I. *Mai las-o verișană la mine,
Că și io u-oi plînje bine.
Că-i păcat dă Dumnezău,
Mortul cu neam bogat,
Și rămîie nălăcrămat.*

II. *Dragă verișana me,
Ce rău ai umblat,
Că părinți te-o lăsat.*

III. *Da bunu-i Dumnezău,
Și-a gîndi la baiul tău.
Și ț-a da putere,
Și porț așe mare durere.*

IV. *Vini-u-a vreme ș-a ta
Și-i mere la măicuța ta.
La mama, la tată-tău,
Unde nu ț-a fi nici țîie rău.
Acolo-n veșnicii,
Unde-s numai bucurii.
Pociu-mă io tă cînta.*

V. *Mere-oi și te-oi lăsa,
Că n-ajunje nimica,*

(Micherechi)

Verișoara prin bocet se adresează fiicei îndoliate. Acest tip de poezie este *cîntecul de mîngîiere a unei ființe vii* către o altă îndoliată

rămasă în lumea pămîntească, deci nu se axează pe dialogul reflexiv dintre insul viu și cel mort. Bocetul secționat în cinci segmente talmăcește un profund mesaj uman menit să restituie echilibrul lăuntric.

Primul segment al acestui cîntec mortuar de tip popular reliefează legătura socială dintre bocitoare și suferindă (deci nu se referă la rudenția dintre îndoliată și decedată). Conform tradiției „*mortul cu neam bogat / nu rămîne necîntat*” și „*nălăcrămat*”.

Al doilea tablou coincide cu o descriere a stării de singurătate, a tragismului interior ca în versurile ce urmează să exprime concepția de viață a omului cuprins de religiozitate, conform căreia divinitatea o va ajuta pe suferindă atît în viața ei pămîntească, cît și în cea cerească. Și acest tip de bocet își are rolul principal de ordin psihologic.

Înainte de a scoate mortul din casă, în momentele cele mai pline de tensiune suferinda reia din nou cîntecul care stoarce lacrimi și din ochii celor prezenți la evenimentul trist al despărțirii.

Fata către mamă

- I. *O, scumpa me, măicuța me,
Gre ieste dăspărțire.
Dac-ar fi după mine,
Nu te-aș lăsa și meri dîn lume.*
- II. *Fusă-i, maică, pîn-afară,
Și umblă fiecare,
Și te-arăduie la cale.
Și umblă care dă cum,
Și te-arăduie la drum.
Dac-ar fi după mine,
Io aș închide căputu,
Și ț-aș opri drumu.
Și-aș închide și ușe,
Și ț-aș opri și cale.*
- III. *Dac-odată-i rîndu așe,
Și meri, maică, d-aice,*

*Du-te-n raiu cel cu flori,
Unde nu-i ave durori.
Du-te-n raiu cel cu pene,
Unde-s veri și verișene.
Și mă cheamă și pă mine,
Și mă bucur io cu tine.*

(Micherechi)

Versurile apelative precum și adjectivele posesive din versurile inițiale: „O, scumpa me, măicuța me” menite să reliefeze legătura socială devin adecvate expresii ale durerii pricinuite de ritul de trecere.

Al doilea tablou este o narare realistă a secvenței spectacolului funerar și o *confesiune a sufletului* dereglat de marea ruptură iremediabilă. Cuvintele cheie „cale”, „drum” sînt însemnele cărării care duce spre tărîmul de dincolo.

Ca în cele mai multe cîntece mortuare imaginea finală coincide cu o viziune edenică „rai cu flori” unde „nu este durori” care mîngîie sufletul răzbunat și în consecință provoacă o temeinică ușurare interioară, dat fiind că sugerează ideea reîntîlnirii celor vii cu cei morți, integrarea pămîntenilor în „jumătatea de dincolo”. „În concepția tradițională lumea este o unitate formată din două jumătăți: jumătatea celor vii și jumătatea celor morți; cei morți nu sunt nici nocivi, nici periculoși. Ei sunt numai plecați pentru totdeauna. De aceea neamul celor vii are mare grijă ca jumătatea ce s-a desprins definitiv de el să se integreze după toate regulile în jumătatea de dincolo.”¹⁰

Lumea „de dincolo” în această mentalitate religioasă nu este total necunoscută, ci este „reprezentată printr-un model imaginar specific fiecărei culturi etnice.”¹¹

Cînd mortul era la căput (poarta cea mare) bocetul ca un cîntec de despărțire răsuna din toată inima, iar dangătul clopotelor era talmăcitorul de mesaje pentru consăteni:

*„Trăjeți, clopote, cu dor.
Că mama ieșe dîn ocol.
Trăjeți, clopote, cu jele,
Că mama dîn lume mere”*

Clopotele și bocetele răsuna, iar cortegiul funerar o lua **spre cimitir**. Cînd oastea îndoliaților se oprea, atunci și dangătul clopo-

telor se liniștea, iar preotul citea Evanghelia. Îndoliata urla din toată puterea:

*Haidați, neamuri, cu noi,
Că mama n-are să viie napoi.
Că sufletul mere-n veșnicii,
Unde-s numai bucurii.*

*Trupu-l ducem în temeteu,
Rînduit dă Dumnezău.
Și-l îngropăm în pămînt,
Rînduit dă Tatăl Sfînt.
Sufletul mere-n cerul Sfînt,
C-a fi odată înviere,
În care ne-om găsi plăcere.*

Spre deosebire de cîntecele funerare propriu-zise bocetul nu se leagă numai de anumite secvențe ale ceremonialului înmormîntării. În ciuda acestui fapt unele elegii mortuare de acest tip marchează evenimente importante din succesiunea ritualului funerar. Bocetul ce urmează să fie notat este *cîntecul dureros al despărțirii* care ne amintește de pitorești imagini din *orația de iertăciune* legată de nuntă. Cînd ritualul funerar își ajunge *punctul culminant*, **mortul fiind așezat în mormînt** pentru o veșnică integrare, bocetul marchează tragismul de un înalt grad.

I. *„Am ajuns în temeteu,
Inde am mult neam d-a mneu.
Ie-ți, măicuță, zuuă bună,
C-asta-i ziua ce pă urmă
Dă la frați, dă la surori,
Dă la grădina cu flori.
Dă la veri și verișene,
Dă la grădina cu pene.*

II. *Scumpa me, măicuța, me,
Cum m-oi întoarce napoi,
Că tu și nu vii cu noi?*

III. Doamne Sfinte, ajută-m d-acum nainte,
Să am numai fapte bune,
Că și io-i mere dîn lume.
Acolo, mamă, cu tine,
Că numa tu ne-ai spus bine.”
(Micherechi)

Al. Suci în lucrarea intitulată: *„Nevoia actuală de ceremonial și ritual”* consideră că: *„bocetul este o revărsare melodică a regretului față de defunct, o lamentație improvizată în general versificată, însoțită de plîns, pe o melodie jalnică, pe un ton îngînat semi-cîntat (...) sub aspectul formei poetice bocetul are structura cea mai puțin încheată dintre toate genurile cîntate.”*¹²

Ținem să relevăm și mențiunile lui **O. Bîrlea**: *„Chiar dacă bocetul nu se ridică la valoarea artistică a cîntecelor funebre, prin dramatismul patetic al situației, al mimicii și al intonației, prin sinceritatea crudă a exprimării directe, nemeșteșugite, prin nevoia de dialog cu cel care părăsește definitiv această lume el se situează printre comorile de o valoare inestimabilă a folclorului românesc și totodată reprezintă un document de prim ordin în studierea psihologiei și relațiilor sociale al poporului nostru.”*¹³

Aceste elegii populare purtătoare de un „*lirism duios*”¹⁴ se mai cultivă încă de generațiile mai vîrstnice ale românilor din Ungaria ca de exemplu în comuna Micherechi, însă în urma procesului de dezvoltare socio-culturală și a celui de asimilare noile generații părăsesc mereu și acest obicei de sorginte străveche. Credem că și prin colecționarea și consemnarea acestor creații populare mortuare se poate constitui o „punte de cunoaștere” între trecut și prezent. Este de datoria cercetătorilor de folclor ca și acest tip de poezie tradițională să fie colecționată și analizată în contextul obiceiurilor legate de ceremonialul înmormîntării.

NOTE

- 1 Vrabie, Gh.: *Folclorul, Obiect-principii-metodă-categorii*. București, Editura Academiei R.S.R. 1970. p. 250.
- 2 Vrabie, Gh.: Op. cit., p. 254
- 3 Vrabie, Gh.: Op. cit., p. 255
- 4 Chițimia, I. C.: *Folcloriști și folcloristică românească*, București, Editura Academiei 1968. p. 92.
- 5 Bîrlea, O.: *Folclor românesc I.*, București, Editura Minerva, p. 366.
- 6 Pop, M.–Ruxăndoiu P.: *Folclor literar românesc*. București, Editura Didactică și Pedagogică, 1978. p. 224.
- 7 Vrabie, Gh.: Op. cit., p. 258
- 8 Maria Simeon Florea: *Înmormîntarea la români*. Studiu etnografic, București, Lito-tipografia Carol Göbb, 1892. p. 27–28.
- 9 Vrabie, Gh.: Op. cit., p. 256.
- 10 Suciu, Al.: *Nevoia actuală de ceremonial și ritual*, Brașov, Editura Lux Libris, 1998. p. 127.
- 11 Pop, M.–Ruxăndoiu, P.: Op. cit., p. 183.
- 12 Suciu, Al.: Op. cit., p. 132–135.
- 13 Bîrlea, O.: Op. cit., p. 366.
- 14 Coșbuc, Gh.: *Bocetul în Familia XXXVII.*, 1901. p. 278.

INDICE DE INFORMATORI

Rafila GURZĂU, născută Juhász	1925	Micherechi
Vasile GURZĂU	1923	Micherechi
Ștefan JUHÁSZ	1925	Micherechi
Maria MARC, născută Pătcă	1929	Micherechi
Ioan MARC	1927	Micherechi
Eva PATCA, născută Țirle	1916	Micherechi
Vasile POIENDAN	1940	Micherechi
Eva SAVA, născută Juhász	1922	Micherechi
Maria VIRAG, născută Patăr	1923	Micherechi

Otilia Hedeșean

Repere pentru o specie puțin studiată – blestemul

Scurte precizări despre contextul cercetării

Am înainte un număr de texte înregistrate în câteva anchete etnologice, comunicate de unii raportori ocazionali (mai ales studenți și elevi) sau rezumate extrem de lapidare ale unor discuții purtate cu diferiți cunoscuți interesați de realitatea vieții rurale românești. (Am renunțat la transcrierea integrală a textelor din considerente de spațiu.) Sunt texte care au rămas mereu pe din afară, indiferent de subiectele pe care le-am abordat de-a lungul timpului. Deși extrem de dramatice și, de fiecare dată, prezentate ca probleme nodale ale reflecției tradiționale dintr-o localitate sau alta, ele nu se înscriau nici uneia dintre categoriile canonice ale „culturii orale”. Nu erau, cu alte cuvinte, nici legende, nici mituri, și cu atât mai puțin basme, nu descriau categorii rituale și, mai niciodată, nu relatau experiențe personale, deși, într-un fel sau altul, ele acroșau fiecare din aceste genuri și specii. Ideea de a le alătura nu-mi aparține, *in nuce*. Ea vine dinspre un *out-sider* în etnologie, regizorul de film Florin Iepan, care a făcut un documentar pe această temă, intuind intensitatea, amploarea și – de ce să nu recunosc! – caracterul dramatic și spectaculos al blestemului.

Revăzând, însă, o enormă cantitate de materiale tradiționale în funcție de „organizatorul *blestem*” – pe care l-am considerat, inițial, un indice strict tematic – am constatat că, practic, blestemul joacă un rol de o importanță excepțională în comunitățile tradiționale românești: rit magic bazat pe puterea cuvântului; text formular care încifrează în el iminența unei suferințe / pedepse viitoare; povestire memorabilă despre destine uimitor de nefericite; reglator cutumiar al dreptății sociale prin intervenția divină; resursă simbolică

aptă de a explica, prin recursul la un eveniment din trecut, aproape orice fapt actual, oricât de greu comprehensibil, la prima vedere, ar fi acesta.

Descoperirea modelului

Pentru a imagina un model al blestemului, voi analiza, inițial, două din textele pe care le am la dispoziție. Așadar:

Cazul 1: În jurul anilor '50, pe drumul care unea câteva mici sate hunedorene – Chergheș, Căoi și Bretelin –, Ionucu, un tânăr care se îmbătase, întorcându-se de la joc împreună cu prietenii, a rupt „ruga” – *i.e.*, crucea de fier – care se afla pe pământurile lui Pătru lu Nărodu, ca monument funerar destinat memoriei părinților acestuia, morți, amândoi, departe de casă, așadar fără posibilitatea de a li se găsi trupurile și de a dobândi loc de veci în cimitir. După incident, Pătru lu Nărodu îl identifică pe răufăcător și îl roagă să repare stricăciunea, dar acesta neagă că ar fi autorul profanării. Supărat, Pătru profită de faptul că, adesea, ține slujba duminicală în locul preotului, care are arondate patru biserici în patru sate și îl blestemă în biserică pe Ionucu. La mai puțin de un an, acesta încetează din viață, dar înainte de moarte își mărturisește fapta. După mai bine de patru decenii, în 1992, Pătru lu Nărodu moare, la rândul său, de bătrânețe, iar agonia sa îndelungată este explicată, de unii dintre consăteni, prin aceea că omul are remușcări din cauza tânărului mort ca urmare a blestemului proferat odinioară.

Cazul 2: Într-un context neclar, cândva, în deceniul doi al secolului douăzeci, Minodora Huțan, cunoscută în Frătăuții Vechi, Suceava drept practicantă a magiei o blestemă pe consăteanca sa Ana Belciug. „Neagră ca noaptea să vă fie viața, / Unul ca ăst cărbune să vă fie fiul / Și strașnic ca focul să vă fie ăst blestem!” – rostește ea, în acest scop. După un timp oarecare, soțul Anei, Pantelimon Belciug moare printr-o moarte năpraznică, atins de trăsnet în plină iarnă, în timp ce se întorcea de la muncă. O lună mai târziu decedează și soția sa. Fiul lor, Ivan, rămas orfan de la doisprezece ani, crește din mila sătenilor. La maturitate se căsătorește cu Veronica, dar soția încetează și ea din viață prematur, când băiatul lor avea

doar doi ani. După șapte ani și două zile, Ivan Belciug se sinucide. Fiul său, Benone Belciug, orfan la nouă ani, crește prin grija unei mătuși. Se căsătorește și el, cu o femeie numită Ilinca și are, împreună cu aceasta, trei copii: Vasile, Vasea și Ilinca. În 1 decembrie 1969, când rula cu mașina dinspre Valea Prahovei spre București, face un accident. Singurul supraviețuitor este Vasile, în vârstă de șapte ani pe vremea aceea. Înfiat de o familie, acesta crește și, la rândul-i, se căsătorește. În 1 Decembrie 1998, soția și fiica sa mor în accident.

Deși diferite prin evenimentialitatea concretă pe care o evocă, cele două texte se apropie, în primul rând, deoarece se construiesc prin raportarea la o perioadă de timp impresionantă. Faptele considerate semnificative se extind, în ambele cazuri, pe parcursul câtorva decenii în care viața obișnuită curge, parcă, fără să țină seama de blestem, pentru ca apoi, cu o recurență diabolică – ...*perseverare, diabolicum*, se spune, în latinește, iar sintagma este extrem de potrivită pentru a caracteriza blestemul! – și întotdeauna fără cauze imediate decelabile, nenorocirile să se abată asupra oamenilor. De fapt, în ambele cazuri, a vorbi despre nenorociri este, întrucâtva, eufemistic. Spre deosebire de alte categorii de maleficii, chiar în raport cu farmecele și vrăjile, blestemul nu provoacă suferințe cu jumătăți de măsură. Miza oricărui blestem este moartea celui asupra căruia este orientat. Nu orice fel de moarte, însă, căci o moarte comună este sortită, de fapt, tuturor. Moartea prin blestem – susțin exemplele de mai sus – este una semnificativă, o moarte care, într-un fel sau altul, se face remarcată, astfel încât comunitatea să o poată „citi” ca pe o parte componentă a desfășurării imperurbabile a blestemului. Decesul prin blestem poate fi, astfel: *dramatic*, în sensul că el nu poate să se producă până când muribundul nu mărturisește fie că a făcut un rău oarecare, în urma căruia a fost blestemat, fie că a blestemat el însuși; *ieșit din comun*, în măsura în care are loc în circumstanțe deosebite, care au caracter memorabil, astfel încât, pe de o parte, comunitatea să le interpreteze ca semne ale manifestării puterilor supranaturale, pe de altă parte, să fixeze, mnemotehnic, evenimentul (de ex.: trăznet în plină iarnă, într-o zi importantă, duminica, sau de 1 Decembrie); *care reiterează*

un model anterior, după scurgerea unei perioade semnificative de la producerea aceleia (de ex.: tot o moarte prin accident; tot o moarte la 1 Decembrie; după exact o lună; după șapte ani ș.a.m.d.). Ceea ce este, însă, cel mai înfricoșător, este faptul că moartea din blestem este o moarte pentru nimic, o moarte care nu conduce nicăieri. Dramatismul, violența, excelența și asemănarea sa cu un model deja cunoscut și, în consecință, aproape tradițional, ar putea-o asemăna cu moartea pentru jertfă, pe care Mircea Eliade o consideră o *moarte creatoare*. „[...] numai moartea violentă a unei divinități sau fapte extraordinare este creatoare, ea sporind întotdeauna realitatea – notează cunoscutul istoric al religiilor. O viață care-ți toarce firul până la capăt și ia sfârșit într-un chip firesc nu rodește, nu se transformă în altceva viu; mai precis, sfârșitul firesc al acestei vieți este sterp. Dimpotrivă, orice viață jertfită înainte de a-ți fi istovit toate posibilitățile sale de manifestare, printr-o »moarte violentă«, se transformă într-o nouă formă a vieții [...], formă care continuă viața tragic întreruptă a insului sacrificat” (Eliade, 1991, 448). Altfel spus, moartea pentru jertfă și cea firească trebuie privite într-un joc al compensațiilor: durerea și dramatismul se transferă într-o altă formă vitală, în cazul morții creatoare, respectiv, moartea nu conduce nicăieri, dar, în schimb, viața individului este una îndelungată și chiar fericită, fără trăiri negative, care să îl marcheze profund. În raport cu aceste două categorii de moarte – cu care operează constant etnologia românească, aflată în tradiția cercetărilor deja citate ale lui Mircea Eliade – moartea din blestemare se află într-o postură mediană, în sensul că ea preia aspectul negativ al fiecăreia dintre celelalte tipuri: violența morții pentru jertfă și lipsa de sens a morții firești. Așadar, blestemul nu merge doar până la distrugerea fizică a cuiva, ci el vizează nimicirea totală a celui în cauză, inclusiv dincolo de moarte.

Cazurile prezentate sumar mai sus atrag atenția că seria nenorocirilor nu se declanșează *ex nihilo*, ci ea este provocată de rostirea unei formule malefice extrem de eficiente. Citită din carte, pe ascuns, în biserică sau, dimpotrivă, clamată în gura mare, înaintea celei care urma să fie nimicită, formula de blestem pune în act puterea magică a cuvântului, o putere care este descrisă perfect de

celebra sintagmă a lui Austin și Searle: *How to do things with words* (cf. Searle, 1981, 210).

Deși similare ca esență, cele două moduri de a blestema se diferențiază prin recursul la un anumit tip de formulă sau la altul. Dacă, bunăoară, rostirea unei fraze amenințătoare de către o cunoscută și puternică magiciană nu ridică semne de întrebare nimănui, lectura unui anumit pasaj dintr-un text – pentru cei mai mulți secret și, tocmai de aceea, extrem de periculos! – care se citește de obicei în biserică este mult mai tulburătoare. Un asemenea act este, în fond, cu totul nepotrivit pentru demnitatea de preot. Acesta – sau înlocuitorul său, în cazul citat mai înainte – nu are de blestemat, el trebuie să binecuvinteze, întrucât se află în slujba unei sacralități de tip pozitiv, nu negativ. Totuși, textul de mai sus o atestă, recursul la *blestemul în biserică* pare să fie unul care ține de tradiție. Amploarea, formele concrete și implicațiile psihologice și morale ale fenomenului au făcut obiectul unui studiu deosebit de interesant, pe care autorul său îl deschidea mărturisind că, în ciuda spaimei pe care i-au provocat-o, încă din copilărie, *cărțile de blestem*, cercetând în amănunțime scrierile bisericești a constatat că „ele – i.e., cărțile de blestem – nu se cuprind în nici una din cărțile noastre rituale. Azi asemenea cărți se mențin numai pe alocurea și formează de-abia »privilegiul« câtorva preoți cari le-au moștenit deodată cu preoția, care trecea de la tată la fiu – bineînțeles prin hirotornire legiuită – ori ajungem la ele prin altă cale” (Ciuhandu, 1930, 5). Discutând cele trei texte de cărți de blestem pe care le are la dispoziție, Gh. Ciuhandu prezintă condițiile în care se recurgea la ele și efectul scontat al lor (cf și Petreună, 1941, 7–8). Citită la solicitarea expresă a cuiva care a suferit o agresiune de orice tip – furt, injurie, agresiune corporală etc. –, cartea de blestem „are un caracter, cum s-ar spune, justițiar, impropriu: de a cere vădirea și pedepsirea din partea lui Dumnezeu asupra făcătorilor de rele necunoscuți și a complicilor lor” (Ciuhandu, 1930, 20). Comentând, în termeni de raționalitate socială, acest scop al citirii cărții de blestem, autorul observă: „acest fel de a proceda era singura formulă de care se putea face uz pentru a impresiona asupra făcătorilor de rele [...]” (Ciuhandu, 1930, 21). Rediscutând procedeele, observă că

implicațiile sale sunt, de fapt, mult mai profunde. Nu numai că el contravine unui celebru precept al moralei creștine, după care, în cazuri de agresiune, „trebuie întins și celălalt obraz”, dar, profărând maledicțiuni, el depășește cu mult miza imediat justițiară. Pe de o parte, blestemul invocă nenorocirea și o stârnește fără să o poată circumscrie în vreun fel, ca și când cartea de blestem – în ciuda faptului că este citită în biserică – s-ar adresa unei sacralități de tip negativ. Pe de altă parte, dacă am în vedere cele susținute de utilizatori, anume că este vorba despre o invocare a justiției divine, rolul său nu este mai puțin discutabil. În fond, Dumnezeu Atotputernic este și Atoateștiutor și Drept. Pentru a restabili justiția umană el nu are nevoie de delațiuni și, cu atât mai puțin, nu are nevoie de adjuvanți care au pretenția că trebuie să îi forțeze hotărârile. Recurgând la blestem printr-o carte de blestem în primul rând, dar, principial, prin orice tip de formulă, omul pare să se îndoiască de justiția divină, dacă nu cumva să încerce să o influențeze substituindu-i-se, pentru scurt timp, divinității. Astfel imaginat, gestul uman poate fi caracterizat perfect printr-un concept extrem de util pentru lumea antică, acela de *hybris*. Nu ignor nici faptul că blestemul are și o altă componentă, care ține mai degrabă de pasivitate decât de activismul care poate stârni mânia lui Dumnezeu: prin el, omul transferă rezolvarea unei situații neplăcute pe seama divinității, renunțând să-ți mai asume vreo responsabilitate.

Dealtfel, complexitatea actului de a blestema, amestecul paradoxal de justiție și nelegiurire, pe de o parte, respectiv de arogare a demnităților unor instanțe superioare și de derobare de cea mai elementară responsabilitate, pe de altă parte, pe care el le presupune a făcut ca opiniile oamenilor în ceea ce îl privește să fie împărțite. Unii cred în duritatea exemplară a blestemului, văzând în pedeapsa pe care el o provoacă o punere în act a unui principiu de tipul *fiat iustitia, pereat mundus*. Alții lasă totul pe seama lui Dumnezeu, dar acest abandon, însoțit de gândul adesea rostit cu patimă că „Dumnezeu e sus și vede!”, înseamnă doar că nu îți asumi, efectiv, blestemul dar, știind ce serie de nenorociri se declanșează, ei sunt cel puțin de acord dacă nu pe deplin satisfăcuți de acestea. Pentru o a treia categorie, îngăduința și încercarea de a rezolva, pe

cale amiabilă, neînțelegerile, prevalează. Ar trebui, în mod logic, să existe o a patra categorie, pentru care blestemul să funcționeze ca un act tabu, provocator de nenorociri care nu își au sensul și care ar fi putut fi evitate prin voință și înțelegere umană.

Chiar dacă nu documentează prea amănunțit reacțiile oamenilor față de întâmplările relatate, textele evocate mai sus indică faptul că se poate decela și o altă reacție față de blestem: compasiunea pentru cei pe care acesta îi atinge prin ricoșeu. Un exemplu în acest sens îl constituie al doilea caz care, extins pe patru generații, ridică alte probleme morale decât primul. De fapt, evenimentele de la Chergheț angrenează doar două persoane, fiecare dintre ele pedepsite, dar și fiecare dintre ele în culpă (Ionucu, fiindcă a profanat un monument funerar, Pătru lu Nărodu, pentru că a blestemat). Întâmplările de la Frătăuții Vechi sunt, însă, cu atât mai înfricoșătoare cu cât ele afectează oameni absolut nevinovați, care se află, însă, sub incidența unui lanț de nenorociri stârnit aproape *illo tempore*. Privite dinspre prezent înspre trecut, aceste lanțuri reconstruite de nenorociri pot fi interpretate, în linia observațiilor lui Michele Leclerc-Olive, ca dezvoltând „une logique catastrophique” (Leclerc-Olive, 1997, 237). Urmărite în secțiuni, în condițiile în care personajele implicate suferă fără a avea o vină imediată, ci doar vina de a fi urmașii înaintașilor lor, aceste întâmplări configurează adevărate personaje tragice, mărețe tocmai pentru că, voluntar sau involuntar, ele se află sub incidența suferinței și a imposibilității de a ieși de sub ea (cf Liiceanu, 1993, 95–102).

Conchizând, voi observa că, la o primă vedere, modelul blestemului se construiește pe seama unui set de reguli cu implicații numeroase și, cel mai adesea, plurivalente până la antagonism și anume: relatează întâmplări care se extind pe perioade de timp ample; aceste întâmplări au un punct inițial ferm, echivalent cu o greșală pentru a cărei pedepsire altcineva, ultragiāt, proferează o formulă lingvistică prin care pune în act puterea cuvântului de a face ceea ce numește; odată stârnit, blestemul nu se poate opri, el transmiteându-se, din generație în generație; ca urmare a blestemului sunt loviți cei vinovați dar, adesea, el poate *cădea* și asupra nevinovaților.

Blesteme tipice și atipice

Exemplele care au servit ca punct de pornire pentru reflecțiile de față confirmă, în cele mai multe cazuri, liniile – forță ale modelului blestemului, identificate mai sus. Situațiile concrete evidențiază faptul că una sau alta dintre componentele morfologic utile pentru construirea unui blestem pot lipsi, dar cazul este taxat, în continuare, astfel dacă celelalte aspecte sunt foarte bine marcate.

Dintre toate aceste cazuri, cele mai interesante mi se par cele care omit formularea blestemului nu atât din neatenția povestitorului, ci pur și simplu pentru că acest moment nu a avut loc. După mine, aceste cazuri dovedesc că pot fi identificate circumstanțe destul de clare în care rostirea formulei de blestem nu este un act necesar, deoarece greșelile oamenilor sunt atât de grave – sau, mai corect spus, se înscriu într-o anumită tipologie a faptelor inadmisibile – încât justiția divină se autosesează. Textele inventariate aici semnaleză că două categorii de fapte se supun acestui gen de pedeapsă divină exemplară, care nu necesită intermedierea umană, prin blestem: *atacul proprietății cuiva și încălcarea rigorilor vieții sexuale*.

Mă întreb care sunt considerentele pentru care aceste tipuri de agresiuni sunt recunoscute drept mult mai grave ca speță decât celelalte, chiar dacă, în situații concrete, efectele lor par a fi neglijabile, căci uneori furtul este unul cu totul neînsemnat, de domeniul a câteva perne, cum se întâmplă, bunăoară, undeva în Căoajd, Bihor? În primul sens, privitor la proprietate, cred că trebuie invocată o veche mentalitate, quasi-magică, potrivit căreia obiectele care aparțin cuiva, alături de toate celelalte tipuri de posesiuni ale sale sunt impregnate de propria-i ființă. A acționa asupra lor echivalează, de altfel, cu acțiunea îndreptată direct împotriva persoanei posesoare. Ar decurge, de aici, că orice acțiune a acestei persoane nu se manifestă doar în gesturile sale efective, ci și în reacțiile tuturor bunurilor posedate. Prima etapă a acestei construcții logice este destul de evidentă, întrucât un întreg arsenal de ritualuri magice bazate pe contagiune (cf Frazer, 1980, I, 83) mizează pe această consubstanțialitate între o persoană și obiectele – în sensul cel mai

general al termenului – care îi aparțin. A doua treaptă a acestei relații este mai greu observabilă în spațiul culturii tradiționale românești actuale. Pentru a-i intui, chiar dacă, în mod inevitabil, doar prin comparație, specificul este deosebit de utilă descrierea pe care Marcel Mauss o face schimbului de daruri în societățile maori: „[...] Ceea ce obligă în cazul cadoului primit sau schimbat este faptul că lucrul primit nu este neînsuflețit. Chiar abandonat de donator, el încă îi aparține. Prin el are influență asupra beneficiarului, și tot prin el, proprietarul are influență asupra hoțului” (Mauss, 1993, 51). Rescriind, pentru condițiile concrete ale blestemului românesc, aceste propoziții, rezultă că ceea ce în actualitate este interpretat ca un gen de autosesizare a justiției divine, afectată de agresiunea asupra bunurilor cuiva, poate să provină dintr-o veche etapă de civilizație în care relațiile dintre drept și magie să fi fost mult mai strânse, iar forma cea mai sigură de a gira integritatea proprietății cuiva o constituia chiar credința că lucrurile care constituie proprietatea, impregnate de spiritul posesorului lor, se răzbuună singure în condițiile în care sunt furate.

De fapt, o privire oricât de rapidă asupra documentelor de veche jurisprudență românească va evidenția relațiile mereu strânse dintre constituirea legală a proprietății și blestem. Am în vedere, în acest sens, o serie de documente, mai cu seamă din Moldova, cunoscute tot sub denumirea de *cărți de blestem*. Este vorba despre înscrisuri provenind dinspre cancelariile înalților prelați ai bisercii ortodoxe din această regiune, emise în condițiile în care are lor hotărnicia unei proprietăți. „[...] se dă această a noastră carte de blăstăm – scria mitropolitul Moldovei, Gavriil Bănulescu, în 1809 – asupra tuturor acelor cari vor fi știind pentru vechile hotare și alte sămne despărțitoare ale acestor moșii, pe la ce locuri au fost și pe unde s-au urmat dreapta stăpânire a moșiilor acestora, ca fieștecarele să mărturisască tot adevărul în frica lui Dumnezeu, căci ori și pentru cari vor tăgădui adevărul cu nedreptate, părtinind la vreo parte ca să asuprească [...] zicem pentru toți aceia ca de viața lor, de ostenelele lor, de sudorile lor, de chivernisălile și de dobitoacele lor parte să nu aibă, ce ca fumul și ca praful cel din drum toate să fie întru pierzare și peire, de toate ale lor cele văzute, ca de

averea dreptului Iov diavolul să se atingă; oftând și tremurând, târându-se pe pământ ca și Cain să fie în toată viața lor, moștenind lângă acestea și bubele lui Ghiezi; femeile lor să rămâie văduve și copiii lor săraci și cercetori și lipsiți de tot felul de procopseli în toată viața lor și în grabă giudecata lui Dumnezeu să-i ajungă la cele văzute de ochii lor” (Furtună, 1936, 424–425). Ideea care se desprinde este aceea că toți cei care cunosc limitele hotarului aflat în proprietatea cuiva trebuie să depună mărturie corectă în vederea legalizării sale. Altfel, ei vor intra sub incidența blestemului, la prima vedere pentru că au mințit, de fapt, pentru că au atentat la ființa cuiva – *i.e.* a proprietarului moșiei hotărnicite –, lăsând ca o parte din aceasta să dispară fără să ia nici o atitudine. Încercând să imaginez scena unei asemenea remăsurări a hotarelor unei moșii și credința oamenilor că tot ceea ce fac ei nu este o simplă operațiune cadastrală, ci aproape un ritual magic – sau, oricum, chiar dacă aspectul juridic este cel mai evident, dincolo de el componenta magică nu încetează să funcționeze ca principal garant al corectitudinii – (cf Caraman, 1984, 62–64), am sentimentul că de fapt hotărnicirea moșiilor juca rolul unei întemeieri în care blestemul, cu puterea cuvântului pe care el o implică, se află în imediata proximitate a jurământului (cf Benveniste, 2000, II, 219–222, *passim*).

În ceea ce privește autosesizarea justiției divine în cazul în care indivizii practică o sexualitate în afara normelor tradiționale, trebuie să remarc că, în acest caz, blestemul nu este singura formă punitivă. El interferează, în funcție de zona etnofolclorică și de situația concretă, cu alte categorii de credințe, în principal cu cele privitoare la nașterea priculicilor și a vârcolacilor, la apariția strigoilor sau a Fetelor Pădurii. El acroțează, totodată, o serie de texte ale folclorului românesc, cum ar fi baladele din ciclul *Soarele și luna* sau cele de tipul *Iovan Iorgovan*, care mixează istoria unei întemeieri – a universului, în primul caz, a apariției „muștelor columba-ce”, în al doilea – cu povestea unei relații familiale supralicitate, de factură incestuoasă.

Observații finale

Inevitabil fragmentară, analiza textelor pe care le am la dispoziție este de natură să indice, pe de o parte, *consistența speciei* și, în al doilea rând, *coerența modelului* său.

1. *Consistența genului* este observabilă în urma unei analize plurifocale a cazurilor evocate. Acestea îți relevă amploarea în funcție de mai mulți parametri.

1. a) Mai întâi, ele fixează subiecte care preocupă o foarte largă paletă de persoane, informatorii fiind, ca apartenență socială, atât țărani cât și oameni cu studii medii dar și cu studii superioare. După vârstă, informatorii și raportorii textelor de mai sus au între 15 și 74 de ani, ceea ce înseamnă, implicit, că blestemul este un subiect de interes indiferent de etate.

1. b) În al doilea rând, întâmplările cauzate de blestem, s-au petrecut în spații extrem de diverse: în Ardeal, Oltenia, Moldova sau Banat. În sate greu accesibile, retrase într-o vale de munte sau izolate în câmpie, departe de orice cale de acces, în sate obișnuite, deschise înnoirilor de tot felul, ca și în orașe, unele dintre ele chiar foarte mari, credința în eficacitatea blestemului este, încă, la fel de vie.

1. c) Deși doar câteva dintre relatările pe care le am înaintea nuresc, cu exactitate, momentul cronologic în care s-au proferat blestemele sau au avut loc întâmplările care au stârnit, aproape de la sine, declanșarea efectului punitiv al acestora, nici unul dintre cazuri nu este indiferent la componenta sa temporală. Faptele narate nu s-au petrecut, niciodată, într-un nedefinit *illud tempus*, ci ele pot fi plasate fără dificultăți prea mari în trecutul apropiat al satului. Un martor, chiar un martor marginal al evenimentelor, poate raporta întâmplările înfricoșătoare cauzate de blestem la propriul său trecut („eram eu pe-a-ntâia”, spune Laurian Oancea; „pe atunci bunica mea avea vreo douăzeci de ani”, scrie, rezumativ, Claudia Suci). Chiar textul care relatează întâmplările de la Frătăuții Vechi, cel mai extins pe plan temporal, deși coboară destul de mult spre începutul secolului douăzeci fără să fixeze repere prea precise și fără să numească ani, este, totuși, raportabil la cronologie prin insistența determinării generațiilor și a succesiunii acestora.

1. *d)* Deși blestemul constituie elementul cardinal al tuturor cazurilor evocate, raportul său cu evenimentele narate fiind, după mine, unul de subordonare totală a acestora, de transformare a subiectelor acroșate într-o simplă ilustrație de fond pentru adevărul indubitabil și trăirile profunde pe care el le presupune, extensia câmpurilor tematice în care poate funcționa este una impresionantă. Astfel, el poate fi regăsit, în primul rând, în evenimente care țin de viața privată. Acest lucru se constituie, de altfel, într-o trăsătură pertinentă a speciei. Spre deosebire de toate celelalte genuri ale culturii tradiționale, care sunt memorate, în comunitate, deopotrivă ca generalități și ca fapte care au avut drept actanți anumiți localnici (unii dintre aceștia din generații mult anterioare), blestemul este întotdeauna strict raportat / asumat. Pe de altă parte, însă, domeniile în care poate fi implicat un blestem sunt diverse. După relatările pe baza cărora am alcătuit textul de față, acestea ar putea fi: *respectarea moralei comunitare* (nu se rup monumentele dedicate morților; nu se fură; nu se întrețin relații sexuale în perioadele marilor sărbători și ale principalelor posturi; nu se asumă relații pe care, mai apoi, nu le poți onora etc.); *structura anumitor ritualuri comunitare* (de exemplu: înmormântarea cu muzică; cinstirea morților prin ridicarea unor monumente în mijlocul pământurilor – proprietate; obiceiul de a pune, în cimitire, cruci de piatră, nu cruci de lemn; sistarea sărbătoririi Dragobetelui); *statutul unui anumit spațiu* (podul Țieu Cristur – Țieu Odorhei este un pod blestemat; casa părgănită de lângă biserica din Groți este o casă blestemată); *asumarea unui mit local* (povestea blestemului de la Dealu Racovei este, de fapt, o variantă a unui mit despre Vâlvele Lupilor); *practicarea magiei negre* (aruncarea unui cărbune la picioarele dușmancei; gestul „scuturării în prag” a celei care dorește să provoace răul).

2. *Coerența modelului* blestemelor mi se pare trăsătura cea mai intens individualizatoare a speciei. Ea rezidă în următoarele componente:

2. *a)* Un blestem are un *moment inițial foarte clar marcat* în planul amintirii și, implicit, al povestirii. Acest moment inițial poate fi o *greșeală voluntară / sau involuntară care reprezintă o contravenție gravă de la normele morale comunitare sau rostirea cu rele intenții a unei for-*

mule menite să provoace dezastrul. Importanța acestui moment inițial trebuie pusă în relație cu valoarea de poveste despre începuturi a foarte multora dintre blestemele trecute în repertoriul literaturii orale.

2. b) Odată iscat, blestemul se derulează *ca o succesiune de nenorociri extrem de șocante tocmai pentru că, aparent, ele nu au cauze imediate.* Identice ca manifestare, aceste nenorociri pot apărea *sponte sua*, ca o replică dură și punitivă a destinului pentru greșeala comisă sau pot fi *efectul puterii magice a cuvântului.*

2. c) Declanșat, un blestem *se derulează în perioade de timp extrem de îndelungate.* Câteodată intervalele dintre nenorociri sunt foarte lungi, iar în aceste intervale viața celor afectați pare că ar decurge normal. Specificul unei nenorociri din blestem este acela că ea se produce, întotdeauna, *după scurgerea unui interval de timp simbolic* (șapte ani; nouă ani; o lună; nouă zile etc.) sau la *date memorabile* (duminica, la Paști, la 1 Decembrie ș.a.). Coincidențele temporale ca și posibilitatea de a decupa intervale foarte ferme între nenorociri conduc, în cele din urmă, la evidențierea conexiunilor, la prima vedere, obscure, absconse dintre acestea și, evident, la așezarea lor sub semnul blestemului.

2. d) Rareori un blestem se încheie odată cu moartea celui care a greșit sau, chiar nevinovat fiind, a fost blestemat de altcineva. Specificul blestemului este acela că, odată provocat, el nu mai poate fi, practic, oprit. *Blestemul se moștenește pe spiță*, așa cum se moștenește numele, casa, cum se moștenesc pământurile sau faptele onorabile ale înaintașilor. Prin urmare, foarte adesea, cei care sunt loviți de blestem nu sunt vinovați, efectiv, prin nici un gest care să justifice ceea ce suferă. Vina lor este, păstrând proporțiile, o vină tragică; vina lor este aceea de a fi urmașii înaintașilor lor și de a nu se dezice de acest statut, oricât de dificil ar fi el. În aceste condiții, blestemul are, în sine, și un gen de măreție. A purta povara faptelor altcuiva numai și numai pentru că el îți este rudă este semnul unei fantastice coeziuni de neam, dar este și semnul cel mai evident al asumării destinului. În fond, povestirea cazurilor de blesteme care au provocat nenorociri este o formă indirectă de a vorbi și, implicit, de a pune în narațiuni care, pentru comunitățile tradițio-

nale țin loc de judecăți, reflecția tradițională despre destin și caracterul său implacabil.

3. Frecvența blestemelor în prezent depășește orice închipuire. Aproape orice neînțelegere stârnește furia cuiva care, în loc să încerce să negocieze comunicarea, recurge la blestem. Este o recurență care dovedește, pe de o parte, faptul că nimeni nu se mai teme că blestemul se poate întoarce asupra lui, a celui care l-a proferat; dar este vorba, cu asupră la măsură, despre un gen de neîncredere în justiția umană (cf Mihăilescu, 2000, 20) dar, în același timp, chiar și în justiția divină. Rostind blesteme, oamenii încearcă să mute responsabilitățile pe seama lui Dumnezeu, căruia nu îi mai este îngăduit să întârzie deciziile ferme și definitive, astfel că, din poveste tragică a începuturilor, blestemul, mult mai uzitat decât ar fi firesc în prezent, pare să fi devenit o practică a nerăbdării, a neîncrederii în oameni și a lipsei de smerenie.

REFERINȚE

- Benveniste, 2000 – Emile Benveniste, *Blasfemia și eufemia*, în *Probleme de lingvistică generală*, Volumul 2, Traducere de Lucia Magdalena Dumitru, București, Teora, 2000, p. 219–222.
- Candrea, 1999 – I.-Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1999.
- Caraman, 1984 – Petru Caraman, *Pământ și apă*, contribuție etnologică la studiul simboliceii eminesciene, Ediție, prefață, note și indice de Gheorghe Drăgan, Iași, Junimea, 1984.
- Ciuhandu, 1930 – Dr. Gh. Ciuhandu, *Cărțile de »afurisanie« sau de blăstem din Ardeal*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1930.
- Eliade, 1978 – Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, În românește de Paul G. Dinopol, Prefață de Vasile Nicolescu, București, Univers, 1978.
- Eliade, 1991 – Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, București, Univers, 1991, p. 388–484.
- Frazer, 1980 – James George Frazer, *Creanga de aur*, I – V, Traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, Note de Gabriela Duda, București, Minerva, 1980.
- Furtună, 1936 – D. Furtună, *Cinci cărți de blestem din Moldova*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an. LIV, nr. 7–8, p. 423–432.
- Leclerc-Olive, 1997 – Michele Leclerc-Olive, *Le dire de l'événement*, Lille, Presse Universitaire de Septentrion, 1997.
- Liiceanu, 1993 – Gabriel Liiceanu, *Tragicul*, O fenomenologie a limitei și a depășirii, Ediția a doua revăzută, București, Humanitas, 1993.
- Mauss, 1993 – Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, În românește de Silvia Lupescu, Studiu introductiv de Michel Bass, În românește de Dumitru Scorțanu, Iași, Institutul European, 1993.
- Mihăilescu, 2000 – Vintilă Mihăilescu, *Socio hai – hui*, O altă antropologie a tranziției, București Paideia, 2000.
- Petretuță, 1941 – Ioan Petretuță, *Anatema*, Arad, „Concordia” Gh. Munteanu Institut de Arte Grafice, 1941.
- Searle, 1981 – John R. Searle, *Statutul logic al discursului ficțional*, în *Poetica americană*, Orientări actuale, Studii critice, antologie, note și bibliografie de Mircea Borcilă și Richard McLain, Cluj-Napoca, Dacia, 1981, p. 210–225.

Stella Nikula

Meteorologie populară la românii din Ungaria

Meteorologia, domeniu al științei care se ocupă de studierea mersului vremii, a apărut abia în secolul al XVII-lea, în Italia, deși marii savanți ai antichității erau preocupați de la bun început de studierea modificărilor atmosferice.

Meteorologia, ca știință este recentă, *meteorologia populară* există însă din cele mai vechi timpuri, și cuprinde observație și cunoștințele poporului despre mersul vremii.

Fenomenele naturii pot fi repetabile sau accidentale. Cele repetabile sînt mult mai bine definite de către om, puțînd fi cercetate în repetate rînduri, deci puțînd fi stabilite regulile acestora, pînă ce cele accidentale aduc nenumărate semne de întrebare.

În primul rînd schimbările repetabile, periodice, au atras atenția omului: zi-noapte, frig-căldură, ploaie-secetă. Ușor de observat a fost și schimbarea direcției vîntului și mișcarea norilor. Aproximarea acestor momente cu timpul a fost redată cît mai exact. Însă nu fenomenul în sine era atît de important, cît consecințele acestuia asupra muncii și vieții comunității și a omului.

La popoarele agrare coordonarea muncilor, prevederea executării diferitelor faze ale muncilor agricole era de o mare însemnătate. Dat fiindcă mersul vremii era un factor care putea influența acest lucru, studierea acestuia deveni de o deosebită importanță.

Popoarele antice în general își fixau începutul sau sfîrșitul muncilor de diferite fenomene cerești, de mișcarea corpurilor cerești, în deosebi a Lunii, deoarece fazele acesteia influențau în mod direct creșterea diferitelor culturi, mersul lucrurilor.

Hesiod a descris un număr impresionant al acestora. De exemplu la 40 de zile după apariția Pleiadelor începea seceratul, iar după dispariția acestei constelații erau interzise călătoriile pe mare din cauza furtunilor care aveau loc în această perioadă.¹

Evreii, la rîndul lor fixau seceratul grînelor la cea de a șapte săptămîină de la sărbătoarea *Pesach*, iar începutul culesului viei, după ziua echinocțiului de toamnă.²

Omul, deci, mereu preocupat de soarta sa și a comunității din care face parte, bazîndu-se pe vechi experiențe moștenite de la străbunii lui, a învățat să cunoască semnele vremii bune sau ale celei rele, ca să poată nimeri cît mai bine cu semănăturile.

Omul primitiv credea că fenomenele naturii și cele meteorologice sînt consecințe ale capriciilor diferiților zei, aștri zeificați, manifestări ale voinței acestora, astfel că le cinstea și le temea deodată. Furtuna era de exemplu explicată ca o luptă a zeilor, schimbarea periodică a luminii și a întunericului ca o luptă a spiritelor malefice cu a celor benefice, luptă care culmina la miezul nopții.

În scopul influențării în mod favorabil a viitorului comunității, omul săvîrșea o mulțime de acte de natură magică. Aducea jertfe, efectua procesiuni, adresa imnuri sau rugă pentru forțelor superioare, spre a le influența deciziile. În cadrul acestor demersuri Dumnezeu, cît și unii zei, ocupă un rol important. Menirea acestor forțe atotputernice invocate, stăpîni ai diferitelor forme de existență, este cea de a satisface rugămintea omului de rînd, de a-i veni în ajutor în vremuri pline de necaz.

Omul, deși nu era stăpînul lumii, al naturii, – nu este încă nici azi –, încerca să devie, ori cel puțin să mențină un anumit echilibru cu acestea. Din fenomenele cerului și ale pămîntului a încercat din totdeauna să descifreze tainele și să prezică viitorul. De exemplu căderea stelelor vestea război, apariția unei comete vestea sfîrșitul lumii, la fel ca și eclipsele de Soare sau ale Lunii.

În cadrul meteorologiei populare cele mai numeroase rituri de prevestire se leagă de ploaie, iar dintre corpurile cerești, de Soare. Atît zeului Soare, cît și zeului ploii, i-au fost ridicate începînd din cele mai vechi timpuri temple, lucru care dovedește credința omului în forțele dătătoare de viață ale acestora. Doar cîteva exemple: Stonehange, Teotihuacán, Chichén Itzá ș.a.m.d.

Ridicarea, cît și așezarea construcțiilor de cult nu a fost accidentală, de cele mai multe ori acestea legîndu-se de mișcarea corpurilor cerești – Soare, Lună, stele, constelații, planete –, considerate ca

puncte de legătură între omul pămîntean și imperiul ceresc al zeilor adorați. Diferitele monumente construite serveau însă și ca observatorii care studiau mișcarea corpurilor cerești sau alte fenomene ale naturii.

Omul trăiește deci, într-un mediu favorabil sau nefavorabil lui, pe care îl sondează, încercînd să-l cunoască, în scopul de a-l explica, spre a-l folosi în interesul său. El acumulează în cunoștințele sale o îndelungată experiență din trecut, pe care desigur o îmbogățește și prin inovațiile și observațiile sale proprii.

Meteorologia populară la rîndul său este un domeniu al culturii populare dominat de aceeași dorință a omului de a face ordine, de a da lumii o înfățișare obiectivă. Observînd fenomenele, distingînd și legătura dintre acestea, descifrînd cauzele care le produc, dar mai ales consecințele acestora, care sînt de o inestimabilă valoare pentru țăranul satului tradițional, acesta a ajuns să-și definească atitudinea față ele prin intermediul credințelor populare.

Țăranul devine deci un adevărat meteorolog, întipăririndu-se în mintea lui informații necesare pentru viața de zi cu zi pe care o duce. Doar cîteva exemple:

„Dacă noapte pã cer îs stele multe, sclipitoare, mîne a ploie.” (35)

„Nu arîta cãtã stele, cã te prinde vo nãnorocire.” (52)

„Dacă sãptãmîna începe cu ploaie, tãtã sãptãmîna a ploie.” (6)

„Nu arîta cu jejitu cãtã curcubãu cã ți s-a usca.” (54)

„Cînd iepurii sã trag în sat, vine frigu.” (1)

„Dacă rãsãritu Soarelui îi roșu, a fi vînt.” (6)

ș.a.m.d.

Conform credințelor populare, cele mai bune barometre sînt animalele (insecte, reptile, pãsãri), plantele, dar și numeroase obiecte, care își modifică comportamentul pe baza schimbãrii mersului vremii.

„Dacă firu dã pãr se lunjește, asta-i sãmn de ploaie.” (22)

„Cînd mîța sã traje pã lîngã casã, asta-i sãmn dã frig.” (24)

„Cînd fumu îț vine napoi pã horn, îi sãmn cã sã schimbã vreme.” (29)

Dupã cum am amintit, credințele populare acordã o deosebitã atenție corpurilor cerești, astfel cã în cele ce urmeazã vom face cunoștință cu cîteva credințe legate de Lunã.

„Luna a fost pusă pe cer atunci când s-o făcut ceriu, ca să ne lumineze noaptea.”, (49) declară informatorul.

Luna este acel corp ceresc, care alături de stele, ne luminează nopțile în timp ce Soarele se odihnește. Ea este lămpașul călătorilor, ocupînd un deosebit loc în cadrul credințelor diferitelor popoare.

Schimbările periodice ale diferitelor faze ale Lunii încă din timpuri străvechi au atras atenția oamenilor, acordîndu-se o deosebită atenție mai ales „lunii noi”.

Cele patru faze ale Lunii, după mărirea și micșorarea astrului sînt: luna nouă, luna în creștere, adică în prima fază, luna plină și luna în descreștere, adică în ultima fază. Diferitele faze ale lunii sînt împînzite de nenumărate credințe ale poporului. Despre luna nouă se crede că:

- postul început la această dată a calendarului anticipează numeroase boli, cît și curăță trupul de rele,
- este bine să tunzi pomii,
- data aceasta nu este favorabilă din multe puncte de vedere, se crede că este începutul tuturor relelor,
- e bine să ai punga plină cu bani, pentru că astfel toată luna vei avea bani,
- la această dată se efectuează cele mai eficace și rele vrăji și farmece,
- copiii la această dată sînt mai plîngăreți, țipă mai tare,
- răul la această dată se înnoiește, boala se întărește,
- morții, sinucii și înecații ies din morminte și pricinuesc multe rele oamenilor,
- visurile sînt mai rele,
- copiii sînt mai răi,
- nu este bine să te muți în altă casă sau în casă nouă,
- nu este bine să se facă nunți,
- în timpul verii la lună nouă se face totdeauna vînt și ploaie,
- în timpul iernii după lună nouă vine de fiecare dată ger mare,
- semințele semănate în această zi nu vor crește,
- în timpul lunii noi nimic nu aduce noroc.

Cînd Luna se află în creștere pentru popor ea vestește următoarele:

- precum crește Luna, așa se vor tămădui mai greu rănille,
- este perioada în care se nasc cei mai mulți copii,
- omului sănătos îi pricinuieste mult bine.

Despre luna plină se crede că:

- nu este bine să tunzi pomii, că se vor usca,
- multă nenorocire aduce,
- rănille sîngerează mai tare,
- provoacă agresivitate,
- se nasc copii mulți,
- copilul născut la această dată nu va duce lipsă de nimic,
- unii postesc această zi pentru a fi sănătoși și norocoși,
- la această dată se pornește plugul pentru că aduce roade bune,
- e bine să culegi numeroase plante medicinale,
- se fac farmece de ursită.

Luna aflată în ultima fază pentru popor este semnul începerii multor lucruri bune. Astfel că se crede că:

- tot ce se face la această dată e pentru bine,
- totul ce se face este bine,
- e bine să semeni, să plantezi,
- operațiile reușesc mai bine.

Despre influența Lunii asupra practicării medicinei deja și marele precursor din antichitate al domeniului, **Hipocrate** (460–370 î.e.n.) vorbea astfel: „Nu atinge cu fier(metal) acea parte a corpului, care este influențată de acea zodie, în care se află în momentul respectiv și luna.”, cît și că: „Cel care practică medicina fără a da importanță folosului mișcării stelelor(aștrilor) este prost.”³

Eclipsele Lunii au fost din totdeauna fenomene de care poporul se interesa foarte mult. Despre aceste fenomene poporul credea că sînt provocate, ca și în cazul Soarelui, de zvîrcolacii care mîncau aștri.

Luna este o divinitate astrală și astru propriu-zis. Ca divinitate selenară Luna a fost venerată în personificări divine de aproape toate religiile. Zeităi și patroni ai Lunii au fost de exemplu în mitologia greacă Selena și Artemis, la romani Luna și Diana, la egipteni Honsu și Bastet.

Miturile selenare au apărut încă din paleolitic, totuși mulți scrii-

tori ai antichității vorbesc despre perioada în care încă n-a existat Luna. „Se spune că arcadienii au stăpînit pămîntul mai înainte de nașterea lui Jupiter și că acel neam a fost mai înainte decît Luna.”⁴

Această credință a fost răspîndită însă și la numeroase alte popoare.

„Luna este cel mai bun profet”, afirmă inițiații. Ea este un proroc bun mai ales în ziua *Sfîntului Vasile*. În această zi, în dependența fazei în care se află Luna, putem afla cum va fi mersul vremii în anul care urmează. Luna plină vestește de exemplu de mănos.

Cu ocazia altor zile de sărbătoare, Luna este cercetată din nou de țărani în scopul de a prevesti mersul vremii. Luna plină și cerul senin din ziua *Sfîntului Dumitru* vestește iarnă bună, dacă cerul este acoperit de nori, iarnă aspră, ger mare și zăpezi mari. Ploaia din aceeași zi, cît și luna nouă de asemenea vestesc o iarnă grea.

Mersul vremii este prezis și după următoarele schimbări ale Lunii:

- dacă luna are cerc în jurul său mersul vremii se schimbă în spre rău, va fi vînt și ploaie,
- în cazul în care luna este roșie, se vestește secetă,
- dacă Luna stă cu coarnele în sus de asemenea va fi secetă, dacă se află cu coarnele în jos însă va fi ploaie.

Despre meteorologie se spune că este „un bun comun al generațiilor umane”. Tinerile generații ignoră însă și de această dată însemnătatea informațiilor transmise de la o generație la alta, a credințelor legate de prevestirea mersului vremii, deși chiar și în cele mai însemnate opere ale umanității pot fi regăsite pasaje care acordă atenție observațiilor de acest gen. În *Biblie* de exemplu găsim un pasaj intitulat chiar „Semnele vremurilor”.

„54. El a mai zis noroadelor: „Cînd vedeți un nor ridicîndu-se la apus, îndată ziceți: „Vine ploaia.” Și așa se întîmplă.

55. Și cînd vedeți suflînd vîntul de la miazăzi, ziceți: „Are să fie zăduf.” Și așa se întîmplă. ...”⁵

Cred că oamenii secolului nostru ar trebui să acorde o mai mare atenție bunurilor aduse civilizației noastre de strămoșii noștri, de a continua un drum început. Sprijinind această idee aș încheia de această dată cu un citat: „Cercetînd credințele țaranului român despre Cer și vreme, te apropii, fermecat, de rădăcinile profunde ale modului său de a gîndi cosmosul și, în interiorul acestuia, de om.”⁶

LISTA INFORMATOILOR

- | | | |
|---------------------------------------|-----------|-------------------|
| 1. Ecaterina Ardelean, născută Nicula | 1933–1996 | Chitighaz, |
| 2. Gheorghe Ardelean | 1921 | Chitighaz, |
| 3. Maria Ardelean, născută Țimonca | 1929 | Chitighaz, |
| 4. Dénes Bodirca | 1915 | Cenadul-Unguresc, |
| 5. Petru Bodnár | 1929 | Săcal, |
| 6. Florica Bojti, născută Sarca | 1929 | Aletea, |
| 7. Maria Borbil, născută Nicula | 1914 | Chitighaz, |
| 8. Ecaterina Botás, născută Otlăcan | 1908 | Otlaca-Pustă, |
| 9. Cornelia Cristea | 1922 | Cenadul-Unguresc, |
| 10. Maria Cseke, născută Gábor | 1914 | Otlaca-Pustă, |
| 11. Maria Curta , născută Vastag | 1922 | Pocei, |
| 12. Maria Gurzău Czeglédi | 1956 | Giula, |
| 13. Cornel Foita | 1920 | Bătania, |
| 14. Zenobia Gábor, născută Rediș | 1900–1990 | Otlaca-Pustă, |
| 15. Florica Gáncse, născută Țimonca | 1914 | Chitighaz, |
| 16. Maria Ghimeș, născută Tătar | 1926 | Aletea, |
| 17. Traian Graur | 1927 | Cenadul-Unguresc, |
| 18. Sofia Gros, născută Nicula | 1915–1994 | Chitighaz, |
| 19. Imre Hering | 1912 | Săcal, |
| 20. Sofia Hotea, născută Hergel | 1927 | Aletea, |
| 21. Sofia Iepure, născută Telecan | 1909 | Aletea, |
| 22. Floarea Iova, născută Oros | 1919 | Micherechi, |
| 23. Ioan Iova | 1910–2000 | Micherechi, |
| 24. Iuliana Kiss | 1927 | Bedeu, |
| 25. Cornel Mândruțău | 1918–1997 | Jaca, |
| 26. Ioan Muntean | 1908–1990 | Chitighaz, |
| 27. Sofia Muntean, născută Țimonca | 1914–1999 | Chitighaz, |
| 28. Emilia Murășan, născută Soldan | 1921 | Bătania, |
| 29. Ana Nicula, născută Pop | 1910 | Chitighaz, |
| 30. Dumitru Nicula | 1913–1994 | Chitighaz, |
| 31. Floarea Nicula, născută Santău | 1911 | Chitighaz, |
| 32. Iuliana Nicula, născută Rediș | 1933 | Chitighaz, |
| 33. Gheorghe Nicula | 1927 | Chitighaz, |
| 34. Petru Nicula | 1910–1995 | Chitighaz, |

35. Zenobia Nicula, născută Rediș	1901–1995	Chitighaz,
36. Vasile Papp	1938	Bedeu,
37. Florica Pilan, născută Szretykó	1913	Otlaca-Pustă,
38. Teodor Popovici	1914	Cenadul-Unguresc,
39. Florica Poptilcan, născută Nicula	1922	Chitighaz,
40. Petru Purece	1928	Chitighaz,
41. Mihai Roșu	1912	Micherechi,
42. Gheorghe Rotar	1922	Chitighaz,
43. Mihai Ruja	1920	Micherechi,
44. Rozalia Sabău, născută Fegyverneki	1923–1989	Chitighaz,
45. Maria Santău, născută Frătean	1930	Chitighaz,
46. Eva Sava, născută Juhász	1922	Micherechi,
47. Gheorghe Sava	1911	Micherechi,
48. Sofia Szretykó, născută Samfira	1929	Aletea,
49. Ecaterina Sajtos, născută Rotar	1908	Chitighaz,
50. Florica Șimonca, născută Gábor	1911	Otlaca-Pustă,
51. Ioan Șutea	1929	Bătania,
52. Emilia Târnovan, născută Murășan	1913–2000	Bătania,
53. Gheorghe Tripon	1927	Chitighaz,
54. Florica Tulcan , născută Nicula	1915–1993	Chitighaz,
55. Gheorghe Tulcan	1913–1989	Chitighaz,
56. Cristina Vecsernyés, născută Drăgui	1914	Săcal.

BIBLIOGRAFIE

- ANNALES ' 96, Publicație a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Giula, Editura „Noi”, 1996.
- BENCsik, János: *Sânzâienele – în obiceiurile românești și sârbești*, în „Izvorul” Revistă de Etnografie și Folclor, 1983/1, pag. 3–12.
- Descânțece de ploaie la românii din fostul județ Csanád (Cenad)*, în „Izvorul” Revistă de Etnografie și Folclor, 1984/1., pag. 34-37.
- BERNEA, Ernest: *Cadre ale gândirii populare românești*, Cartea Românească, 1985.
- BIBLIA sau SFÂNTA SCRIPTURĂ, Londra, 1960.
- BIBLIOGRAFIE, Editată de Institutul de Cercetări al Românilor din Ungaria, Giula, 1998.
- BÂRLEA, Ovidiu: *Folclorul românesc. Momente și sinteze*, București, Editura Minerva, volumul I. – 1981, volumul II. – 1982.
- BLAGA, Lucian: *Trilogia valorilor*, volumul I–II., București, Editura Humanitas, 1996.
- BRĂTULESCU, Monica: *Colinda românească*, București, Editura Minerva, 1981.
- BUCIN, Mihaela: *Ritualuri de invocare a ploii*, în „Izvorul”, Revistă de Etnografie și Folclor, 1994/1., pag. 3-8. *Obiceiuri populare dintre Paști și Rusalii*, în „Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria”, 1996, pag. 78–86.
- CANTEMIR, Dimitrie: *Descrierea Moldovei*, București, 1953.
- COMAN, Mihai: *Bestiarul Mitologic Românesc*, București. Editura Fundației Culturale Române, 1996. *Mitologie populară românească*, București, Editura Minerva, 1988.
- COȘBUC, George: *Elementele literaturii populare*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1986.
- DÖMÖTÖR, Tekla: *A magyar nép hiedelemvilága*, Budapesta, 1981. *Naptári ünnepek, népi színhátszás*, Budapesta, Akadémiai Kiadó (Editura Academiei), 1964. *Népszokások költészete*, Budapesta, Akadémiai Kiadó (Editura Academiei), 1974.
- DRIMBA, Ovidiu: *Istoria culturii și civilizației*, vol. I–X, București, Editura Saeculum, 1998.
- ELIADE, Mircea: *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978. *Sacru și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992. *Imagini și simboluri*, București, Editura Humanitas, 1994. *Mituri, vise și mistere*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998.
- EVSEEV, Ivan: *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994. *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998.

- FAZEKAS, István-SZÉKELY SZ., Magdolna: *Igézet ne fogja*, Budapest, Editura Magvető, 1990.
- FRAZER, James George: *Creanga de aur*, vol. I-V., București, Editura Minerva, 1980.
- GHINOIU, Ion: *Vârstele timpului*, București, Editura Meridiane, 1988. *Obiceiuri populare de peste an*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997.
- GOROVEI, Artur: *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Librăriile Socec, 1915.
- HAHN, István: *Naptári rendszerek és időszámítás*, Budapest, Editura Gondolat, 1983.
- HAMILTON, Edith: *Görög és római mitológia*, Budapest, Editura Holnap, 1992.
- HOȚOPAN, Anna: *Ființe și forțe mitologice în folclorul românilor din Mice-rechi*, în „*Foaia Românească*”, 28 februarie 1998, pag. 3.
- HUMPHREY, Caroline-VITEBSKY, Piers: *Építészet és vallás*, Budapest, Editura Helikon, 1997. *IDŐJÁRÁS*, Budapest, Editura Park, 1992.
- IONESCU, Anca Irina: *Mitologia slavilor*, București, Editura Lider, 1999.
- KERNBACH, Victor: *Mituri esențiale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978. *Universul mitic al românilor*, București, Editura Științifică, 1994. *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1995.
- KRUPA, András: *Hiedelmek, varázslatok, boszorkányok*, Békéscsaba, 1974.
- MANOLIU, Vlad: *Mic dicționar de astronomie și meteorologie țărănească*, București, Editura Mentor, 1999.
- MARIAN, Simion Florea: *Sărbătorile la români*, vol. I-II, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997.
- MARTIN, Emilia: *Paștile*, în „*Foaia Noastră*”, 12 aprilie 1985, pag. 7. *Sânjori*, în „*Foaia Noastră*”. 26 aprilie 1985, pag. 7. *Rusaliile*, în „*Foaia Noastră*”, 31 mai 1985, pag. 7. *Sânzâiene*, în „*Foaia Noastră*”, 21 iunie 1985, pag. 7. *Sântiile*, în „*Foaia Noastră*”, 21 iulie 1985, pag. 7. *Ziua Crucii*, în „*Foaia Noastră*”, 13 septembrie 1985, pag. 7. *Sărbătorile calendaristice la românii din județul Bichiș*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987. *Date etnografice despre românii din Ungaria*, în „*Valorile culturale ale românilor din Ungaria*”, nr.1., Giula, 1995. *Strigoiiul. Rolul ființei cu putere supranaturală în credințele românilor din Ungaria*, în „*Simpozion*”, 1995, pag. A. *boszorkány alakja a magyarországi románok néphitében*, în „*Annales '96*”, pag. 112-148.
- MÁRAI, Gheorghe: *Din tainele credințelor populare ale românilor din Ungaria*, în „*Foaia Noastră*”, 22 octombrie 1982, pag. 7.
- MOLDOVÁN, Gergely: *A magyarországi románok*, Budapest, 1913.
- MOLYNEAUX, Brian Leigh: *A megszentelt bolygó*, Budapest, Editura Helikon, 1995.

- NICULIȚĂ-VORONCA, Elena: *Datinile și credințele poporului român*, volumul I-II, București, Editura Saeculum I. O., 1998.
- OTESCU, I.: *Credințele țaranului român despre cer și stele*, București, 1907.
- PAGINI ISTORICO-CULTURALE, II – CHITIGHAZ, Budapesta, 1993. I – BĂTANIA, Budapesta, 1995.
- PAMFILE, Tudor: *Sărbătorile la români: Sărbătorile de vară*, București, Librăriile Socec, 1910. *Sărbătorile la români: Crăciunul*, București, Librăriile Socec, 1914. *Sărbătorile la români: Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, Librăriile Socec, 1914. *Mitologie românească. (Dușmani și prieteni ai omului, Comorile, Pământul – după credințele poporului)*, București, Editura ALLFA, 1997. *Cerul și podoabele lui*, București, Librăriile Socec, 1914.
- PAUNGGER, Johanna-POPPE, Thomas: *Útmutató Hold*, Budapest, Könyvklub, 1995.
- PAVELESCU, Gheorghe: *Magia la români*, Editura Minerva, București, 1998,
- POP, Dumitru: *Contribuții la studiul caloianului*, în „*Studii și comunicări*”, Sibiu, volumul III. – 1981, pag. *Între obiceiurile calendaristice și cele legate de vârstele omului*, în „*Studii și comunicări*”, Sibiu, volumul II. – 1982, pag. 11-20. *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989. *Cultura populară și viața modernă*, în „*Anuarul Arhivei de Folclor*”, VIII-XI (1987-1990), Cluj, Editura Academiei Române, 1991.
- POP, Mihai: *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976.
- POP, Mihai-Ruxăndoiu, Pavel: *Folclor literar românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976.
- SUCIU, Alexandru: *Nevoia actuală de ceremonial și ritual*, Brașov, Editura Lux Libris, 1998.
- SZABÓ, György: *Mitológiai kislexikon*, vol. I-II, Budapesta, Editura Trezor, 1993.
- SZENDREY, Zsigmond: *Népszokásaink és néphiedelmeink eredetének kérdéséhez*, în „*Ethnographia*”, nr. 46., 1935, pag. 18-22. *A nép élő hitvilága*, în „*Ethnographia*”, nr. 49., 1938, pag. 257-273.
- TÁTRAI, Zsuzsanna-KARÁCSONY MOLNÁR, Erika: *Jeles napok, ünnepi szokások*, Budapesta, Editura Planetas, 1997.
- TEODORESCU, Nicolae-CHIS, Gheorghe: *Cerul o taină descifrată... (Astronomia în viața societății)*, București, Editura Albatros, 1982.
- ÚJVÁRY, Zoltán: *Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban*, Debrecen, 1969.
- VITEBSKY, Piers: *A sámán*, Budapesta, Editura Helikon, 1996.
- VULCĂNESCU, Romulus: *Mitologie română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1987. *Coloana cerului*, București, Editura Academiei, 1972.

NOTE

- 1 Hahn, István: *Naptári rendszerek és időszámítás*, Budapest, Editura Gondolat, 1983, pag. 75.
- 2 Hahn, István: op. cit., pag. 75.
- 3 Paungger, Johanna–Poppe, Thomas: *Útmutató Hold*, Magyar Könyvklub, 1995, pag. 28.
- 4 Kernbach, Victor: *Dicționar de mitologie românească*, București, Editura Albatros, 1994, pag. 327.
- 5 Biblia, Noul Testament, *Evanghelia după Luca*, 12,54–55, Londra, 1960.
- 6 Manoliu, Vlad: *Mic dicționar de astronomie și meteorologie țărănească*, București, Editura Mentor, 1999, pag. 9.

A Magyarországi Románok Kutatóintézetének kiadványa

Felelős szerkesztő: Dr. Berényi Mária

A kötet 500 példányban, A/5 formátumban,

12 ív terjedelemben készült

Műszaki szerkesztő: Kovács Sándor

Nyomtatás: Mozi Nyomda Bt., Békéscsaba

Felelős vezető: Garai György