

Conviețuirea , EGYÜTTÉLÉS

Volumul cuprinde lucrările Conferințelor internaționale

1. INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE ASUPRA CULTURII ROMÂNE, Seghedin, 28 octombrie 2017;
2. CALEIDOSCOPUL SUFLETULUI FEMININ, Seghedin, 28 aprilie 2018.

VOLUM COORDONAT DE ZSOLT SZABÓ

Seria a doua – Anul V – nr. 1 – 2018

CUPRINS

CONFERINȚA INTERNAȚIONALĂ *INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE* *ASUPRA CULTURII ROMÂNE, SEGHEĐIN, 23* **OCTOMBRIE 2017**

CUVÂNT DE DESCHIDERE A CONFERINȚEI „INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE ASUPRA CULTURII ROMÂNE”.....	4
A ROMÁN REFORMÁTUS PÜSPÖKSÉG KELETKEZÉSE ÉS JELENTŐSÉGE	6
NAZARINENII: PRIMII NEOPROTESTANȚI ROMÂNI ȘI IMPACTUL LOR ASUPRA IDENTITĂȚII SPIRITUALE A ROMÂNILOR DIN BANATUL SÂRBESC.....	25
A REFORMÁCIÓ HATÁSA AZ ERDÉLYI ÉS A MAGYARORSZÁGI ROMÁNOK NEMZETI IDENTITÁSÁNAK KIALAKULÁSÁRA	30
MIȘCAREA BAPTISTĂ LA ROMÂNII DIN BANATUL SÂRBESC	38
RELAȚIA DINTRE BISERICĂ ȘI STAT ÎN GÂNDIREA LUI MARTIN LUTHER, JEAN CALVIN, HUDRYCH ZWINGLI ȘI A ANABAPTIȘTILOR.....	47
RELAȚIA DINTRE NEOPROTESTANTISM ȘI MIȘCAREA NAȚIONALĂ LA ROMÂNII DIN UNGARIA DUALISTĂ.....	67
ETNOLOGIA ȘI COMUNITĂȚILE EVANGHELICE.....	72
MUZEUL SATULUI BĂNĂȚEAN TIMIȘOARA LA FEMININ	83
CHIPURI ȘI TIPURI. FEMEI ȘI DESTINE	85
FEȚELE MEMORIEI ÎN <i>DIMINEAȚĂ PIERDUTĂ</i>	93

ICONIA CUZMA ŽIVANOVIĆ–O IREPETABILĂ FEMA, ŽIVKA ȘI ANETA DUDULEANU	101
EXPERIMENTUL <i>FEM</i>	106
IMAGINI ALE FEMINITĂȚII ÎN ROMANUL <i>ORAȘUL PIERDUT ÎN CEAȚĂ</i> DE MÉLIUSZ JÓZSEF	119
BAPTIȘTII DIN MICHERECHI.....	126
CRIZE DE IDENTITATE ȘI CONDIȚIA TRAGICĂ A PERSONAJULUI FEMININ ÎNTR-O LUME A CONFLICTELOR ȘI MUTAȚIILOR SOCIALE	130
ANIȘOARA ODEANU – INTERFERENȚE ROMÂNNO-MAGHIARE	143
MARGINALII STILISTICE LA ROMANUL „VIEȚILE PARALELE” UN POSIBIL EMINESCU	150
DOUĂ DESTINE FEMININE ROMÂNEȘTI ÎN VĂLTOAREA ISTORIEI SECOLELOR XIX ȘI XX	159
REPERE BIOGRAFICE	165
IPOSTAZE ALE IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI DIN UNGARIA ÎN VIZIUNEA LUI GHEORGHE PETRUȘAN.....	169
ROMÂNII DIN UNGARIA ȘI UNIREA DIN 1918.....	175
A KÉTEGYHÁZI KURGÁNOK, MINT A TELEPÜLÉS ÉS KULTÚRA TÖBB EZER ÉVES ŐRZŐI	188
STUDIAREA OPEREI LUI ION LUCA CARAGIALE ÎN GIMNAZIU LA SECȚIA ROMÂNĂ ȘI LA SECȚIA MAGHIARĂ.....	198
SZOJKA PETRONELLA, <i>KICSINY ÉKSZERDOBOZ BÉKÉS SZÍVÉBEN (BÉKÉSI TÉKA 55 SZ.)</i>	206
<i>STUDIILE ROMÂNEȘTI: PRIVIRI ÎN OGLINDĂ</i>	207
PLATFORMA INTERACTIVĂ HERA. CUM PREZERVĂM PATRIMONIUL CULTURAL ACUM.....	210

CUVÂNT DE DESCHIDERE A CONFERINȚEI „INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE ASUPRA CULTURII ROMÂNE”

**Mihaela Bucin,
șefa Catedrei de Limba și Literatura
Română din cadrul Universității de Științe din Szeged**

Prin afișarea celor 95 de teze, la 31 octombrie 1517, pe ușa bisericii cu hramul Tuturor Sfinților din Wittenberg, călugărul augustinian, Martin Luther a declanșat una dintre cele mai mari reforme spirituale, politice și sociale din istorie. Primul aspect al Reformei, se referă la spiritualitate, la refacerea scopurilor inițiale ale doctrinei lui Isus și la revenirea la calea prin care se accede mântuirea, propusă de acesta. Al doilea aspect, este cel cultural și, în primul rând, cu referire la limbă. Chiar dacă Biblia lui Martin Luther nu e cea dintâi traducere în limba germană a Bibliei, noutatea ofertei reformatorului constă, între altele, în dimensiunea accesibilității și a valorii literare a traducerii, bazate atât pe talentul traducătorului, cât și pe harul acestuia de a pune în valoare dialectul saxon al germanei medievale, folosit de Luther în traducere. La nivelul limbii române, o asemenea traducere a Bibliei se întâmplă abia în 1921, când apare traducerea ierodiaconului ulterior caterisit, Dumitru Cornilescu. Multe națiuni moderne au repetat pe socoteala lor, așadar în mod specific, această experiență a reformatorului de la Wittenberg. Unda de șoc s-a propagat și în țările locuite de români, îndeosebi în Transilvania și Moldova. Mai ales ca urmare a eforturilor unui Johannes Honterus, ideile lui Luther au fost rapid asimilate de sașii transilvăneni, iar maghiarii ardeleni, după o oarecare oscilație între varianta luterană a Reformei și cea calvină, au optat în masă pentru calvinism. Sibiul și Brașovul au devenit bastioane ale luteranismului, iar alte orașe importante ale Ardealului au devenit calvine: Cluj, Oradea, Deva, Orăștie, Tîrgu Mureș, Aiud, Alba Iulia, Făgăraș, Tîrgu Secuiesc. După Elveția și Olanda, Transilvania devenea, ca pondere, a treia țară calvină a Europei, iar sașii se integrau în marele bloc luteran care va cuprinde Germania și, treptat, Scandinavia.

Iar românii? Biblistul Eugen Munteanu, de la Iași, afirmă următoarele: „cantonăți în ortodoxismul lor tradițional, cu rădăcini foarte adânci în cutumele precreștine, cu o organizare ierarhică sumară și cu un atașament puternic față de cultul morților, al icoanelor și al moaștelor, românii păreau imuni la valul înnoirilor reformatoare. Nu doar în Moldova și Țara Românească, ci chiar și în Transilvania,

slavona devenise pentru români, după câteva sute de ani de exercițiu ca unică limbă liturgică și limbă oficială, o componentă importantă a identității confesional-comunitare. Și totuși, tocmai în acest al XVI-lea frământat secol, apar primele texte scrise în limba română, semn că emanciparea totală de limba slavonă nu mai era decât o chestiune de timp.” Din păcate, despre aspectul de înnoire spirituală al Reformei printre români, nu am găsit nimic demn de a fi citat aici...

Tema conferinței de astăzi este una neobișnuită. Chiar pe ineditul situației noastre am marșat, atunci când am înaintat proiectul conferinței la Comisia pentru sărbătorirea unei jumătăți de mileniu de la Reformă, înființată de Ministerul Resurselor Umane de la Budapesta. Ideea ne-a venit, văzând evenimentele culturale prilejuite de sărbătoare în Ungaria. Dar și în România, în cadrul confesiunilor evanghelice de limbă română, așa numite neoprotestante s-au desfășurat pe parcursul acestui an și încă se desfășoară, evenimente care au în centru aspecte mai puțin puse în evidență de istorici, de presă, de manualele școlare, de preocupările politicii, de analiștii fenomenelor contemporane. E vorba despre fața protestantă a României, o față mai discretă și mai lipsită de focusare, a identității românești. Comunitățile baptiste, penticostale, creștine după evanghelie și chiar adventiste, și-au manifestat în această perioadă prin festivități, care de altfel, nu le stau în obicei, apartenența la protestantism. Eu însămi am participat în primăvară la o conferință festivă despre Reformă, organizată de Institutul teologic baptist din București. Specialiștii spun că mentalitățile populațiilor umane se schimbă cam la 400 de ani. Personal, nădăjduiesc că mentalitățile românești din toate domeniile, să se schimbe în bine și după numeroase revoluții prin care au trecut, să treacă în sfârșit, și printr-o reformă.

Permiteți-mi să dedic ultima parte a deschiderii, prezentării participanților și oaspeților. Și încep prin a aduce mulțumiri:

- domnului. prof. dr. Petrușan – președintele Autogovernării Românești din Szeged și jud. Csongrád;

- pastorului Balogh Barna, al bisericii baptiste din Szeged, comitetului acestei adunări și românilor care fac parte din această biserică: Ecaterina Rusz, familia Pavel și Adriana Voin;

- adunării baptiste din Micherechi, condusă de pastorul Petrică Vasile Crețu, comitetului și fanfariștilor care și-au sacrificat această sâmbătă, Dumnezeu să îi binecuvânteze și să îi răsplătească.

Îi mulțumesc de asemeni familiei mele, soțului meu, precum și colegilor mei de la Catedra de Română a Universității din Seghedin, ca și Redacției românești a Radioteleviziunii Maghiare.

A ROMÁN REFORMÁTUS PÜSPÖKSÉG KELETKEZÉSE ÉS JELENTŐSÉGE

Nagy Levente,
Universitatea „Eötvös Loránd”, Budapesta

Az 1560-as évek közepéig az erdélyi román reformáció kizárólag a szász városok vonzáskörzetében nyilvánult meg. A 16. század második felében azonban az erdélyi központi hatalom is elérkezettnek látta az időt arra, hogy közbe lépjen a románok egyházi életének megreformálása tekintetében. Az 1566. november 30. és december 13-a között tartott szebeni országgyűlés sokat idézett 17. artikulusa azt rendelte el, hogy a bálványozás kiirtása végett Isten igéjét szabadon, azaz mindenkinek a saját nyelvén kell hirdetni, minden erdélyi nemzet között. Ugyancsak ez a rendelkezés helyezte az erdélyi román papokat György szuperintendens fennhatósága alá. Akik ennek a rendelkezésnek nem akartak engedelmessé válni, azokat arra szólította fel az országgyűlés, hogy álljanak ki nyilvános vitára György püspökkel. Ha netán a vita után is visszautasítanák György püspök fennhatóságát, akkor fosztassanak meg papi tisztségüktől. Ha valaki háborgatná azokat a papokat, akik elfogadták György püspököt, a háborgatókat hűtlenséggel kell megvádolni.¹

Az országgyűlési határozat által említett Szentgyörgyi György a reformált románok első ismert püspöke. Kinevezése nyilván nem volt véletlen. Több olyan adat is fennmaradt róla, ami azt bizonyítja, hogy nem csak érdekből színelte a reformációhoz való vonzódást, hanem valóban igyekezett reformokat bevezetni a román egyházba. Egyik tanítványa, például, Väsii pápa 1565-ben a bolgárszegi román Szent Miklós templom prédikátoraként, a görögkeleti szokástól eltérően, a protestáns templomok gyakorlatához híven, padokat és szószéket állíttatott a templomba. Működésével György püspök meg is volt elégedve, de a görögkeleti papok ellenállását Väsii pápa nem tudta megtörni: 1568. január 21-én kénytelen volt elhagynia Brassót. Távozása után a Szent Miklós templomból eltávolították a szószéket és a padokat.²

¹ Erdélyi országgyűlési emlékek. II. kiad. Szilágyi Sándor, Bp., 1877. (a továbbiakban EOE) 326-327. p.

² PAVEL BINDER – ARNOLD HUTTMANN: Româniile din Braşov în epoca reformei. In: *Studii și articole de istorie*, 1969. 1. sz. 85-86. p. (továbbiakban BINDER – HUTTMANN, 1969.) Väsii pápáról György püspök a Tövisről 1568. január 14-én a Beszterce városának írt levelében tesz említést: „Az brassaiak három esztendeje, hogy oláh prédikátort tartanak, keresztyént, mi discipolusunkot.” (EUDOXIU HURMUZAKI: Documente pivoitoare la istoria românilor. Acte și

János Zsigmond uralkodása alatt kétségtelenül az volt a törekvés, hogy az egész erdélyi és magyarországi románságot a reformált egyház keretei közé szorítsák. A már idézett 1566. évi tordai országgyűlési végzés is szigorú intézkedéseket tartalmazott erre nézvést. A későbbi országgyűlési végzések és fejedelmi rendeletek ezeket csak megerősítették.³ Az ellenállás nem is maradt el. Kezdetben a román papok még csupán annyit tettek, hogy megtagadták az évenkénti egy forint megfizetését György püspöknek.⁴ Később azonban szinte érthetetlen vehemenciával fordultak György püspök ellen: „csúf és utálatos szavakkal, utálatos és különféle káromlásokkal nem szűnnek meg izgatni [György püspök ellen] a község és a többi papok botránkozására” – írta János Zsigmond a nemes vármegyék ispánjaihoz 1567. november 11-én. Emellett „volnának sokan az oláh papok és kalugyerek közül, kik vakmerőségre vetvén magokat, az elébbi tévelygésnek és pápás setétségnek ellene nem akarnak mondani [...] és isteni dicséreteket nem akarnak a község értésére tulajdon oláh nyelven mívelni és szolgáltatni, de idegen rác nyelven.” Egyben azt is meghagyta János Zsigmond az ispánoknak,

„hogy aféle vakmerő, szófogadatlan oláh papokat, kik az evangéliom igazságát nem akarják venni és oláh nyelven nem akarják az isteni dicsireteket szolgáltatni, valamikor az mi levelünket az megmondott György pap, avagy az ő embere, tütöket megtalál minden büntetés alatt országunk végzése szerint az evangélium igazságára és az isteni dicséreteknek oláh nyelven való szolgáltatására, úgy mint a György paptól megigazított volt, aképpen kényszerítsétek, és György papnak, avagy az ő emberének e dologban segítséggel legyetek.”⁵

A helyzet rendezésére György 1569-ben Nagyenyeden zsinatot hívott össze. Sajnos azt nem tudjuk, hogy pontosan hol és mikor tartotta meg a gyűlést, és azt sem, hogy hány román pap és esperes vett rajta részt. György püspök egyetlen fennmaradt levele alapján annyit azonban tudunk, hogy a Besztercéhez tartozó román papokat a város elküldte a zsinatra. Az is kiderül György leveléből, hogy összesen hat pontban született határozat a zsinaton, melyet román nyelven szét is küldtek a papoknak. Sajnos a pontok tartalmáról ismét csak nem tudósít

scrisori din arhivele oraselor ardelene (Bistrița, Brașov, Sibiu). vol. XVI/1. ed. de Nicolae Iorga, București, 1911. (továbbiakban: HURMUZAKI, XVI/1.) 627. p.

³ Lásd János Zsigmond 1567. október 2, és november 11-i rendeleteit, valamint az 1568. évi tordai országgyűlés határozatait: HURMUZAKI, XVI/1. 625–626. p.; EOE II. 341. p.

⁴ János Zsigmondnak a román papokhoz 1567. október 2-án kelt levelét lásd: HURMUZAKI, XVI/1. 625. p.

⁵ HURMUZAKI, XV/1. 626. p.

a vladika, de annyi kiderül a leveléből, hogy a zsinat legfontosabb eredményének azt tartotta, hogy „a szentegyházban minden szolgálatot oláh nyelven mondjanak, hogy az község értse, azmint őfelsége a király is parancsolja.”⁶ György püspök tevékenységéről egyéb adat nem maradt fenn. János Zsigmond 1569. február 8-án Medgyesen Tordasi Pált nevezte ki a románok új püspökévé.⁷

A fejedelem igyekezett anyagilag is segíteni a reformációt elfogadó román papokat. Az 1569. június 24-25-i tordai országgyűlés kimondta, hogy „az oláhok az kik az Istennek igjéjt vötték, az prédikátoroknak, kik az Istennek igjéjt igazán hirdetik kezöttek, egy-egy kalangya búzát adjon minden házas ember.”⁸ Mint az a szövegből kiderül („kik az Istennek igjéjt vették”, „kik az Istennek igjéjt igazán hirdetik”) a rendelkezés csak a reformációra áttért hívekre és papokra volt érvényes. A fejedelmi valláspolitikai, tehát, némi anyagi haszon felvillantásával, igyekezett rávenni a papokat arra, hogy áttérjenek a reformációra. Ugyanakkor a reformált román papok is kötelesek voltak évenként egy forintot fizetni püspöküknek, aki az 1571. évi marosvásárhelyi országgyűlés végzése szerint megpróbált ennél többet is beszedni tőlük.⁹

Tordasi igyekezett komolyan venni hivatalát. Nem sokkal kinevezése után János Zsigmond utasítása szerint zsinatot hívott össze Nagyenyedre, melynek végzése szerencsére fenn is maradtak. Juhász István szerint azonban e határozatokban „semmilyen jellegzetes református vonást nem látunk.”¹⁰ Ez igaz is, ha egy jól kiépített egyházi struktúra, és biztos ismervek alapján kialakított felekezeti felől nézzük a zsinat végzéseit. De, ha megpróbáljuk a kor, és főleg a korabeli románság egyházi viszonyrendszerébe helyezni, akkor már igenis tartalmaz újításokat. Abban igaza van ugyan Juhásznak, hogy György és Tordasi vladika püspökségét nem lehet sem református, sem kálvinista, csupán „reformált” püspökségnek nevezni. Ez, minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy a Juhász által túlbuzgónak és türelmetlennek jellemzett korabeli fejedelmi valláspolitikai valójában nem akart túl mélyen belenyúlni a románság vallási és egyházi életében. De, hogy a kor viszonyai között még ezek az óvatos reformkísérletek is

⁶ György már idézett levele: HURMUZAKI, XV/1. 627. p.

⁷ HURMUZAKI, XVI/1. 635. p.

⁸ EOE, II. 365. p.

⁹ „Végeztetett, hogy esztendeig az oláh püspök az oláh papokon többet ne vehessen egy forintnál, de ha valamely [pap] nem akarna az pispeknek engedni, azt megbüntettesse, degradálja.” (EOE, II. 379. p.)

¹⁰ JUHÁSZ ISTVÁN: A reformáció az erdélyi románok között. Kolozsvár, 1940. (továbbiakban JUHÁSZ, 1940.) 83. p.

az újdonság erejével hatottak, arra a már említett György püspökkel szembeni elégedetlenkedések és ellenségeskedések a bizonyítékok. Ahogy az a román nyelvű bejegyzés is jellemző a kor felekezeti viszonyaira és a reformáció fogadtatására, mely egy 1495-ben készült kéziratos ószláv imádságoskönyvben (molitvelnic) található. A kódexet Bratul pápa 1569-ben adta el a bolgárszegi román templomnak a következő bejegyzéssel:

„Mit kell kérdeznie a pópának attól, aki a latin vagy a lutheránus vallást elhagyva át akarna térni a pravoszláv hitre. Íme, a válasz: először is kérdezd meg tőle, hogy szereti-e teljes szívéből és teljes lelkéből ezt a mi, Isten által elrendelt, keresztény hitünket, és kész-e ezt kinyilatkoztatni Isten és minden szentjei előtt? Másodsorra, pedig ezt kérdezd: eltávoztatod-e magad teljesen a latin hittől, valamint az eretnek Mártonnak minden tévelygésétől és gyalázkodásától?”¹¹

Ilyen kontextus (a görögkeletiek egyértelműen eretnekeknek tartották úgy katolikusokat, mint a lutheránusokat) felől kell tehát olvasnunk az 1569. évi nagyenyedi román reformált zsinat végzéseit. A zsinat a román egyház bonyolult rendtartásába, és a különböző alkalmakhoz (születés, házasság, keresztele, temetés stb.) kötődő babonákkal és hiedelmekkel teli szertartásaiba nem nyúlt mélyen bele. Így például, a szertartás megreformálása és a sola scriptura elv alkalmazása tekintetében, olyan elnagyolt és homályos a zsinati határozat megfogalmazása, hogy valójában a szertartást végző papra bízta annak eldöntését, hogy mik is azok „az emberi szerzések”, melyek az „Isten ígéje kívül az keresztényi gyülekezetbe béhozattak”, melyeket a liturgia során mellőzni kell.¹² A második artikulus azonban már pontosan előírta, azt „hogy az megholt szenteknek és egyéb holtaknak liturgiát, avagy könyörgést ne tegyenek.” Ismerve a románok erőteljes szent- és halottkultuszát ez a határozat, a mindennapi vallásos élet terén, durva beavatkozásnak számított. Pozitív fogadtatásra számíthatott azonban a harmadik artikulus, mely szerint

„jöllehet az előtt, az mely egyházi szolgának, avagy papnak felesége megholt, ha az papságot holtig akarta viselni, annak nem volt szabad másodszor megházasulni. Most enyedi zsinatban így végeztetett, hogy ha jámbornak, tökéletesnek és az szolgálatra elegendő személynek

¹¹ A szöveget közli: ALEXANDRU MAREȘ: Un fragment românesc de Molitvelnic din secolul al XVI-lea. *Limba Română* 1971. 2. sz. 132-133. p.

¹² „Első artikulus: hogy minden dolgok, kik Isten ígéje szerint az Isten neve tisztességét és dicséretét nézik, azok mind elő vetessenek és helyben maradjanak. Az mi emberek szerzések, penig, Isten ígéje kívül [kívül] az keresztény gyülekezetbe béhozattak, azok mindenek hátra hagyattassanak az üfésége birodalmában.” (HURMUZAKI, XV/1. 638. p.)

ítéltetik, annak szabad legyen megházasulni, és hogy tanító pap legyen."¹³

A korban még a magyar és a szász protestáns egyházban sem volt egységes szabályozás a házasságról.¹⁴ A románoknál a házassági szabályokat az ún. egyházi szokásjog-gyűjtemények (pravila) szabályozták. Fontosságukra mi sem jellemző jobban, mint az, hogy Coresi már 1562-ben megjelentetett egy pravilát nyomtatásban, valamint az, hogy ezeket a pravilákat a Kárpátokon túli kolostorokban is lefordították román nyelvre és másolatokban terjesztették már a 16. század második felében, akkor, amikor a román nyelv használata még egyáltalán nem volt bevett gyakorlat ott. Coresi kiadványában az áll, hogy sem a papnak sem annak feleségének nem illik újra házasodnia. Ha özvegyen maradna valamelyik, akkor legyen szerzetessé. De ha netán mégis újra házasodna bármelyik, akkor két évig tartó böjttel és napi kétszáz földre borulással (mătanie) megbocsáttatik a bűne.¹⁵ Talán nem véletlen, hogy a Coresi pravilája az egyetlen, amely lehetőséget biztosít a két évi böjtöléssel és a napi kétszáz földre borulással arra, hogy az özvegyen maradt pap, vagy papné újra házasodhasson. A román vajdaságokban fennmaradt pravilákban ugyanis még ez a lehetőség sincs meg. Így, például a moldvai putnai kolostorban 1581-ben a Lucaci deák által lemásolt pravila szó szerint egyezik Coresi szövegével addig a pontig, hogy az özvegyen maradt pap, vagy papné legyen szerzetessé. Az újra házasodás lehetőségét azonban, még a fenti büntetések árán, sem tartja lehetségesnek a moldvai pravila. A majd száz évvel később 1652-ben a Târgovișteben megjelent nagy pravila (*Îndreptarea legii*), rendelkezése még ennél is szigorúbb: az újra házasuló papokat eretneknek kell tekinteni.¹⁶ Coresi pravilájában az újra házasodás lehetősége, véleményem szerint, protestáns hatásra kerülhetett be. A kérdés mindenestre nagy aktualitással bírhatott a korabeli román papság körében, amit az is bizonyít, hogy zsinati határozattal kellett rendezni azt.

¹³ HURMUZAKI, XV/1. 638. p.

¹⁴ A XVI. században majdnem annyiféle protestáns házassági jog volt, ahány külön egyházi hatóság" – jellemezte a helyzetet Pokoly József: POKOLY JÓZSEF: A magyar protestáns házassági jog rövid története 1786-ig. *Protestáns Szemle* 1894. 113. p. A világiak körében az újra házasodás a 16-17. századi Magyarországon és Erdélyben szinte kötelezőnek számított. Nem ritka a két-három-négyszeri újra házasodás úgy az arisztokrácia, mint a jobbágyok körében. Minderről lásd: PÉTER KATALIN: Házasság a régi Magyarországon 16-17. század. Bp., 2008 (Múltidéző Zsebkönyvek) 53-56. p.

¹⁵ Texte românești din secolul al XVI-lea. coord. Ion Gheție. București, 1982. 228. p. (továbbiakban: Texte).

¹⁶ Pravila ritorului Lucaci. ed. de Ion Rizescu. București, 1971. 163. p.; *Îndreptarea legii* 1652, ed. de Andrei Rădulescu. București, 1962. 147-148. p.

A zsinati végzés jelentőségét mutatja az is, hogy 1600-ban, a havasalföldi Vitéz Mihály vajda erdélyi uralma alatt megpróbálta azt a maga hasznára fordítani. A román történészek általában Mihály antikálvinista politikájának igazolására szokták idézni a román papok második házassága ellen az 1600. július 20-27-i gyulafehérvári országgyűlés által hozott végzést: „Végeztük ezt is, hogy valamely oláh pap második feleséget venne, és az falu az circaláskor [visitato alkalmával] az vladikának meg nem mondaná, az ispányok afféle falun ő nagysága számára két száz forintot dülhassanak.”¹⁷ Az országgyűlési végzés szövegéből azonban nem következik egyértelműen az, hogy az újra házasodási lehetőséget megtiltották volna a román papoknak. A végzésben csupán arról van szó, hogy az újra házasodást közölni kell a vladikával a visitatio alkalmával. Az viszont közvetett módon kiderül a szövegből, hogy a román papok valamiért a vladika elől eltitkolták az újra házasodást. Az a gyanúm, hogy azért, mert az újra házasodási engedély megszerzéséért a vladikának fizetni kellett volna valamit. Az pedig már végképp érthetetlen számomra, hogy az újra házasodás eltitkolásáért, miért a falut és miért nem az újra házasuló papot kellett büntetni? Ráadásul úgy, hogy a falut egyáltalán nem zavarta az, ha a pap másodsorra is megnősült, sőt egyfajta cinkos hallgatással a falusiak a vladika ellenében a papjukat védték. Minden jel arra mutat, hogy a román kálvinista zsinat által hozott és a papok újra házasodását engedélyező határozat nagy népszerűségnek örvendett a román hívek és pópák körében. Valószínűleg sok újra házasodási eset előfordult, ezért a vladikák igyekeztek ebből hasznot húzni, és csak valamilyen ellenszolgáltatás fejében voltak hajlandóak figyelmen kívül hagyni a pravoszláv egyház rendelkezéseit és megengedni a román papoknak a második házasságot. A román papok, talán épp az enyedi zsinat végzésének a tudatában, természetesen igyekeztek kivonni magukat a fizetés alól, ezért inkább eltitkolták újra házasodásukat a vladika előtt. Annak, hogy a végzés nem a kálvinista zsinat újra házasodást engedélyező határozata ellen irányult, legékesebb bizonyítéka az, hogy az újra házasodást eltitkoló falutól beszédett kétszáz forintnyi büntetés Mihály vajda kincstárát gyarapította: „az ispányok afféle falun ő nagysága számára két száz forintot dülhassanak.” Summa summarum, véleményem szerint ez az országgyűlési végzés nem a román kálvinizmus ellen, hanem sokkal inkább a központi kincstár bevételeinek növelésére irányult.

¹⁷ EOE IV, 529. Vö.: POMPILIU, 1993, 487; POP, 2005a, 95; GHITTA, 2005, 271.

Az enyedi zsinat többi rendelkezése az egyházi és kulturális fegyelmezés körébe tartozik. A hangsúly az alapvető keresztény ismeretek tanításán, a templomba járás elősegítésén, valamint a szertartások során a román nyelv használatán van:

„negyedszer végeztetett, hogy minden pap, avagy egyházi szolga az hűtnek ágait, a credót és az Miatyánkot, a könyörgést tartozzék az keresztyén községnek gyakran, minden héten megmagyarázni és reá tanítani, valamely pap, pedig ez tanításban el nem járna, efféle pap egyházi szolga ne legyen.”

Az utolsó két artikulus szintén elég szigorú büntetéseket helyezett kilátásba egyrészt a templomba nem járó hívek, másrészt a román nyelven való szertartást megtagadó papok ellen:

„Ötöd artikulus, hogy ha az igazán tanító pap alatt való nép, község az templomhoz az Isten igéjének hallgatására és az könyörgő imádságnak és az credónank tanulására nem menne, tehát azokat haláloknak óráján az pap ne communicálja meg. Hatodszor végeztetett, hogy az mely rác [értsd óegyházi szláv] nyelven való papok az oláhok között az papság tisztit viselik, ha az községet olá hul az szentségekre nem tanítják, azok papok ne lehessenek.”¹⁸

Hogy milyen mértékben és hatékonysággal sikerült megvalósítani az enyedi zsinat végzéseit arról nincsenek adataink. Tordasi mindenesetre igyekezett érvényt szerezni azoknak. 1570-ben Brassóban vizitációt tartott és János Zsigmondra hivatkozva elrendelte Oprea deáknak, hogy román nyelvű másolatot készítsen a görögkeleti liturgiában leggyakrabban használt énekekről (oktoih). Jellemző módon a 16. században egyetlen oktoih sem jelent meg nyomtatásban románul. Ugyanakkor a bolgárszegi iskolában tanító papoknak is meghagyta, hogy románul tanítsanak. Tordasi azt is elrendelte, hogy a bolgárszegi papok kérjenek anyagi segítséget a moldvai érsektől és fejedelemtől a bolgárszegi román iskola felújításához.¹⁹ Az Oprea által készített oktoih-másolatban az alábbi bejegyzés olvasható:

„Igen tetszett öszentségének a püspök úrnak [Tordaisnak] e könyvecske [az oktoih] és úgy döntött, hogy maradjon az meg a [bolgárszegi román] iskolának. Ugyanakkor jónak látta lemásoltatni azt a többi templom számára is, és ezért a jó és kegyelmes keresztény Csáky Mihályhoz [Ceac Mihaiu], kegyelmes király urunk kancellárjához fordult, hogy az fedezze a másolás költségeit.”²⁰

¹⁸ HURMUZAKI, XV/1. 638-639. p.

¹⁹ BINDER – HUTTMANN, 1969. 86-87. p.

²⁰ Oprea feljegyzését idézi: BINDER – HUTTMANN, 1969. 87. p.

Ion Lupaş egy 1927-ben megjelent tanulmányában, a híres hamisító, gróf Kemény József által félrevezetve, Csáky Mihályt bihari román nemesnek mondta. Át is keresztelte Mihai Valahul-nak [Oláh Mihály], és Nicolaus Olahus-szal egyetemre a román humanizmus képviselőjének kiáltotta ki. Lupaş elmélete nagy népszerűsége tett szert a román szakemberek körében, olyannyira, hogy még Jakó Zsigmond alapos tanulmánya sem tudta megingatni azt. Jakó kimutatta ugyanis, hogy Erdély első tudós kancellárjának (Csáky Mihály a krakkói egyetemre járt) a családja Sopron vármegyéből származott, és Csáky Mihály is csak 1541 után került Erdélybe a magyar királyi udvarral együtt. „Csáky Mihály kancellár nem hogy román, de még erdélyi sem volt, hanem történelmi szerepet játszó egyik közismert, előkelő dunántúli magyar nemzetségnek volt a leszármazottja” – ez Jakó Zsigmond végkövetkeztetése. Annak ellenére, hogy bizonyítását Jakó már 1993-ban közzé tette, Csáky Mihályt, azóta is román származásúnak írják, még a komolyabb román szakemberek is.²¹

János Zsigmond és a román reformált püspökség

A magyar szakirodalomban János Zsigmond valláspolitikájának megítélése két véglet között mozgott: egyrészt beteges és intranszigenes protestáns uralkodó, aki fegyverrel indul a katolikus vallás mellett kiálló székelyek ellen (ebből lesz a hagyomány szerint a csíksomlyói búcsú); másrészt pedig képzett teológus, aki egyenesen az ószövetségi Jósias király (2Krn, 23-24) újbóli megtestesülése (Jacobus Palaelogus).²² Korábban a román filológusok és történészek még „fanatikus protestánsnak” nevezték János Zsigmondot.²³ Később azonban sokat finomodott a hangnem. Nicolae Cartoian, már-már felmentette a Bunea

²¹ ION LUPAŞ, Doi umanişti români în secolul al XVI-lea (Nicolae Olahus şi Mihai Valahul). *Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj* 1926-1927. 345-353. p. Jakó tanulmánya eredetileg 1993-ban jelent meg a Benda Kálmán-émlékkönyvben. Jómagam az alábbi kiadás alapján idézem: JAKÓ ZSIGMOND: Társadalom, egyház, művelődés. Tanulmányok Erdély történelméhez. Bp., 1997. 96. p. Ez után is román származásúnak tartotta Csákyt: SUSANA ANDEA – AVRAM ANDEA: *Principatul Transilvaniei* sub suzeranitatea Otomană. In: *Istoria României*. Transilvania. vol. I. coord. Anton Drăgoescu. Cluj-Napoca, 1997, 552. p.; ANA DUMITRAN: *Religie ortodoxă –*

Religie reformată. Ipostaze ale identităţii profesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII. Cluj-Napoca, 2004. 99. p. Csáky Mihályról lásd még: HORN ILDIKÓ: Tündérország útvesztői. Tanulmányok Erdély történelméhez. Bp., 2005. (TDI Könyvek) 23-32. p. (továbbiakban: HORN, 2005.)

²² János Zsigmond valláspolitikájának árnyalt, és sok új szempontot felvető megközelítése: BALÁZS MIHÁLY: Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról. *Credo* 2008. 1-2. sz. 67-95. p. (továbbiakban: BALÁZS, 2008.)

²³ AUGUSTIN BUNEA: *Vechile episcopii româneşti a Vadului, Geoagiului şi Silvaşului*. Blaş, 1902. 42. p.

által megfogalmazott vád alól, amikor (egyébként minden alap nélkül) azt állította, hogy János Zsigmond románul is elég jól tudott, a legjobb katonái, valamint kancellárja (Csáky Mihály) és egyik tanácsosa, akivel még egy szobában is aludt (Bekes Gáspár) román származásúak voltak. Cartojan szerint a románok reformálása érdekében hozott intézkedések kiagyalója is ez a két renegát volt, és nem a fejedelem.²⁴ Cartojan dühe tehát nem annyira János Zsigmond, mint inkább a nemzetüket cserben hagyó renegátok Csáky Mihály (aki, mint már említettem nem volt román származású) és Bekes Gáspár, (valószínűleg ő sem román család sarja volt) ellen fordult.²⁵

Kétségtelen tény, hogy János Zsigmond uralkodásának idejéből maradtak fenn olyan adatok, melyek arra engednek következtetni, hogy az új hit terjesztése érdekében sem a fejedelem, sem az általa kinevezett román kálvinista püspök, sem a rendek nem riadtak vissza a finom erőszak alkalmazásától. Egy Benkő József által, a lelőhely megjelölése nélkül, kiadott oklevél alapján 1557-ben Izabella királyné egy bizonyos görögül elég jól tudó Kristófot nevezett ki püspöknek az algyógyi kolostorba, alája rendelvén minden erdélyi görög rítusú papot és szerzetest.²⁶ Izabella oklevele (ha Benkő forrásközlése megbízható) valóban az első adat arról, hogy az erdélyi központi kormányzat beleszólt a román püspökök kinevezésébe. Az erdélyi románok, ugyanis egyfajta sajátos népi vallásosságban éltek, mely nélkülözött minden komolyabb egyházszervezeti formát. Egyházjogilag ugyan a havasalföldi, vagy moldvai érsekség alá tartoztak, de püspökeiket bármelyik keleti pátriárka felszentelhetette. Így, például a máramarosi Körtvélyesen 1391-ben alapított első román kolostor igumenje (a katolikus apátnak feleltethető meg) közvetlenül a bizánci pátriárka alá tartozott. A keleti egyházban szigorú szabály volt, hogy csak szerzetest lehet püspökké kinevezni. Ezért ha valaki püspök akart lenni, előbb szerzetessé kellett válnia. Ahhoz viszont, hogy valaki szerzetes lehessen, kolostorra volt szükség. Ezért aztán a vagyonosabb román kenézek és vajdák Erdély-szerte lépten-nyomon kolostorokat alapítottak. Ha egy szerzetesnek sikerült felszenteltetnie magát valamelyik keleti érsekkel vagy pátriárkával, nyomban püspök lehetett, valóságos püspökség nélkül. A keleti püspöknek ugyanis, a katolikustól

²⁴ NICOLAE CARTOJAN: Istoria literaturii române vechi. București, 1980. 97. p.

²⁵ Bekest a vele szembenálló Báthoryak illették előszeretettel a dehonesztáló *olahus* jelzővel, ez azonban még nem jelenti azt, hogy Bekes Gáspár valóban román származású is volt. Minderről legutóbb: HORN, 2005. 46-54. p.

²⁶ BENKŐ JÓZSEF: Milkovia, sive antiqui episcopatus Milkoviensis per terram Transsilvanicam. Viennae, 1781. 359-360. p.

eltérően, Erdélyben és Magyarországon nem volt rendszeres jövedelme. Bevétele csak azokból a birtokokból volt, melyeket a kolostor alapításakor az alapítók felajánlottak. Mivel ezeket a kolostorokat főleg olyan kenézek és vajdák alapították, akik nem tartoztak a mágnások közé, ezért nagy birtokokat sem tudtak adományozni a kolostorok javára. Éppen ezért a pravoszláv püspök jövedelmének nagy részét a papoktól szedett felszentelési, bérmaolaji, válóperi stb. díjak tették ki. Nem csoda hát, ha a minél több bevétel reményében a püspök szinte mindenkit pappá szentelt, aki tudott valamivel fizetni. A sok üzletszerű papszentelés valóságos „papi proletáriátus” (Jancsó Benedek) kialakulását eredményezte, ami ellen minduntalan fellépett az országgyűlés és a fejedelem. Egy-egy faluban akár öt-tíz pap is volt egyszerre. Ezt a ruszinok az *ahány patakocska, annyi papocska*, míg a románok az *ahány lonka, annyi kereszt* („câte lunci, atâtea cruci”) közmondással fejezték ki.²⁷

Mindemellett az erdélyi román püspökségek teljes rendszertelenséggel működtek. Mivel a román kenézek nem rendelkeztek akkora vagyonnal, hogy a kolostorokat fenn is tudják tartani, ezért azok általában olyan uradalmak közelében alakultak ki (Rév, Algyógy, Priszlop stb.), melyeket a magyar királyok, majd később az erdélyi fejedelmek a moldvai és havasalföldi vajdáknak adományoztak szolgálataik jutalmául. Így, a kolostort is a román vajdák segítették anyagilag, és általában a kolostorok igumenjei is a román vajdaságokból érkeztek. Amint azonban valamilyen oknál fogva (árulás, hűtlenség) a vajdák elvesztették ezeket a birtokaikat, általában a püspökségek is megszűntek működni.²⁸ Az a tény, hogy Izabella királynő beleszólt a román püspökkinevezés szokásrendszerébe arra mutat, hogy az egyre inkább megerősödő erdélyi központi kormányzat szeretett volna valamiféle intézményes rendet teremteni a román egyház keretein belül.

János Zsigmond még tovább ment a megkezdett úton. Az, hogy minden román papot György püspök fennhatósága alá akart rendelni, nem csupán azt jelentette, hogy minden erdélyi románnak protestánsná kellett lenni, hanem azt is, hogy a havasalföldi és moldvai érsekségtől

²⁷ JANCÓS BENEDEK: A román nemzetiségi törekvések története és jelenlegi állapota. I. Bp., 1896. 566. p.; SZTRIPSKY HIADOR – ALEXICS GYÖRGY: Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbéli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra. Bp., 1911. 30-31. p., 42. p

²⁸ JUHÁSZ, 1940. 29-30. p.; BOGDAN IVANOV: Episcopatul ortodox din Transilvania de la reformă la Pacea de Karloviț. In: Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania, Partea I. De la începuturi până la 1740. ed. de Nicolae BOCSAN, Dieter BRANDES, Olga LUKÁCS. Cluj-Napoca, 2010. 18-19. p. (továbbiakban: IVANOV, 2010.)

független erdélyi román egyház alakulhatott volna meg. Azok a román papok, akik fogékonyak bizonyultak a reformációra, nyilván ezt a lehetőséget is felismerték, valamint azok a János Zsigmond által foganasított anyagi kedvezmények sem hagyhatták hidegen őket, melyekről fentebb már szóltam. A román papok számára már az 1548. évi tordai országgyűlés is biztosított kedvezményeket: ekkor határozták ugyanis el, hogy a kenézek és a papok mentesülnek a juhötvend megfizetése alól. Ezáltal ugyan társadalmilag egyre jobban elkülönültek a román papok a jobbágyoktól, de azért még így is maradt adófizetési kötelezettségük: a földesúrnak kötelesek voltak évente egy *mantica*-t („nyakba vető két fél iszákot”, tarisznya), egy nyersbőrt, és egy lótakarót (hevedert) adni.²⁹

Az is kétségtelen ugyanakkor, hogy a reformáció megjelenése a román falvakban és a kezdetleges, de jól bevált román egyházszerkezetben komoly feszültségeket okozhatott. Elsősorban a papok státusza változott meg gyökeresen. Gondoljuk csak meg, mit érezhetett az ortodox pópa, amikor látta, hogy a György püspököt elfogadó papok egy-egy kalangya búzát kapnak a híveiktől, ő meg semmit. Hát még mikor azt is megtudta, hogy a szintén kálvinista Tordasi Pál püspök annak a Száva vladikának a lámkeréki udvarházát kapta meg ajándékkul, aki 1570-ben azért bujdosott ki Erdélyből, mert nem akarta megtagadni keleti hitét, holott 1562-ben még János Zsigmond nevezte ki Szávát püspöknek Vizaknai György helyébe.³⁰ Az 1560-ban megjelent román káté előszava szerint Száva akkor „Magyarország püspöke volt”³¹ (értsd az erdélyi és a magyarországi románok püspöke) és az ő tudtával jelent meg a káté. Azt lehetetlen eldönteni, hogy Szávának ekkor milyen volt a reformációhoz való viszonya. Mindenesetre a káté megjelentetéséhez bejegyzését adta. Szávát még Izabella királynő nevezte ki valamikor 1559 szeptembere előtt. Balassa Menyhért közben járására később azonban János Zsigmond Száva helyébe Vizaknai Györgyöt nevezte ki a románok püspökévé.³² Balassa Menyhért árulása miatt azonban 1562. április 10-én Vizaknai Györgyöt János Zsigmond felmentette hivatalából és a hívek kérésére ismét Szávát nevezte ki minden erdélyi, hátszegi és karánsebesi román, görög és ruszin keresztény élére.³³

²⁹ EOE II. 241. p.

³⁰ JUHÁSZ, 1940. 81. p.

³¹ Texte. 101. p.

³² HURMUZAKI, XV/1. 578. p.

³³ HURMUZAKI, XV/1. 578. p.

Száva a szerb klérus tagja volt,³⁴ ami azt jelentette, hogy minden bizonnyal etnikailag is szerb volt. A szerb érsekség részéről is létezett az az igyekezet, hogy a bánági, és amennyire lehetett, az erdélyi pravoszláv románokat is a saját egyházi fennhatósága alá vonja. Sajnos a jelenlegi forrásadatok mellett szinte lehetetlen megállapítani az erdélyi és a bánági pravoszláv klérus etnikai összetételét. Az a véleményem azonban, hogy főleg a Bánságban sok szerb nyelvű pap is volt a román papok között. Ez mindenesetre részben megmagyarázná azt, a már említett, csökönyös ellenállást, mely a román nyelv egyházi szertartásokba való bevezetése terén nyilvánult meg a román klérus részéről.

Nem tudjuk, hogy mi történt Szávával Szentgyörgyi György kinevezése (1566 körül) után. Nem elképzelhetetlen, hogy továbbra is a „magyarországi” ortodoxok (szerbek, görögök, ruszinok) püspöke maradt, csak éppen a románok kerültek ki joghatósága alól. Mindenesre Szentgyörgyi György magát következetesen „csak” az oláhok püspökének nevezte. Ahogy Tordasi Pál is az „oláh püspök”, vagy „az oláh nyelven való[k] püspöke” kifejezést használta mindig.³⁵ Különösen ez utóbbi megfogalmazás érdekes, mert azt engedi sejtetni, hogy csak a román ortodoxok püspöke volt, a többi pravoszláv népcsoport (görög, szerb, ruszin) más püspök alá tartozhatott. Az kétségtelen tény, hogy az erdélyi fejedelmek mindig csak a románok irányába fogalmazták meg reformátori törekvéseiket. Nincs tudomásunk arról, hogy a fejedelemség más görög rítusú népei (pedig ruszinok, görögök, szerbek és bolgárok voltak szép számmal az országban) körében is megpróbálkoztak volna a reformátori eszmék terjesztésével. Az, hogy János Zsigmond György és Tordasi Pál vladikákat az oláh nyelven való püspökeinek nevezte ki, azt is jelentette egyben, hogy ki szerette volna emelni a románokat a korabeli erdélyi és magyarországi pravoszláv „tengerből.” Szávát, aki biztosan nem fogadta el a reformációt, hiszen mindvégig szerzetes maradt,³⁶ ugyanakkor, minden bizonnyal, meghagyta a többi keleti rítusú népcsoport püspökének. Ennek ellenére később Száva, miután lemondott arról, hogy az evangéliumot és keresztény tant hirdesse, önként távozott Erdélyből (*quae per spontaneam eiusdem calugeri ex*

³⁴ ADRIAN MAGINA: De la excluderea la coabitare. Biserici tradiționale, Reforma și Islam în Banat (1500-1700). Cluj-Napoca, 2011. 96. p.

³⁵ HURMUZAKI, XV/1. 638. p., 646. p.

³⁶ A már említett 1570. november 4-én kelt oklevelében, melyben Tordasinak adományozza Száva lámkeréki házát, kalugyernek neveztetik Száva: ANDREI VERESS: Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești, I. București, 1929. 292. p. (a továbbiakban: VERESS, 1929.)

hoc regno nostro Transsylvaniae egressionem ob abrenunciationem professionis Evangelicae et doctrinae Christianae factam).³⁷ Ez a János Zsigmond adománylevelében olvasható mondat elég volt ahhoz, hogy Cesare Alzati értelmezésében Száva az erdélyi intranzingens „protestáns hatóságok” első üldözöttjévé váljon.³⁸

Az esetről azonban szerencsére fennmaradt néhány korabeli oklevél, melyek révén árnyalhatjuk Cesare Alzati sommás véleményét. Az egyik Gáltövy Ferenc Fehér megyei alispán által 1570. március 31-én Száva püspök lámkeréki háza ügyében tartott tanúmeghallgatási jegyzőkönyv. A tanúk beszámolója szerint

„Száva vladika ment volt a királyhoz, őfelségétől kért Lámkeréken egy házhelyet, melyet őfelsége megadott. Az az Száva az őfelsége levelével ment vala az szászsebesi királybíróhoz, megmutatván neki az őfelsége levelét, engedelmes lőn az házhelyet Szávának megadni. De az hol Száva kéri vala, nem akarák adni, hanem mutatnak Szávának házhelyet kin most Pál pap [Tordasi Pál] lakik, mely akkor pázsit és szántóföld vala, és azt mondák neki, hogy annyi földet foglaljon az házhelyhez, az mennyit akar, és az vladika Száva úgy csinálta itt ez házat.”

Egy másik tanú szerint mikor

„végre hogy az országból ki akar vala menni, ment Sava az szászsebesi tanács eleibe, és ott megköszöni a tanácsnak, hogy békességgel tartották itt az ő birtokában. Ezt is mondá azon tanács előtt, hogy mivelhogy énnékem ismét ki kell Havasalföldébe mennem, [...] az őfelsége adta házhelyen sok munkám és örökségem vagyon, de bátor semmit ne adjatok érette, hanem ha tartanátok énmagamnak [amíg] visszajövé, avagy ha papot kerestek bele az házban tartózkodhatna. [...]. Az tanács osztán az Szávának költségben ada f[orin]t 12, és így mene ki az országból.”

Egy másik tanú, Simon Gábor azt vallotta, hogy Száva előbb a szászsebesiekhez ment, de azok „nem akartak neki házhelyet szakítani,” ezért Száva a „királyra ment.” A király ezután írt a szászsebesi bírónak, aki ki is jelölte Szávának a házhelyet, cserébe pedig Száva kötelezte magát, hogy „mikoron onnét szabad lészen ismét meghagyja a falunak az házhelyet.”³⁹

³⁷ VERESS, 1929. 292. p.

³⁸ CESARE ALZATI: În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc. Cluj-Napoca, 1998. 151. p. (továbbiakban: ALZATI, 1998.)

³⁹ Szebeni Nemzeti Levéltár (továbbiakban: SzNLvt), Magistratul orașului și scaunului Sibiu, colecția de documente medievale, seria U. V. nr. 2089.

A fentiek alapján világos, hogy Szávát nem erőszakkal fosztották meg lámkeréki házából: ő maga önként távozott Lámkerékről. A házhelyet kifejezetten János Zsigmond parancsára jelölte ki a szászsebesi bíró Szávának, aki kötelezte magát arra, hogy amint elhagyja Lámkeréket a ház ismét a falura száll. A vallomásokból az is kiderül, hogy Száva szerette volna, ha házába újból pap költözne be. Ezek után nincs semmi meglepő abban, hogy Száva házat, az új román pap, Tordasi Pál kapta meg. Nem az történt tehát, hogy a fejedelem elüldözte a pravoszláv hitéhez ragaszkodó Szávát és helyébe a reformációt elfogadó Tordasi Pált ültette volna. Sőt, Szávát eredetileg nem Erdélyből, hanem Havasalföldről üldözték el. II. Sándor vajdának (Alexandru II, uralk. 1568-1574) a szebeni polgármesterhez 1572. május 16-án írt leveléből értesülünk arról, hogy Száva többedmagával bujdosóként érkezett Erdélybe, ahol Lámkeréken kapott házat a fejedelemtől:

„Továbbá az mely levelet küldött volt kegyelmed énnékem az ház dolga felől és szentegyház [templom?] felől, kit csinált volt Száva püspök ott Lámkeréken, és Stanillanie [Stăniloae], és Ivan Mitrofan, és Mihne vizster [vistiernic: kincstartó] és Sztoika [Stoica] Kvecserana, mikor ők pribékek [értsd Havasalföldről elmenekült bujdosók], voltak. Ezek mindnyájan énelőttem bizonyították, meg is esküdtenek, hogy mikor ide bėjötenek [azaz visszatértek Havasalföldre], kegyelmednek hagyták volt mind házat, mind szentegyházat, mert ezelőtt is kegyelmed akaratjából csinálták volt, és annak előtte pispekség ott nem volt. Azért én is írtam Báthory Istvánnak levelet...” [itt félbeszakad a levél, mert a papírlap egy része hiányzik.]⁴⁰

Ugyanebben a tárgyban írt Mitrofan püspök is, a havasalföldi Cozia kolostor igumenje, Báthory Istvánnak (a levél hely és dátum nélkül maradt fenn, de minden bizonnyal valamikor 1572 májusában-júniusában keletkezett):

„Továbbá könyörgünk Nagyságodnak, mint kegyelmes urunknak, hogy ott Lámkeréken csináltatott volt Száva püspök szászsebesi birodalomban egy házat és szentegyházat, mely helyet kért volt az sebesi uraktól, hogy ott egy házat csinálанд magának, kibe nyugodalma lenne, az míg ott laknék Nagyságod országában. Azután a falubélieknek hagyta, hogy szabadok legyenek vele. Az szegény király idejében [János Zsigmond] költ egy Pál [Tordasi Pál] nevű eretnek [azaz kálvinista], és

⁴⁰ SZNLvt, Colecția de acte fasciculate, J. Stat Național, nr. 19a. A levél, ahogy az alább még idézendő három levél is, eredetileg ószláv, vagy román nyelven íródott, de csak a korabeli magyar fordításuk maradt fenn.

a királynak azt hazudta volt, hogy ott régtől fogva pispökség hely volt. Azért írt volt afelől szebeni polgármester az mi urunknak, hogy megeskütsen minket, azon megesküttünk a vajda előtt, hogy ott ház... [a papírlap többi része hiányzik.]⁴¹

A fenti források alapján jómagam a következőképpen rekonstruálom a történeteket. Száva belebonyolódhatott a havasalföldi hatalmi harcokba, ezért, akkor, amikor a vele ellenséges vajda – vagy Petru cel Tânăr (uralk. 1559-1568), vagy Mircea Ciobanu (uralk. 1553-1554, 1558-1559) – hatalomra került néhány havasalföldi előjáróval (Mitrofan püspök, Mihnea kincstárnok stb.) kénytelen volt Erdélybe menekülni. Itt Izbella királynő, majd később János Zsigmond, megtette az erdélyi pravoszlávok püspökévé, s egyúttal Lámkeréken házhelyet adományozott neki. Elképzelhető, hogy György vladika kinevezése után (1566) a fejedelem már nem támogatta Szávát. Az mindenesetre biztos, hogy 1570-ben, II. Sándor trónra kerülése után, bűjdosó társaival együtt visszament Havasalföldre.

A fenti forrásokban egyetlen szó sincs arról, hogy Szávát és társait elüldözték volna Erdélyből; valószínűleg azért tértek vissza Havasalföldre, mert a vajdaváltás következtében már nem kellett atrocitásoktól tartaniuk. Tordasi Pál, akit, mint fentebb már említettem 1569. február 8-án nevezett ki püspökké János Zsigmond, elfoglalta Száva lámkeréki házat. Ezáltal Tordasi már nem csak a kálvinista, hanem a pravoszláv románok püspöke is lett, hisz más román püspök ekkor Erdélyben nem volt. Ez a helyzet valamilyen okból nem tetszett a szebeni polgármesternek (talán a házat szerette volna magának megszerezni?), aki a havasalföldi vajdánál és Mitrofan igumennél arról érdeklődött, hogy volt-e korábban román püspökség Lámkeréken. Mindketten azt válaszolták, hogy nem. Mitrofan leveléből arra is lehet következtetni, hogy a pravoszláv igumen neheztelt az „eretnek” kálvinista Tordasira, aki, szerinte, behazudta magát a Száva által alapított püspökségbe. Ráadásul épp Szávának a Râmnicu-Vâlcea-i kolostorból 1570. október 9-én Tordasinak írt leveléből tudjuk, hogy a kálvinista román püspök komolyan gondolta a reformáció tanainak gyakorlati alkalmazását:

„Továbbá ím, most jött egy ember énhozzám, ki énnékem azt mondja, hogy elvettétek az képeket az egyházból és keszkenőket, és azok az képeken voltak, és az egyház mostan pusztán maradt, sem mely Istennek, sem műnekünk nem tisztességes. Azért kérlek, mint atyámfiát, barátomat, hogy az képeket az keszkenőkkel visszavidd az egyházba,

⁴¹ SzNLvt, Colecția de acte fasciculate, J. Stat Național, Nr. 20.

*hogy az egyház ismét szép legyen vele, mint annak előtte volt, és az papok hadd mondjanak misét mind estve, mind reggel, mint elvégezték volt ennek előtte.*⁴²

Az, hogy az igumen és a havasalföldi vajda az esetet Báthorynak is megírta azt jelzi, hogy megkísérelték Tordasit valamilyen módon eltávolítani Lámkeréről, valószínűleg azért, hogy ne lehessen Száva püspökségének az örököse, azaz, ne mondhassa magát az összes erdélyi román püspökének. Nincs arról adatunk, hogy Báthory Tordasit leváltotta volna a püspökségről, arról viszont van, hogy 1571. október 5-én kelt oklevelében egy Eftimie nevű szerzetesnek megengedte, hogy Erdélyben szabadon hirdesse az igét a görög rítus szerint. Miután Makarie ipeki pátriárka püspökké szentelte Eftimiét, Báthory is jóváhagyta azt (1572. aug. 3-i oklevél). Eftimie joghatósága nem csak a románokra terjedt ki, hanem a fejedelemség összes görög rítusú hívére. Emellett Báthory elismerte az erdélyi román egyháznak a Kárpáton túli román egyházzal való hierarchikus összetartozását. Ezzel az intézkedésével teljesen hatástalanította János Zsigmondnak azt a törekvését, hogy Erdélyben a román fejedelemségektől független román egyház jöjjön létre.⁴³

Epilógus

Száva esete arra is jó volt, hogy az 1566. novemberi szebeni országgyűlés végzését is félre lehessen később értelmezni:

„A religió dolgából végeztetett volt, ez előtt is egyenlő akarattal megtekintvén, hogy mindeneknek felette, minden keresztyének isteni dolgát keljen szemé előtt viselni, hogy ez előtt való articulások tartása szerint, az evangelium prédikálása, semminemű nemzet között meg ne háboríttassék, és az Isten tisztessége, nevedése meg ne bántassék, sőt inkább minden bálványozások, és Isten ellen való káromlások közülök kitisztíttassanak, és megszűnjenek, most is azért újabban végeztetett, hogy ez birodalomból minden nemzetség közül efféle bálványozások kitöröltessenek és az Istennek igéje szabadon hirdettessék, kiváltképpen pedig az oláhok között, kiknek pásztori vakok lévén, vakokat vezetnek, és eképpen, mind magokat, mind a szegény kösséget veszedelemre vitték. Azokhoz, kik az igazságnak engedni nem akarnak ő felsége parancsolja, hogy György püspökkel superintendenssel az Bibliából megvetélkedjenek és az igazságnak értelmire menjenek, kik, ha úgy is az meg értett igazságnak helyt nem adnának, eltávastassanak, vagy oláh

⁴² SzNLvt, Magistratul oraşului și scaunului Sibiu, colecția de documente medievale, seria U. V. nr. 2089.

⁴³ Báthory két oklevelét közli: HURMUZAKI, XV/1. 647-648. p., 653. p.

püspök, vagy papok, avagy kalugerek lesznek, és mindenek csak az egy választott püspökhöz György superintendenshez, és az ő tőle választott papokhoz hallgassanak, akik pedig ezeket megháborítanak hitlenségnek poenájával büntetessenek."⁴⁴

Az „eltávoztassanak” ígét sok román filológus és történész úgy értelmezte, hogy itt arról van szó, hogy azok a románok, akik nem akarják György püspök alá adni magukat száműzetteknek az országból. I. D. Suciú még azt is tudni vélte, hogy akik nem akartak György szuperintendensre hallgatni, azoknak a vagyonukat is elkobozták.⁴⁵ A szöveg viszont szerintem arról szól, hogy azok a román püspökök, papok és szerzetesek távolítassanak el (értsd, veszítsék el papi hivatásukat), akik a vita után sem fogadják el Györgyöt püspökként; a hívek pedig ezután csak a György püspök által kinevezett „papokhoz hallgassanak”, akik pedig megakadályozzák a György püspök által kinevezett papokat tevékenységük végzésében, azok hűtlenséget követnek el, és aszerint büntessék meg őket. Szó sincs tehát száműzetéséről, és vagyonok elkobzásáról.

A legnagyobb karriert befutó mítoszt azonban ebből az országgyűlési végzésből Cserei Farkas alkotta meg 1780-ban. A püskösdi csíksomlyói körmenet (a későbbi csíksomlyói búcsú) eredetéről írt testimoniumában ez áll.

*„Elfajulván ettől [az igaz hittől] a Blandrata György dögleletes tudománya után az ifjú János király, arra vetemedék, hogy már becsülete sem volt előtte senkinek, ha csak szentháromság tagadó nem volt; végezést is irata 1566 esztendőben Szent András nap tájban, hogy az Erdélyi birodalomban mindenek Blandrata Györgytől függjenek, és a tőle megválasztott papoktól hallgassanak, akik pedig ezeket megháborítanak mind hitetlenek úgy büntetődjenek.”*⁴⁶

Könnyen észrevehető, hogy Cserei az 1566 novemberében megtartott szebeni országgyűlés végzéséből kompilált, és egyben finoman hamisított is azáltal, hogy Szentgyörgyi György vladikából Biandrata Györgyöt csinált.

Annak ellenére, hogy a szófogadatlan román papok megbüntetésére több adatot hozhatunk úgy János Zsigmond

⁴⁴ EOE II. 326-327.

⁴⁵ I. D. SUCIU: Monografia Mitropoliei Banatului. Timișoara, 1977. 81. p. Lásd még: ALZATI, 1998. 150-151. p.; IVANOV, 2010. 26. p.

⁴⁶ Cserei Farkas szövegét Mohay Tamás közléséből idézem: MOHAY TAMÁS: Egy ünnep alapjai: a csíksomlyói püskösdi búcsú új megvilágításban. *Keresztény Magvető* 2005. 126. p. Vö. még: BALÁZS, 2008. 78. p.

rendeleteiből, mint az országgyűlések végzéseiből,⁴⁷ a románok viszonylatában szó sincs vallásüldözésről. Egyetlen olyan adat sem maradt fenn a korból, ami azt bizonyítaná, hogy bárkinek bántódása esett volna azért, mert ragaszkodott pravoszláv hitéhez. Sőt, hiába a harc a rác nyelv ellen (lásd János Zsigmond 1567. november 11-én kelt körlevelét, valamint az 1569. évi enyedi zsinat végzéseit) senkinek se fordult meg a fejében az, hogy az ószláv nyelvű könyvkiadást betiltsa. Igaz, ez utóbbi jelentősen visszaszorult: 1544-1571 között Erdélyben tíz román nyelvű, és mindössze négy ószláv nyelvű kiadvány jelent meg.

Megvallom, a rác nyelvhez való makacs ragaszkodás terén (mely végig kíséri az egész román reformáció történetét) jómagam is csak találgatni tudok. A soknemzetiségű és nyelvű Magyar Királyságban, majd később az Erdélyi Fejedelemségben sem a központi hatalom, sem a magyar arisztokrácia nem szólt bele az alattvalók nyelvhasználatába. Sőt, inkább arra vannak adatok, hogy a magyar földesurak tanulták meg szlovák, ruszin, román jobbágyaik nyelvét.⁴⁸ Az erdélyi fejedelmek nyelvpolitikája egyedi eset: ők az anyanyelvhasználatra kötelezték a román papokat, akiknek egy része ez ellen lázadt, és az egyházi szertartások során továbbra is az ószláv nyelvet akarta használni. Olyan ez, mintha a magyar, a szlovák, vagy a horvát papok továbbra is ragaszkodtak volna a latin nyelvhez, és nem lettek volna hajlandóak anyanyelvükön hirdetni az igét. A 16-17. századból ilyen jellegű nyelvi ellenállásról nem hogy protestáns, de még katolikus környezetből sincsenek adataink. Az erdélyi román klérus ellenállásának egyik oka magában a keleti ortodoxiában keresendő: Konstantinápolytól Ipeken át Moszkváig mindenhol az egyház hivatalos nyelve (az ószláv és annak helyi változatai, vagy az ógörög) a 19. század elejéig elkülönült a népnyelvtől. Román vonatkozásban azonban még arról is szó lehet, hogy, a klérus egy része nem is román, hanem szerb, görög, ruszin vagy bolgár etnikumú volt és jobban beszélte az ószláv nyelvet, mint a román. Nyilván csak feltételezésekre vagyunk utalva, mivel a román kutatás szemérmesen hallgat az ügyről, ahogy arról is, hogy a román

⁴⁷ „Akarván azért a mi országunknak végzése szerént ez féle szófogadatlan oláh papokat mindenképpen arra kényszeríteni, hogy az Isten igéjét tisztán és igazán tulajdon oláh nyelven hirdessék”. (János Zsigmond rendelete a vármegyei főispánoknak, 1567. nov. 11: HURMUZAKI, XV/1. 626. p.). „Felségödnök aláztatson jelentjük, sokan vannak az felségöd országába, kik az oláh pispeknek, melyet felségöd kegyelmességéből az pispekségnek tisztire választott, nem engednek, hanem az régi papoknak és azoknak tévelgésinek engedvén ellenek állnak, ötet az ő tisztibe elő nem bocsátják; könyörgünk felségednek, hogy felséged országával az előbbi végezése szerént az evangeliomnak kegyelmesen engedjen előmenetelt és ez ellen való vakmerő bátorkodókat büntesse meg”. (1568. jún. 6-13-i tordai országgyűlés végzése: EOE II. 341. p.)

⁴⁸ Minderről lásd: PÉTER KATALIN: A reformáció: kényszer vagy választás? Bp., 2004. 22-27. p.

fejedelemségekben is ez lehetett a helyzet: tudniillik, a felső papság nagy része ott sem román etnikumú volt, és ez volt az oka annak, hogy a Kárpátokon túl az első román nyelvű egyházi könyv csak 1635-ben jelent meg, a szertartás nyelve pedig csak a 18. század folyamán vált románná, de a fejedelmi udvarokban még a 19. század elején is görög nyelven folyt a liturgia. P. Atanasov számos brassói 16-17. századi papról és diákról – Coresi, Dobre, Iane, Rad(u) Tempea stb. – bizonyította be, hogy nem román, hanem bolgár származásúak voltak. Igaz, a román kutatók kétkedéssel fogadták a bolgár szakember adatait.⁴⁹ Persze, az is lehet, hogy az ószláv nyelvhez való makacs ragaszkodásban csupán a titok iránti babonás tiszteletéről van szó, hisz az érthetetlen szent nyelven celebrált szertartást mindig valami titokzatosság lengi körül. Különbösen is, a görögkeletiségben a forma (a rítus pontos elvégzése) sokkal fontosabb volt, mint a tartalom (mit mond a pap), ezért igazából nem számított az, hogy milyen nyelven zajlik a szertartás.

⁴⁹ Petrov ATANASOV: L'imprimerie en Roumanie et les Bulgares de Braşov au XVI^e siècle. (La collaboration culturelle bulgare-roumaine au XVI^e siècle. *Études Balkaniques* 1967. 123-139. p.

NAZARINENII: PRIMII NEOPROTESTANȚI ROMÂNI ȘI IMPACTUL LOR ASUPRA IDENTITĂȚII SPIRITUALE A ROMÂNILOR DIN BANATUL SÂRBESC

Aleksandra Djurić Milovanović,
Institutul de Balcanologie al
Academiei din Belgrad, Serbia

Coperta cărții despre comunitatea nazarinenilor publicate în limbă maghiară de către Kardos László și Szigeti Jenő în anul 1988 cu titlu *Boldog emberek közöisége – Binecuvântați* indică un fapt important pentru tema despre influența reformației ungare asupra culturii și spiritualității românilor. Prima comunitate neoprotestantă printre români s-a răspândit de către misionarii maghiari și germani în perioada Austro-Ungariei. Mișcarea nazarinenilor, cunoscuți și ca bapțiști evanghelici sau noii amiși, a fost înființată de către fostul ministru calvin Samuel Heinrich Fröhlich în 1832 în Leutwil, Canton Argau, Elveția. Fröhlich a fost puternic influențat de anabaptismul și pietismul german: s-a opus teologiei calvine cu privire la botezul copiilor, insistând, în schimb, asupra convertirii interioare. Comunitățile nazarinene au practicat o disciplină strictă, care include interdicții împotriva consumului de alcool și cafea, fumatului, blestemului, participării la festivități publice și participării la ceremoniile religioase din alte biserici. Icoanele și reprezentările crucii au fost strict interzise. Pe lângă moralitatea puternică și etica muncii, comunitățile nazarinene s-au bazat pe principii comunitare, cu o solidaritate ridicată a membrilor lor, ceea ce a fost foarte important în zonele rurale țărănești din sudul Ungariei și mai târziu în Regatul Iugoslaviei.

Convertirea la neoprotestantism a fost cea mai accentuată, din momentul apariției primelor comunități la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, la populația protestantă germană și maghiară, însă cu timpul au început să se convertească și comunitățile etnice ortodoxe majoritare, precum sârbii și românii. Din Elveția, credința nazarineană este răspândită în sudul Imperiului Austro-Ungar de către frații Hencsey Lajos și Bella József. Pe baza rapoartelor quakerilor britanici și anabapțiștilor olandezi de la sfârșitul secolului al nouăsprezecelea, Peter Brock menționează un număr de 13.000-15.000 de nazarineni în Imperiul Austro-Ungar (Brock 1980: 54). Astfel, credința nazarineană ajunge și în teritoriile locuite de sârbi, români, nemți și unguri din Imperiul Austro-Ungar, răspândindu-se foarte rapid, încât în curând aproape în fiecare sat există câteva familii de nazarineni (Lazar

1982: 60). Primii neoprotestanți în rândul populației din localitățile românești din Banat se amintesc în decursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Izvoarele istorice disponibile atestă prezența acestor comunități încă în anul 1872.

În scrisoarea alcătuită de preotul ortodox român Corneliu Cure din Sân Mihai (Locve) din Banatul sârbesc, nazarinenele sunt descrise după cum urmează: ”După (localitatea) Satu Nou sunt cei mai eretici nazarinenii și aceștia când ai mare lipsă de înțelegere ne pun bețe în roate, făcând aproape din toate lucrurile chestii religioase. În acest sens, solicită cărți și reviste de propagandă religioasă, mai ales Sfânta Scriptură în cât mai multe exemplare, căci numai inițiindu-i și pe ai noștri îi putem ținea credincioși bisericii noastre strămoșești” (Sân Mihai, 1928).

În revista *Albina* din 1872 despre nazarineni scrie: „fac propagandă în Banatu sub masca de lucratori de orologia, toți credincioși de ai lui Martin Luter”. În esența sa, doctrina nazarineană este protestantă, foarte asemănătoare doctrinelor celorlalte biserici protestante.

Mișcarea nazarineană își are rădăcinile în pietism, mișcarea pietistă din Herrnhut (Germania), anabaptism și baptism; se bazează pe Biblie, dar introduce și o serie de modificări radicale față de creștinism. Nazarinenii recunosc Vechiul Testament drept cuvântul Domnului, însă consideră că omul nu se poate salva prin acesta și că proorociile cele mai semnificative se află în Noul Testament. Nu conferă importanță cărților cu conținut religios și, prin urmare, pastorii nazarineni nu frecventează școlile biblice, ci interpretează singuri Biblia. Pentru ca toți credincioșii să poată înțelege predica, predicatorii folosesc un limbaj simplu, nepretențios.

Aurel Uroș scrie o serie de articole în Foaia Diecezana despre Sectarismul din Banatul iugoslav. Nazarinenii, spre deosebire de alte comunități neoprotestante, nu publică broșuri și cărți cu conținut religios, ci utilizează doar Biblia și cartea de cântări Noua Harfă a Sionului. La început, comunitatea lui Fröhlich din Elveția a folosit diferite cărți și imnuri pietiste, până în anul 1852, când Fröhlich a dat ordin să se alcătuiască Noua Harfă a Sionului (*Neue Zionsharfe*). Primii credincioși nazarineni din Ungaria cântau imnurile Bisericii Evanghelice sau Reformate, până când Noua Harfă a Sionului a fost tradusă în limba maghiară, în anul 1866 (mai târziu se traduce și în celelalte limbi ale Imperiului Austro-Ungar). Poetul Jovan Jovanović Zmaj a tradus în 1878 Noua Harfă a Sionului din limba germană în sârbă, ceea ce a reprezentat o contribuție foarte importantă la încorporarea acestei mișcări în rândul populației sârbești. Noua Harfă a Sionului în limba română a fost tipărită

la Zürich, în tipografia Zürcher & Furrer, unde au văzut lumina tiparului și câteva dintre lucrările lui Samuel Heinrich Fröhlich.

Biserica nazarineană se mai numește și *adunare* sau *casă de rugăciune*. În fruntea adunării se află pastorul. Această funcție este păstrată întreaga viață și este dobândită, dacă persoana în cauză duce o viață exemplară, în slujba Domnului și, în plus, este un cunoscător excelent al Bibliei. Pe lângă pastor, celelalte două funcții la nazarineni sunt ajutorul de pastor și predicatorul. Nazarinenii consideră că simbolul creștinismului, crucea, a apărut târziu, în vremea în care creștinismul nu mai posedă formele sale originare. Nazarinenii nu recunosc crucea ca simbol propriu, deoarece Iisus a fost chinuit și răstignit pe cruce. Din această cauză, nu există cruci nici în casele de rugăciune și nici pe morminte.

Nazarinenii români aveau credincioși în multe sate românești, dar și în zone urbane mixte din punct de vedere etnic (în orașe ca Vrșac, Pančevo, Novi Sad și Zrenjanin). Cele mai numeroase comunități din rândul românilor au fost în Locve, Banatsko Novo Selo (Satu Nou), Vladimirovac, Ečka, Alibunar, Jamu Mic, Mramorak, Torak. În comunitățile multietnice au organizat slujbele în mai multe limbi (sârbă, slovacă, română, maghiară, germană), astfel încât "toți au auzit cuvântul lui Dumnezeu în limba lor maternă". Unul dintre punctele forte ale acestei comunități religioase a fost capacitatea sa de a atrage noi membri din toate naționalitățile care locuiau în această zonă mixtă din punct de vedere etnic. Încă înainte de Primul Război Mondial, credincioșii nazarineni au început a fi persecutați, datorită faptului că au refuzat să folosească arme și să depună jurământul militar. Cea mai intensă persecuție a nazarinenilor în Iugoslavia s-a înregistrat în 1924, când au fost reținuți aproximativ 2.000 de credincioși. Atunci a început dezintegrarea acestor comunități. Mulți dintre ei părăsesc comunitatea, un mare număr emigrează în Statele Unite și Canada, iar câțiva sunt condamnați la ani grei de închisoare. Întâlnirile lor sunt suprimate prin forță, fiind adesea nevoiți să se întâlnească noaptea, în secret. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, nazarinenii s-au întâlnit în Banat, mai rar în Srem și Bačka. După al Doilea Război Mondial, când libertatea religioasă este garantată prin Constituție, statul nu le-a mai cerut nazarinenilor să depună jurământul militar, dar conflictele au apărut când aceștia au refuzat să participe la votări.

Slujba are caracter de predică și în timpul acesteia se interpretează anumite părți ale Bibliei. În amintirea învierii lui Iisus, duminica este principala zi de slujbă și de odihnă. Nazarinenii elimină toate sărbătorile marcate de bisericile ortodoxă și catolică (Paște, Crăciun), considerând că

în Biblie nu există nicio dovadă că acestea au fost ținute de primii creștini. Adesea, în cadrul discuțiilor, nazarinenii susțin că toate aceste date sunt sărbătorite în mod necreștin, cu numeroase elemente păgâne. Slujba de Crăciun nu diferă de celelalte slujbe duminicale de peste an. Slujbele se desfășoară după o schemă strict stabilită, joia și duminica, și constau din citirea Bibliei și interpretarea cântecelor din Harfa Sionului.

Botezul este cel mai important ritual de inițiere și marchează, în același timp, și momentul în care o persoană devine membră a comunității. Ritualul are loc în secret, în prezența membrilor comunității și a pastorului, iar persoanele din afara comunității nu pot participa. Botezul poate fi *în apă și în spirit*; în interiorul caselor de rugăciune nazarinene există o cadă în care sunt botezați membrii. Scufundarea și ieșirea din apă simbolizează moartea omului vechi și nașterea celui nou, fără păcate. „Cina Domnului” reprezintă o ceremonie legată de evenimentul biblic care îl descrie pe Iisus chiar înaintea răstâgnirii, care ia ultima cină împreună cu ucenicii săi. Pe lângă botez, „cina Domnului” are o importanță deosebită la nazarineni, are un caracter închis și la ea nu pot participa decât membrii comunității. Comunitățile protestante țin un post care implică abținerea totală de la mâncare și apă pe parcursul întregii zile. Nazarinenii consideră că, prin taina botezului, omului i se iartă toate păcatele, în măsura în care s-a pocăit în prealabil. Nazarinenii își mărturisesc păcatele lui Dumnezeu, dar și unei persoane din comunitatea nazarineană, cu o anumită funcție religioasă (cel mai adesea, pastorului).

Comunitatea locală - *majoritate ne-nazarineană și majoritate vizibilă*, care, în exemplul de față, este reprezentată de comunitatea locală explică, în discuțiile cu cercetătorul/outsiderul, ce i se pare „ciudat” sau „diferit” la comunitatea nazarinenilor: cântă în biserică, nu au lumânări, nu fac pomană pentru morți. Aceste observații reprezintă o parte a setului de stereotipuri obișnuite pe care comunitatea locală le prezintă ca indicatori ai identității nazarinene.

Transcrierea conversației cu L.N., oferită în cele ce urmează, indică, de fapt, modul în care nazarinenii sunt percepuți de *ceilalți*, de *ne-nazarineni*:

Mormânț este împreună cu românii? Tot la un loc?

LN: Tot la un loc. Este despărțat năzăr'eni, știț? Năzăr'eni au lângă pădure, da noi av'em aisa cu români, țagați cu români. Da năzăr'eni care merje l-adunare aia, au bășca. Că ei nu să îngroapă cu popă niș cu biserică. Ei are druștva lor, care îi cântă când e mort și nu face niș pomană. Ei nu fac pomieni. Numa îl dușe cu coșia, sau dușe așa pă umere cu al'a, are postol'el'e al'a, îl puñe în aia și-l dușe, l-angropat și viñe acasă, nu fașe pomană nu nimic. Ei nu fașe pomeñi. Niș crușe n-are, are

ca partizaŃe cãta, aŃa li puŃe, numa sãmn ca sã Ńcie, sã nu scoate pã alã, sã punã pã altu. E cam slova P, Ńci?

Nu. N-am vãzut nicodata asta.

LN: AŃa este o cruŃe, aŃa dreaptã, Ń-atunŃ faŃe aŃa, ca slovã P.

Ńi cãt sunt nazareni aici?

LN: O, pa este, este dãstui, da sã duc Ńi la alce sace. Sã duc pãn Torac, viŃe Ńi ei aiŃa goŃci. Pã Nìcolinț, viŃe, sã duc. Ar fost în SrediŃcea, ar fost în toace sacel'e ar fost, este. ViŃe Ńi ei în gostãie, da Ńi aŃcea sã duc în gostãie. Când au Ńeva aŃa, cãntã, dacã este v-unu d-îngropat viŃe, toț cãntã. A este care, cum sã vã spun, cãntã tare frumos, ma fain ca popã dãn bisericã. Ei îs grupa lor (...)

Înmormãntãrile nazarinene sunt, de asemenea, foarte modeste. La înmormãntare participã credincioŃii din toate comunitãțile nazarinene din apropiere, pastorul ține predica, iar dupã aceea toți cãntã cãntece din Noua Harfã a Sionului. Nu îŃi plãng morții Ńi nu le dau de pomanã. Astãzi, în Banatul sãrbesc, slujbele din comunitãțile nazarinene se desfãŃoarã Ńi în limbile minoritãților, limba romãnã fiind una dintre ele. AŃa cum au demonstrat cercetãrile noastre, atitudinea nazarinenilor fațã de mediul social majoritar este caracterizatã de un grad ridicat de autoizolare. Primele comunitãți nazarinene printre romãni au fost infiintate prin misionarii maghiari Ńi germani la sfãrșitul secolului al XIX-lea. Din cauza pacifismului, nazarinenii au fost persecutați Ńi foarte mulți au emigrat în perioada comunistã. Cea mai numeroasã comunitate de azi la romãni este cea din Locve. Romãnii sunt Ńi adeptii altor comunitãți confesionale neoprotestante, dar cea mai veche comunitate neoprotestantã cãreia îi aparțin romãnii din Voivodina este Comunitatea Creștinã Nãzãrineanã.

A REFORMÁCIÓ HATÁSA AZ ERDÉLYI ÉS A MAGYARORSZÁGI ROMÁNOK NEMZETI IDENTITÁSÁNAK KIALAKULÁSÁRA

**Gheorghe Petrușan,
Universitatea de Științe din Szeged**

A Reformáció az európai kultúra szerves része. A reneszánsz termékeny talajából sarjad, amely „individualizmust, kritikai szellemet, a szép és a politika fogalmának bizonyos értelmezését jelenti.”¹ Az európai népek, különösen a nyugatiak, a reneszánszon keresztül válnak el a középkori kultúrától, civilizációtól és a modernitásnak nevezett jelenség felé fordulnak, a felé a kultúra felé, amely kitekint a vallási ismeretek köréből és a modern ember szükségleteinek árnyaltabb és átfogóbb kielégítésére törekszik, mindenek előtt az a kritikai szellem jellemzi, mely alapjaiban rengeti meg a feudalizmus elavult szociális és kulturális struktúráit. „Az individualizmus és következménye, a kritikai szellem tekintetében –mondja egy román történész- a középkortól és reneszánsztól élesen eltér, és az új idők alapját képezi.”² Ezt az új szellemet, ezt a szellemi forradalmat erősíti és karolja fel a reformáció, amely kiterjed a társadalmi élet minden területére. Nyugaton jelenik meg és a katolicizmus ellen irányul, de hullámai viszonylag rövid idő alatt a keleti ortodox vallás védvonalait is elérik.

Amikor 1517. október 31-én Luther Márton a wittenbergi templom kapujára tűzi 95 pontos tézisét a katolicizmus megreformálásáról, s ezzel előre nem látható vallási és társadalmi változásokat idézett elő, Magyarország nemzeti katasztrófa előtt állt. A széthúzások és a magyar királyi trónért folytatott harcok szétszúrták a központi hatalmat, s ezzel megkönnyítették a török invázió sikerét. A törökök, az 1526-ban aratott mohácsi fényes győzelem után, elfoglalják Magyarország délnyugati részét, 1541-ben pedig a Buda várát. Ettől kezdve a magyar királyság sokáig szétszabdalt államként működik, korlátolt önállósággal, függőségben mind a töröktől, mind az osztrákoktól, a magyar katolikusok pedig állandó harcban a protestáns áramlatokkal. A magyarok vallási és társadalmi életének súlypontja az ország három részre szakadása után Erdélybe helyeződik át, ahol az együtt élő népek csak nehezen jutnak közös nevezőre a felekezetekkel kapcsolatba, mert a XVI. században a vallás és nem a nemzethez való tartozás volt a fontos. A nemzetiség és nacionalizmus két évszázaddal később kap meghatározó szerepet. Ezt a tényt azért kell hangsúlyozni,

mert vannak történészek, akik még mindig azt vallják, hogy a kálvinista eszmék terjesztése a románság körében „a román hívek magyarosítását célozza”.³ Kálvinista vagy lutheráni hittérítési törekvésekről lehet és kell szólni a XVI. században, tudatos elnemzetietlenítési politikáról azonban korai beszélni, mert ebben az esetben hogyan értelmezzük a magyar protestánsok és katolikusok közötti nemegyszer kegyetlen konfliktusokat vagy a későbbi ellentéteket a román ortodoxok és görög katolikusok között? A térítői buzgóság, legyen az katolikus, református vagy ortodox, az embert célozza és nem annak nemzetiségét.

Célunk, hogy rámutassunk a protestáns áramlatok, elsősorban a kálvinizmusnak a román nép nemzeti fejlődésére gyakorolt hatására. Már az elején tisztáznunk kell, hogy a románságnak a protestantizmushoz, majd később a katolicizmushoz való közelítésében mi egy esélyt, egy lehetőséget látunk nemzeti gyökeréhez való visszatérésre, identitásukban meglévő kettős kötődés kiküszöbölésére: a dáko-román eredet, neolatin nyelv egy részről, keleti ortodox ószláv nyelvű felekezet más részről, tehát esélyt a visszatérésre, a nyugati kulturális struktúrákba történő reintegrálására és a magyaroktól, a szászoktól elválasztó vallási különbségek kiegyenlítésére; végülis alkalmat a társadalmi és kulturális felemelkedésre. Egyébként etnikai homogenizációról csak a szlávok részéről lehetett szó, hiszen a protestantizmus a nép-nemzeti nyelvek bevezetését igényelte az idegen nyelvek helyett. „Az ortodoxia és a szláv hatás – mondja a történész – végig kísérték a románság középkori fejlődését és annak ellenére, hogy a XV-XVI. sz.-dal kezdődően egyre többet írtak, számos munkát, okiratot nyomtattak ki román nyelven, a cirill abc a XIX. sz.-ig fennmaradt”.⁴ Ez azt jelenti, hogy a szláv nyelv, amelyen az áttérés történt, a Román Fejedelemségekben köznyelvvé vált, s nemcsak az egyházi életben, hanem az állami és a helyi adminisztrációban is, tehát egy olyan nyelv, amelyet a románság többsége nem beszélt. Az ószláv nyelv lett a kultúra nyelve, mint Nyugaton a latin. „Az ószláv nyelv nálunk nem volt csupán az egyház nyelve, ezen a nyelven történelmi irodalom született: Moldva krónikái szláv nyelven, jogi, pedagógiai irodalom: Pszeudo-Neagoe Basarab intelmei, és versbe szedett irodalom is.”⁵ Következésképpen, a románság elszlávosításának lehetősége létező valóság volt, és hogy visszafordítsák, az okot kellett megszüntetni. A nép nyelvének bevezetése az istentiszteleteken azokban az időkben belső kezdeményezésként elképzelhetetlen volt, hiszen az ortodoxia, a szláv nyelv és szellemiség távol tartotta a románságot a nyugati kultúrától. A latin eredethez való visszatérést csak kívülről lehetett ösztönözni és csakis nyugati impulzusok révén. Ezt a forradalmi erőt

képezte a reformáció néven ismert mozgalom, amely nemcsak a mai vallási sokszínűséghez vezetett el, hanem az anyanyelvhasználat egyházi szertartásokon való használatához is. Bevezetésével az első lépést is jelentette a nemzeti öntudatra ébredés felé. Az ösztönzés csakis Erdély uralkodóitól jöhetett, akik belső társadalmpolitikai érdekből, a huszitizmus és a reformáció hatására bátorították a románoknál is a tudati változásokat, arról kívánván meggyőzni őket, hogy „lehet és illik románul írni”.⁶ A reformmozgalom élén az erdélyi szászok álltak, tehát egy másik etnikai közösség, ezért a nemzeti jellegtől való megfosztás szándéka nem merülhetett fel, annál inkább felekezeti homogenizációról, az esélyegyenlőség megteremtéséről, hogy véget lehessen vetni a vallási diszkriminációnak, mert „a katolikusoktól és a reformátusoktól eltérően az ortodoxok nem rendelkeztek a hitélet szilárd kifejtésével, teológiai szempontból szilárdan argumentált elvekkel.”⁷ Ez az alapvető oka annak, hogy az ortodox vallást „népi” vallásként tartották számon, amely a „tradíció” alapszik és nem annyira a bibliai szöveg hitelességén, következésképpen nem integrálható a nyugati keresztény felekezetek sorába, így kapta a „megtúrt” és nem a „bevett” egyházi státust. Ez a státus hosszú időn át okozott társadalmi és nemzeti hátrányt a románok számára, amelytől részben 1700-ban szabadultak meg, amikor az erdélyi és a magyarországi románok többsége elfogadja a Rómával való egyesülést.

A huszita forradalom és az 1517. évi reformáció elvben megnyitotta a románság számára is a társadalmi és vallási integráció perspektíváját. Az erdélyi és a magyarországi vallási pluralizmus azonban nagy kihívást jelentett a románság számára általában, de különösen a Kárpátok innenső részén élőknek. Az ortodox felekezet egy és oszthatatlan volt számukra, de, ahogy már mondtuk, a dáko-román etnikai eredet és a románság számára idegen szláv nyelv ellentmondásán alapszik, mely a nemzeti öntudatra ébredés után jelentett reális problémát, következményeit 1700-ban azonban csak az erdélyi románok vonták le. Újabb nehézséget jelentett az a körülmény, hogy a bizánci szellemi örökség nem volt integrálható a nyugati típusú vallási pluralizmusba. Ennek oka, hogy a románságnak az idegen szláv köntöst csupán mintegy 8 évszázad után sikerült levetnie, azt követően, hogy a X. sz-tól a XVII. sz. végéig a szláv nyelv volt a liturgia nyelve, az ortodox egyház pedig, annak ellenére, hogy voltak törekvések a nyugati keresztényi felekezetekhez való közelítésre és az esetleges társadalmi előnyökhöz történő juttatására, megingathatatlanul maradt hűséges eredeti identitásához, ami tiszteletet érdemel, de közismertek súlyos társadalmi és kulturális következményei e kitartásnak. Az a

kompromisszum, amelyet az ortodox románság többsége tett a protestantizmus felől érkező impulzusok hatására és a nemzeti öntudatra ébredés következtében a nemzeti nyelvre korlátozódik, de a román nyelv egyházi és más területen való bevezetése nagyrészt már az Erdélyi Iskola néven ismert román nemzeti mozgalomnak köszönhető, melynek élén a Rómával unionált tudósok álltak. A román ortodoxia bizánci szelleme sokáig szinte érintetlen maradt, mély nyomokat hagyva a román társadalomban, amelyet egyesek a nemzeti identitás lényeges, nemzetmentő elemének tartanak.

A nyugati eredetű felekezetek tartózkodása az ortodox vallás integrálásától vitákat és konfliktusokat gerjesztett a történelem során. Az ortodoxok és a katolikusok közötti konfliktus megjelenik már a román fejedelemségek megalakulásának idején, amikor 1359 és 1364 között Havasalföld és Moldva kivonja magát Magyarország királyának pártfogása alól, Havasalföld uralkodója, Nicolae Alexandru Basarab pedig Konstantinápolytól kér 1359-ben metropolitát⁸, ami a keleti civilizációhoz való végleges csatlakozást jelentette és nyilvánvalóan ellentétes Anjou (Nagy) Lajos (1342-1382) magyar király katolikus hittérítésével. A magyar uralkodó, akit I. (Nagy) Lajosként is említik a történelemben, nemcsak hogy betiltotta az ortodox papok tevékenységét, hanem az 1366. június 28-i oklevelével kiterjesztette a magyar joghatóságot Erdély területére is, amellyel kiiktatja mind a román nemességet, mind az ortodox felekezetet Erdély politikai életéből, hiszen a nemesi rendbe történő belépés feltétele lett a katolikus valláshoz való tartozás. „A románok, akik rendelkeztek azzal a joggal, hogy megválasszák vezetőiket, kenézeiket és vajdáikat, és akiket addig meghívtak az államtanácsba, kikerülnek az elismert (bevett) nemzetek (naciones) sorából. Ők az eretnekek közé kerülnek.”⁹ Azután, hogy a Román Fejedelemségek megalakulásakor a szláv liturgiát vezették be, amelyet az erdélyi románok is átvettek még a magyar katolikusok bejövetele előtt¹⁰, az egyházi másság elkerülhetetlenül kedvezőtlen társadalmi és politikai megítélésre transzformálódik a románok számára, amely sok évszázadon át tartott. Papacostea történész megállapítása ellentmondást nem tűrő: „Azzal, hogy a katolikus vallást a hűbéri hűség fő kritériumává tette, Anjou (Nagy) Lajos törvényesítette a román nép és elitjeinek kiiktatását Erdély politikai életéből.”¹¹ Tehát a románok nagy árat fizettek felekezeti másságukért, annál is inkább, mert megváltoztatva a megváltoztatandót, a jelenség megismétlődik 1437-1438-ban, amikor a bábolnai parasztfelkelés után a magyar nemesség, a szászok és székelyek vezetői megalakítják a három nemzet unióját, amely nemcsak a magyar és román parasztság részvételét a közéletben

teszi lehetetlenné, hanem a román nemességét is. Ez a tartós különbségtétel határozta meg a románoknak az ortodox egyházukhoz való kitartó ragaszkodását, amely a történelem során védelmezőjük és oltalmazójuk volt. Önálló államuk nem lévén az erdélyi és a magyarországi románoknak, illetve a Kárpátokon túli románoké gyöngé volt, az állandóság szimbóluma számukra az Ortodox Egyház lett, amely egyesítette és egybetartotta a nemzetet. Szerepe az évszázadok során, kivéve az 1944-1989 közötti korszakot, nagyon sokat nem változott.¹²

Ezzel magyarázható, hogy a protestáns forradalom, mely Nyugaton és főleg a Németalföldön nagy társadalmi és kulturális változásokat hozott, a románoknál kevés követőre talált. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a románok nemzeti fejlődésére Luther Márton (1483-1546) és Kálvin János (1509-1564) elvei nem gyakoroltak meghatározó hatást, hiszen a protestantizmus nem volt csupán egy vallási áramlat, hanem egy átfogó társadalmi és kulturális fordulat is. A Reformáció jótéteményét a románoknál és más népeknél azonban máshol, a XVI. sz. nagy felfedezésében kell keresnünk: a nemzeti nyelv bevezetésében az egyházi életbe. A nemzeti nyelv használata, amely lényeges eleme volt a lutheráni propagandának, két lényeges hatást gyakorolt az európai népekre: a népi rétegek hozzáférhetősége a bibliai tanításhoz, és a nemzeti érzés terjesztése. A két ösztönző elem, különösen a nemzeti nyelv bevezetése, új távlatokat nyitott a románok számára is, akik évszázadok óta a szláv hatás alatt tengődtek. „Hét évszázadon át, a X. sz.-tól a XVII. sz.-ig a románság, római eredetű nép léte, hivatalos nyelvként az egyház területén, a kulturális életben, valamint az államigazgatásban az egyházi szláv nyelvet használta.”¹³ – mondja a középkorkutató Panaitescu. Jóllehet az első román szövegek a XVI. sz. elején jelennek meg (Neacșu levele..., 1521), az egyházi életben a szláv nyelvet a román nyelv csak a XVIII. sz.-ban váltja fel. Tehát a szláv nyelv a románoknál túl sokáig volt a kultúra nyelve ahhoz, hogy ne merült volna fel az asszimiláció lehetőségének gondolata, vagyis az ortodoxia révén történő elszlávosodás¹⁴. Kevésbé kutatott kérdés. Viszont a történészek gyakran idézték fel a katolicizmus és a protestantizmus rémképét, amelyek valóban nagy kihívást jelentett a románok számára, de legalább –a keleti világgal szemben –kilátásba helyezte mind az integrációt és a politikai életbe való részvételt, mind a szociális, kulturális és nemzeti felemelkedés lehetőségét. Igaz, a protestantizmus térítési módszereinek hevesége, mind a lutheráni, mind a kálvini változata, időnként kegyetlen volt, Apafi uralkodása idején pl., miután 1674-ben az erdélyi román templomokat a kálvinista püspök

joghatósága alá vonják és a következő évi gyulafehérvári szinódus az istentiszteleteket csak szláv nyelven, románul nem tartó papok felmentéséről döntött, vérontásra is sor került. 1680-ban „lefejeztek egy metropolitát, mert nem volt hajlandó románul beszélni.”¹⁵ A protestánsok a középkori módszerek szerint és az 1555. évi augsburgi béke alkalmával elfogadott elv szerint jártak el, amelyet Erdélyben is alkalmaztak: *cuius regio, eius religio* (akié a hatalom, azé a vallás is, abban az értelemben, hogy a föld tulajdonosának vallása az alattvaló vallása is.) A protestáns uralkodók által elfogadott drákói törvények következtében sok román hívő tért át a református vallásra, főleg Fogaras-környékén és a Hátszezen, Erdély középső részén, a Bánságban.¹⁶ Az ismertebb román református püspökök (szuperintendensek), akik intézkedtek a román nyelv bevezetéséről a templomokba, Szentgyörgyi György, Tordasi Pál és Tordasi Mihály. A protestáns hittérítés elsősorban azon népi tömegek számára volt vonzó, amelyek „azért tértek el a görög hittől”, hogy az Isten szavát saját anyanyelvükön „hallgathassák”.¹⁷ Általában véve azonban a protestáns-térítés nem tudott igazán behatolni a bizánci szellemiség zárt világába, a román ortodoxok nagyrészt szerb származású, román nemzeti tudattal nem rendelkező klérusa immunis maradt és mindenféle praktikákkal ellent tudott állni 1700-ig a vallási másságnak. Így I. Rákóczi György hiába rendelte el 1639-ben, hogy: „az oláh püspök hallgasson az igazhitű magyar egyház püspökére”.¹⁸ Ahogyan sokáig hiábavaló volt az erdélyi református fejedelmek figyelmeztetése a szláv nyelv helyettesítésére a románnal a templomokban. Megrendítő a történész megállapítása a románság által a vallási másságáért hozott áldozatával kapcsolatban: „Volt néhány évszázad, amelyben a román nép jelentős része nem ismert mást az életében, mint a családját és az egyházát. Azért, hogy megőrizze egyházát, ahogy az őseitől örökölte, évszázadokon át lemondott a politikai közéletben való részvételről.”¹⁹ Talán helyesebb, ha többnyire bolgár és szerb származású klérusra utalunk, amely nemcsak a bizánci rítushoz ragaszkodott, hanem ahhoz a szláv nyelvhez is, amelyen a neolatin románoknak bevezették.

A labirintusból való kikerülésnek számos oka volt. Az elsők, akik a latin gyökerekhez, a saját identitáshoz való visszatérés útját egyengették a szász és a magyar protestánsok voltak, hiszen a nemegyszer kemény hittérítési módszerek ellenére, először a történelem során, lehetővé tette a román klérus számára Erdély politikai porondján való megjelenést, a társadalmi és kulturális felemelkedés esélyét, a nemzeti nyelv egyházi alkalmazását. A Reformáció hatására jelennek meg az első román nyelvű fordítások, a kéziratban maradt ún.

máramarosi szövegek, azt követően az első, Coresi és a román református főfelügyelők nevéhez kötődő nyomtatványok. Igaz, hogy a bizánci szellem még sokáig érvényesült, s a román nyelv csak a XVII. sz. végén és az azt követő században kerekedett felül a Román Ortodox Egyházban, a cirill betűs írásmódot a latinnal csak 1860-ban cserélték fel, de a reformátusok által elvetett mag a XVI. sz. közepén, később, a XVIII. sz. elején, amikor 1697 és 1701 között Teofil és Atanasie metropolita elfogadja a Rómával való egyesülést, termőre fordul, véget vetve sok évszázadon át tartó keleti szellemiség egyeduralmának. Ezzel az erdélyi és a magyarországi románok döntő lépést tesznek nemcsak az elszlávosodás elhárítása, hanem az eredeti, a katolikus valláshoz való visszatérés, a nemzeti öntudatra ébredés és a románságnak a nyugati típusú kultúrába való beilleszkedés felé. A görög katolikusok, Inochentie Micu Klein (1729-1751) püspökkel az élén, bevezették a román népet a nemzeti és a társadalmi egyenjogúságért folytatott harcba. Velük egy másik korszak kezdődik az erdélyiek és a magyarországi románok történetében, „a román társadalmi és politikai gondolkodás világivá tételének”, a „nemzetiségi gondolat diadalának” korszaka.²⁰ Ahogy Ioan Heliade Rădulescu mondta 1843-ben: „a románok napja Balázsfalván kelt fel.” *A román nemzeti érzés eszméjének kiszabadítása a szlávizmus köntöséből a román nyelvű fordításokkal és nyomtatványokkal kezdődött, és a Rómával való egyesüléssel triumfált.*

Jegyzetek

1. P. P. Panaitescu, *Interpretări românești*, Edit. Enciclopedică, București, 1994, p. 189.
2. Ibidem, p. 191.
3. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1980, p. 481. Ideea este preluată în *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1987, p. 120.
4. Ioan Aurel Pop, *Istoria Transilvaniei medievale: de la etnogeneza românilor până la Mihai Viteazul*, Cluj-Napoca, 1997, p. 35.
5. P.P. Panaitescu, op. cit., p. 172.
6. Ibidem.
7. *O istorie a românilor*. Studii critice, Cluj-Napoca, 1998, p. 179.
8. Chatherine Durandin, *Istoria românilor*, Institutul European Iași, 1998, p. 48.
9. Ibidem.
10. Panaitescu, op. cit., p. 48.
11. Chatherine Durandin, op. cit., p. 49.
12. 2016. június 24-én a Román Akadémia alujájában, a teljes akadémiai tagság előtt, Sorin Dumitrescu akadémikus a következőket mondta: „A román állam jelenkori történelme során két esztajnalcsillag előnyét élvezi: a Román Ortodox Egyház (ROE) és a Román Akadémia (RA) által biztosított előny. ROE és a RA –mindenki tudja ezt –Románia két alapvető intézménye, amelyeknek az a hatalmas feladata, hogy garantálják, axiológiai és önazonosság szempontjából, az állam stabilitását.” (Convorbiri literare, 2016. augusztus 23.)
13. P.Petru Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, Edit. Științifică, București, 1969, p. 185.
14. Tertulian Langa, *Biserici naționale*, Vatra, nr. 9/1999, p. 24.
15. Márki Sándor: *Bihari román írók*, Nagyvárad, 1880, p. 9-10.
16. George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, vol. I., Brașov, 1993, p. 196.
17. G. Bariț, op. cit., p. 200-201.
18. T. Langa, op. cit., ibidem.
19. G. Bariți, op. cit., p. 193.
20. Keith Hitchins, *Cultură și naționalitate în Transilvania*, Edit. Dacia, Cluj, 1972, p. 5 și 30-72.

MIȘCAREA BAPTISTĂ LA ROMÂNII DIN BANATUL SÂRBESC

Mircea Măran,
Școala de Studii Înalte pentru educatori
„Mihailo Palov” din Vârșeț, Serbia

După ce, în urma destrămării Monarhiei austro-ungare, conform hotărârilor conferințelor de pace prin care a fost pus capăt Primului Război Mondial, Banatul istoric a fost împărțit între Regatul S.C.S. și România, ambele găsite în tabăra învingătorilor în acest război, din cauza faptului că populația era amestecată, de ambele părți ale frontierei au rămas numeroși cetățeni care au devenit minoritari pe teritoriul noului stat în care au fost încadrați. O parte mai mică a Banatului a revenit și Ungariei. Astfel, pe teritoriul părții românești a Banatului a rămas o însemnată minoritate națională sârbă, pe când, pe teritoriul Banatului iugoslav au rămas în jur de patruzeci de localități în care trăiau români.

În orașele Banatului sârbesc, populația românească este puțină la număr, dar, în ciuda acestui fapt, este organizată pe plan cultural, școlar și confesional, în special la Vârșeț, mai puțin la Panciova, Biserica Albă, Cuvin și Zrenianin.

Până în momentele destrămării monarhiei dualiste, poziția social-economică, culturală, școlară și confesională a românilor din părțile vestice ale Banatului istoric trebuie urmărită în contextul dezvoltării generale a populației românești din această provincie, ba chiar și mai larg, de pe întreg teritoriul statului habsburgic și, nu în ultimul rând, în contextul situației generale prezente în acest stat până la destrămarea sa din 1918. Deci, abia în momentul în care Banatul a fost împărțit, românii din această parte a Banatului devin o minoritate națională separată prin noua frontieră de restul spațiului etnic românesc, și abia de atunci putem vorbi despre o situație nouă în ceea ce privește dezvoltarea lor, deci și despre unele caracteristici deosebite, în ceea ce privește toate aspectele vieții naționale și identitare ale acestora.

După terminarea Primului Război Mondial, conform recensământului populației din anul 1921, numărul românilor din Regatul S.C.S. era de 69.078. Situația demografică reprezintă cea mai dureroasă componentă a realității minoritare românești din Banatul sârbesc. Scăderea numărului etnicilor români în întreg decursul secolului al XX-lea este cauzată de trei factori principali:

1. Natalitatea extrem de scăzută, familiile de români având în cele mai dese cazuri un copil, mai rar doi și foarte rar mai mulți copii;
2. Emigrarea în Occident, prezentă în întreg decursul secolului al XX-lea în majoritatea localităților populate de românii din Banatul sârbesc, provocată în primul rând de factorul economic;
3. Asimilarea în localitățile în care românii trăiesc împreună cu sârbii, care în unele cazuri a dus și la dispariția completă a populației românești din unele localități.

În momentul încadrării în statul iugoslav, populația românească bănățeană avea deja o identitate națională și culturală bine formată, iar tratatele de pace, în special Tratatul de la Saint-Germain și acordurile bilaterale iugoslavo-române încheiate după război, au asigurat acestei minorități păstrarea identității sale în condițiile nou-create. Pe plan politic, românii din regatul iugoslav s-au organizat în anul 1923 în Partidul Român din Regatul S.C.S. Învățământul în limba română, existent încă din epoca luminilor, a continuat să funcționeze, ce e drept cu anumite probleme în perioada anilor douăzeci, dar reorganizat în urma semnării Convenției școlare iugoslavo-române din anul 1933. Viața culturală și-a continuat formele de activitate existente în deceniile precedente, în special, prin activitatea societăților culturale de la sate. Nu în ultimul rând, activitatea publicistică și literară își are și ea rolul său în lupta pentru păstrarea a ceea ce numim identitate națională a românilor din Banatul sârbesc.

Toate aceste forme de manifestare a identității naționale românești au continuat și în perioada postbelică, ce e drept primind forme noi, modelate de autoritățile comuniste iugoslave. Un moment nou în ceea ce privește păstrarea identității românești în Banatul sârbesc, care, începând cu anul 1946, este încadrat în Provincia Autonomă Voivodina, îl reprezintă intervenția statului, atât prin dirijarea și controlul întregii activități culturale, școlare, științifice, artistice etc. de către aparatul *Agitprop* în primii ani postbelici, dar și a altor organisme asemănătoare mai târziu, cât și prin sprijinirea financiară a tuturor formelor de manifestare a identității naționale minoritare. Statul avea interesul ca, în scopul includerii tuturor minorităților naționale în realitatea socialistă iugoslavă, pornind de la parola „frăție și unitate”, să formeze o intelectualitate nouă, credincioasă statului iugoslav și noii ideologii comuniste, care va călăuzi, în aceeași direcție, și celelalte pătri sociale ale etniei căreia îi aparțin. În această privință, politica purtată de autoritățile comuniste postbelice a dat rezultatele așteptate, transformând minoritatea română din Banatul sârbesc, îndreptată până atunci cu privirea înspre patria-

mamă, într-o comunitate loială statului în care trăiește, situație prezentă și în toiu și în urma destrămării Iugoslaviei. Românii din Republica Serbia rămân astfel, și în zilele noastre, un factor important al stabilității interne și internaționale a acestui stat.

Viața confesională a românilor din Banatul sârbesc

Realitatea confesională este legată de apartenența la biserica ortodoxă română a mării majorități a românilor din Banatul sârbesc, însă și de prezența unor comunități confesionale neoprotestante și, nu în ultimul rând, a bisericii greco-catolice sau unite.

Prezența bisericii ortodoxe în localitățile în care azi trăiesc românii din Banatul Sârbesc este atestată încă în perioada stăpânirii otomane. În perioada colonizărilor habsburgice ale acestor părți ale Banatului, populația românească, așezată aici, era în exclusivitate de religie ortodoxă, fiind încadrată, ca toți românii bănățeni ortodocși, în Mitropolia sârbească de la Sremski Karlovci. Până la despărțirea ierarhică din anul 1865, parohiile ortodoxe în care trăiau românii ortodocși, omogene din punct de vedere etnic sau mixte, erau subordonate administrației bisericii sârbești. După separarea bisericească, românii ortodocși se încadrează în Mitropolia Ortodoxă Română nou-înființată, respectiv în eparhiile din cadrul acestei mitropolii, românii de pe teritoriul actualului Banat sârbesc fiind încadrați în mare majoritate în Eparhia Caransebeșului, iar cele din Banatul Central în Eparhia Aradului. Separarea parohiilor compacte din punct de vedere etnic a decurs în general fără probleme, pe când în cazul parohiilor mixte au fost întâmpinate anumite probleme în ceea ce privește împărțirea averii bisericești, până atunci comune, între sârbi și români. În unele localități, separarea bisericească a avut loc cu o întârziere mai mare sau mai mică, iar în alte cazuri nu a reușit, rezultând cu asimilarea populației ortodoxe române. Biserica catolică, sprijinită de autorități, a întreprins încă de la sfârșitul secolului al XVII-lea, acțiuni ample de convertire a românilor ortodocși din Monarhie, mai concret de trecere a acestora la unirea cu biserica catolică. Această acțiune a dat rezultate, în special printre românii din Transilvania, bănățenii rămânând în general fideli vechii confesiuni. În decursul secolului al XIX-lea, încercările de convertire a românilor ortodocși la greco-catolicism în părțile actualului Banat Sârbesc nu au dat rezultatele așteptate, însă au reprezentat un pericol constant pentru confesiunea ortodoxă.

Deci, starea materială a preoțimii ortodoxe și taxele impuse de biserică stau la baza apariției mișcărilor confesionale în satul bănățean (natural, situație care nu este prezentă numai la români). În ceea ce

privește biserica greco-catolică, aceasta a reușit, odată cu înființarea episcopiei unite cu sediul la Lugoj, să deschidă și prima parohie într-o localitate românească din Banatul sârbesc, la Marcovăț, lângă Vârșeț, în anul 1864.

A doua parohie unită printre românii din Banatul Sârbesc a luat naștere la Iancaid (azi Iancov Most), lângă Zrenianin. În celelalte localități din Banatul sârbesc, numărul greco-catolicilor a fost în decursul ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea, deosebit de mic, provenind, în general, din rândul celor care își au originea din alte părți ale spațiului etnic românesc, veniți în părțile vestice ale Banatului la un post de muncă sau cu altă afacere. Cu timpul, aceștia au dispărut în întregime. În ceea ce privește biserica ortodoxă, credincioșii din această parte a Banatului aparțineau Eparhiei Caransebeșului (Banatul de Sud), respectiv Eparhiei Aradului (Banatul Central), împărțite mai departe în câteva protopopiate, cu sediul la Vârșeț, Panciova, Biserica Albă și Banat-Comloș.

În perioada interbelică, biserica ortodoxă română din Banatul Iugoslav, în continuare aparținând celor două eparhii, era împărțită în trei protopopiate: Vârșeț, Panciova (cu sediul la Satu-Nou) și Sărcia. Numărul intelectualilor români în anii douăzeci fiind mic, clerul ortodox juca un rol deosebit de important în viața social-politică, economică și culturală în satul românesc din Banatul iugoslav. După cel de-al Doilea Război Mondial, când rolul și poziția bisericii în societate se schimbă, biserica ortodoxă română din Banatul iugoslav trece prin clipe grele. Având în vedere scăderea numărului credincioșilor, ca urmare a natalității scăzute, a emigrărilor sau a creșterii numărului de atei și credincioși ai confesiunilor neoprotestante, dar și a scăderii numărului de preoți, numărul parohiilor se micșorează, în special prin contopirea a două parohii existente până atunci într-o localitate în una singură. În 1971 ia naștere Vicariatul Ortodox Român din Banatul Iugoslav, subordonat Mitropoliei Banatului cu sediul la Timișoara. În timpul schimbărilor din societatea iugoslavă, respectiv sârbească, din ultimul deceniu al secolului trecut și al primului deceniu al secolului nostru, se constată o renaștere a ortodoxiei în rândul minorității române din Banatul sârbesc, caracterizată prin creșterea interesului pentru credința strămoșească, prin reîntoarcerea la biserica ortodoxă a păturii intelectuale și a tineretului, prin organizarea numeroaselor manifestări cu ocazia jubileelor bisericii, dar și a altor instituții de importanță națională, prin renovări ale edificiilor ecleziastice, editarea de monografii ale bisericilor, publicații ale parohiilor etc. Totuși, numărul

credincioșilor ortodocși români, subordonați azi Eparhiei Dacia Felix, scade în continuare, paralel cu scăderea numărului total de români în Banatul Sârbesc. Statisticile oficiale de la recensămintele populației ne arată că numărul românilor ortodocși scade ușor și procentual. Astfel, dacă în anul 1953, la numărul total de locuitori români de 57 236 (numai în Voivodina, fără restul teritoriului Republicii Serbia), 87,9% erau ortodocși, în 1991 la numărul total de 42 316 de români (de data aceasta în întreaga republică) au fost înregistrați 82,4% de ortodocși, iar în 2011, la ultimul recensământ – la 29332 de români, au fost stabiliți 83,92% ortodocși. În schimb, numărul protestanților este la început în creștere, pentru ca apoi să cunoască o ușoară scădere: de la 0,7% în 1953, la 2,6% în 1991, respectiv la 2,1% în 2002 și 2011¹. Tabelar, situația confesională a românilor din Voivodina și Serbia la recensămintele amintite se prezintă în felul următor:

anul	Total român i	Ort.%	Cat.%	Isl.%	Prot. %	Alții %	Atei %	Nedec la-rați %	Nede-ciși	Necu-noscu t
1953	57236	87,9	3,4	-	0,7	3,3	4,5	-	-	0,2
1991	42316	82,4	6,1	0,1	2,6	0,2	1,6	-	0,1	6,8
2002	34576	81,9	7,7	0,0	2,1	1,6	0,2	3,5	-	2,9
2011	29332	83,92	7,68	0,01	2,11	0,35	0,56	3,6	-	1,22

Confesiunea baptistă în localitățile bănățene

Confesiunea baptistă a început să se răspândească printre românii bănățeni la sfârșitul anilor douăzeci ai secolului al XX-lea, cu toate că indivizi botezați în această confesiune au existat și mai înainte (membrii familiei Chiriță din Straja, de exemplu, s-au botezat în noul cult în anii 1924-1925, Floarea Radivoi din Biserica Albă a fost botezată în 1927 etc.)². În același an (1927) sunt deja consemnați și bapțiștii din localitatea Sân-Ianăș³. Nu este de neglijat nici numele lui Vasile Berbecar (1857-1931), originar din localitatea Iancaid (azi Jankov Most) de lângă Becicherecul Mare (azi Zrenianin), care după ce a trăit câțiva ani în acest oraș, s-a botezat la Timișoara în cultul baptist, fiind implicat în activitatea muzicală din Biserica Baptistă Germană din orașul de pe Bega. Berbecar a fost inițiatorul școlilor duminicale din bisericile baptiste și primul președinte al Asociației Școlilor Baptiste Duminicale din România, apoi editor al primelor reviste baptiste. În anul 1920 a fost ales de secretar general al Cultului Baptist, ca primul

¹ <http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenjePublikacije/Popis2011/Etnomozaik.pdf>, p. 194.

² *Registerul Cercului*, Lista botezaților din localitatea Straja

³ Dimitrie Gruescu, „Către cei rătăciți”, *Nădejdea*, Vârșeț, nr. 7/1927, p. 2.

care a ocupat această funcție. A introdus cântecul coral în bisericile baptiste, traducând cântări din limba germană și engleză, realizând și câteva cărți de cântări⁴. Primul misionar baptist în acest ținut a fost Avram Belgrădeanu, pastor cu seminar teologic absolvit, originar din România, care în anul 1929 s-a stabilit la Straja, împreună cu familia sa, unde și-a început activitatea sa misionară. În anul următor, reușește să înființeze, pe lângă Straja, încă două biserici baptiste locale: la Nicolinț și Petrovasâla, pentru ca, în curând, numărul celor care au preluat această confesiune să crească considerabil și în alte localități. Misionarul Belgrădeanu a rămas în Banatul iugoslav opt ani, se pare cu anumite întreruperi, deoarece în perioada 1935-1936 îl găsim ca pastor la biserica baptistă din Lupeni⁵, România. În 1936 vine iarăși în Banatul iugoslav, unde rămâne până la moartea sa care a survenit ca urmare a îmbolnăvirii de TBC, la 20 decembrie 1938⁶. În perioada interbelică, pe baza informațiilor din registrul botezaților amintiți, constatăm prezența credincioșilor bapțiști români, într-un număr mai mare sau mai mic, și în următoarele localități, pe lângă cele trei amintite: Biserica Albă, Dupliaia, Iasenova, Mărghita, Sân-Ianăș (Sveti Jovan, pe atunci, azi – Barițe), Sălcița.

Presa interbelică în limba română din Regatul Iugoslav de obicei avea o atitudine ostilă față de toate mișcările neoprotestante, prin urmare și față de confesiunea baptistă. Cauza este foarte simplă: de obicei, aceste publicații au fost redactate de preoții ortodocși sau de persoane apropiate de biserica ortodoxă română. Au fost însă și cazuri în care autorii articolelor dovedesc o toleranță religioasă și o atitudine binevoitoare față de „celălalt”, în acest caz față de credincioșii bapțiști. Anume, într-un articol publicat în săptămânalul *Nădejdea* din Vârșeț⁷, în care se informează cititorii despre adunarea bapțiștilor români din America și despre hotărârile aduse cu această ocazie, printre care afilierea la Liga Societăților Române de Cultură și Ajutor din America, crearea unui fond pentru activitatea misionară ș.a., în nota redacției se

⁴ www.celebrare400.com

⁵ www.biserici.ro

⁶ Însemnare pe prima pagină a Registrului Cercului. În același loc, mai consemnăm și următorul text în manuscris: „Acest registru conține 70 (șaptezeci) de file (foi) și este folosit pentru înscrierea membrilor bapțiști aparținători cercului baptist din Banat – Iugoslavia. Straža, la 2 Iulie 1932, după care urmează semnătura lui Avram Belgrădeanu și două sigilii ale Comunei Baptiste din Straja (Baptistička opština Straža). În momentul de față, acest registru al botezaților, o sursă documentară inedită, deosebit de interesantă și de importantă pentru cunoașterea trecutului mișcării baptiste printre românii din Banatul sârbesc, se păstrează la Biserica Baptistă din Vladimirovaț (Petrovasâla).

⁷ „Bapțiștii români”, în: *Nădejdea*, Vârșeț, nr. 41/1928., p. 3.

constată următoarele: „*Cu toate că sunt de altă lege, români (baptiști – n.n) din America au înțeles să-și facă datorința față de neam, iubind cele strămoșești și înfrățindu-se pentru înaintarea culturii românești, cu toți frații lor*”, continuând cu o idee în spiritul multiconfesionalismului și a toleranței religioase, în care afirmă următoarele: „*Dee DZeu ca și românii noștri (cei din Banatul iugoslav – n.n) să uite deosebirea de lege, iubindu-și limba și obiceiurile și respectându-se unii pe alții*”. Astfel de articole reprezentau însă cazuri izolate. În aceeași publicație, la doar două săptămâni mai târziu, apare un articol intitulat „Baptismul din Banat în decompunere”, în care în contextul unui scandal financiar provocat de Atanasie Pascu, „premergătorul întregii comunități baptiste din Banat”, această confesiune este apostrofată ca o „credință rătăcită”⁸. Majoritatea bisericilor baptiste în localitățile Banatului iugoslav au luat naștere după cel de-al Doilea Război Mondial, în perioada comunistă, datorită activității misionare a discipolilor lui Belgrădeanu, din localitățile în care deja au fost înființate biserici baptiste. Astfel, cultul baptist mai apare și în următoarele localități: Uzdin, Srediștea Mică, Jamu Mic, Satu Nou, Ecica, Seleuș, Grebenaț, Marcovăț, Mesici, Voivodinț, Iablanca, Alibunar, Parta.

Pentru înființarea unei biserici locale este nevoie, conform Statutului, de cel puțin 12 membri botezați. Comunitățile baptiste care au mai puțin de 12 membri reprezintă așa-numite „puncte de misiune”. Pe lângă membrii botezați, bisericile baptiste și punctele de misiune sunt vizitate și de așa-numiții „prieteni”, credincioși care vin cu regularitate la slujbele religioase, însă nu sunt botezați, cât și „aparținătorii”, care participă, din când în când, la activitățile religioase ale baptiștilor. O altă denumire pentru credincioșii care aparțin acestei confesiuni este cea de „pocăiți”, folosită, în Banatul sârbesc, în special printre românii din localitățile din jurul Vârșețului. În fruntea unei biserici baptiste locale se găsește pastorul numit „bătrânul bisericii”, ales de către credincioși, criteriul principal fiind meritul acestuia pentru propășirea credinței și funcționarea bisericii.

În momentul de față, credincioșii baptiști români din Banatul sârbesc sunt organizați în *Cercul Creștin Baptist Român din Banatul Sârbesc*, care a înlocuit *Cercul Sârbo-Român*, existent până atunci. Deci, în cazul confesiunii baptiste, avem de-a face cu o organizare pe plan național a membrilor acesteia, cu toate că, din punct de vedere administrativ, Cercul este încadrat în *Uniunea Baptistă din Serbia*. Acest cerc, ca și alte cercuri ale minorităților naționale din Republica

⁸ „Baptismul din Banat în decompunere”, *Nădejdea*, nr. 43/1928, p. 3.

Serbia, nu au calitate de instituție sau organizație juridică. Bisericele locale sunt cele care au dreptul de a decide în ce fel își vor desfășura activitatea, în curs de desfășurare fiind și aplicarea dreptului ca fiecare biserică locală să obțină și statutul său înregistrat la autorități. Cu biserica baptistă din România există relații de parteneriat, fără însă ca bapțiștii aparținători *Cercului Creștin Baptist Român din Banatul Sârbesc* să depindă din punct de vedere organizatoric de aceasta. În ultimii doi ani, relațiile de parteneriat cu bisericile baptiste din România constă, în special, în vizita, odată lunar, a oaspeților din România cu ocazia evanghelizărilor, în ajutorul duhovnicesc și, la nevoie, cel material. Bisericele baptiste locale sunt de sine stătătoare, iar limba în care se oficiază slujbele religioase și în care se poartă administrația este româna. În fruntea Cercului în momentul de față (2017) se găsește coordonatorul dr. Traian Căcina și o conducere alcătuită din cinci membri, în care, pe lângă coordonator, se mai găsesc și Traian Marcovician, Gheorghe Ușurel, Viorel Boroancă și Avram Dega⁹. La adunările anuale ale Cercului participă câte un reprezentant al fiecărei biserici locale, sau punct de misiune. În cadrul Uniunii Baptiste din Serbia se organizează cel puțin două conferințe anual cu cercurile altor popoare conlocuitoare, sunt și ședințe de lucru și sărbători, una în toamnă și una în primăvară. Aceste activități se desfășoară în limba sârbă, cu specificarea că în cadrul lor se fac rugăciuni în toate limbile. Numărul total al membrilor (botezați) în întregul Cerc baptist român este azi de 97, la care se adaugă încă peste 100 de „prieteni” și „aparținători”. *Cercului Creștin Baptist Român din Banatul Sârbesc* îi aparțin azi următoarele biserici baptiste locale și puncte de misiune: Straja, Grebenaț, Petrovasâla¹⁰, Nicolinț, Alibunar, Satu Nou, Seleuș, Sân-Ianăș (Barițe), Mesici, Iablancă, Voivodinț, Jamu Mic, Srediștea Mică, Marcovăț, Ecica. În cazul acestei confesiuni, constatăm că până prin anii șaptezeci și optzeci ai secolului lăsat în urmă numărul membrilor era într-o continuă creștere pentru ca, de atunci să cunoască o scădere, ceea ce a și provocat dispariția aproape totală a acestei confesiuni în unele localități, precum Uzdinul ș.a., iar mai recent, aceasta s-a întâmplat și cu bisericile baptiste din Marcovăț și Grebenaț, care sunt înregistrate, după cum deja am amintit, însă azi nu mai funcționează din lipsă de credincioși. Casele de rugăciuni au fost

⁹ Care este și informatorul principal de la care am cules majoritatea datelor referitoare la situația actuală în cadrul acestei confesiuni printre românii din Banatul sârbesc.

¹⁰ *Vladimirovaț Petrovasâla 1908-2008*, coordonator Mircea Măran, Panciova, 2008, p. 157-158.

ridicate prin contribuția personală a credincioșilor, dar și prin donații din America.

Identitatea națională a credincioșilor bapțiști din rândul minorității române din Banatul sârbesc nu diferă aproape cu nimic de cea a credincioșilor ortodocși. Ea este direcționată spre păstrarea limbii în familie și în viața cotidiană, dar și în afacerile confesionale, spre frecventarea cursurilor școlare în limba maternă, spre educația copiilor în acest spirit etc. În acest sens, sunt indicate participările copiilor la slujbele de duminica, în special prin pregătirea de poezii și cântece, sau de scenete cu ocazia sărbătorilor de Crăciun și Paște. Nu în ultimul rând, este demnă de amintit și activitatea publicistică, prezentă prin articolele cu caracter religios publicate de Avram Dega în săptămânalul în limba română *Libertatea* din Panciova.

Concluzii

Culte neoprotestante, apărute printre românii din Banatul sârbesc, începând cu ultimele decenii ale secolului al XIX-lea (nazarenismul) și primele decenii ale secolului al XX-lea (cultul adventist, baptist și penticostal), au dus la o îmbogățire a vieții confesionale în satul bănățean, pe de o parte, dar și la scăderea numărului de enoriași ortodocși, pe de altă parte, situație care, la început, a provocat o reacție puternică a reprezentanților bisericii ortodoxe și a celor care o sprijineau. Răspândirea acestor culte, provocată de nemulțumirea unor pături sociale cu starea lor economică, de nivelul scăzut de instrucție școlară și de însăși gradul de dezvoltare a civilizației în mediul rural bănățean, a devenit însă, cu timpul, deja în perioada interbelică, o realitate cu care se vor obișnui chiar și cei mai mari adversari ai lor. Introducerea sistemului comunist în țară după cel de-al Doilea Război Mondial, a mers la început în favoarea ascensiunii unora dintre aceste culte, având în vedere politica confesională purtată de regim și încetarea sprijinului acordat de organele de stat Bisericii Ortodoxe. Ultimele decenii rămase în urma noastră au reprezentat perioada de reflux, în ceea ce privește numărul celor aderați la cultele neoprotestante, provocat, în special, de scăderea numărului etnicilor români din Banatul sârbesc. Prezența acestor culte în lumea multietnică și multiconfesională în care trăim, a devenit o realitate a vieții cotidiene care nu poate reprezenta, în niciun caz, o piedică în ceea ce privește păstrarea identității naționale a minorității române din Banatul sârbesc, ci, din contră, poate reprezenta o posibilitate de manifestare a libertății fiecărui cetățean de a-și exprima în mod liber opțiunile sale, ceea ce ar trebui să încurajeze, printre altele, și o încadrare mai rapidă și mai concretă a satului bănățean în realitățile europene contemporane.

RELAȚIA DINTRE BISERICĂ ȘI STAT ÎN GÂNDIREA LUI MARTIN LUTHER, JEAN CALVIN, HUDRYCH ZWINGLI ȘI A ANABAPTIȘTILOR

**Petrică Vasile Crețu, Școala doctorală de Teologie și studii religioase a
Facultății de Teologie romano-catolică și Teologie baptistă, București**

Biserica este o comunitate istorică escatologică, un organism divino-uman, ce există și ființează în veacul de acum, dar care aparține veacului viitor. Din pricina naturii divine și a dimensiunii escatologice, Biserica este legată de lumea spirituală și de veșnicia cu Dumnezeu. Prin faptul că ea a luat ființă în istorie și este alcătuită din oameni care aparțin pentru o vreme acestei istorii, Biserica este adeseori înțeleasă doar ca instituție și componentă socială și spirituală a culturii și civilizației umane. Neînțelegerea cu privire la *organism* și *comunitate* au determinat, în timp, multe conflicte cu privire la definirea bisericii, precum și a locului și rolului pe care îl are în istorie.

Nașterea Bisericii a avut loc în anul morții și învierii Domnului Hristos de ziua Cincizecimii când, Duhul Sfânt al lui Dumnezeu a fost turnat peste ucenicii Domnului Hristos de la Ierusalim, transformându-i în martori activi ai învierii. (Faptele Apostolilor 2). Acel moment a consfințit actul de naștere al Bisericii despre care Hristos a afirmat că porțile Locuinței morților nu o vor birui (Matei 16:18).

Biserica se naște astfel, într-un cadru istoric definit, când lumea se afla sub conducerea Imperiului Roman și într-un loc al acestei lumi, la Ierusalim, de unde s-a răspândit înspre marginile pământului. La început, Biserica a putut să-și numere membrii (Faptele Apostolilor 2:41, 6:1), pentru ca după extinderea ei, adevăratul număr al credincioșilor să fie necunoscut de oameni. Prin înmulțirea numărului credincioșilor și apariția de comunități creștine locale, Biserica a devenit un fenomen care a determinat autoritățile atât la nivel local, cât și la nivel imperial să ia atitudine față de ea încă de la începuturile ei. Prezenta lucrare își propune să analizeze relația Bisericii cu statul în perioada reformatorilor Martin Luther, Jean Calvin, Huldrych Zwingli și a anabapțiștilor. În vederea elaborării acestei teme se va avea în vedere, în mod sumar, și perioada de până la reformatorii secolului XVI, timp în care s-au cristalizat diverse tipuri de relație dintre Biserică și stat. Raporturile dintre Biserică și stat care au precedat perioada reformatorilor, au determinat, în fapt, ca reforma protestantă să aibă în vedere și această dimensiune a existenței Bisericii.

În vederea elaborării acestei teme vor fi folosite metodele de studiu analitic și sintetic al documentelor istorice și ale scrierilor teologilor care au aprofundat poziția acestor reformatori cu privire la relația dintre Biserică și stat. Concluzia lucrării va prezenta un enunț al acestor păreri și se vor constitui ca o bază de dialog în demersul actual cu privire la relația bisericii cu statul.

În istoria creștinismului s-au conturat mai multe tipuri de raporturi între Biserică și stat. În acest capitol se va avea în vedere o recenzie sumară a relațiilor dintre stat și biserică până în vremea reformatorilor. Astfel va fi prezentat și analizat raportul de supremație a statului față de Biserică, raportul de simbioză dintre stat și Biserică, precum și raportul de supremație al Bisericii față de stat. Biserica și statul au coexistat de-a lungul istoriei în trei tipuri de relație. Prima este relația de subordonare a Bisericii față de stat. Această relație a fost caracteristică perioadei de început a Bisericii. Cartea Faptele Apostolilor descrie Biserica în primele trei veacuri ca fiind supusă, abuzată și persecutată, pe de o parte de religia națională a lui Israel, iar pe de altă parte de Imperiul Roman. Cairns scrie: *Creștini din Imperiul Roman, nestorienii din China în secolul al IX-lea și al X-lea și romano-catolici din Japonia în secolul al XVII-lea, la fel ca și creștinii din statele naziste și comuniste au avut cu toții experiența ostilității din partea statului chiar până la punctul martirajului. De asemenea, creștinii s-au confruntat cu atacurile din partea intelectualilor păgâni, cum au fost Lucian Fronto și Celsus.*¹¹

În primele secole, creștinii au avut parte de o împotrivire foarte puternică prin aproape toți împărații care s-au ridicat pe tronul Romei. Nero este primul împărat care a început o prigoană instituționalizată împotriva Bisericii. În vremea lui au fost învinuiți creștinii de incendierea Romei și au murit, ca martiri, apostolii Petru și Pavel. Istoricul latin Cornelius Tacitus (55-120 d.Hr.) scrie în Analele:

*Nici dezmințirile oamenilor, nici bogățiile dăruite, nici căința în fața zeilor nu i-au folosit lui Nero ca să scape de ocara celor încredințați că el poruncise marele pârjol, focul de la Roma. Așa, încât pentru a curma zvonurile, i-a învinuit pe nedrept și i-a supus la cele mai cumplite cazne pe cei numiți îndeobște creștini, oameni întâmpinați cu ură pentru grozăviile lor.*¹²

Această luptă a statului cu Biserica a fost succedată de prigoana din timpul lui Domițian care, înțelegând că creștinii nu plătesc impozite pentru edificiul templului lui Jupiter Capitolinus, i-a asociat cu evreii și i-

¹¹ Earle, E. Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2014, p. 81.

¹² Tacitus în *Annals XV*, 44.

a persecutat pe măsură; apostolul Ioan fiind exilat în această perioadă în insula Patmos.¹³ Pe vremea împăratului Traian, Pliniu cel Tânăr îi dă la moarte pe cei care se declară creștini. El se laudă, într-o scrisoare¹⁴ cu strategia pe care a inițiat-o împotriva creștinilor, iar împăratul îi răspunde că procedează corect. Printre conducătorii Bisericii, care au suportat martirajul, se află și Ignațiu, după cum sub domnia brutală împotriva creștinilor al lui Marc Aureliu a murit Iustin Martirul.¹⁵

Rolul statului față de Biserică a fost unul de persecutor. Cel mai virulent împărat roman a fost Dioclețian (245-313). El a considerat că trebuie să organizeze statul, altfel decât a fost de pe vremea lui Augustus. Astfel, el desființează senatul, trecând la o conducere monarhică după modelul despoților orientali. În acel context, politica Imperiului era exclusiv cea a împăratului. El decidea în toate domeniile vieții inclusiv în cel religios. Cairns scrie că:

*Din această situație istorică a izvorât cea mai aprigă persecuție pe care au îndurat-o vreodată creștinii. Primele edicte care cereau persecutarea creștinilor au apărut în martie 303. Dioclețian a poruncit sistarea adunărilor creștine, distrugerea bisericilor, destituirea slujitorilor Bisericii, întemnițarea celor care continuau să-l mărturisească pe Hristos și arderea Scripturilor.*¹⁶

Inceputurile Bisericii creștine arată faptul că statul a avut un rol opresiv față de aceasta. Biserica, în viziunea Imperiului nu a fost o instituție legală și din acest motiv strategia statului reprezentată de împăratul roman a fost de a o desființa. În primele veacuri creștine și apoi, în anumite perioade de timp și în anumite regiuni, statul a manifestat intoleranță față de Biserică.¹⁷ În schimbul acestei intoleranțe, Biserica proclama loialitate față de stat, ascultare ca de o orânduire dată de Dumnezeu (Romani 13:1-6). În biserici, creștinii erau învățați să fie morali și să se roage pentru cei înălțați în dregătorii (1 Timotei 2:1-4), să fie supuși dregătorilor până în punctul în care acestea nu alterează ascultarea de Dumnezeu (Faptele Apostolilor 5:29).

Deci, se poate afirma că în primele trei secole, între Biserică și stat nu au existat relații de colaborare, asociere sau de recunoaștere a Bisericii creștine, ci doar o prigoană repetată a Bisericii de către stat. Printre motivele pe care Cairns le evidențiază pentru persecutarea bisericii în

¹³ Cairns, Op. cit., p.85.

¹⁴ Pliniu cel Tânăr, *Epistole X*, 96.

¹⁵ Cairns, Op. cit., 86.

¹⁶ Cairns, Op. cit., p.86.

¹⁷ Statele comuniste, fasciste și cel în care se promovează Islamismul mai ales în formele lui radicale.

primele trei secole sunt cultul cezarului, neplata de către creștini a impozitelor pentru construirea unor temple păgâne, precum și practicile creștine precum Cina Domnului; proclamare că Hristos este Domnul; adresarea cu apelativul de frați și surori în Hristos.¹⁸ Toate aceste motive greșit înțelese, au determinat ca statul să manifeste intoleranță față de creștini pedepsindu-i pentru mărturia lor prin cele mai crude metode.

Odată cu acceptarea credinței creștine de către împăratul Constantin, și legalizarea dată prin Edictul de la Milano¹⁹, relația imperiului cu Biserica a dezvoltat un tipar nou și anume, acela al asocierii. Astfel, dacă până în 311-312, Biserica a fost socotită ilegală și, din acest motiv, trebuia desființată, după 313 aceasta ajunge a fi recunoscută de stat și invitată a se implica în treburile statului ca instituție oficială. Înainte de Constantin, împăratul Galerius, după ce toată viața a fost un prigonitor al creștinilor, a ajuns bolnav. „În 311 d.Hr., temându-se că Dumnezeu creștinilor se răzbună pe el, a emis un edict prin care creștinismul era declarat religie tolerată.”²⁰ Această toleranță a deschis ușa ca împăratul Constantin să aplice o nouă strategie și nume aceea de a face din biserică un aliat al statului. Cairns scrie: „Constantin, mai iscusit, a înțeles că dacă statul nu poate extermina creștinismul prin forță, se putea alia cu Biserica pentru salvarea culturii clasice.”²¹ Edictul de la Milano din 313, conferă Bisericii legitimitate în fața altor religii și în fața autorităților statului. Reversul Edictului de la Milano avea să fie vizibil ulterior când împăratul Constantin dovedește că nu se rezumă a împărăți doar peste imperiu, ci se impune ca domnitor și peste Biserică. Mark Noll scrie că:

*Pentru Constantin însă, cea mai bună soluție nu era suprimarea creștinismului, ci exploatarea potențialului unificator al acestuia. Astfel după ce a rămas singurul împărat al imperiului, Constantin a început imediat demersurile pentru soluționarea conflictului care chinuia biserica... Astfel s-a implicat în controversile doctrinare legate de învățătura lui Arius ...din motivul clarificării doctrinei de dragul bisericii... și apoi din motivul de a pune capăt certurilor religioase, de dragul Imperiului.*²²

Această asociere dintre Biserică și stat a condus, pe de o parte, la abandonarea convingerii că totul trebuie făcut de dragul Lui Hristos și

¹⁸ Cairns, Op. cit., p. 81-109.

¹⁹ Cairns, op. cit., p.118.

²⁰ Enciclopedia universală britanică, vol. 6, *Galerius, nume complet Caius Galerius Valerius Maximilianus*. Ed. Litera, București, p 205.

²¹ Cairns, op. cit., p. 117-118.

²² Mark a. Noll, *Momente cruciale în istoria bisericii*, Ed. logos, Cluj-Napoca, 2008, p. 59-60.

pentru slava Lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, la instaurarea peste Biserică și cu acordul acesteia a puterii omenești. După Constantin cel Mare, Biserica intră într-un nou tip de relații cu statul. Aceasta nu mai este prigonită de stat, ci are loc o simbioză în care Biserica acceptă să fie condusă și să intre în conducere. Paul Negruț face referire la conceptul „simfoniei” consacrat de către Iustinian (483-586), care arăta că Biserica și Statul formau un singur organism cu precizarea că era format din două elemente distincte: preoția și puterea imperială.²³ Acest model răsăritean a continuat în răsărit, atingând și etapa epocii moderne a istoriei când în țările din răsăritul Europei și-a manifestat prezența până și prin comunism.²⁴

După consacrarea lui Grigore I ca episcop al Romei, creștinătatea ajunge să se implice în treburile imperiului, în așa măsură că episcopul Romei este solicitat la ungerea împăraților și revocarea lor.²⁵ În acest context, raporturile dintre stat și Biserică dobândesc o nouă dimensiune. Bisericii, prin episcopul de la Roma, îi revine un loc de supremație față de autoritățile națiunilor stat și chiar peste autoritatea dată de scaunul imperial. Grigore al VII-lea și Inocențiu al III-lea s-au ridicat deasupra împăraților romani și ai statelor-națiuni.²⁶ Dorința acestora a fost să construiască o formă de teocrație sub stăpânirea căreia să se supună toate popoarele din partea de apus. Cairns scrie:

Idealul supremației papale în Biserica Romană și asupra conducătorilor seculari este clar dezvoltat în Dictatus Papae, un document găsit printre scrisorile lui Hildenbrand după moartea lui... Documentul emitea cele mai categorice pretenții pentru supremația papală întâlnite până atunci. El afirmă cu fermitate că Biserica Romană își datorează „întemeierea numai Lui Dumnezeu”; că pontificatul ei este „singurul care trebuie numit universal”; că el are putere deplină asupra tuturor episcopilor, că numai picioarele lui trebuie sărutate de „toți prinți”; că el poate „detrona împărați” și că el îi poate absolvi pe supușii unor suverani seculari nevrednici de devotamentul pe care-l datorează stăpânilor lor.²⁷

Această dorință a episcopului Romei a ajuns să fie pusă în aplicare, spre nemulțumirea multor împărați. Astfel, de la un episcop care ar fi trebuit să aibă în vedere administrarea și slujirea Bisericii, s-a ajuns la un episcop care a pretins puteri mai mari decât ale împăratului. Cairns

²³ Paul Negruț, *Biserica și statul o interogație asupra modelului „simfoniei” bizantine*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 2000, p. 20.

²⁴ Paul Negruț, Op. cit., p. 84-102.

²⁵ Cairns, Op. cit., p. 159.

²⁶ Cairns, Op. cit., p. 208.

²⁷ Cairns, Op. cit., p. 206.

arată că, în timpul lui Inocențiu al III-lea, relația dintre Biserică și stat a devenit una de superioritate, supremație și dictatură, Biserica prin papă dicta în treburile imperiului.²⁸ Papa Leon al III-lea susținea că deține puterea de la Petru²⁹, primul episcop al Romei și în calitate sa de succesor al acestuia care la rândul său era considerat un succesor al Lui Isus Hristos, a așezat coroana peste capul lui Carol cel Mare care stătea îngenuncheat în fața lui. Această scenă descrie relația de supremație a Bisericii înaintea statului.

În acest context, în Imperiul Carolingian s-a „ridicat problema instituției ce reprezintă Divinitatea pe pământ: Biserica sau statul?”³⁰ Cairns scrie că:

*Pretențiile papei la puterea seculară își au originea în darurile de teritorii italiene făcute papei de Pepin, strămoșul lui Carol cel Mare, în anul 754. Papa în calitate de senior deopotrivă secular și spiritual, a emis pretenții asupra liderilor naționali ai evului Mediu, pe care aceștia însă nu le-au recunoscut ca justificate.*³¹

Aceste pretenții s-au accentuat de la un papă la altul, așa încât Papa Bonifaciu al VIII-lea în 1302, a emis bula *Unam Sanctam* în care a scris: „Declarăm, afirmăm, defnim, și pronunțăm că este întru totul necesar pentru mântuirea fiecărui om să se supună pontificatului roman.”³² Dacă la început, Imperiul a asuprit membrii bisericilor și pe conducătorii acesteia, în perioada de glorie papală, Biserica asuprește, la rândul ei, pe cei care i se opun, și dă binecuvântare peste împărații care i se supun. Acest tip de relații a ajuns împământenit pe vremea lui Martin Luther, Jean Calvin, Huldreich Zwingli și a anabapțiștilor.

²⁸ Cairns, Op. cit. p.198.

²⁹ Cairns, Op. cit., p. 189.

³⁰ Cairns, Op. cit., p. 189.

³¹ Cairns, Op. cit., p. 189.

³² Citat în Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1964, p. 189.

Relația Bisericii cu statul în gândirea lui Martin Luther

Martin Luther (1483-1546) a fost un preot catolic care cu sinceritate s-a lăsat educat în învățătura acestei Biserici³³. După o vreme de slujire a ajuns să experimenteze o stare profundă de neliniște – *Anfechtung*. Timothy George spune că:

*Luther a folosit acest cuvânt pentru a descrie conflictele spirituale acute care i-au marcat conștiința în căutarea sa disperată după un Dumnezeu plin de har. După cum el însuși mărturisește, a simțit ca și cum sufletul îi tânjea după Hristos, astfel încât i-ai fi putut număra oasele, „nu există nici un locușor care să nu fie plin de cea mai neagră amărăciune, groază, frică, durere și toate acestea păreau veșnice.”*³⁴

Aceste frici l-au condus spre aprofundarea Scripturii de la care a primit cunoștința că neprihănirea este starea la care se poate ajunge doar prin credința în Isus Hristos. Astfel, el face din justificarea prin credință o doctrină centrală numind-o „rezumatul tuturor doctrinelor creștine”³⁵. El scrie în 1537: „la nimic din această doctrină nu se poate renunța sau nimic din ea nu poate fi lăsat la nivel de compromis, chiar dacă s-ar surpa cerurile și pământul, iar toate lucrurile vremelnice ar fi distruse.”³⁶

Înțelegerea corectă a Scripturii și predicarea ei l-a determinat să ia atitudine față de vânzarea indulgențelor pentru iertarea păcatelor, astfel că în 1517 pe ușa bisericii din Wittenbergh el afișează *Nouă zeci și cinci de teze* care vor conduce la reforma protestantă³⁷. Aceasta avea să determine o eliberare a bisericilor de sub autoritarismul papal, precum și o eliberare a împăraților din națiunile stat ale imperiului de sub tutela de la Roma. Învățătura lui Luther despre stat și despre relațiile acestuia cu Biserica își are originea în gândirea lui Augustin, față de care Luther a avut o mare admirație.³⁸ Potrivit lui Augustin, umanitatea trăiește tensiunea a două cetăți. Cetatea lui Dumnezeu formată din cei mântuiți și care sunt peregrini spre destinul ceresc și Cetatea pământului în care locuiesc cei nealeși de Dumnezeu și care rămân în afara harului. Relația dintre Biserică și stat este astfel influențată, pe de o parte de opoziția dintre ele, iar pe de alta, de coexistența lor.³⁹

³³ Dan Virașcu, *Martin Luther în Enciclopedia Universală Britanică*, vo.9, Ed. Litera, București, 2010, p. 271.

³⁴ Timothy George, *Teologia reformatorilor*, Editura Institutul Biblic „Emanuel”, Oradea, 1998, 71-72.

³⁵ Timothy George, Op. cit., p. 71.

³⁶ Dr Martin Luther, *Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 58, Weimar Edition, Bohlau, 1833, p. 119.

³⁷ Cairns, Op. cit., p. 283.

³⁸ Timothy George, Op. cit. p. 117.

³⁹ Timothy George, Op. cit, p. 117.

Martin Luther condamnă pretențiile de supremație a papei asupra împăraților și susține că el nu este un vicar al lui Hristos glorificat, ci al lui Hristos cel crucificat; slujba lui nu este să conducă națiuni, ci să predice evanghelia.⁴⁰ În viziunea sa, Biserica nu este o stăpână a lumii, ci o slujitoare a lui Hristos în mâna Lui Dumnezeu, după cum, de asemenea, statul nu este un stăpân al ekklesiei, ci o instituție creată de Dumnezeu pentru a fi temnicerii și executorii Lui Dumnezeu.⁴¹ În vederea susținerii acestei poziții, Luther s-a folosit de metafora celor două mâini ca o paralelă la metafora celor două cetăți a lui Augustin. Mâna dreaptă a lui Dumnezeu este Biserica, pe când mâna stângă este statul, iar conducătorul statului nu este altceva decât ce la capadocieni era numit *prosopon* adică o *mască a Lui Dumnezeu*. Timothy George scrie că pentru Luther:

*Originea statului nu constă nici într-o voință autonomă de a governa, nici în consimțământul celor guvernați, ci în voia ordonată a Lui Dumnezeu. Biserica și statul, împărăția mâinii drepte și împărăția mâinii stângi, coexistă într-o tensiune necesară. Diferența dintre ele nu trebuie estompată, dar nici nu trebuie conturată în așa măsură încât să favorizăm o împărțire în defavoarea celeilalte.*⁴²

Tensiunea dintre cele două mâini este ilustrată, cel mai bine, în exemplul pe care l-a dat la dieta de la Worms. Pe de o parte, era puterea mâinii drepte a lui Dumnezeu care prin biserica catolică îl condamna pentru neascultare de ea. De cealaltă parte, era puterea mâinii stângi reprezentată de împăratul Carol al V-lea care-i cerea să se apere de învinuirile pe care i le aduce biserica. În apărarea sa față de liderii delegați ai bisericii romane, el aduce Biblia întrebând:

*Deci, vă întreb, prin mila lui Dumnezeu ar putea ilustra voastră majestate, preacinstiții nobili, sau oricine altcineva care este în stare să-mi demaște erorile, să mărturisească împotriva greșelilor mele, răsturnându-le cu ajutorul scrierilor prorocilor sau ale evangheliștilor?*⁴³

Acest răspuns, deși a fost nesatisfăcător pentru împăratul Carol al V-lea, el este valid din pricina că reafirmă principiul apostolic prin care Scriptura este singura normă pentru toate situațiile vieții creștine. Autoritatea la care trebuie să se raporteze toți liderii religioși în orice litigiu cu membrii acestora sau cu persoane din afara ei este Sola Scriptura. În cel de-al doilea răspuns, Martin Luther aduce în mod

⁴⁰ Martin Luther, *Three Treatises*, Ed. Fortress Press, Philadelphia, 1970, p. 53-56.

⁴¹ *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gestmastusgabe*, Bohlau, Weimar Edition, 1833, p. 267.

⁴² Timothy George, Op. cit., p. 119.

⁴³ Mark A. Noll. Op. cit., p. 180.

complementar „sineidesis-ul”, adică propria conștiință. El susține că nici o autoritate ekklesială sau statală nu îi poate robi conștiința. El precizează:

De vreme ce ilustra voastră maiestate și preacinstiții nobili doresc un răspuns simplu, îl voi da în felul următor. Fără ocolișuri și fără să ascund nimic: dacă nu sunt convins prin mărturia Scripturilor sau prin pură rațiune atunci rămân legat de Scripturile pe care le-am citat, iar conștiința mea este înrobătă de cuvântul lui Dumnezeu. ... pentru că nu este nici corect nici sănătos să te împotrivești propriei conștiințe.⁴⁴

În gândirea lui Luther relația dintre biserică și stat trebuie să fie sub autoritatea Sfintei Scripturi. Sub această domnie trebuie să fie atât conducătorul bisericii, cât și conducătorul imperiului. Conștiința unuia și a celuilalt trebuie să fie înrobătă Cuvântului, altfel între cele două „mâini ale lui Dumnezeu” s-ar produce un dezechilibru, adică un fapt străin de voia lui Dumnezeu. Potrivit gândirii acestui reformator, Biserica nu trebuie să se excludă complet de la elaborarea deciziilor statului precum nici statul nu trebuie să ignore existența și nevoile Bisericii, ci să fie un ajutor la implementarea reformelor ei. Între cele două mâini trebuie să fie un dialog moderat de autoritatea Scripturii și libertatea conștiinței.

În urma lucrării lui Martin Luther în Germania, apare Biserica Luterană care va dobândi statutul de biserică națională. Acesta nu va fi separată de stat, ci într-o alianță cu statul, va căuta să guverneze alături de nobili și prinți. După Martin Luther, statul nu va mai fi sub dominarea Bisericii Catolice și a delegaților papei, ci statul va dezvolta cu biserica un raport de asociere.

Jean Calvin (1509-1564) s-a născut într-o familie de slujitori ai bisericii catolice la Noyon în Franța, iar la doisprezece ani, sprijinit în secret de tatăl său, a primit în ordinele mici tonsura de călugăr și încredințarea unor sarcini bisericesti.⁴⁵ Calvin ajunge mai târziu la cunoașterea acestui mod de a dobândi prin simonie și nepotism slujbe în biserică și avea să scrie împotriva lor. La paisprezece ani (1523) se duce să studieze la Paris, unde se împrietenește cu Jean Valliere care aderase la învățătura lui Martin Luther. El avea să fie profund marcat de arderea pe rug a acestui prieten la care a și locuit, iar *Învățătura Religiei Creștine* este în primă etapă o scriere pentru apărarea acestui om a cărui moarte, potrivit cu gândirea lui Calvin, a fost scumpă înaintea lui

⁴⁴ Mark A Noll, Op. cit., p. 181.

⁴⁵ Dan Virașcu, *Jean Calvin în Enciclopedia Universală Britanică*, vo.3, Ed. Litera, București, 2010, p. 158.

Dumnezeu.⁴⁶ Convertirea sa la protestantism a fost urmată de multă prigoană, astfel că, din Paris, unde a vorbit împotriva unei papalități agresive și ale unei liturghii moarte, fugi la Basel. În Franța cărțile lui Calvin, inclusiv *Învățătura Religiei Creștine* este interzisă fiind arsă într-o ceremonie în fața catedralei Notre-Dame din Paris, iar cei care-i susțineau părerea erau condamnați la moarte sau trebuiau să ia drumul exilului.⁴⁷ Acest context tumultuos l-a determinat pe Calvin să ia poziție față de ce se întâmplă în Franța. El înțelege că Biserica adevărată nu este cea catolică, deoarece papalitatea a compromis-o prin avariție și liturghie moartă, ci biserica adevărată este formată de cei care trăiesc prigonii pentru Cristos. Calvin scrie regelui francilor că „biata bisericuță este fie decimată prin crime, fie alungată în exil.”⁴⁸ Prin acest prim demers el caută din partea regelui Francisc I recunoașterea oficială a bisericii evanghelicilor francezi. Scrisoarea sa a stârnit însă mânia împăratului, așa că Franța este scena mai multor războaie religioase.

Din Basel, Calvin ajunge la Geneva, un oraș care, prin aportul susținut al lui Guillaume Farel, a ajuns să voteze în unanimitate: „să trăiască de acum înainte în conformitate cu legea Evangheliei și cu Cuvântul lui Dumnezeu și să abolească toate abuzurile papale.”⁴⁹ Cantonul Genevei devenise astfel un model al noilor relații dintre biserică și stat. Acesta a instituționalizat credința reformată pe tot cuprinsul ariei sale, oferind prin aceasta o paradigmă care se dorea implementată și în celelalte cantoane ale Elveției, precum și în țările în care a pătruns lumina reformelor lui Luther. În Geneva, mișcarea reformatoare s-a implementat prin exprimarea voinței populare, un eveniment cu totul nou în istoria creștinismului. Consiliul orașenesc, prin vot popular⁵⁰, a arătat întâi că se vrea o separare de biserica romană, iar apoi că se vrea o separare categorică și față de imperiu. Pentru națiunile stat, biserica romană era reprezentantul statului, iar imperiul era reprezentantul bisericii, ori în această situație reforma care și-a început demersul în 1517 este și o ocazie pentru națiunile-stat să-și rezolve problemele de suveranitate. De precizat în acest sens că unele din statele în care s-a consolidat învățătura reformatorului Jean Calvin au ajuns a avea o nouă religie națională – religia reformată.

⁴⁶ Jean Calvin, *Comentary on the Book of Pslams*, Edinburgh, Calvin Transalction Society , 1845, p.13.

⁴⁷ Timoty George, Op. cit., p. 206.

⁴⁸ Jean Calvin, *Institutele din 1536*, p. 23.

⁴⁹ Timoty George, *Op. cit.* p. 210.

⁵⁰ Timoty George, Op. cit., p. 210.

În vederea definerii rolului bisericii în lume, Jean Calvin a prezentat biserica prin două metafore. Metafora „mamei” și metafora „școlii”.⁵¹ El spune că „noi suntem concepuți în pântecul Mamei Biserici, alăptați la sânul ei și înscriși ca elevi în școala ei de-a lungul întregi noastre vieți.”⁵² Comentând întrepătrunderea dintre cele două metafore, Timoty George scrie:

*„Imaginile despre Biserică, văzută ca mamă și ca Școală, se întrepătrund în comentariile lui Calvin la epistolele pastorale... Biserica este o școală pe care nimeni nu o va termina vreodată (poate nici în cer), iar de aici se naște necesitatea unei instruirii permanente. Biserica este de asemenea o „școală a reformei” în cel mai bun sens al cuvântului, o școală care are uniforme, anumite cărți care trebuie citite, participare obligatorie la capelă și „oameni de ordine” severi, care să aibă grijă de studenții recalitrânți!”*⁵³

Potrivit acestei viziuni despre Biserică, „oamenii severi” la care face referire nu sunt alții decât reprezentanții statului care sunt unelte ale manifestării suveranității Lui Dumnezeu în lume. Potrivit lui Calvin, Biserica trebuie să fie precum o mamă care caută să aducă la sânul ei și pe cei care încă nu sunt, iar cei care sunt, și greșesc față de ea, trebuie disciplinați. În sprijinul Bisericii pentru disciplinare trebuie să vină statul. În 1541, promulgând *Ordonanțele eclesiastice*, Calvin a arătat că în biserică există patru tipuri de slujitori. Slujitorii din consistoriu erau bătrânii și păstorii. Ei aveau sarcina să vegheze asupra teologiei și moralei comunității, iar în cazuri de indisciplină ei puteau excomunica și hotărî pedepse. Deși Calvin s-a exprimat în scris total împotriva folosirii de către Biserică a forței, susținând mai degrabă că un creștin nu are voie să persecute și să se folosească de armele acestei lumi nici măcar pentru a se apăra, felul în care s-a raportat la Gribaldi, iar apoi la Servetus, îl contrazic.⁵⁴ Raportul dintre biserică și stat în Geneva se dorea modelat de Sfânta Scriptură prin învățătura Bisericii. Astfel, consiliul orășenesc și magistrații statului trebuiau să fie întâi membrii ai bisericii mame, să fi urmat școala reformei pentru ca apoi, din aceste poziții, să conducă statul și să promoveze interesele reformei. Jean Calvin, deși la început a avut și divergențe față de anumite decizii ale magistraților și a celor din consiliul orășenesc, spre partea a doua vieții, în Geneva, a militat pentru un asemenea sincretism dintre biserică și

⁵¹ Jean Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, vol. 2, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 2003, p. 183-192.

⁵² Calvin, *Institutele*, 4.1.4.

⁵³ Timoty George, *Op.cit.*, p. 280-281.

⁵⁴ Timoty George, *Op. cit.*, p. 195.

stat. Din acest motiv, asemenea lui Martin Luther, și Jean Calvin este socotit a fi un reformator *magisterial*, aceasta însemnând că reformele pe care le-a promovat au fost înfăptuite sub supravegherea puterii *magisteriale*.⁵⁵ Puterea magisterială validă hotărârile bisericii și prin supravegherea lor se asigura că sunt implementate în stat.

În viziunea lui Calvin, deși cele două guvernări sunt diferite, ele nu sunt antitetice, ci se completează una pe cealaltă prin providența lui Dumnezeu care le-a creat și pe una și pe cealaltă, „astfel magistrații trebuie să fie plini de credincioșie ca deputați ai lui Dumnezeu.”⁵⁶ În susținerea poziției sale cu privire la relația de asociere dintre Biserică și stat, el aduce metafora celor două table ale Legii.⁵⁷ Cele două table au în vedere dreptul lui Dumnezeu și dreptul omului. Ele nu pot fi despărțite niciodată și la ele trebuie să se raporteze cu sinceritate și pietate atât slujitorii Bisericii, cât și slujitorii statului. Judecata Bisericii trebuie să se facă în baza legii și a harului, iar atunci când cei supuși judecății ei nu se îndreaptă, ei trebuie să fie conștienți că statul, în baza Legii și a autorității cu care a fost investit de Dumnezeu, va da acele hotărâri pe care și Biserica le va aproba. De asemenea, când Biserica va aduce hotărâri potrivit judecății ei și statul va respecta judecata Bisericii. Deși teologia lui Calvin poate fi exprimată prin sintagma „Soli Deo Gloria”, totuși din punct de vedere uman el este de apreciat din pricină că a articulat învățătura bisericii reformate și în acest domeniu al relațiilor dintre Biserică și stat. Având în vedere lucrarea de ansamblu a acestui reformator, Cairns scrie:

*Calvin a influențat de asemenea dezvoltarea democrației, prin aderarea lui la principiul reprezentării în guvernarea Bisericii și statului. El credea că și Biserica, și statul sunt create de Dumnezeu pentru binele oamenilor și că ele trebuie să conlucreze prietenește pentru progresul creștinismului. Accentul pus de el pe chemarea divină în orice profesie și insistența sa asupra chibzuinței și hărniciei au stimulat dezvoltarea capitalismului.*⁵⁸

În urma lucrării lui Jean Calvin se naște Biserica Reformată care asemenea celei Luterane devine o biserică națională pentru multe state ale Europei. Raportul dintre biserică de la Geneva și cantonul Genevei este unul de întrepătrundere. Biserica și statul coexistă într-o asociere perfectă. Statul este dator să sprijine și să implementeze deciziile

⁵⁵ Timothy George, Op. cit. p. 116. Termenul de *magisteriali* a fost folosit prima dată de George H. Williams.

⁵⁶ Jean Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, p. 673.

⁵⁷ Timothy George, Op. cit., p. 234-236.

⁵⁸ Cairns, Op. cit., p. 305.

Bisericii, iar Biserica să fie o mamă și o școală pentru membrii statului. În Biserica din Geneva lui Calvin, conducerea Bisericii trebuie să fie recunoscută și acceptată în conducerea statului.

Huldrych Zwingli (1484-1531) a fost un capelan catolic în cantonul Glarus din Elveția.⁵⁹ El a fost influențat pe calea reformei de scrierile lui Luther după ce o parte a vieții și-a dedicat-o Bisericii Catolice, iar apoi învățaturii umaniste a lui Erasmus⁶⁰. Deși umanismul și slujba de capelan pe câmpul de luptă în care luptătorii mercenari erau tineri din Elveția, nu ar fi trebuit să coexiste într-o simbioză, în cazul lui Zwingli cele două au făcut o casă comună bună. Acest mod de a trăi a modelat viziunea sa cu privire la relațiile dintre stat și Biserică. Metafora care ilustrează cel mai bine relația dintre cele două ar putea fi cea a celor două săbii – Sabia dregătorului ca reprezentant al statului (Romani 13:4) și Sabia Duhului care este cuvântul lui Dumnezeu (Efeseni 6:17). Spre deosebire de Luther, care a văzut relația dintre Biserică și stat, prin metafora celor două mâini ale lui Dumnezeu, și spre deosebire de Calvin care a înțeles Biserica asemenea unei mame și a unei școli a reformei în sprijinul statului, Zwingli considera că Biserica și statul trebuie să coexiste și să păstreze relație de unitate precum într-o teocrație a Împărăției lui Cristos care este și externă.⁶¹ Timoty George spune că dorința lui Zwingli era „de a uni datoria bisericii cu cea a statului.”⁶² După ce a slujit Biserica Romană, apărând interesele papilor, Zwingli a intrat în contact cu învățăturile lui Luther, a aprofundat Testamentul grecesc al lui Erasmus, el s-a convertit, devenind pastor întâi la Einsiedeln, iar apoi la Zúrich, unde consiliul orașenesc l-a angajat ca predicator pentru întregul oraș⁶³. Din această poziție, el va lupta ca un „mercenar al lui Cristos”⁶⁴. Această imagine, cel mai bine este ilustrată după moartea lui, prin statuia care se află lângă Wasserikirche, pe râul Limmat, unde reformatorul este înfățișat într-o mână cu Biblia, iar în cealaltă cu o sabie⁶⁵. Această sculptură pune în lumină concepția lui Zwingli despre militantismul său în a cuceri Elveția pentru Hristos, precum și despre concepția sa cu privire la relația dintre biserică și stat.

⁵⁹ Dan Virașcu, *Zwingli Uldrich, în Enciclopedia Universală Britanică*, vol.16, Ed. Litera, București, 2010, p.350.

⁶⁰ Timoty George, Op. cit., p. 130.

⁶¹ Timoty George, Op. cit., p. 131.

⁶² Timoty George, Op. cit., p. 132.

⁶³ Timoty George, Op. cit. p. 135.

⁶⁴ Timoty George, Op. cit., p. 131.

⁶⁵ Timoty George, Op. cit., p. 189.

În concepția lui Zwingli, statul trebuie să fie recunoscut ca o autoritate creată de Dumnezeu și care trebuie condus după principii biblice. Principiile la care face apel acest reformator sunt consemnate în Sfintele Scripturi. În urma muncii lui Hulrych, în ianuarie 1523, orașul Zurich a recunoscut Scripturile ca fiind „judecătorii infailibili” la care trebuie să se raporteze atât Biserica Romană, cât și el, cât și întreaga Elveție.⁶⁶ Moller spune că orașul Zurich este „primul stat protestant prin inițiativă magisterială”⁶⁷. Perspectiva lui era că, în curând, toată Elveția, Germania, Italia, Franța și Spania vor alege principiul reformator „Sola Scriptura”. Cu entuziasmul întărit în urma hotărârilor consiliul orașenesc de a adopta pentru întregul oraș principiile Bibliei, Zwingli se angajează în a crea din cantonul Zurich o mare biserică. Ea trebuie să fie întâi în opoziție cu falsa biserică, iar apoi un model pentru celelalte cantoane și pentru celelalte națiuni. Pentru aceasta a înființat o școală teologică și un tribunal de morală.⁶⁸ Timoty George spune că în gândirea lui Zwingli:

*La granița dintre justiția divină și cea umană stă magistratul desemnat de Dumnezeu să mențină ordinea, să reprime idolatria și să protejeze predicarea Cuvântului. Magistratul, ca și conducătorul bisericii, era slujitorul Domnului. Ei trebuiau să lucreze în cea mai mare armonie pentru a asigura mersul pentru mai departe a Împărăției lui Dumnezeu... Magistratul era verificat și de sfaturile pline de credincioșie ale păstorului.*⁶⁹

Fiindcă sistemul teocratic de conducere al celor din Zurich se dorea a fi implementat în toate cantoanele țării, Zwingli nu a pregetat să folosească pentru îndeplinirea acestui ideal și sabia pe care Dumnezeu a încredințat-o statului. Demersul său a fost dus până la extrem, în sensul că el însuși s-a angajat în această luptă, ridicând sabia împotriva celor care nu au acceptat de bună voie tezele sale. Astfel, Zwingli se luptă, pe de o parte, cu cei care au îmbrățișat reforma sa, dar în anumite puncte de vedere s-au disociat de el (exemplul frăției transformate în anabapțiști)⁷⁰, iar apoi el se luptă efectiv cu cucerirea teritoriilor celor care nu au subscris benevol la această reformă și pe care el considera că-i poate face doar prin forță să vină la adevărata biserică.⁷¹ Această formă de a te înrola în armate de mercenari și de a scoate sabia

⁶⁶ Timoty George, Op. cit., p. 138, 149.

⁶⁷ Moller, p. 54.

⁶⁸ Timoty George, Op. cit., p. 140.

⁶⁹ Timoty George, Op. cit., p. 158, 159.

⁷⁰ De anabapțiști se desparte în mod deschis în 1525, cf. cu Timoty George, Op. cit. p. 140.

⁷¹ Timoty George, Op. cit., p.

împotriva unor semeni din alte cantoane au dat naștere la războaie religioase protestante. Eșecul reformatorului Zwingli vine din concepția sa greșită despre soteriologie și ekklesiologie. Mântuirea omului este individuală și nu colectivă, este prin credință personală și nu prin impunere cu forța sub amenințarea sabiei. Un om este mântuit în urma nașterii din nou și nu prin schimbarea unei etichete religioase. Faptul că el scoate sabia și ucide pe cei care nu sunt de aceeași părere teologică cu el este un barbarism și nu o formă de practicare a credinței propovăduite de Hristos. În ceea ce privește învățătura lui despre biserică, aceasta, deși este exprimată pe principii Biblice la nivel dogmatic, este greșită prin aceea că a acceptat practicarea războiului în numele credinței. Cuvintele pe care Domnul Hristos le-a spus lui Petru: „bagă-ți sabia în teacă, căci cine scoate sabia împotriva altuia de sabie va muri” (Matei 26:52), sunt adresate nu doar unui om din contextul grădinii Ghetsimani, ci, prin Evanghelie, întregii Biserici. Hristos a vorbit despre cei credincioși că sunt în voia Lui Dumnezeu în măsura în care se aseamănă cu Domnul lor și nicidecum că sunt în voia Lui, dacă prin sabie se impun în fața semenilor lor. Lupta credinciosului are o dimensiune spirituală și nu este doar de natură materială.

Educat să fie un patriot, obișnuit cu spiritul militarului din vremea în care era capelan cu mercenarii în războaiele papei, Zwingli a considerat că impunerea forței este tot atât de legală precum predicarea evangheliei. În acest sens, el a pornit războiul cu cantoanele catolice din Elveția considerând că armata de luptători implicați în pedepsirea și cucerirea celor ce nu cred asemenea lor este o datorie a celor care demult și-au dedicat mințile și inimile pentru a-L mulțumi pe căpitanul ceresc în a cărui trupe s-au înrolat.⁷² Faptul că sfârșește pe câmpul de la Kappel, în 11 octombrie 1531, unde a luptat cu o bardă cu două tăișuri⁷³, arată că în concepția lui statul trebuie să se organizeze în jurul Bisericii, iar aceasta trebuie să preia toate sarcinile statului inclusiv pe cele militare. În urma lucrării lui Zwingli, s-a pregătit terenul pentru lucrarea lui Jean Calvin. Relația dintre Biserică și stat, la Zurich, a fost atât de puternică încât se poate afirma că a constituit fundamentul și direcția care s-au dat pentru o biserică națională în care magisteriul pentru a conduce bine și eficient trebuie să se asocieze cu conducerea Bisericii. Ideile anabaptiste s-au dezvoltat încă de pe vremea lui Luther, Zwingli și Calvin. Luther și Calvin au avut cuvinte de dispreț la adresa reformei radicale, iar Huldrych Zwingli a și contribuit la darea la moarte

⁷² Locher, *Zwingli's Thought*, p. 83.

⁷³ Timoty George, Op. cit, p. 186.

a unor lideri importanți. Mișcarea anabaptistă ia astfel ființă ca o reacție față de compromiterea Reformei prin învățături și practici neconforme cu Sfânta Scriptură, așa că ea este evaluată ca fiind o „reformă a Reformei, sau o corectare a corectării catolicismului”⁷⁴. Dintre dogmele credinței creștine, doctrinele care au contribuit la nașterea acestei mișcări sunt cele despre botez, cina Domnului, sfințirea vieții, relația dintre Biserică și stat și altele. Printre primii lideri ai anabapțiștilor s-au aflat Conrad Grebel, care a fost trimis în exil, unde a murit de ciumă, Blaurock, care a fost trimis în temniță pentru credința sa, și Felix Manz, care a fost înecat în râul Limmat. Alături de aceștia, un rol important a avut Simon Menon, preot care a avut multe ezitări până când s-a decis să adopte pe față reforma evanghelică. Un moment decisiv în viața acestui om a fost dat de moartea lui Jan din Leyden care a fost ucis de catolici și protestanți. În lucrarea sa, *Blasfemia lui Jan van Leyden*, el aduce în discuție, pe de o parte, Împărăția lui Dumnezeu revelată în Scripturi în contrast cu împărăția lui Jan care promova poligamia și libertinajul, iar pe de alta condamnă folosirea sabiei de către Biserică. Simon scrie:

Ne este interzis să luptăm cu armele lumești...Un singur lucru aș vrea să știu de la voi: „sunteți botezați pe sabie, sau pe cruce? Fiecare dintre voi să se păzească de doctrina sabiei, a împotrivirii și a tot felul de astfel de lucruri care nu sunt altceva decât o floare minunată sub care se ascund un șarpe veninos, care și-a strecurat veninul în trupurile multora.”⁷⁵

Această precizare este foarte importantă deoarece ea exprimă o nouă poziție a unor lideri cu privire la relația dintre stat și Biserică. Prin cuvântul lor ei au arătat întâi caracterul necreștin al folosirii sabiei împotriva unuia de o altă părere, iar apoi induce ideea că între biserică și stat trebuie să fie separare. Simon a scris că:

Hristos este turnul nostru de scăpare; arma noastră de apărare, Cuvântul lui Dumnezeu este sabia noastră; iar victoria noastră este credința noastră curajoasă, fermă și tare în Isus Hristos. Armele de fier le lăsăm în seama celor care nu sânt în stare să deosebească sângele oamenilor de sângele porcilor.”⁷⁶

Această nouă poziție i-a adus din partea catolicilor și a protestanților magisteriali multă prigoană. Prin aceasta însă, anabapțiștilor li s-a întărit credința că Biserica adevărată trebuie să fie

⁷⁴ Timoty George, Op. cit. p. 299.

⁷⁵ John, C. Wenger, *The Complete Works of Menno Simons*, Scottdale, Herald Press, 1956, p. 45, 49.

⁷⁶ John C. Wenger, Op. cit., p. 198.

total separată de stat. Creștinii trebuie să fie oameni cinstiți care să respecte statul și să se roage pentru conducătorii acestuia chiar dacă sunt răi, în nădejdea că Dumnezeu poate să le ofere și lor mântuirea. În ce privește deciziile statului asupra bisericii, acestea trebuie să fie minimale, în sensul că datoria statului este doar aceea de a respecta libertatea fiecărui om de a adera la biserica pe care el dorește să și-o asume. Statul nu poate să creeze legi în virtutea cărora să oblige sau să interzică predicarea evangheliei și practicarea credinței. În urma demersurilor anabapțiștilor în Olanda, în nordul Germaniei și în câteva cantoane ale Elveției au fost înființate Biserici care au culturalizat lumea cu învățătura separării Bisericii de stat. Învățătura anabaptistă, deși restricționată de catolici și reformați deopotrivă, a ajuns inclusiv în țările române. Alexa Popovici consemnează despre prezența învățăturilor reformatorilor radicali în provinciile românilor încă de la anul 1527.⁷⁷ Deși anabapțiștii și-au exprimat pozițiile cu multă sânguință, ei nu au putut să se impună nici măcar în Olanda deoarece liderii burghezimii simpatizau cu învățătura lui Calvin, așa că în 1571, prin Sinodul de la Emden, s-a hotărât că este mai bine ca Biserica să adopte sistemul de conducere prezbiterian cu unități de organizare reprezentate prin consistoriu, clasicul și sinodul.⁷⁸ În timp ce bisericile rezultate din reforma lui Luther, Zvingli și Calvin deveneau naționale, bisericile anabapțiștilor ființau și funcționau separat de stat, fapt pentru care impactul lor asupra Europei a fost mai restrâns. Ei au devenit mai proeminenți în Lumea nouă, unde s-au refugiat din pricina prigoanei. În America, primele comunități creștine s-au conturat în jurul învățaturii anabaptiste care propovăduia o biserică liberă într-un stat liber. Întemeietorul statului Rhode Island, baptistul Roger Wiliam, a susținut ideea separării de Biserica Angliei. Harold Rawlings consemnează că în 14 martie 1644 s-a și recunoscut această colonie dându-se pentru prima dată în istorie libertate religioasă completă tuturor locuitorilor coloniei.⁷⁹ Decizia anabapțiștilor cu privire la separarea totală a Bisericii de stat a fost una conjuncturală. Aceasta a fost luată pe fondul asocierii bisericii cu statul în hotărârile judecătorești care erau pronunțate pentru chestiuni care țineau de înțelegerea Bibliei și practicarea credinței. Astfel, în urma condamnării la moarte a multor lideri religioși și nu numai, poziția prin care se arăta disocierea față de asemenea decizii a

⁷⁷ Alexa Popovici, *Istoria anabapțiștilor din România*, Ed. Bisericii Baptiste Române din Chicago, Chicago, 1976.

⁷⁸ Earle E. Cairns, Op. cit. p. 317.

⁷⁹ Harold Rawlings, *Doctrina baptiste fundamentale*, Oradea, Ed. Universității „Emanuel”, 2007, p.329-332.

fost separarea totală a bisericii de stat. Acest demers însă nu a îngădit dezvoltarea unor societăți noi în care cultura creștină oferită prin biserică să le modeleze modul de trai. Formarea Statelor Unite ale Americii este o confirmare că separarea Bisericii de stat a fost un avantaj pentru acele momente. În prezent însă, separarea totală trebuie reconsiderată, deoarece s-a adeverit că un stat secularizat poate implementa legi care să ducă la un dezechilibru moral, etic și spiritual al celor pe care-i reprezintă. Carl Henry spune:

*Evangelicii trebuie să manifeste curajul și sacrificiul caracteristice dragostei ca împlinire publică a legii, contribuind la articularea implicațiilor justiției și legii în viața lumii. Criza prezentă a civilizației necesită recuperarea bazei transcendente a legii și justiției, precum și a adevărului revelației; respectarea din nou a legii și justiției obiective în structurile publice; formularea și susținerea unor strategii și programe constructive; sporirea dragostei pentru aproapele care reflectă atât spiritul cât și litera legii; reîncărcarea persoanelor descurajate cu acele vitalități evanghelice și evangelistice care alimentează autocontrolul.*⁸⁰

Având în seamă asemenea considerații, implicarea Bisericii în legi cu privire la etică, bioetică și alte ramuri conexe este necesară. Contextul care, pe vremea lui Menonn, a impus ca soluție separarea totală a Bisericii de stat, s-a modificat atât de mult, încât în postmodernism doar o implicare activă a creștinilor în treburile statului mai pot fi o soluție pentru salvarea civilizației. În viziunea reformatorilor Martin Luther, Jean Calvin și Ulrich Zwingli, Biserica și statul trebuie să coexiste într-un parteneriat descris prin metafore precum „cele două mâini ale lui Dumnezeu”, „Biserica o mamă și o școală a reformei” (în sprijinul și cu sprijinul statului), sau ”cele două săbii”. În fapt, aceste viziuni s-au materializat prin Biserica Luterană, Zwingliană și Calvinistă sau Reformată care au devenit biserici naționale. Ele au stabilit relații strânse cu statele, făcând politica statului respectiv, iar statul de partea lor le-a promovat interesele prin legi complementare și prin persecutarea și condamnarea la moarte a celor care nu i se supuneau. În urma învățăturii reformatorului radical Simon Menonn, s-a dezvoltat un alt tip de biserică în raport cu statul și anume, Biserica separată de stat. Contextul în care au trăit primii anabapțiști a fost creuzetul în care această idee a separării se întrevedea ca fiind singura biblică și demnă de a fi urmată de adevărata Biserică. Deși fără

⁸⁰ Carl F. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, vol. 6, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 2000, p. 489.

mare succes de moment, învățătura anabaptistă s-a răspândit pe continent și, apoi, în America, prin creștinii care au migrat din calea persecuției. În urma ei, au luat ființă Biserica Menonită și Biserica Baptistă. În prezent, contextul cultural, social și politic în care există și ființează Biserica, impune o schimbare de atitudine în ceea ce privește relația dintre Biserică și stat. În America, unde menonii și bapțiștii au fost defensivi multă vreme, s-a înțeles că în acest timp este folositor să se implice într-un proces de primenire a clasei politice cu oameni din Biserică prin care să promoveze legi în favoare eticii și moralei creștine. Câștigul dobândit de umanitate prin reformele lui Luther, Calvin, Zwingli și Simon Menonn în spațiul relației dintre Biserică și stat este deosebit de important. Statele Europei în cea mai mare parte a lor și-au dobândit independența și, prin curajul dat, idea de libertate de conștiință, libertate de credință, de eliberarea spiritului venit prin Scriptura care a fost citită și predicată în limba națiunilor. Dreptul de a alege prin vot popular care să fie linia teologică la care să adere o comunitate locală, putința de a decide fără constrângeri cine să fie reprezentanții care să conducă destinele urbei, precum și posibilitatea ca Biserica să aibă reprezentanți în conducerile locale și centrale ale statului au condus omenirea în timp spre progres și civilizație.

Excepția anabaptistă este, de asemenea, un mare câștig. Ea este forma cea mai proeminentă care cultiva toleranța, ocrotind Biserica de a se uni cu statul în decizii care să o compromită. Anii 1500-1700 au fost adesea însângerați, însă tributul în suferință al reformatorilor a fost răsplătit și în domeniul relațiilor dintre Biserică și stat.

BIBLIOGRAFIE

1. BAGCHI, David V.N., *Luthers Earliest Opponents: Catholic Controversialist, 1518-1525*, Fortress, Mineapolis, 1991.
2. CAIRNS Earle, E., *Creștinismul de-a lungul secolelor*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2014.
3. CALVIN Jean, *Comentary on the Book of Pslams*, Calvin Transaltion Society, Edinburgh, 1845.
4. CALVIN Jean, *Învățătura Religiei Creștine, vol. 1 și 2* Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003.
5. ESTEP, Wililiam, R. *The Anabaptism Story*, Eermnas, Grand Rapids, 1963.
6. FRIEDMANN, Robert, *The Theology of Anabapatism*, Herald Press, Scottsdale, 1973.

7. GEORGE Timothy, *Teologia reformatoarelor*, Editura Institutul Biblic „Emanuel”, Oradea, 1998.
8. HENRY Carl F., *Dumnezeu, revelație și autoritate*, vol. 6, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2000.
9. LUTHER Martin, *Dr MartinLuthers Werke. Kritische Gestmatusgabe*, Weimar, vol. 58 f.a.
10. McGRATH Alister E., *Luters Theologh of the cross*, Basil, Blackwell, 1985.
11. LUTHER Marthin, *Three Treatises*, Ed. Fortress Press, Philadelphia, 1970.
12. NEGRUȚ Paul, *Biserica și statul o interogație asupra modelului „simfoniei” bizantine*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 2000.
13. NOLL Mark A., *Momente cruciale în istoria Bisericii*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2008.
14. PLINIUS cel Tânăr, *Epistole X*, 96, f. a.
15. POPOVICI Alexa, *Istoria anabapțiștilor din România*, , Ed. Bisericii Baptiste Române din Chicago, Chicago 1976.
16. RAWLINGS, Harold, *Doctrine baptiste fundamentale*, Ed. Universității „Emanuel”, Oradea, 2007.
17. TACITUS în *Annals XV*, 44, f.a.
18. TIERNEY Brian, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, , N. J., Prentice Hall, Englewood Cliffs 1964.
19. WENGER C. John, *The Complete Works of Menno Simons*, , Herald Press, Scottdale 1956.
20. Enciclopedia Universală Britanică, vol. 6, Ed. Litera, București, 2010.

RELAȚIA DINTRE NEOPROTESTANTISM ȘI MIȘCAREA NAȚIONALĂ LA ROMÂNII DIN UNGARIA DUALISTĂ

Péter Wéber

Universitatea de Științe din Szeged

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, în plină epocă a efervescentelor naționale din Ungaria dualistă, printre români a început să prindă rădăcini o nouă confesiune, avându-și originea în mișcările reformatoare care schimbaseră complet configurația confesională a Europei de după Războiul de 30 de ani. Aceste curente nu erau o noutate în teritoriile locuite și de români. Chiar românii înșiși au fost subiectul unor tentative prozelite inițiate de sus în jos de către principii maghiari și patriciatul săsesc din Transilvania, mai ales din rațiuni politice, încercări care, din perspectiva istorică, s-au dovedit inefficiente. Către sfârșitul secolului națiunilor însă Reforma, sub aspectul ei neoprotestant, a putut să-și găsească adepți și printre români, pentru că ea nu mai era ceva dirijat de cercurile ecleziastice și politice superioare ci s-a răspândit dintr-un spațiu în altul ca o necesitate de reînnoire spirituală și retrăire a credinței creștine, pentru care oamenii au optat în mod individual. Religia a fost mereu o constatăntă a identității, chiar una determinantă și primordială în Evul Mediu, dar care odată cu apariția și ascendența identității de tip național, dar și datorită diversificărilor confesionale survenite cu precădere în deceniile de după Reforma lutherană, și-a pierdut primordialitatea în definirea identității. De-a lungul secolului al XIX-lea, la multe popoare, cu precădere la cele lipsite de posibilitatea afirmării naționale, naționalismul căpătase valențele unei religii. Evident, e vorba de cercuri restrânse de intelectuali care propovăduiau și cultivau aceste convingeri în perspectiva difuzării lor în cercuri cât mai largi până la cele mai de jos pături ale societății. Această trăire cvasi sacrosantă a sentimentului național nu a însemnat înlocuirea sau suprimarea sentimentului religios creștin. Dimpotrivă, în cele mai multe cazuri religia a fost integrată în definirea noii identități de tip național menită chiar să îi dea acesteia o și mai mare consistență. În Transilvania și Ungaria, până spre finele secolului al XIX-lea, românii aparțineau în mod „tradițional” celor două confesiuni greco-catolică și ortodoxă, care, integrate în conceptul modern de națuine română, aveau menirea să ofere coeziune între români, delimitându-i nu doar lingvistic și cultural, dar și confesional de alți locuitori ai imperiului multinațional. De aceea, răspândirea printre români a fenomenului de reînnoire a credinței manifestată prin ruperea cu „tradiția confesională națională” și sustragerea lor autorității

organelor bisericești „naționale” s-a lovit nu doar de opoziția acestor biserici „tradiționale” dar a atras și suspiciunile conaționalilor rămași la „vechea credință” privind loialitatea națională a celor care abandonase cadrul confesional tradițional. Această suspiciune a fost alimentată cu atât mai mult, cu cât receptarea neoprotestantismului de către români s-a făcut ca urmare a contactului acestora cu credincioșii neoprotestanți, în primul rând maghiari. Cazul lui Kornya Mihály sau al lui Mihai Brumar relevă această afiliație maghiară a sursei de propagare a credinței baptiste printre românii din zona Crișanei. Kornya sau Cornea Mihai s-a născut în anul 1844 într-o familie calvină din Salonta, unde a crescut și copilărit. După ce s-a botezat în spiritul noii credințe, în august 1875, la Gyula, a început să facă misiune, mai ales printre românii din comunele din jurul Salontei. Datorită talentului său oratoric deosebit și puterii sale de convingere a avut succes în acțiunea sa de misionar, putând fi considerat un pioner al misionarismului neoprotestant printre românii de la marginea de Apus a românimii. Integral sau parțial, el a avut origini românești, după cum indică și numele său dar și faptul că avea cunoștințe de limba română, chiar dacă nu putea predica în românește, ci numai în maghiară, acompaniat de un traducător.

Totuși, discuțiile, conversațiile și explicațiile personale le dădea în limba română. Componenta sa identitară românească s-a manifestat și prin faptul că pe românii cu care a intrat în contact în urma răspândirii Evangheliei i-a rugat să-i spună și să-i scrie numele în varianta românească. Spațiul geografic al misionarismului său a depășit zona Bihorului, cuprinzând și părțile Aradului, Timișoarei, părțile nordice ale Transilvaniei, dar și spre apus, până departe în Câmpia Ungară. Cornea se mișca deci foarte familiar atât în mediul românesc cât și în cel maghiar. Organizarea bisericilor baptiste din aceste zone mixte din puncte de vedere etnic-național în cercuri districtuale s-a făcut fără nicio deosebire de apartenența națională a credincioșilor. Un alt misionar al confesiunii baptiste în părțile de vest ale românimii a fost Mihai Brumar care în anii 1880 învățase meserie la Budapesta, unde s-a și convertit la credința baptistă. Ajuns mai târziu în părțile Bihorului, a activat în cadrul adunărilor baptiste din Oradea și împrejurimi, care erau atunci de limbă maghiară. Prin mutarea sa la Curtici, în 1887, Brumar își dă seama de necesitatea răspândirii noii sale credințe și printre români, Curticiul fiind o localitate covârșitor românească. Munca sa de convingere dă roade și în Curtici apare o comunitate baptistă românească care ajunge ulterior în primul deceniu al secolului XX să devină un centru de difuzare a credinței baptiste în localitățile învecinate locuite de români, inclusiv spre Apus, cum este localitatea Chitighaz.

Creșterea numărului de bapțiști români tocmai în zona Aradului a scandalizat autoritățile bisericești ortodoxe care acum, eliberate de câteva decenii de sub tutela hegemonică a Bisericii pravoslave sârbești, s-a considerat cea mai puternică forță națională de împiedicare a deznaționalizării românilor. În viziunea Bisericii ortodoxe (care se autodefinia ca „biserică română”) și a multora dintre enoriașii ei, convertirea ortodocșilor la credința bapțiastă era o metodă prin care autoritățile și notabilitățile maghiare urmăreau dezbinarea românilor, era „cuiul împlântat de dușmanii noștri în coasta noastră”. În Ungaria anilor 1894-95 se aprobase legea care permitea înregistrarea și funcționarea liberă a religiilor pe baza unei mărturisiri de credință și a unui statut de organizare. Pe baza acestei legi, bapțiștii maghiari au pregătit un statut și au obținut legalizarea bapțiștilor în 1905. Așadar, adunările bapteste de după 1905 erau recunoscute de către stat ca fiind legale. Această măsură era privită de către susținătorii rolului exclusiv al Bisericii ortodoxe de păstrare a conștiinței românești ca o măsură prin care s-ar fi subminat acest rol. În martie 1912, când în comitatul Arad existau mai multe comunități bapteste și printre români, gazeta „bisericească-scolastică, literară și economică” cu numele *Biserica și școala*, condusă de episcopul ortodox al Aradului, Roman Ciorogariu, lansa un virulent atac la adresa oficialilor din comitate și în mod special a celor din Curtici și împrejurimi pentru faptul că, în opinia celor de la gazeta amintită, aceste autorități erau dispuse „a se pune la dispoziția bapțiștilor și a le face servicii”. Mai concret, se făcea referire directă la faptul că un conte din Macea, contele Károlyi Gyula, donase, conform ziarului Aradi Közlöny, suma de 1000 de coroane pentru sprijinirea clădirii casei de rugăciuni bapteste din Curtici. Concentrarea la Curtici, considerat pe atunci cea mai românească localitate din părțile Aradului, a unui număr mare de credincioși bapțiști a fost privită de către adepții ortodoxismului naționalist drept o provocare fățisă la adresa unității neamului. Aceștia erau cu atât mai revoltați de gestul contelui Károlyi cu cât contele era de confesiune romano-catolică, adică „mai aproape de biserica noastră” pe care însă contele Károlyi nu a sprijinit-o așa cum îi sprijinea acum pe bapțiști. Concluzia a fost că gestul contelui, dar și al autorităților locale, a fost motivat nu de sentimente evlavioase sau filantropice ci de „antiromânism”. Adversiunea față de răspândirea printre români a cultelor neoprotestante și asocierea acestui fenomen unei politici voite de desnaționalizare s-a manifestat nu doar din partea Bisericii ortodoxe ci și din partea celei greco-catolice. În 1913 apărea la Petroșani, sub semnătura parohului din Vulcan, cartea *Pocăiții. Cuvântări bisericești asupra așa-numiților pocăiți*. Deși cartea a avut

menirea de a combate fenomenul neoprotestant din punct de vedere teologic, ea, implicit, sugerase faptul că aceste culte se răspândesc în detrimentul sentimentului național românesc. A fost oare la acea vreme opțiunea miilor de români din aceste părți de a trece la cultele neoprotestante un act de „trădare” al propriei naționalități? Puțin probabil, din moment ce majoritatea adunărilor baptiste din zonele populate majoritar de români erau de limbă română. Totuși, acuzațiile conform cărora răspândirea cultelor neoprotestante printre români ar fi fost o unealtă de deznaționalizare și de înstrăinare a românilor din Ungaria dualistă au continuat și după Unirea de la 1918. Deși Ungaria nu mai exercita nicio autoritate asupra teritoriilor locuite acum de românii neoprotestanți, aceștia continuau să fie acuzați de subminarea unității statului, după cum reiese din publicația preotului ortodox Nicolae Leu din anul 1929: *„Baptismul este calul troian introdus de unguri între români. Cel care a introdus baptismul între români este în special ungurul Kornyai Mihály (...) Că baptismul a fost introdus printre români de unguri, însuși ei au spus-o cu satisfacție la congresul baptiștilor din Sud-Estul Europei, ținut în Septembrie 1926 la Budapesta. S-a precizat că Ungaria este prima țară din această parte a Europei unde s-a răspândit baptismul și că prin intermediul ei – ca țara libertății – s-a putut predica baptismul și printre români. Cu sprijinul baptiștilor unguri din Ardeal și al „fraților” se menține agitația internațională împotriva României.”* Cert este că acuzele au venit din partea forurilor bisericești și, mai ales, din partea unor reprezentanți bisericești ortodocși sau greco-catolici implicați în politica Partidului Național Român, cum a fost și episcopul Ciorogariu. Care a fost însă atitudinea membrilor laici ai mișcării naționale românești din Ungaria și Transilvania în chestiunea răspândirii și practicării cultelor neoprotestante printre români? Răspunsul la această întrebare ni-l va putea da doar o cercetare detaliată a actelor interne, a declarațiilor și articolelor făcute, respectiv semnate de către frunzașii mișcării naționale din Ungaria dualistă. Diversitatea confesională printre români nu mai era la cumpăna dintre secolele XIX-XX o noutate. Această diversitate a dovedit că ea nu a însemnat implicit deznaționalizare. Dimpotrivă, contribuția greco-catolicilor români la întărirea conștiinței naționale este bine cunoscută. Această diversitate a fost prezentă și printre frunzașii mișcării naționale: unii au fost greco-catolici, alții ortodocși și dacă fenomenul răspândirii cultelor neoprotestante ar fi cuprins mai devreme ținuturile locuite de români din Ungaria și Transilvania, ar fi fost cu siguranță și baptiști. Acceptarea credinței neoprotestante a conaționalilor români fără acuze malițioase din partea unor patrioți

români ai acelor timpuri nu a fost un lucru imposibil. Exemplul marelui istoric Nicolae Iorga este cât se poate de grăitor. În cartea sa publicată în 1930, cu prilejul vizitei sale în Stalele Unite (Nicolae Iorga vizitase și comunități românești baptiste), scrie cu cea mai mare considerație: „Alături templul baptist, de o abstractă înfățișare: cuvinte sacre sunt scrise la capăt în trei limbi, dar preotul, un foarte bun Român, mă asigură că azi toată lumea înțelege românește; orga întovărășește cântările.” Un alt fragment relevă faptul că și la mii de kilometri de țară, sentimentul național este prezent și în comunitățile baptiste: „La bapțiști, numeroși, și în cea mai bună ținută, muzica face să se audă Imnul Regal, care zguduie toate sufletele.” Deznaționalizarea, privită ca o consecință a aderării românilor la bisericile neoprotestante, s-a dovedit a fi mai degrabă o sperietoare cu care cercurile ecleziastice dominante deținuseră timp de secole monopolul credinței asupra creștinilor români, încercând astfel să își salveze această poziție. Până în prezent nu am putut identifica atitudini ostile neoprotestantismului din partea unor personalități marcante laice ale mișcării naționale românești. Cercetările de viitor mă vor putea confirma, sau, parțial, poate, îmi vor infirma cele precizate în această lucrare.

ETNOLOGIA ȘI COMUNITĂȚILE EVANGHELICE

Mihaela Bucin,
Universitatea de Științe din Szeged

Etnologia – o știință protestantă

Noțiunea "etnologie" a fost folosită pentru prima oară în anii 1780, de către Alexandre César de Chavannes, în tratatul său Antropologie sau știința generală despre om, pentru a servi ca introducere la studiul filozofiei și limbajului și ca orientare în cadrul educației intelectuale⁸¹. Alexandre César Chavannes se naște în 1731, ca fiu al unui pastor protestant, descendent dintr-o familie hughenotă, nevoită să se refugieze din Franța din cauza apartenenței calvine. Alexandre César Chavannes devine el însuși teolog protestant, profesor de teologie și antropolog, și figură reprezentativă a iluminismului romand. S-a născut în orașelul elvețian Montreux. Adică în locurile pe care peste 200 de ani de la existența sa, se va stabili și va rămâne până la sfârșitul vieții Dumitru Cornilescu, traducătorul Bibliei în limba română modernă, cartea în română cu cele mai multe ediții de până acum. Vorbind despre o "nouă știință despre om", Alexandre César Chavannes, a definit-o cu neologismul «ethnologie», un cuvânt creat de el în limba franceză și preluat apoi de celelalte limbi. Chavannes definește etnologia astfel: "Etnologia sau știința omului considerat ca aparținând unei specii răspândite pe glob și divizată în diverse corpuri de societăți sau națiuni ocupate să-și urmeze nevoile și gusturile proprii, mai mult sau mai puțin civilizate". Etnologia – mai spune Chavannes - este «știința care cercetează originile omului și destinațiile sale viitoare».

Două instantanee etnologice românești cu posibilă origine reformată calvină: stâlpul funerar și colindul religios.

Deși ni se pare că crucea ca simbol funerar la români este generală și singulară, există până azi și alte însemne funebre. În unele zone locuite de români, mormintele sunt străjuite de un stâlp. Stâlpul funerar este prezent în multe culturi precreștine. Termenul stâlp denumește încă sinonimic monumentul funerar, uneori chiar și când acesta are formă de cruce. Mult mai înrădăcinat este stâlpul mortuar la ungurii calvini. Stâlpii kopjafa ca semn funerar sunt prezenți și în Ținutul Călatei (zona Huedin, munții Meseș – în satele reformate calvine), dar și în cimitirele unor localități din Câmpia maghiară, în

⁸¹ Anthropologie ou science générale de l'homme: pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle.

zona Pesta: Albertirsa, Fülöpszállás. Astăzi, stâlpul kopjafa este amplasat într-o mulțime de locuri, jucând rol de simbol comemorativ. În cimitire însă, și în prezent, stâlpul maghiar are adesea scopul de a distinge un mormânt protestant de unul catolic. Discuția dacă pe mormintele bapțiștilor români să fie sau nu cruce, a creat disensiuni în momentul în care, după 1920, se creează Uniunea bisericilor baptiste românești și comunitățile baptiste ardelene trebuie să formeze o unitate cu cele din Regatul României. Conform lui Alexandru Nădăban, ideea ca bapțiștii să nu aibă cruce pe morminte a venit de la ardeleni care au impus-o la una din consfăturile incipiente ale comunităților baptiste. Cei din vechiul regat nu și-au pus problema renunțării la crucile funerare, dar frații din Ardeal probabil au preluat obiceiul reformat și au fost vehemenți în ce privește mormintele fără cruce. Se punea un stil cu un pahar ca semn. În unele locuri regula a creat tensiuni mari...”

Obiceiul stâlpilor funerari este atestat la români în zona județelor Alba și Hunedoara. Până în urmă cu o sută de ani, cimitirele din localități din Hunedoara și Alba ca: Vaidei și Cioara, Orlat, Purcareți, Cugir, Nucet, Săliște, Răchita, Laz, Sugag, Căpâlna, Loman, Pianu de Sus ori Sibisel, erau pline de stâlpi și fenomenul a fost abandonat la mijlocul secolului al XX-lea în favoarea crucilor din piatră sau din beton. O lucrare importantă este cea a lui Gheorghe Pavelescu, numită *Pasărea suflet*. Contribuții pentru cunoașterea cultului morților la românii din Transilvania⁸². Sunt consemnate rezultatele cercetării riturilor funerare în privința stâlpilor funerari și a „porumbelului” pus pe stâlp efectuate în anul 1942 într-un număr de sate din județele Hunedoara, Alba și Sibiu. Studii mai noi, consideră că stâlpii funerari ai românilor sunt de origine dacică. Pentru mine însă, ar fi firesc un studiu comparativ mai profund cu stâlpii kopjafa ai maghiarilor reformați. Mă gândesc la acest lucru deoarece aceste obiecte de artă funerară, au căpătat rol în acel spațiu în care, din a doua jumătate a secolului al 16-lea, a existat pentru câteva decenii episcopia reformată română. S-ar putea să fie vorba despre o conservare oculată în tradiție a unui element protestant calvin preluat de români în perioada existenței comunităților calvine românești..

Un al doilea exemplu de influență culturală de sorginte calvină, rămasă la nivelul tradiției românești e posibil să se refere la răspândirea sub formă de colind a psalmilor.

⁸² în Anuarul arhivei de folklor, VI, 1942, Ethnos. Studii de etnografie și folclor, I, Sibiu, 1998. *Pasărea Suflet* - studiul de antropologie culturală indo-europeană, Editura „ALTIP”, Alba Iulia, 2009.

Cântecele de stea, cântecele despre magi și despre pruncul Isus sunt considerate colinde cu subiect creștin. Numite generic „colinde” (așa cum Nașterea lui Isus e numită în general, dar impropriu, „Crăciun”), acest tip de creații nu sunt totdeauna în legătură cu sărbătorile creștine. Despre originea colindelor, despre etimologia denumirii înseși ar fi multe de spus. Un lucru e clar: colindul nu este un imn creștin, nu înseamnă implicit o cântare despre nașterea lui Isus.

Colindele erau, inițial, cuprinse în diferite ritualuri de marcarea perioadelor temporale în societățile arhaice. Colindele ca și cântările cu subiect creștin au câștigat popularitate abia după Reformă. Însuși Martin Luther a scris colinde și a încurajat utilizarea acestor cântări în închinare. Asta după ce, timp de un mileniu, credincioșii nu mai cântaseră în biserică, de la interdicția din 590, a papei Grigorie I, pe motiv că numai sacerdoții sunt certificați să cânte compoziții cu subiecte religioase.

Unul din marile beneficii ale mișcării reformatoare a fost redescoperirea cântării în comun. Martin Luther era convins de puterea închinării prin muzica sacră: „Dacă un om disprețuiește muzica, așa cum fac fanaticii, pentru acesta nu am nici o simpatie, pentru că muzica este o grație și un dar de la Dumnezeu, nu o invenție a omului. Astfel cântarea potolește diavolul și face oamenii voioși, uitând de mânie, păcat și alte planuri. Într-o altă ordine de idei: Doresc să compun imnuri sacre așa încât cuvântul Domnului să poată stăruia în inima oamenilor de asemenea prin semnificația cântecelor. Nu voi permite nici unui om să învețe pe oameni despre Dumnezeu, fără cunoștința potrivită despre puterea și folosirea muzicii sacre.” Și ceilalți reformatori au pus accent pe închinarea prin cântare în comun. Cântările care răsuna în adunările protestante, la sărbătoarea nașterii lui Isus Hristos, acum peste patru secole au fost psalmi traduși în franceză și versificați inițial de Jean Calvin. Lucrarea reformatorului Calvin e continuată, la cererea acestuia, de Clément Marot și Théodore de Bèze. Psalmii versificați au fost puși pe melodie de francezii protestanți Guillaume Franc, Loys Bourgeois, Pierre Davantès. În acest fel, proiectul reformatorului Jean Calvin, început în 1538, a fost definitivat în 1562, în cartea de cântări „Les Pseaumes mis en rime francoise”. Modelul versificării psalmilor e preluat în multe culturi europene, și nu doar de protestanți. Polonezul Jan Kochanowski (1530 - 1584), de confesiune romano-catolică, urmează modelul lui Calvin la alcătuirea psaltirii sale în versuri, *Psalterz Dawidów*, din 1579. Din exemplul poetului polonez, după aproape un secol, se inspiră Dimitrie Barilă, cel care avea să devină mitropolitul Dosoftei al Moldovei. El alcătuiește o psaltire în versuri, în

limba română, cu caractere chirilice. Dosoftei - Dimitrie Barilă, s-a născut în 1624, în părțile Sucevei. A murit în 1693, la Żółkiew, în Polonia (azi Jovkva, Ucraina).

Considerăm că versificația psalmilor este la Dosoftei și de inspirație calvină-reformată, sub influența scurtei existențe a Bisericii reformate române din Transilvania.

”O serie de elemente pledează pentru ipoteza că eruditul și patriotul Mitropolit era la curent cu ceea ce se petrecea în rândul românilor din Transilvania, cu mișcările reformatoare, inclusiv cu existența unei Biserici Reformate Române și a unor psalmi cântați în românește pe melodiile Bisericii Reformate Franceze. Credincioșii români au cântat în limba română psalmii aflați în Psaltirea renescentistă franceză din 1562. Ei au utilizat o Psaltire proprie care circula mai mult prin copii manuscrise, așa cum este manuscrisul calvino-român anonim din 1660, aflat la Bibl. Acad. Rom. Cluj - Ms. 1813, ce conține cântările tuturor celor 150 de psalmi francezi...” Unii dintre acești psalmi au devenit folclor, ajungând ”cântece de stea”, ori sunt regăsiți în obiceiuri populare de Crăciun, ca cel al umblatului cu Vicleimu' / cu Irozii. ”Psalmii așezați pe muzică și cântați, într-o vreme, la diferite praznice bisericesti, au fost introduși de dascălii de pe vremuri în școlile bisericilor și astfel, prin copii, vechile imnuri de slavă religioase au pătruns mai departe în colindele de Crăciun. Opera lui Dosoftei a avut o răspândire mai largă decât ne putem închipui până acum, chiar și în Ardeal. Într-un manuscript copiat la Ibașfalău (Dumbrăveni, jud. Sibiu), în 1758, găsim, alături de cântecele de stea, și doi psalmi în versificația lui Dosoftei: „Domnul este tare, lăudat și mare” și „La apa Vavilonului, acolo șezum și plânsem”. Pe Dosoftei, în 2005 Biserica Ortodoxă Română l-a proclamat sfânt.

Texte de cântări creștine sunt și primele tipărituri în română, cu caractere latine, cu influențe ortografice maghiare. Din cartea de cântări (numită și Fragmentul Todorescu), s-au păstrat opt file, care au fost editate, potrivit ultimelor cercetări, la Cluj, de Gaspar Heltai, între anii 1570 și 1573. Tipăritura cuprinde textul tradus în română a zece cântări maghiare: șapte dintr-o culegere aparținându-i Szegedi Gergely énekeskönyve (1569, Debrecen), două din culegerea lui Dávid Ferenc (fondatorul mișcării unitarianiste), oricum și un cântec preluat din Cartea de cântări reformate de la Oradea, din 1566. Filele cuprinzând cele mai vechi texte tipărite în limba română cu litere latine sunt păstrate la Biblioteca Națională Széchenyi, din Budapesta. Imediat după descoperire, textul cântărilor a fost editat de Hiador Sztripszky și de Gheorghe Alexici în volumul „Szegedi Gergely énekeskönyve XVI.

századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra” (Cartea de cântări din secolul al XVI-lea a lui Szegedi Gergely în traducere română. Influențe protestante asupra românilor din Ungaria), Budapest, 1911.

Misionarii și etnologia

Nevoia definirii unei astfel de științe se conturează în urma incursiunilor și activităților de misionariat pe care evanghelicii încep să le desfășoare în primul rând, în teritorii îndepărtate. Așa-numitul colonialism misionar de răspândire a credinței creștine, în primul rând difuzarea Bibliei tradusă în limbile lumii, a fost și este practicat și de confesonarii baptiști. Englezul William Carey (1761-1834) a fost unul dintre cei mai avântați misionari, acesta fiind în 1792 inițiatorul organizației Baptist Missionary Society (BMS). Tot Carey a fost, în 1794, primul misionar trimis BMS, în India.

Baptiștii britanici au investit enorm în misiuni pe teritorii exotice, precum și în India, Jamaica, China, Ceylon, Congo, Burma, ale căror rezultate au fost notabile mai ales prin impactul civilizator, datorită înființării de școli, organizării de clinici medicale și de spitale, militării pentru abolirea sclaviei, promovarea conceptului de libertate religioasă și impulsivitatea traducerii Bibliei în diverse limbi. Necesitatea cunoașterii din punct de vedere cultural a popoarelor, a grupurilor etnice cu care misionarii creștini au intrat în contact a dus la elaborarea metodelor acestei noi științe despre om și comunități: etnologia. Însă ceea ce li se poate reproșa misionarilor baptiști din secolele XVIII- XIX este indiferența față de continentul european. Preocupate în primul rând teritorii exotice, societățile misionare investesc fonduri enorme pentru încreștinarea unor zone cu culturi și religii foarte diferite de cele europene, dar percep mai greu nevoia de reformă creștină din estul Europei. Terenul misionarilor-etnologi, porniți să răspândească învățătura lui Isus, în toate colțurile lumii, a fost prea puțin Bazinul Carpatic, spațiu în care s-a investit puțin.

La începutul anului 1870, misionarul german Johann Gherhard Oncken, părinte al baptismului, care a lucrat cu devotament pentru reforma creștinismului est-european, se apropia de cea de-a 70-a zi de naștere. Abia revenise dintr-o călătorie obositoare, efectuată în ultimele luni ale lui 1869, la comunitățile baptiste din Ucraina, Dobrogea otomană (la Tulcea, Cataloi, Atmagea), România (la București), Transilvania (la Cluj).

Călătorise pentru a întări lucrarea, a așeza noi fundații, a revigora viziunea, a ordina lucrători și a încuraja tinerii spre misiune.

Nemulțumit de ceea ce văzuse și de dezinteresul centrelor de misiune, el răbufnea într-o scrisoare:

”Toate aceste țări, cu peste 200 de milioane de suflete care pier în ignoranță și păcat, stau deschise acum în fața noastră și avanposturile noastre au ajuns în Caucaz. Dar vai! Vai! Nu putem răspunde strigătului acestor milioane din lipsa câtorva mii de dolari. Ce am trudit, ce am suferit și ce am cerut în rugăciune vreme de aproape jumătate de secol, Dumnezeu ne-a dat – o recoltă bogată de suflete, cât și libertatea de a predica Evanghelia în întreaga Europă. Dar cele două națiuni, care se tăvălesc în aur (SUA și Anglia – nota Mihai Ciucă), nu pot înțelege măreția acestui moment, pentru a sări în ajutor Domnului.” De altfel, ” Dacă Heinrich Meyer, pionierul baptismului în Ungaria, Transilvania și Banat a fost plătit prin bordul de misiune din Hamburg, nu la fel a fost cu ajutoarele lui, cu acei maghiari și apoi și români convertiți, printre care cel mai însemnat a fost Mihai Cornea. Acest brav misionar maghiar, născut într-o familie reformată cu probabile rădăcini românești, a trăit realmente „din har”. La fel și ceilalți pionieri ai baptismului românesc: Vasile Berbecar, Mihai Brumar, Georgiu Florian, Gheorghe Slăv.”⁸³

Etnologia românească se apropie cu greu de comunitățile evanghelice. E adevărat, acestea reprezintă o lume specială, diferită de cea tradițională. Doar că, dacă ne gândim că prima comunitate baptistă de pe teritoriul României s-a înființat în anul 1856 (e vorba despre biserica baptistă germană de la București), iar prima biserică baptistă de limbă română s-a înființat în satul Cheșa, județul Bihor, în 1886, atunci nu e îndoială ca aceste comunități, în peste 150 de ani, au cristalizat deja o tradiție, cutume, un cod cultural specific, și, mai ales, un repertoriu narativ bogat. Consider că evanghelicii români pot fi un teren etnografic important pentru cultura română, cercetarea acestuia poate duce la concluzii folositoare pentru societatea contemporană ori pentru reevaluarea trecutului recent.

Denumirea de bapțiști înseamnă botezați – conform particularității acestor protestanți de a adera la statutul de creștini din propria convingere și la propria decizie, marcând acest moment în mod biblic, prin scufundare totală în apă. Baptismul este o direcție desprinsă din reforma protestantă creștină din secolul al XVI-lea. Termenul de bapțiști este folosit pentru prima oară în 1569 de anabapțiștii (botezații

⁸³<https://prologos.ro/dale-crestinismului/separarea-bisericii-de-stat-examenul-de-maturitate-al-baptistilor-romani/>

din nou radicali) din Anglia. Prima adunare autodenunită baptistă a fost înființată de către refugiați englezi în Olanda, la Amsterdam, în 1609.

Printre români, curentul baptist a pătruns la peste un secol și jumătate de la înființarea adunării din Amsterdam, din mai multe direcții, și în primul rând în medii în care existau și alte comunități protestante: luterani, calvini, pietiști, stundiști. În unele cazuri, convertirile din comunitățile românești au survenit în urma unor acțiuni și eforturi direcționate organizat. În alte cazuri, grupuri de familii românești s-au pocăit ca urmare a înțelegerii și asumării principiilor creștine protestante.

Și mai puțin cunoscut este terenul evanghelic/ neoprotestant românesc din diaspora, și mă gândesc aici numai la diaspora istorică autohtonă, nu la cea mai nouă, de imigrație. Este un mediu de lucru ofertant pentru cercetător, pornind din Basarabia, Ucraina, Ungaria, Serbia și Bulgaria, până în Albania. În demersurile mele din ultimii ani pe terenul românesc evanghelic, m-au ajutat cercetările întreprinse în comunitățile de neoprotestanți din Serbia și România, de Aleksandra Đurić Milovanović (Đurić Milovanović, 2009).

În anul 2005 apărea la Budapesta lucrarea lui Jakab Attila, *Többszörösen kisebbségben. A magyarországi román kisebbség vallási arculata és az ortodox egyház társadalmi szerepe* (De mai multe ori în minoritate. Profilul religios al românilor din Ungaria și rolul bisericii ortodoxe în societate). Referindu-se la cultele neoprotestante și la relația acestora cu ortodoxia românească din Ungaria, autorul lucrării menționate face următoarele observații legate de modul în care nevoia individuală de identitate spirituală influențează relațiile tradiționale, într-o comunitate etnică și națională minoritară: „Pluralismul religios care a apărut în cadrul minorității românești din Ungaria se leagă, de fapt, de protestantism. Acest lucru reprezintă întreruperea percepției ortodoxiei ca îngemănarea religiei și a identității naționale, căci alteritatea, respectiv, alegerea personală a modului de satisfacere a nevoilor spirituale în societate, dovedesc nevoia de individual (...). Astfel, se resimt acel progres și acea schimbare de atitudine specifice perioadei contemporane. Anumite culte și religii își pierd efectul sau caracterul național exclusivist, iar pentru omul care caută spiritualitatea trecând dincolo de simpla afiliere sociologică, devine naturală adoptarea celui cult sau a celei religii care îi îndeplinește cel mai bine nevoile sufletești. Fără îndoială că localitatea majoritar românească Micherechi, prin pluralismul său religios (ortodox, baptist și penticostal) este exemplară pentru tipul de progres amintit. În plus, aceste comunități

protestante pot fi privite, de fapt, ca niște minorități ale minorității, față de care însă, ortodoxia trebuie să se comporte ca o majoritate tolerantă”.

Pătrunderea baptismului în comunitățile românești din Ungaria nu s-a produs ca urmare a separării de marea masă de români din Ardeal și Banat, prin trasarea granițelor de la Trianon, când intelectualii români, pedagogi și preoți, temându-se de eventualele represalii ale Ungariei rămase fără teritorii vaste, s-au refugiat în România. Primele convertiri printre români s-au întâmplat încă la finele secolului al XIX-lea. La începutul anilor 1870, ajunge în Câmpia Ungară Novák Antal/Anton Novac, un croitor de etnie germană de la Budapesta care făcuse cunoștință cu învățătura baptistă în anii 1860. Începe să răspândească Biblia, de fapt, se ocupă cu colportarea de Biblii și lucrări creștine. Astfel ajunge în valea Barcăului, în valea Crișurilor, până la Salonta și Gyula. Vorbitor de maghiară și germană el învață în scurt timp și românește. Împreună cu discipolul său Mihai Cornea – Kornya Mihály din Salonta, ei sunt cei care înființează primele grupări baptiste și organizează primele botezuri noutestamentare în câmpia maghiară.

Pentru a nu rămâne în afara istoriei, bapțiștii români din Ungaria și-au scris propria istorie, pe comunități. Lucrările acestea întocmite cu o febrilitate care pare a întui nu dispariția bisericilor în sine, ci mai degrabă a dimensiunii lor identitare românești, au fost finanțate de Fundația Ungară pentru Minorități și au apărut deja acum 10, respectiv 20 de ani. Astfel, în volumul *Biserica Baptistă din Chitighaz*, Ștefan Cioca, farmacist și prezbiter baptist (Cioca, 1993) precizează că prima localitate românească în care a început o misiune baptistă a fost Chitighaz – în iarna anului 1891.

Istoria bisericii baptiste din Micherechi e scrisă de folcloristul Alexandru Hoțopan. Însă, în volumul lui, este interesant modul în care se îmbină tehnicile folcloristului culegător Alexandru Hoțopan, pe care îl cunoaștem din lucrările monografice dedicate povestitorilor Mihai Purdi, Teodor Șimonca, proverbelor, strigăturilor din Micherechi, cu rigurozitatea cerută de comunicarea unor fapte și aspecte ale unei comunități extrem de atente la detalii, când e vorba de relația ei cu cei „din lume”.

Oferta narativă a comunităților baptiste românești din Ungaria

O parte însemnată a Bibliilor și a literaturii creștine de colportaj intra în România deceniilor comuniste prin mijlocirea comunităților evanghelice românești din Ungaria, în special din Micherechi și Chitighaz. Repertoriul de povestiri pe care pocăiții români din Ungaria îl au în legătură cu anii în care în satele lor veneau noaptea acele furgonete cu pereți dubli din Germania descărcau sute de volume de

literatură creștină, după care porneau imediat înapoi este inedit și fascinant. Exista o adevărată rețea dirijată prin legătura și corespondența cu persoane din țările libere, cum ar fi Ieremia Hodoroabă, pastor al Bisericii Baptiste Române din Paris și realizator al emisiunii „Glasul Îndrumătorului Creștin”, de la Trans World Radio Monte Carlo, pe care mulți micherecheni o ascultau zilnic. Povestirile despre acea perioadă eroică, în care pocăiții din Micherechi transportau cu diverse strategii, Biblii peste hotar, circulă în cadrul comunității, generațiile mai tinere le cunosc, și încă le apreciază. Iată cum prezintă acest tip de solidaritate etnică și confesională în fața interdicțiilor din România, o tânără din Micherechi, care cunoaște relatările despre depozitarea și trecerea peste graniță a bibliilor din povestirile: „În vremurile cele mai negre ale comunismului, în adunarea baptistă din Micherechi s-au recitat poezii, s-au cântat cântece pe versurile poezilor români creștini (Traian Dorz, Nicolae Moldoveanu), condamnați și închiși în temnițe. Deseori, românii bapțiști din Micherechi s-au gândit, au discutat, dar, mai ales, s-au rugat pentru frații lor din patrie, au participat, chiar punându-și viața în pericol, la răspândirea cărților creștine printre frații din România.”

Din relatările verbale ale bătrânilor adunării știm că în ciuda greutăților de circulație, micherechenii au căutat să aibă relații cu bisericile baptiste românești de dincolo de graniță, în România. Mergeau în comunitățile din România pe jos, cu trenul, cu bicicleta ori cu căruța. Și în perioada hortystă, și în cea comunistă, biserica a dus lipsă de literatură creștină: cărți, Biblii traduse în limba română. Toți acei frați de peste hotare care au reușit să ajungă la Micherechi, toți aduceau cu ei și publicații de evanghelizare în limba română. În perioada comunistă, frații din Micherechi făceau și ei, la rândul lor, același lucru, fiindcă românii din țările apusene trimiteau literatură religioasă, românească în comuna noastră, iar noi o introduceam în România. Deși riscul era mare, căci autoritățile au interzis circulația cărților creștine, mai ales a celor în limba română.

O familie care, în anii 1980 a luat parte la acțiunile de colportare de literatură creștină peste graniță, își amintește cum a venit la Micherechi, într-o noapte, un microbus plin cu cărți creștine, aduse de niște tineri din Germania:

„Literaturi românești veneau de la Monte Carlo. A fost așa, o predică. Și tână a auzit-o. (Cine a fost tână?) Bunicul, Teodor Petrușan. Și la radio Motecarlo Ieremia Hodoroabă spunea totdeauna adresa: căsuța poștală numărul 41 – și acum o știu. Că cine are nevoie de Biblii să scrie aice ș-aice. Și tână o scris carte pă poștă. Că n-o știut el așe scrie, că o avut 2 glase. Câteva propoziții. Că la noi a fi lipsă dă Biblii și

dă cărți, să cântărească. Și-au primit scrisoarea, și-apoi vinitu-o acia, i-da? Avem chipuri cu grupa de tineri care ne-o adusă Biblii. Or vinit cu microbus, până acolo eu nici n-am văzut microbus. Or vorbit mnemțăște, nu ne-am înțeles, numai or arătat așa, unde era ascunse... Și în microbus o fost saci și saci plini de Biblii și de cântările evangheliei, ale negre. Și Harfa Evangheliei, că noi le-am legat keményifedő apoi. Microbusu avea tetőtartó (vrea să spună tavan dublu). Și Biblii d-aște, noul-vechiul, nou testamenturi și brosurak multe, multe... Le-am pus în casă, unde era covorul cel mare, le-am golit ca p-o căpiță de fân. Noi eram tânăruți, măăă d-a cea fi, a veni poliția pe noi... Ei pentru români le-or adus mai tare, că și la noi o fost lipsă, da nu așa ca la România. Și un prunc al lui Marișcaș de la Salonta o lucrat la oloi, la sonda de petrol... Sonde erau pe lângă graniță. Când era de serviciu noaptea Teofil meream cu Lada până la tablă, am astins lămpile, și ne-am dus cu Mihaie prin iarba soarelui cu sacu în spate, muult, până la zold hatar. Până la fășie... Întuneric, greleee. Într-on loc o fost nadă, un gropoi, ca norocu n-o fost apă. El ne-a făcut semn cu lampa când treceau așa grănicerii cu arma și erau departe, și Teofil purta sacii cu motoru, avea o Mobra...

Erea periculos, că era tensiune maximă între România și Ungaria, grănicerii aveau armă și poruncă să tragă... dacă pe noi ne prindeau, ne luau sama, pe noi ne împușcau și spuneau ceva... Da nu numa odată, da mai multe ori au venit, și tăt alții... Pă bunicu l-o bântălit că în România nu este Biblii. Și la alte căși erau depozite, cărți, lemez. Plăci de picup cu predici. Și le-am zâs: haida prunci, să vă culcați s-au să mâncați ceva, dar n-au vrut au plecat înapoi..."

Literatura de colportaj distribuită, în mod ilegal, în România comunistă după 1970 a jucat un rol esențial în edificarea spirituală a credincioșilor evanghelici români în acea perioadă. Ea a fost produsă și adusă în România cu contribuția generoasă, și cu riscul de rigoare, de către credincioșii din Vest, și a fost distribuită în România cu riscuri enorme de către un grup mic de oameni, al căror curaj, ba chiar eroism, în unele cazuri, este vrednic de laudă. Desigur, aceste acțiuni ale comunităților evanghelice românești din Ungaria au rămas anonime și tăcute. La fel și ajutoarele rapide pe care le-au colectat și le-au expediat în România bisericile baptiste din Ungaria în 1989. De asemeni, în țară probabil se știe prea puțin despre faptul că și în prezent, cea mai însemnată parte a colectelor caritative care fac parte statutară din atitudinea creștină evanghelică, ia drumul căminelor de copii, de bătrâni, de bolnavi din apropierea graniței românești. Mă folosesc de această ocazie să le mulțumesc bapțiștilor români din afara granițelor

pentru ajutorul acordat României și pentru că, prin caracterul și comportamentul lor, contribuie la formarea unei imagini pozitive despre români. Le mulțumesc de asemeni că m-au ajutat să alcătuiesc această prezentre. Dumnezeu să vă binecuvânteze!

Etnologia modernă se ocupă cu studiul explicativ și comparativ al ansamblului caracterelor sociale și culturale ale grupurilor umane. Sper că etnologia românească se va apropia tot mai mult și de grupurile confesionale. Noi, cei din afara țării, cum se vede, am făcut-o deja.

MUZEUL SATULUI BĂNĂȚEAN TIMIȘOARA LA FEMININ

**Borco Ilin,
PR Muzeul satului bănățean
Timișoara**

Pe lângă faptul că în Muzeul Satului Bănățean Timișoara există mai mult de patru anotimpuri, el se pliază foarte bine și pe diverse personificări. În cadrul programului conferinței „Caleidoscopul sufletului feminin” de la Institutul Cultural Român filiala Szeged, am prezentat instituția noastră sub chip de femeie. Mai exact, am prezentat, din albumul MSBT ”Al cincilea anotimp”, 70 de imagini care pot reflecta ființa feminină, cu toate stările ei, în toate ciclurile vieții - de la primăvară la iarnă, de la supărare la bucurie, de la tinerețe la bătrânețe, de la ofilire la renaștere, și mai ales, fazele intermediare. Aceste faze intermediare sunt transpuse, în context feminin, ca diverse trăsături umane, stări, mofturi, mendre, dispoziții bune și proaste. Imaginile din albumul nostru surprind bine aceste aspecte, mai ales la genul feminin - casă, curte, pădure, floare, ceață, lumină, ploaie, păpădie, noapte etc, precum și anotimpurile, care sunt toate de genul feminin. Albumul foto „Al cincilea anotimp” substituie fotografia etnografică unui demers poetic: se folosește de timp ca, prin anotimp, să creeze un altfel de spațiu. Această permisivitate presupune o ieșire din tipare, o dezbrăcare de convențional a produsului cultural, și, în consecință, duce la o acceptare mai ușoară din partea publicului consumator, la o „digerare” plăcută, ce devine și ea însăși, o poveste.

Textele care însoțesc fotografiile sunt spontane, poetice și, uneori, savuroase, alteori, degajate. De exemplu, o fotografie care are în prim plan păpădiile, iar în fundal centrul civic al muzeului, este sprijinită de simpla propoziție fără verb: „Asediați de ostașii soarelui”. Alta, care înfățișează o *cotarcă* bănățeană, spune: „Corabia noastră de pustă, fără de catarg, ancorată adânc în țărână”. Cețurile sunt asemuite unui „noiembrie imens și tăcut, frumos ca o mireasă medievală”, în timp ce bucăți din iarnă sunt zugrăvite prin cuvinte care fac apel la memoria inimii celor care le văd: „*Vine frigul bun, ca un prieten din copilărie, să ne aducă iernile furate cândva, să ne curețe inima*”.

Acest concept de „al cincilea anotimp” este implicit legat de cea de-a patra dimensiune – timpul. Obiectele fizice – în cazul de față – casele din muzeul nostru – au nevoie de spațiu ca să existe, și, ca urmare, marketingul nostru cultural este condiționat de modelul spațiu-timp. În povestea noastră, spațiul care ne este la-ndemână, adică

obiectivele muzeale în sine și pădurea, se transformă într-un timp, un cronos cu puternice valențe morale, sufletești – memoria satului, viața la țară cu întreg microcosmosul ei: bunicii, amintirile, uitarea și rememorarea - și valențe geografice și istorice: multiculturalitatea, documentul, mărturia, datarea, orânduirea, specificul etnografic zonal. Albumul „Al cincilea anotimp”, prefațat de dr. Marcel Tolcea și dr. Camelia Burghele, este, practic, al cincilea anotimp al Timișoarei, ca un produs ce-l diferențiază de restul ofertelor culturale ale orașului. Este un anotimp care a devenit personaj și care poate, între două coperti, să fie „plimbat” oricând și oriunde. Fotografiiile făcute de mine de-a lungul ultimilor ani și selectate în albumul de față au creat acest personaj de „al cincilea anotimp” datorită capacității de deghizare și re-deghizare a codrului și a satului nostru bănățean. Însuși codrul devine un sat, iar obiectivele muzeului – locuitorii acestui sat. Povestea acestui album foto îl face inedit pe piața culturală a muzeelor la nivel de concept și la nivel de abordare. Povestea este una care nu se va termina vreodată, deși dispunem de același codru și de același sat bănățean, mereu. Odată ajuns la capătul satului, nu ești la sfârșit de drum. Povestea începe abia atunci când iese dintre coperti. Al cincilea anotimp devine, din muzeu, din sat, din pădure – un sat cu oameni vii. În fine, toți cei care ne-au însoțit în această poveste, toți cei care s-au reîntâlnit cu propriul sine măcar pe alocuri, toți cei care au pășit vreodată în Muzeul Satului Bănățean Timișoara – ei sunt al cincilea anotimp. Autorul le mulțumește pentru această complicitate frumoasă: chiar dacă a fost, după caz – spontană, accidentală, sau voită, programată – tot una frumoasă este. Toți cei care s-au tras la umbra verandelor noastre pe timp de arșiță, toți cei care s-au încălțat mental cu cizme de cauciuc pe promoroacă și și-au încălzit inima la sobele copilăriei, toți cei care au pus mâna streășină la ochi, cum se face în pusta bănățeană – toți au născut încă un anotimp: al cincilea. Frumos, misterios, și, câteodată, de neînțeles și cuceritor – la fel cum poate fi o femeie.

CHIPURI ȘI TIPURI. FEMEI ȘI DESTINE

Camelia Burghele,

Muzeul județean de Istorie și artă Zalău

Spiritualitatea satului tradițional este vizibil secționată de axa masculin – feminin, lucru abordat din varii perspective de studiile de teoria genului. Prea puțin valorizată social, femeia compensa această non-vizibilitate cu practicarea unor scenarii religioase (femeile sunt cele mai credincioase, cele mai asidue practicante ale mersului la biserică, postului, rugăciunii) și magice (femeia era descântătoarea satului, eventual vrăjitoarea; tot femeile erau cele care performau demersuri magico-rituale erotice sau divinatorii). Tot femeile erau considerate păstrătoarele tradiției, susținând mereu continuitatea obiceiurilor, datinilor, rânduieților, rostului. Chipurile feminine sunt, așadar, tot atâtea tipuri umane și tot atâtea destine.

Portretul unei vrăjitoare românce din Zăcarpatia ucrainiană

Antropologia sănătății și a bolii a devenit, în ultima vreme, unul dintre capitolele cele mai interesante ale antropologiei culturale și sociale, date fiind mutațiile, dar și revenirile în interiorul sistemului terapeutic și psihoterapeutic. În acest context, studiul ritualurilor și scenariilor magico-religioase cu finalitate terapeutică ocupă un loc central. Problema ne-a preocupat în ultimii ani – dovadă fiind numeroase cercetări de teren inițiate în satele din nord-vestul Ardealului și din Maramureșul ucrainian (Maramureșul din dreapta Tisei).

Păreră unanimă a celor care au studiat, la modul serios și nepartinic, terenul românesc este aceea că practicile curente ale magiei albe de tip terapeutic, mai ales cea axată pe sectoare oarecum comune, de tipul sănătății copilului mic sau a micilor accidente cotidiene, sunt cunoscute în toate mediile comunității românești tradiționale. O părere similară are și Martin Segalen care, de altfel, concentrează mult observațiile pe această componentă ”domestică” sau ”casnică” a magiei terapeutice, tocmai ca efect al faptului că și în satele franceze cele mai multe dintre mame știau să performeze anumite scenarii terapeutice cu efect imediat¹.

La fel, Jeanne Favret-Saada, abordând teritoriul magiei din Normandia, refuza total să creadă într-o lume țărănească înapoiată și

¹ Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Edition P.U.F., Paris, 1980

imbecilă ci, din contră, găsea că țăranii inteligenți știu să opereze cu relațiile de cauzalitate mai bine decât oricine altcineva².

Orice cultură folclorică are un fond universal preluat și, având create modelele, dezvoltă o gamă de creații autohtone de mare originalitate, cu protagoniști în toate domeniile³, care știu să perpetueze și să instituționalizeze modelul, în cazul nostru - modelul psihoterapeutic tradițional. Comunitatea tradițională preia, prin moștenire directă, o serie de structuri arhetipale, cu revers în fondul mentalitar, pe care le adaptează, în funcție de factori subiectivi și obiectivi, propriei istorii.

Desigur, tot cercetările de teren atestă faptul că există și mari profesioniste ale genului, recunoscute pe arealuri întinse și a căror prezență este fixată în memoria colectivă de-a lungul mai multor generații. Despre ele se spune că „*au un coeficient de inteligență ridicat, se caracterizează prin afectivitate, sensibilitate și o intuiție ieșită din comun*”⁴, întocmai așa cum susțineau Marcel Mauss și Henri Hubert în studiile lor celebre: „*o inteligență anormală față de mediile mediocre în care se crede în magie*”⁵.

Despre aceste protagoniste de geniu ale unei „*caste a descântătoarelor*”, Silvia Ciubotaru spune că „*au acumulat, pornind de la calitățile lor native, un ansamblu de cunoștințe impresionant privind praxisul etnoiatic și formulele magice. Un anumit talent dramatic le ajută să reînvie scenariile taumaturgice, să le dea credibilitate în ochii suferinzilor*”⁶. Exemplul cu care susține această observație este cel al unei vindecătoare din zona Moldovei, Varvara Ungureanu, a Cilinii, dintr-un sat ieșean, pe care autoarea o surprinde în mai multe ipostaze ale practicii psihoterapeutice.

Figuri proeminente de descântătoare evocă și Radu Răutu și Gheorghe Pavelescu în observațiile lor de teren: printre vrăjitori erau unii sau unele mai vestite care „*știau să atragă o clientelă bogată*”;

„*dar deși tradiția este atotputernică, legea variantelor individuale, prin care creatorul de fapte folclorice își manifestă personalitatea, se afirmă și aici. Este un lucru edificat că fiecare*

² Jeanne Favret Saada, *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans la Bocage*, Edition P.U.F., Paris, 1977, p. 16

³ Vasile Crețu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Editura Amarcord, Timișoara, 1980, p. 48

⁴ Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005, p. 61

⁵ Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 35

⁶ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 62

*descântătoare are un număr limitat de teme (de boală etc), de imagini și de motive magice*⁷.

Este vorba despre femei cu un profil profesional absolut aparte și cu o reputație care le-a transformat în modele, ajungându-se chiar până la cea instituționalizare despre care, de asemenea, vorbesc antropologii care au studiat triburile exotice.

Pornind de la aceste observații bibliografice, scopul acestui articol este să prezinte profilul și activitatea terapeutică a unei țărănci românece din Maramureșul ucrainian, ale cărei concepții despre vindecare se înscriu pe linia studiilor europene și românești în acest sector al magiei.

În Așa de Jos, unul din satele cu populație românească din Transcarpatia ucrainiană, pe ulița Lenina, la numărul 238, locuiește Măria lui Holdiș, Costevici Maria Irjina, pe numele său adevărat. Lelea Mărie este, în mod oficial, așa cum am putut observa direct, în urma campaniilor de teren desfășurate în zonă, cea mai renumită vrăjitoare din Zacarpatia. E născută în 28 august, de Sfântă Mărie, după calendarul răsăritean și mai are o fată născută tot atunci. Are trei copii născuți în aceeași zi, la aceeași oră, în ani diferiți. Așadar – primul indiciu despre unicitatea și caracterul uman de excepție: nașterea într-o zi sfântă și coincidența zilei sale de naștere cu cea a copiilor.

Toată lumea o cunoaște pe lelea Mărie. Informațiile despre ea abundă în satele cercetate și toți subiecții intervievați din satele românești din Zacarpatia o desemnează ca fiind cea mai pricepută vrăjitoare (psihoterapeută, am zice noi) din zonă.

De exemplu, o femeie din Băscău povestește că are doi copii, iar când era mică, Lucica, fata cea mare, a fost bolnavă: „o zbieat că s-o uitat cineva la ea, s-o spăriet”, adică „o fost ajunsă”. Cineva „dintre vecini, din somșâzi, s-o uitat la ea mult” și „cucoana s-o spăriet”. A dus-o pe fetiță la Măria lui Holdiș, din Dibrova (denumirea ucrainiană pentru Așa de Jos), care „stă lângă drum și i-o citit pă apă și i-o citit din carte de rugăciuni. După consultație, baba i-a dat femeii apă să ducă acasă, într-o sticlă, și i-a spus să îi dea fetiței să bea câteva zile. Mama a pus-o pentru păstrare în cămară și îi dă fetiței să bea ori de câte ori este bolnavă, și acesteia îi trece, se vindecă imediat ce bea apa descântată. I-a plătit Măriei lui Holdiș, pentru că toată lumea îi plătește. I-a plătit zece ruble, pentru că „i-a citit pe apă”. Nu-i dă nimeni produse, toată lumea îi dă bani⁸.

⁷ Răutu, Radu. *Antologia descântecelelor populare românești*, Editura Grai și suflet – Cultura națională, București, 1998, p. XV

⁸ Ileana Ghenre, Băscău

Și Ileana Marina și Maria Marina din același sat au auzit de Măria lui Holdiș din Dibrova și știi că ea vindecă oameni și animale.

„Era, mai demult, două babe vrăjitoare în Biserica Albă, care știau descânta la coconi, pe apă și cărbuni, da o murit și acuma mai este o femeie în Apșa de Jos, care știe întoarce rânza și la care merge lumea. Și mai sunt vrăjitoare în Apșa de Sus, da alea îs ucrainience, nu românce”⁹.

Aceeași poveste o auzim în Bouțu Mic, unde Măria lui Holdiș este poziționată într-un mod privilegiat printre vrăjitoarele mai bătrâne din zonă: „o fost oarecând o femeie, știa să dăscânte așe, dă diochi, și o mai fost așe, o femeie, din Apșa de Mijloc, care știa dă schimbat și cu unsoare trăgea laba piciorului. Da mai este o femeie în Dibrova, care știa, așa, să întoarcă rânza. L-am dus și pă coconu ăsta la o babă în sat, și i-o întors rânza. Mama lui nu credea, da io l-am dus și i-o întors rânza, și o fost bine copilul. Da, aiesta-i coconu, apoi cine știe de câte ori l-am dus așe...Mărie aceie, că-i o băbucă, zice c-o fost soră medicală pă timpu războiului și îl trece așa pă pânțece și zăce că-i întoarce rânza. Băbucă aceie stă acolo, între drumuri și atunci când te doare ea știe ce te doare, și maiu, și altceva și așe, întoarce rânza”¹⁰.

Așadar, o altă referință importantă și des iterată de subiecți: poziționarea spațială a casei vrăjitoarei, „între drumuri”, adică acel loc special care favorizează întâmplările neobișnuite: răscrucea. Despre răscruce, bibliografia de specialitate abundă în conexiuni¹¹, pentru că importanța sa simbolică este alimentată de chiar situația spațială de intersecție a drumurilor; așadar, răscrucea poate fi resimțită ca un centru al lumii, ca un loc al epifaniilor de tot felul, în centrul cărora pot sta mai ales spirite de temut, a căror bunăvoință trebuie captată fie de persoane specializate, cum sunt vrăjitoarele, fie prin aducerea unor ofrande, de către profani. Mai mult decât atât, tratatele de magie universală arată că pământul de la răscruce este des utilizat în scenariile magico-divinatorii sau magico-terapeutice, fapt care îl recomandă exact ca ingredientul indispensabil pentru o vrăjitoare de succes. Pe de altă parte, mitologia universală atestă faptul că răscrucea este momentul privilegiat al întâlnirii omului cu destinul său, deci o vrăjitoare care locuiește în chiar inima răspântiei de drumuri trebuie să aibă deschise multe căi de acces către destinul pacienților săi. Intersecția spațială este un loc al contrastelor, la fel cum, deseori, teurgia este vecină cu maleficiile: la

⁹ Ion Alb, Biserica Albă

¹⁰ Ileana Gandic, Bouțu Mic

¹¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. III, Editura Artemis, București, 1995, p. 148 – 152

răscruci se întâlnesc vrăjitoarele și duhurile necurate pentru a-și celebra sabatul și pentru a pune la cale maleficii dintre cele mai diverse, dar tot la răscruce poate fi găsită, în mod simbolic, lumina, prin apariția unor spirite bune, ale căror fapte benefice sunt implorate mai ales prin troițe, altare, flori. Răspântia este un loc al necunoscutului și, de aceea, inspiră teamă, dar este și un loc al speranței, al începerii unui alt drum, mai bun decât precedentul.

Un asemenea context simbolistic, cu siguranță mai puțin cunoscut subiecților chestionați, în formula sa științifică, dar familiar la nivelul percepției senzoriale alimentate de stratul cutumiar al imaginarului colectiv, augmentează puterile de excepție ale vrăjitoarei despre care vorbim, dovadă că toată lumea asociază amănuntul amplasamentului spațial cu renumele persoanei. De altfel, îmi amintesc că unele femei mi-au povestit că așa se știe că la răspântiile de drum sau la marginea hotarelor se bat strigoii, cu melițele. Chiar și atunci când sunt „eliberate” de prezența strigoilor, „la răscruce de drum nu e bine să zăbovești noaptea, că te poți întâlni cu diavolul ori cu boli spurcate, ciurma, ori duhuri necurate”¹². Cu toate aceste referințe, am ajuns la Apșa de Jos, la Măria lui Holdiș. În curte, la intrarea în casă, ne întâmpină o pisică neagră, alt semn al apartenenței magice a stăpânei. În ciuda faptului că simbolismul pisicii este unul eterogen, oscilând între malefic și benefic, mai ales datorită caracterului său dual, blând, dar și ascuns, cazul particular al pisicii negre este receptat ca un soi de ucenic al vrăjitorului, care trimite spre întuneric și magie neagră¹³. Pisica neagră a mătușii Măria o urmează peste tot, ca un slujitor credincios. La semnele noastre de mirare, femeia ne răspunde: „am avut întădeauna o mătă neagră, că mi-s dragi”. Mătușa Măria e o femeie căreia i se citește cu greu vârsta. E mică de statură, ageră și are ochi albaștri, pătrunzători. Se vede că nu este o femeie obosită de munca câmpului și că își petrece mult timp în casă, rugându-se și performând descântece terapeutice la comandă. În casă, în prima încăpere, femeia are amenajată o masă specială, unde performează descântecele. Pe masă are toată recuzita specifică actelor magice: cruce, fir de busuioc, mătăanii, un cuțit mare, o piatră, o icoană cu Maica Domnului și copilul Iisus, un caiet de rugăciuni, chibrituri, un mosor de ață, un vas cu untură.

Masa din prima încăpere este pregătită pentru ceea ce face lelea Mărie în mod obișnuit, adică pentru descântat apa sau „întors rânza”, adică executarea unui masaj la stomac.

¹² Ludovica Gui, Valcău de Jos, Sălaj

¹³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op.cit.*, p. 99 – 100

Are și câteva cărți: Ion Chiș Șter - *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, *Aghiasmatarul* coordonat de PF Teoctist, ediția a V-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992 și o serie de foi separate, scrise de mână, cu *Psalmul 68, pentru cine-ți gândește de rău, Rugăciuni la neputințe și boli, Rugăciune pentru durere de cap (deochi), Rugăciune pentru năjit.*

O rog să îmi descânte și mie „pe apă”. Mă cheamă a doua zi, cu un flacon cu apă curată. Îmi explic că stăm la o pensiune și o întreb de unde să aduc apa. Îmi spune că trebuie să fie apă curată, de la robinet, pusă într-un flacon curat. Apa trebuie să fie „dântr-un loc în care stai măcar trei zile”, așadar trebuie să fie personalizată, să aparțină mediului, habitatului pacientului. Revin a doua zi cu flaconul cu apă și lelea Mărie își începe exercițiul de descântat. Mai întâi, pune din apa pe care am adus-o într-un flacon de plastic, într-un borcan de un litru, de sticlă, până când acesta se umple. Scurpă în trei părți. Face cruce cu cuțitul de fier peste borcan și apoi îl scufundă în apă. Pune un fir de busuioc în apă. Apoi, pune un vârf de cuțit de „praf de la Muntele Athos”, care miroase a tămâie. „Caută” cu cuțitul în apă și stinge trei chibrituri pe rând. Caută cu cuțitul printre busuioc și chibrituri, privind foarte atent conținutul borcanului.

Tot timpul rostește sacadat ceva ce seamănă cu o rugăciune, dar și un fel de descântec de deochi. Lasă apoi cuțitul în apă în timp ce pune chibriturile. Zice ca „tecile”, duhurile rele, să meargă departe și zice apoi Tatăl Nostru, pentru ca pacientul „să rămână curat și fără duhuri”. Se ceartă cu duhurile rele pe care le trimite „hăt” (termenul desemnează un spațiu foarte îndepărtat și este folosit frecvent în graiul local). Formula este cea obișnuită pentru descântec:

*„ Acolo să mergeți,
Acolo să ședeți,
Acolo să rămâneți.
Iar Camelia să rămână curată,
Luminată,
Ca argintul strecurat,
Să rămână liniștită și fără duhuri, și fără durere”.*

Privește borcanul cu apă la lumină. Face cruce peste borcan și ține în mână crucea și busuiocul din punca de pânză și bucata de mătură și continuă incantația, descântecul de deochi. Gesturile sunt largi: face cu cuțitul o roată deasupra borcanului iar apoi face o cruce largă deasupra apei. Din păcate, descântecul este rostit cu voce joasă și în șoaptă și nu

pot înțelege decât frânturi din incantație, dar toate cuvintele sunt în limba română.

Zice tot descântecul de trei ori, la fel de repede, fără pauze, sacadat, uneori strigând, alteori în șoaptă. Din nou face cercuri deasupra borcanului și fixează cu ochii borcanul cu apă. În tot acest timp, pisica neagră stă în fața descântătoarei, pe pat. Pune mâinile deasupra apei, într-un gest de comuniune cu apa. Intonația descântecului dublează ritmul sacadat al zicerii. Vorbele sunt rostite foarte rapid și unele sunt ininteligibile. În tot acest timp, cuțitul este în apă. Face gesturi largi atunci când arată unde să meargă duhurile, în așa fel încât totul este foarte sugestiv. Le trimite și le aruncă departe: face gesturi largi cu mâna, să le arunce cât mai departe. În acest moment, descântecul este întrerupt, pentru că în cameră intră o femeie care, după salutul politicos, îi dă o plasă cu haine: ale ei, ale soțului, ale fetei, ale ginerelui, „să-i caute, că merge la operație” și ar vrea să știe care va fi rezultatul.

Lelea Mărie scrie totul pe o bucată de hârtie: Mărie, Ion, Ioana, Erji. Femeia completează, îngrijorată „că-i mult scandal între ei”. Lasă ciucurii (pantalonii), șapca, cămășile și spune încă o dată care sunt problemele pe care lelea Mărie trebuie să se concentreze: „fă, mătușe, oarice să fie bine: pentru rușine și fă ceva la tineri și pentru mine, că mă duc la operație, la spital, să-mi fie de sănătate”. Completează că luni va veni cu apă curată și o mai roagă încă o dată pe babă să-i spună dacă va muri sau nu la operație. Plângând, îi reamintește că soțul ei bea, e mare bețiv și duce totul de acasă la beție.

Femeia e chemată din nou joi sau vineri, pentru că lelea Mărie are nevoie de timp ca să facă mai multe descânțece, pe haine, în mai multe zile. Precizează că apa o va da să bea la toți cei pentru care face descânțecele.

Apoi îmi explică: e vineri și e „zi de bazar la Apșa” (zi de târg) și este căutată de multe femei care vin de la bazar și lasă haine sau apă pentru descântat. Așa se întâmplă în toate zilele când este bazar. Înțeleg că e privită cu mare respect, toată lumea vine la ea și o roagă cu mult respect să rezolve problemele de familie sau de sănătate sau să facă previziuni asupra viitorului. Îmi arată că are, sub masă, multe plase cu haine și fiecare are o hârtiuță cu proprietarul. Pomenește numele lor în descântec, pentru că le are scrise pe toate pe hârtie, cu litere rusești.

Revine la descântecul peste apa pregătită pentru mine și continuă incantația cu aceeași voce joasă. Când termină descântecul, spune rugăciunea pentru deochi, probabil din Aghiasmatar, dar o știe din memorie. În tot acest timp, ține crucea în față, în mâna dreaptă, ca în scenariile în care vrăjitoarele opresc strigoii. La sfârșit, spune

rugăciunea de năjit. Face cruce, cu crucea în mână. Fixează tot timpul cu privirea apa descântată. Își face cruce de trei ori. Pisica e mereu lângă ea, pentru că, îmi explică, „pisica ia durerea”.

În fine, pune apa din borcan în sticlă din nou dar înainte golește sticla; în sticlă nu este acum decât apă descântată, nediluată, ca să fie „mai tare” și „mai de leac”. Tot scenariul descântatului apei a durat o jumătate de oră. În final, îmi dă ultimele instrucțiuni: se beau 9 înghițituri, răsucind sticla înspre stânga, „mereu spre mâna stângă”. „Apoi se bea de 3 ori, din locuri diferite ale sticlei. Cu cât bei mai des, cu atât trece mai repede”.

În concluzie, putem afirma că ne aflăm în fața unui caz standard de vindecare magico-religioasă, așa cum este prezentat acest tip de vindecare în bibliografia românească. În cazul nostru, protagonistă este o femeie în vârstă, cu reale aptitudini terapeutice, foarte cunoscută în zonă și care este solicitată pentru vindecarea multor boli. Mătușa Mărie îmbină unele cunoștințe medicale, obținute de la un medic bătrân din zonă, cu care a lucrat în tinerețe, cu unele proprietăți de bioenergie pe care, probabil, le deține, și pe care le-a dezvoltat prin utilizări repetate. Totul se suprapune peste un fond de aptitudini magice prin care este exploatat scenariul tradițional al vindecării: descântece de boală, masaj, incantații rituale, instrumentar specific, totul cu respectarea principiilor magiei populare.

Din punctul de vedere al etnografului de teren, de reținut este și faptul că activitatea magică a vrăjitoarei românce din Ucraina aparține tiparului magico-ritual folosit în tot arealul locuit de români.

FETELE MEMORIEI ÎN *DIMINEAȚĂ PIERDUTĂ*

Adriana Foltuț
Universitatea „Emanuel” din Oradea

În anul 1976, Gabriela Adameșteanu scrie primele pagini ale romanului, conceput ca o povestire consacrată unui personaj pitoresc - Vica Delcă. În 1979 revine asupra notațiilor și reia textul, cu intenția de a realiza o narațiune despre bătrânețe, sărăcie și moarte¹, pagini care vor sta la baza unei narațiuni mult mai ample, înglobând, pe lângă povestea Vicăi Delcă și povestea unei epoci retro, de altfel, sumar cunoscută în perioada comunistă, la a cărei construcție contribuie atât zestrea culturală dobândită în familie, cât și investigațiile documentare ale scriitoarei. Redactarea durează trei ani, iar romanul apare la Editura Cartea Românească din București, în anul 1983. Romanul este structurat în XII capitole, fiecare având mai multe părți, impunându-se printr-o construcție riguroasă, elaborată și de mare îndrăzneală: capitolele I-IV și capitolul final (Epilogul) sunt construite în jurul protagonistei Vica Delcă, capitolele V, X, XI surprind vizita Vicăi în casa Ivonei Scarlat, capitolele VI-IX valorifică un interval temporal din viața familiei Mironescu (1914-1916), care generează capitolele VII-VIII, o zi din vara lui 1916, prin care se deschide o privire retrospectivă – tinerețea profesorului Mironescu. Dispunerea acestor planuri realizează o spirală, în care fiecare moment narativ va anticipa un altul. În afară de ultimele pagini care fac referire la un alt moment din viața personajului Vica, romanul cuprinde, în peste patru sute de pagini, evenimentele petrecute la sfârșitul unei ierni, mai exact, la sfârșitul unei săptămâni, într-o lungă dimineață a unei zile de sâmbătă. Dimineața respectivă debutează cu plecarea bătrânei Vica, fostă croitoreasă, din cartierul ei mărginaș spre o altă zonă a orașului unde locuiește o clientă de-ale ei, din lumea „bună” de altădată, Ivona Scarlat, care, de la moartea mamei sale, o dată la două luni, face acte caritabile, oferindu-i acesteia, aproape cu regularitate, 50 de lei. Așadar, pensia de ”șase sute cincizeci de lei, două suflețe... și chiria și lumina... și televizorul...”², sporește prin bunăvoința Ivonei. Pe drum, în mintea bătrânei se declanșează un remember de vârsta a treia: o năpădesc nenumărate gânduri și o copleșesc tot atâtea amintiri. Multitudinea amintirilor și corectitudinea lor, dovedesc faptul că este

¹ Alex Ștefănescu, *Istoria Literaturii române contemporane 1941-2000*, Editura Mașina de scris, București, 2005, p. 234.

² Gabriela Adameșteanu, *Dimineața pierdută*, București, Editura Polirom, 2015, p.30.

înzestrată cu o uluitoare dinamică a memoriei și, prin selecție, ajunge la imaginea familiei Ioaniu. Ajunsă la destinație, nu o găsește pe Ivona, fapt care o indispuce, inspirându-i calificative destul de dure: vulpea, bleaga de Ivona, zbanghie, zmintită, muiere nemuncită, dar după ce gazda își face apariția, cele două intră într-o conversație relativ simplă, care însă se va amplifica până la finalul romanului. Așadar, acesta este cadrul fizic în care se declanșează acțiunea. De fapt, acțiune propriu-zisă nu există în acest roman, deoarece, practic, nu se întâmplă nimic. Casa Ivonei este, vezi Sadoveanu, ”locul unde nu s-a întâmplat nimic”, deoarece protagonistele nu ies, din punct de vedere fizic, din acest cadru, loc unde nu se întâmplă nimic și totuși se întâmplă atât de multe, din perspectiva procesului rememorării. Romanul este construit pe tiparul câtorva monologuri, care nu sunt caracterizate, în mod deosebit, de fluentă³: monologul Vicăi sau madam Delcă, replicile celorlalte femei care intră în contact cu Vica, prezente sau doar aduse în discuție, prin amintirea personajului-cheie, din jurnalul ținut în 1916 de Ștefan Mironescu, aparținând Ivonei, de monologul interior al lui Titi Ialomițeanu sau al lui Gelu, nepotul de soră al Vicăi. Astfel, componența textului nu emite doar câteva voci colorate afectiv și cultural, ci prezintă sau rememorează și două epoci istorice complet diferite: burghezia intelectuală în primele decenii ale secolului al XX-lea și o lume în schimbare, în destrămare, a Bucureștilor în plină instaurare a socialism-comunismului. Atât lumea prezentată, cât și identitatea personajelor, sunt compuse din fragmente de memorie și din comentariul, de cele mai multe ori, amprentat de maliție și nostalgie al vocilor feminine. De fapt, sunt prezentate secvențe de memorie culturală, socială, în forma filtrată, redimensionată și resedimentată afectiv, a unor amintiri și comentarii legate de propria biografie sau de biografiile celor din jur. Constatăm în roman absența bărbaților, care se pare că refuză o angajare serioasă, fie ea la nivel personal sau politic. Acum, femeile sunt cele care preiau puterea și rolul exponențial la nivelul familiei. Monica Lovinescu va constata că în romanul Gabrielei Adameșteanu este vorba, simultan, de un roman al femeilor, „substanța lui stând în clevetirile și bârfele lor”⁴. Însă nu este vorba doar despre „clevetiri”, ci și despre o „practică discursivă”, structurată prin tehnica memoriei involuntare de sorginte proustiană, din care pot fi reconstituite

³ www.litero-mania.com/tag/dorica-boltasu-nicolae Dorica Boltașu Nicolae, *Femei în dimineața pierdută*.

⁴ Monica Lovinescu, *Dimineața pierdută sau România pierdută*, Cronica radiofonică.

cel puțin două identități feminine⁵, imposibil de uitat: Vica (sau madam Delcă) și Sophie Mironescu, la care se adaugă Margot, sora Sophiei și Ivona Scarlat, fiica Sophiei, cu un destin nefericit atât ca soție, cât și ca femeie de condiție burgheză și intelectuală în noua societate socialistă de după cel de-Al Doilea Război Mondial.

VICA DELCĂ – EVOCAREA TRECUTULUI

Vica Delcă, personajul-narator, își realizează autobiografia, alături de biografia familiei Mironescu. Rămasă orfană de mamă, o va suplini pe aceasta și își va crește singură cei doi frați mai mici. Învață croitoria și se căsătorește cu un om "de seama ei", pe care-l numește "mutu", neavând plăcerea vorbei, chiar va mărturisi că "*De-aia nici nu i-a fost drag de el, deși când l-a văzut prima oară, nu poate să spună că nu l-a plăcut*"⁶. Vor deschide împreună o prăvălie, care va fi închisă de regimul comunist, după al Doilea Război Mondial, fiind nevoită să reînceapă croitoria la Casa de Modă a lui Margot Geblescu, prilej de a interacționa cu femei din clasa superioară. Personajul reprezintă "o întreagă lume", cu "țoașca" plină cu borcane și conserve, de care nu se desparte niciodată în drumurile ei prin Bucureștiul de odinioară, în care încă mai exista clasa a II-a la tramvai:

"... o dată, de două ori pe lună tot își ia țoașca de piele (aia de o are de la madam Daniel), o îndeasă cu ce mai găsește la îndemână, își trage pe ea cojoacele, își pune dinții, se îmbrobodește cu două basmale, își leagă cu un fular basca țeapănă pe care ți-a făcut-o din resturile de la palton acu nouă ani și o ia din loc"⁷. În ciuda limbajului frust, este capabilă de duioșie, căldură sufletească și afecțiune – își îngrijește fratele bolnav – Ilie și manifestă sensibilitate față de Gelu, nepotul său. Vizitându-l pe acesta, chiar dacă dezaprobă comportamentul și preocupările, simte nevoia să dea o mână de ajutor și să încurajeze. Evaluându-și relația cu cercul pe care îl frecventează, în repetate rânduri afirmă că "toți o iubesc și o apreciază. Și ea se oprește la vorba cum dă de cineva: fiecare cu suferința lui, care cu ficatu, care cu bila, care cu tensiunea. La câți a dat pe datorie ar fi femeie bogată"⁸. Însă în alte circumstanțe, nemulțumită de lipsa de interes față de familia ei, cu durere în glas va afirma:

„Așa-i pe lumea asta, cât ai să dai, ești bun, cât nu, nu faci o ceapă degerată, știe ea, câte-a trăit și-a văzut, poa să-nvețe pe alții.

⁵ www.litero-mania.com/tag/dorica-boltasu-nicolae Dorica Boltașu Nicolae, *Femei în dimineața pierdută*.

⁶ Gabriela Adameșteanu, *Op. cit.*, p. 9.

⁷ Idem, p. 8

⁸ Idem, p.14

*Școala vieții, curs seral ...că altceva, ce-a știut ea altceva, decât muncă și muncă ? Nimic altceva, decât muncă și muncă”.*⁹

Invocă experiența și, totodată, găsește scuza potrivită pentru ”micile bârfe”, prilej de reconstituire a trecutului: *”Sfaturi, da! Că io am trăit o viață de om! Și oi avea tu carte, da io am școala vieții! Școala vieții, curs seral, cum ii ziceam și lui madam Ioaniu. Și ce mai râdeam amândouă! Da de ce să-ți vie să sari așa? Dacă mai vorbim și noi, una-alta, ce-i rău în asta? Vorbim, de! Ca de-aia ne-a dat Ăl-de-sus gura!”* Asumându-și statutul de personaj-reflector, Vica Delcă ne introduce în lumea burgheziei apuse, reconstituind-o, piesă cu piesă, și oferind prilejul incursiunii în epoca de prosperitate a familiilor avute și, totodată, nu-i va scăpa înregistrarea declinului, presărat cu ironii fine, uneori grave, păreri de rău, analize amănunțite sau fugare. Tabloul reconstituit prin recurgerea la fluxul memoriei involuntare, conferă o viziune realistă asupra experiențelor trăite de ea și de cei cu care intră în contact din ”lumea bună”. Cititorul experimentează, deopotrivă, nostalgia, compasiunea, empatia, regretul și simpatia față de personaje, dar și față de personajul care domină romanul și se constituie într-un fir călăuzitor prin câteva pagini importante de istorie. Monica Lovinescu: *”Madam Delcă, în felul ei, concurează cu cele mai celebre personaje ale romanului românesc”*¹⁰.

SOPHIE MIRONESCU/IOANIU – LUMEA CARE APUNE

Sophie Mironescu/Ioaniu este tipul femeii care nu a acceptat nici un refuz de la bucuria pe care i-o oferă plăcerile vieții. A aspirat spre împlinirea pe plan material, căsătorită cu Ștefan Mironescu, un intelectual cu o înfloritoare carieră universitară, care se îmbolnăvește și moare. Așadar, nu intenționează să-și petreacă restul vieții singură și se implică în a doua căsnicie, aducându-i satisfacție și realizare, pe plan material, exact așa cum își dorea. Sophie (Muti) este clienta Vicăi, a cărei memorie va genera o multitudine de informații cu privire la ”burghezoaică”. Pluralitatea perspectivelor asupra personajului va evidenția un portret complex și, uneori, amprentat de suspiciuni și răutăți.

a) Văzută din perspectiva Vicăi, madame Ioaniu este o ”babă”, este o prezență ”absentă” în dimineața pierdută, având în vedere că este doar evocată, prin referire la numeroase situații reprezentative.

⁹ Ibidem p. 14.

¹⁰ Monica Lovinescu, *Dimineața pierdută sau România pierdută*, Cronica radiofonică.

Conturează un model de feminitate ”stăpână” în casa ei, în funcție de care sunt analizate toate celelalte personaje feminine din roman:

*”Madame Ioaniu scotea cheia din buzunarul rochiei... ea tăia și spânzura, ea ținea încuiate toate în casă – descuia bufetu și scotea platoul de prăjituri. La vremea aia când madam Ioaniu mai era-n putere, găseai totdeauna de mâncare la ele. Și când pleca, încă-i mai vâra în șașcă ce mai găsea prin bucătărie: o cutie de pateu, o conservă de pește, niște prăjituri mai uscate, o bucată de brânză”*¹¹.

Analiza atentă a fiicei sale, Ivona, se realizează de către bătrâna Vica, tot din perspectiva ”așa mamă, așa fiică”. Filosofia de viață a Sophiei este surprinsă în afirmația aproape lacunară, în care se vreau un bun sfetnic pentru madam Delcă: *”Trebuie să știi bine în viață, Vica, ce vrei... dacă te ții cu dinții de ce vrei, până la urmă să știi, că ceva tot îți iese”*¹². Din perspectiva Vicăi, nu i se iartă nici escapadele prin care este taxată relația extraconjugală cu Titi Ialomițeanu.

b) Văzută din perspectiva Ivonei, Sophie este o supraviețuitoare ”a altor vremi” și deseori invoca ideea că aceasta avea o singură speranță și anume, plecarea chiriașilor și recondiționarea mobilei de epocă la care ținea atât de mult și care însemna o pecete a nobleței pierdute prin intervenția crudă a regimului comunist. Surprinde prin dezamăgirea generată de schimbările noii lumi și prăbușirea definitivă a unui întreg sistem de valori. Oricât de mult s-ar fi luptat pentru re poziționarea familiei, lupta se dovedea fără finalitate, ceea ce întreținea în permanență frustrarea, dezgustul și neîmplinirea.

c) Dezvăluită prin propria voce narativă, Sophie este o femeie tânără și cochetă *„Să te simți atât de tânără și atât de dornică de a trăi, și totul împrejur să-ți stea împotriva! Să n-ai ca viitor și perspectivă decât îngrijirea unui bolnav capricios și excesiv, a unei surori egoiste și răsfățate, în plus un război ce pare-se că stă să înceapă”*¹³. Este soția profesorului Mironescu, o reprezentantă a burgheziei dintr-o epocă trecută (”după-amiaza de vară din 1916”). Demonstrează că iubește viața cu toate plăcerile ei, în ciuda faptului că experimentează nemulțumiri și impasuri ale spiritului său liber care nu suportă încarcerarea și în permanență dorește să scape de tipare și camuflaje. Are o sarcină nedorită, apoi va a naștere unui copil, Ivona, cu privire la care nu va manifesta nici un interes pentru a o crește și a o educa.

IVONA SCARLAT – FEMINITATEA BLAZATĂ

¹¹ Gabriela Adameșteanu, *Op. cit.* p. 61.

¹² Idem, p. 61.

¹³ Idem, p. 80.

Ivona, este femeia cuminte și intelectuală, fiica nedorită a Sophiei, o altă voce feminină importantă a romanului și o altă față a memoriei. Din perspectiva Vicăi, aceasta este caracterizată prin urâtenia fizică dată de: o anume paloare și apatie, prezente încă din copilărie. Este lipsită total de interesul pentru cochetărie, este introvertită și anxioasă și dezvoltă un adevărat cult al tatălui, pe care-l pierde prematur. Discreția maximă este atuul ei, la care se adaugă minimul interes pe care îl acordă bărbaților, precum și sentimentul stabil, neîntrerupt, profund și complex pentru soțul infidel, Niki, căruia știe că îi este superioară. *"Așa-s eu, madam Delcă, așa-s eu mai rațională... Să știi că mi-a prins bine-n viață"*. Răspunsul Vicăi este rapid și ferm, dar în gând, pe un ton dojenitor: *"Să fi făcut omul meu ce face al tău... aveam io ac de cojocul lui... Da blega de Ivona, ea cu serviciu, ea cu prietinile, cu țigarea-n gură și cu cafelile. Ea habar n-are ce face Niki"*. Cu toate că Vica era invitată în casa Ivonei, pentru a-și ridica suma de 50 de lei, promisă, în amintirea Sophiei, uneori nu ezită să o apostrofesze pe aceasta, manifestând a atitudine de superioritate și chiar dispreț: *"Formidabil de vicleni sunt oamenii simpli, vicleni și cu tupeu... Și-atât de bine își cunosc interesul! Ei nu se pierd ca noi, cei cultivați, în plasa sentimentelor, a idealurilor, ei n-au fost de mici educați în acest mod... ei își cunosc interesul și și-l urmăresc din aproape în aproape"*.

Vica, la rândul ei, va confirma această teorie, preluată de Ivona de la soțul ei: *"Știe ea ce merită alde Ivona — pup-o în bot și ia-i banu tot". Ivona este însă o intelectuală, destul de rezervată, o aristocrată "nu atât prin apartenența la fosta ei clasă socială, cât printr-un mod de existență extrem de vulnerabilă sub masca unui calm înghețat"*¹⁴.

MARGOT GEBLESCU – FASCINAȚIA LUXULUI

Margot Geblescu este un personaj reprezentat într-un cadru restrâns, este sora Sophiei, crescută de aceasta, deoarece părinții mor, în urma unui accident feroviar. Studiază la Școala Centrală și este nemulțumită de severitatea domnișoarei Bastien: *"care priveghează orișice aplecare spre lux a elevelor și priveghează orișice contact cu servitoarele școlii"*¹⁵. Reprezintă simbolul feminității dependente de lux și lipsită de probleme, temperamentală, curajoasă, răsfățată până la un punct. Respinge cererea în căsătorie a lui Titi Ialomițeanu, căsătorindu-se cu aventurierul Geblescu, care odată cu venirea comuniștilor la putere, își va lua tălpășița și se va stabili în străinătate, pentru a scăpa de persecuții. Acest gest egoist va genera dezastrul

¹⁴ Alex Ștefănescu, *Op. cit.*, p. 235.

¹⁵ Gabriela Adameșteanu, *Op. cit.* p. 103.

familiei: confiscarea bunurilor, deseale urmăriri, întocmirea dosarului politic, încercările lui Margot de a salva aparentele. Spirit întreprinzător, aceasta își deschide o Casă de modă și se bucură de prosperitate. La final însă este însă pedepsită, prin cinci ani de închisoare pentru „omisiune de denunț”, apoi descompusă de cancer și cobaltoterapie. Pregătirea pentru întâlnirea cu Titi, pentru care are o pasiune încă din adolescență conturează preocuparea femeii pentru imagine, dar și pentru asumarea de instrument al seducției: ”Caută febril în caseta cu bijuterii îmbrăcată în argint, degrabă degetele i se agață de șiraguri și lăntișoare, un medalion, asta i-ar face trebuință. Un medalion în care să așezi un chip drag și o șuviță blondă”.

Așadar, romanul Gabrielei Adameșteanu prezintă fețele memoriei prin tehnica flash-back-ului și prin fluxul memoriei involuntare. Astfel se explică dislocările cronologice declanșate de anumite fapte, obiecte, locuri, personaje, evenimente, toate fiind dirijate prin prezența Vicăi. Asemenea unui joc de șah, experiențele de viață ale personajelor parcă se intercondiționează, dar cel mai vizibil efect al fețelor memoriei este zugrăvirea unui tablou în care sunt consemnate schimbările de natură politică cu efect imediat și crud asupra biografiilor personajelor. Nota de sinceritate prin care sunt prezentate istoriile biografice fixează tabloul într-un realism dominat de prefaceri, transformări și experiențe distructive de viață, statut, conștiință și umanitate. Din această perspectivă, putem considera istoria ”un personaj” cu valoare de simbol, prin care se trasează o traiectorie imprevizibilă de linii frânte¹⁶, din care doar fețele memoriei mai izbutesc să reconstituie ”o dimineață pierdută” în negura uitării.

„Gabriela Adameșteanu se distinge prin calitatea scriiturii și prin melancolia privirii, care acoperă aproape un secol de istorie românească. Romanul înlănțuie vocile care se îngână și își răspund, amestecând vioi, dar perfect structurat epocile. Brutalizați de circumstanțe, indivizii descriși de Gabriela Adameșteanu nu sunt totuși prezențați ca inocenți. Scriitoarea se delectează să le descrie erorile de apreciere, mai ales a sentimentelor celuilalt”¹⁷.

¹⁶ Gheorghe Perian, *Scriitori români postmoderni*, E.D.P., R.A., București, 1996, p.72 .

¹⁷ <http://www.polirom.ro/catalog/carte/dimineata-pierduta-4742> Raphaele Relolle, *Le Monde*.

Bibliografie

- Adameșteanu, Gabriela, *Dimineața pierdută*, București, Editura Polirom, 2015.
- Gheorghe Perian, *Scriitori români postmoderni*, E.D.P., R.A., București, 1996, p.72
- Monica Lovinescu, *Dimineața pierdută sau România pierdută*, *Cronica radiofonică*.
- Simion, Eugen, *Scriitori romani de azi*, I-IV, Ma. Cartea Românească, București, 1974- 1989.
- Ștefănescu, Alex, *Istoria Literaturii române contemporane 1941-2000*, Editura Mașina de scris, București, 2005.
- <http://www.polirom.ro/catalog/carte/dimineata-pierduta-4742> Raphaelle Relolle, *Le Monde*.
- www.litero-mania.com/tag/dorica-boltasu-nicolae/, *Femei în dimineața pierdută*, Dorica Boltașu Nicolae.

ICONIA CUZMA ŽIVANOVIĆ–O IREPETABILĂ FEMA, ŽIVKA ȘI ANETA DUDULEANU

Eufrozina Greoneanț
Școala de Înalte studii pentru educatori
„Mihailo Palov” – Vârșeț, Serbia

Pe doamna Iconia, așa cum obișnuiam să-i spunem, am cunoscut-o demult, atunci când am trecut pragul școlii. Nu a fost învățătoarea mea, dar fiind împreună cei de la cursul inferior, nu aveai cum să n-o cunoști. Figură marcantă, de o seriozitate mai rar întâlnită, inspira frică, mai ales, pentru cei mici. Adevărul era că avea o inimă de aur. Și era un foarte bun pedagog, un foarte bun dascăl care știa, în pofida seriozității, să intre tiptil în sufletul celor mici. Ulterior, după foarte mulți ani, am putut să o admir pe scenă și oricâte versiuni ale „Doamnei ministru”, cunoscuta comedie a marelui dramaturg sârb Branislav Nušić le-aș fi văzut, rămâneam cu ideea că niciuna nu putea fi interpretată mai bine decât a făcut-o Iconia Cuzma, învățătoarea de la școala noastră din Nicolinț. Informații concrete despre viața și activitatea doamnei Iconia le-am auzit în anul 1993, când un grup de entuziaști, coordonați de marele fiu al satului, Gheorghe Bosioc, să înființeze ziarul sătesc „Satul 899” la Nicolinț, editat de Comunitatea locală. În primul număr al acestei publicații, am avut fericita ocazie să stau de vorbă cu Iconia Cuzma Živnović și atunci am reușit, într-adevăr, să o cunosc pe Iconia - mamă, Iconia - cadru didactic, Iconia – un foarte bun pedagog, Iconia – om de cultură, Iconia –actriță. Și toate împreună, o personalitate integră, plină de simpatie și har. Atunci am consemnat: *Stau față-n față cu „Doamna ministru”, zâmbesc ironic la braț cu Fema, trăiesc tragedia vieții alături de Aneta Duduleanu. Apoi întorcem filele trecutului și prind surâsul din oglindă al unei fetițe de 8-9 ani care stă de vorbă cu propria imagine. Plecată-i mămica, pierdută-n munca din bătătură bunica, iar oglinda din strămoși, agățată-n colț în „cong” deschide lumea imaginației. Nu lipsesc nici broboada și cătrînța furate din dulap, tocmai ca-n mult cunoscuta poezie a lui Coșbuc pe care a recitat-o.”¹*

Acesta a fost începutul. La vârsta respectivă, recitând „La oglindă”, pe furiș, pentru ca nimeni să n-o surprindă, și-a urmat deja calea destinului. Atunci nu știa că peste ani și ani, mica fetiță din fața

¹ Eufrozina Greoneanț, Iconia Cuzma Zivanovic – legenda scenei din Nicolinț, *Teatru ca trăire și pasiune*, publicația „Satul 899”, priodic al Comunității Românilor din Iugoslavia, filiala Nicolinț, anul I, nr. 1993

oglinzii va deveni „marea actriță” a Teatrului Profesionist din Vârșeț, călăuzitor de drumuri pentru multe generații de copii și un și mai bun dascăl și inițiator în arta actoriei pentru tinerii din satul unde urma să-și trăiască viața. Iconia Cuzma Živnović s-a născut în anul 1931 la Râțișor. După absolvirea Școlii Normale din Vârșeț începe să lucreze ca învățătoare la Glogoni, unde împreună cu copiii și tineretul de aici pune în scenă mai multe piese de teatru. La prezentarea unui spectacol la Panciova a fost remarcată de domnul Luca Nicolae, directorul Teatrului Popular Român din Vârșeț. Astfel, i-a fost deschisă calea spre profesionalism și o adevărată artă teatrală. În cei cinci ani pe care îi trăiește aici, Iconia Cuzma se perindă prin soarta diferitor roluri interpretate cu adevărată pricepere și măiestrie. Iconia a fost DeJaneira din „Mirandolina”, Akulina Ivanovna din „Micii burghezi”, Didi Mazu din „D-ale carnavalului”, Dacia din „Titanic vals”, Sidonia din „Popa Cira și popa Spira”, Sofica din „Mușcata din fereastră”, Nata din „Familia Blow”, Pela din „Familia rea”, Lady Milford din „Intrigă și iubire”, Zoe din „O scrisoare pierdută”, Adela din „Sirena”, lăsând în fiecare rol interpretat o parte din suflet.

După desființarea Teatrului Popular Român, Iconia Cuzma revine în învățământ, iar căile vieții o aduc la Nicolinț, unde își întemeiază o familie. Având experiența obținută la Teatrul Popular Român din Vârșeț, doamna Iconia Cuzma Živanović, a început să lucreze și să monteze spectacole, în primul rând cu elevii de la școala generală din Nicolinț, iar împreună cu alte învățătoare din localitate montează spectacolele „Gardul fermecat”, „Omul de rând”, „Însurătoare și măritiș”. În același timp lucrează cu un grup de tineri talentați, montând spectacole pretențioase. Experiența câștigată pe scena Teatrului Profesionist din Vârșeț a fost una deosebit de importantă, astfel că doamna Iconia a reușit să înființeze la Nicolinț o adevărată școală de teatru, unde tinerii au învățat încet dar sigur „arta jocului pe scenă”. În categoria acestei generații tinere de actori amatori îi putem aminti pe Traian Minda Cârsta, Traian Căcina, Pavel Greoneanț, Elena Minda, la care, odată cu trecerea timpului, s-a alăturat o altă generație: Livia Mărgan, Livius Ștefan, Cornel Corneanu – Minu, Angelica Guțu, și alții.

Ulterior, această școală de teatru a Iconiei Cuzma Živanović și-a confirmat primele realizări, prestația pe scena „Zilelor de Teatru ale Românilor din Voivodina” fiind una demnă de remarcat. Primul spectacol de mare răsunet a fost „Măistorița la modă” de Jovan Sterija Popović în care Iconia a deținut unul din rolurile principale și a semnat regia spectacolului. Este vorba de anul 1973 și prima ediție a „Zilelor de

Teatru ale Românilor din Voivodina”, când spectacolele au fost urmărite de un juriu de specialitate care a apreciat și nominalizat cele mai reușite realizări, regie, scenografie și roluri interpretate. La această ediție, spectacolul nicolincenilor s-a clasat pe locul IV, iar Iconia Cuzma Živanović a fost nominalizată pe locul de frunte pentru rolul interpretat. Ediția din anul 1977 a „Zilelor” a avut o importanță deosebită pentru trupa de actori amatori din Nicolinț. Pe scenă a urcat din nou Iconia Cuzma Živanović în rolul principal din „Doamna ministru” de Branislav Nušić, spectacol regizat de Zvonimir Jovčić. Nicolincenii s-au plasat pe locul II, Iconia Cuzma Živanović a obținut locul I pentru interpretarea rolului Živka, iar Silvia Mandreș Cinci a fost premiată cu locul II pentru scenografie.

Începând cu anul 1980, activitatea teatrală din Nicolinț a consemnat o vertiginoasă linie ascendentă. Venirea lui Iosif Maria Bâta a deschis o nouă pagină în viața amatorilor din această localitate. Repertoriul a devenit mai select. S-a optat pentru spectacole pretențioase și foarte mulți tineri au reușit să treacă prin această adevărată școală de teatru. Nu putem vorbi de această perioadă fără să amintim spectacolul „Gaițele”, montat de același Iosif Maria Bâta, plasat pe locul III la ediția din anul 1981 a „Zilelor”, Iconia Cuzma Živanović, obținând premiul III pentru rolul Anetei Duduleanu. Spectacol nicolincenilor este apreciat pozitiv de către omul de cultură, poetul și ziaristul Ioan Flora, care consemnează în săptămânalul „Libertatea” (1981) că „spectacolul cu comedia „Gaițele” prezentat de formația de amatori din Nicolinț a demonstrat că viața teatrală în rândul naționalității noastre cunoaște o remarcabilă ascensiune, începând cu ultimele câteva ediții ale „Zilelor de Teatru”.² O realizare importantă s-a consemnat și în anul 1988, când actorii amatori din Nicolinț s-au pus pe fapte mari. S-a montat spectacolul „Parvenita”, în regia lui Branko Petković, apreciat ca cel mai bun spectacol al ediției. Presa vremii a consemnat următoarele: „Având în vedere faptul că la ediția din acest an a „Zilelor” s-au putut vedea realizări cam slabe și cu actori amatori care nu s-au prea distins pe scenă, putem afirma cu certitudine că spectacolul nicolincenilor s-a ridicat mult deasupra celor văzute până în prezent. Realizat ca un tot unitar, fără de căderi, deseori întâlnite la amatori, cu acțiunea bine interpretată de la început până la sfârșit. Pe lângă Iconia Cuzma Živanović, (protagonista), la reușita spectacolului și-au dat contribuția Maria Drăghici, Cornel Corneanu-Minu, Ghertruda Samoilă.

² Miloș Miodrag, *Fascinația scenei*, (1999). Editura *Libertatea*, Panciova, p. 48

³De amintit că Iconia Cuzma Živanović, a obținut premiul I pentru rolul feminin, Maria Drăgănici a fost deținătoarea locului II. Au fost premiați și Cornel Corneanu-Minu, Ghertruda Samoilă și Traian Căcina.

Din acest îndepărtat an 1988, Iconia Cuzma Živanović nu a mai urcat pe scenă, dar a continuat să fie alături de actorii amatori din Nicolinț, susținându-i moral și fiind cu sufletul mereu alături de ei. Întotdeauna a fost așteptată cu drag în trupa de teatru de amatori de pe lângă Căminul Cultural din Nicolinț; sugestiile, observațiile, sfaturile ei au fost ascultate, iar cuvintele de laudă ale doamnei Iconia, au ajuns la sufletul celor care s-au implicat în viața teatrală a nicolincenilor.

³ Ibidem. p. 74

În ultima perioadă a vieții a părăsit Nicolințul și s-a stabilit la Belgrad, unde a trăit împreună cu familia fiicei Marina. S-a stins din viață pe data de 29 august 2001. Este înmormântată la Belgrad. Unicul copil, fiica Marina, i-a moștenit dragostea și afinitatea pentru munca și instruirea celor mici, pentru arta de a fi învățător, dar nu și talentul actoresc. Pentru toți cei care au cunoscut-o, pentru foștii ei elevi, pentru cei care au reușit să o cunoască din poveștile spuse de contemporanii ei, Iconia Cuzma Živanović a rămas să fie simbolul dascălului dedicat profesiei și persoana care a reușit să contribuie vădit la dezvoltarea vieții teatrale amatoricești din Nicolinț.

În prezent, când deja de mulți ani, la Nicolinț, nu se mai face teatru, când tinerele generații, care trebui să se implice în astfel de activități, nu au reușit să guste din emoția „jocului de scenă”, rămâne să trăiască vie și palpabilă imaginea doamnei Iconia și „epoca de aur” a vieții teatrale din această localitate.

Bibliografie

Miloș, Miodrag, *Fascinația scenei*, (1999). Editura *Libertatea*, Panciova.

Publicația *Satul 899*, periodic al Comunității Românilor din Iugoslavia, filiala Nicolinț.

Săptămânalul *Libertatea*, Casa de Presă și Editură *Libertatea*, Panciova.

EXPERIMENTUL *FEM*

Oana-Larisa Oanea,
Universitatea „Transilvania”
Braşov

Lucrarea de față nu se apleacă asupra temei vaste a prozei postdecembriste, ci asupra experimentului epic al Magdei Cârnecki, romanul *Fem*, ca parte a experienței feminine din această perioadă și a metamorfozelor pe care prozatoarele literaturii române postcomuniste le comportă. În acest sens, am apelat la termenii lui Gilles Lipovetsky, „a treia femeie” sau ”femeia nedefinită”, un produs al lumii moderne și postmoderne, care își exercită drepturi, altădată de neconceput, fiind liberă să-și guverneze propriul destin existențial. Întrebarea care se ridică în urma acestei premise este dacă *Fem* a Magdei Cârnecki este și ea o a treia femeie sau care este evoluția ei în climatul literar și cultural românesc actual și dacă există o formulă a discursului literar feminin identificabilă în proza postdecembristă. Răspunsurile vin aici din romanul prozatoarei-subiect, care alege să-și salveze personajul prin ironie și nu numai.

1. *Considerații preliminare*

Discursul feminin al generației de prozatoare post-decembriste a ajuns să fie foarte prezent în peisajul literar românesc. De altfel, acest notabil pas, început a fi abordat din ce în ce mai frecvent în studii și cercetări, înseamnă sincronizarea literaturii române cu modelele europene actuale, o privire asupra istoriei literaturii române feminine confirmând prezența frecventă a vocii scriitoarelor noastre în aliniamentul erudit european. Se cere, însă, o primă lămurire a subiectului propus, și anume distincția între discursul feminin și cel feminist. Există o polifonie vorace în (re)definirea conceptelor și intersectarea acestora, delimitarea în literatură, în artă, fiind indispensabilă în actul receptării și interpretării textului. Îndepărtându-ne, astfel, de „biblia feminismului”, scrisă de Simone de Beauvoir (Beauvoir 1949) și de ideea că femeia nu se naște, ci devine, voi aduce în discuție eseuul lui Gilles Lipovetsky, *La Troisième femme: permanence et révolution du féminin* (1997), în care sociologul, filosoful și scriitorul francez prezintă o nouă imagine a femininului, diferită de „istoria femeilor” – ca expresie a evoluției identității. Supuse procreării, de sub al cărei stigmat s-au eliberat, astăzi ele încep să se impună, prin noi viziuni, în spațiul până mai ieri patriarhal, tocmai prin plusul lor afectiv și estetic. „Femeia-subiect”, rangul la care o ridică Lipovetsky pe cea de-a treia femeie, a secolului nostru, dotată cu

puterea de a se reinventa pe sine însăși, este 'femeia nedefinită' în toate domeniile de acțiune – casnic, social, artistic, literar, profesional, economic etc. – și indispensabilă societății actuale (sau ba). Bine ancorat în istoria femeii de-a lungul timpului, autorul aduce în discuție și primele două tipologii, cea a secolului al XVIII-lea, numită sugestiv „femeia depreciată” (Lipovetsky 2000, 180) - apreciată doar ca „un rău necesar”, supusă și inferioară sexului masculin, desconsiderată, nesocotită sau chiar defăimată, și cea a secolului al XIX-lea, „a doua femeie” sau „femeia slăvită” (Ibidem, 182), o femeie, de această dată, venerată, cinstită, muză, idol sau iubită, fără preocupări în spațiul falocentric însă, deci o variantă confortabilă dacă nu chiar femeia ideală. Dar cele două tipologii victimiza(n)te sunt precedate de „feminismul puterii”, de tipul femeii moderne care pare a fi semnat un pact mefistofelic, grație sau din cauza vieții sociale și profesionale active. Apariția femeii-subiect, explică autorul, ține de trei elemente fundamentale: de maternitate, de renunțarea la instituția căsătoriei și/ sau a familiei și de egalitatea în drepturi apărută în viața de cuplu, ceea ce transformă „a treia femeie sau femeia nedefinită” (2000, 187) într-un cameleon cu grad ridicat de adaptabilitate la mediu, așadar, o prezență uneori incomodă. În finalul eseului său, sociologul și filosoful francez oferă soluția pentru echilibrul dintre raportul masculin-feminin și discuțiile disputate printr-o cultură care ar avantaja personalitatea subiectului: „o mai slabă dominare a clișeelelor sexuale, o mai mare pondere acordată individualității și talentelor sale, aceasta este panta noii epoci individualiste” (Ibidem, 216), chiar dacă ultimele sale cuvinte sunt: „*Criza identității* este mai curând o imagine literară decât un fenomen social de fond: bărbatul reprezintă viitorul omului, iar puterea masculină, orizontul durabil al vremurilor democratice” (Ibidem, 243). După cele peste 200 de pagini de analiză profundă din perspectivă filosofică și intuiție de sociolog asupra evoluției condiției feminine și receptarea ei astăzi, cel care semnează studiul ne permite trecerea către tărâmul artei și aplecarea noastră asupra unei a doua chestiuni: dihotomia feminin-masculin în literatură. Astfel, o nouă perspectivă de abordare a temei noastre am regăsit-o în argumentul Virginiei Woolf din eseul despre relația femeilor cu literatura, *A room of One's Own*, publicat în 1929, ca reacție împotriva exagerărilor unor profesori universitari ai vremii care nu ezitau să scrie despre inferioritatea nativă a femeilor. Aprecierile justificate ale autoarei britanice definesc literatura ca un act artistic androgin, eliberat de conștiința sexualității. Calitatea lucrării sale vine tocmai de pe poziția echidistantă, nepărtinitoare, lipsită de militantism, din care Wolf își prezintă viziunea,

dar și din nota subtil ironică a discursului său. Așadar, sora imaginară a lui Shakespeare, Judith, reușește să calmeze o primă furtună a dihotomiei. Judith este cea care răspunde întrebării apărătorilor literaturii masculine: de ce, dacă sunt la fel de talentate sau de capabile ca bărbații, femeile nu au reușit să lase în urmă opere memorabile, calitativ și/ sau cantitativ? 'Sora' lui Shakespeare, fiica virtuală a Virginiei Woolf, lămurește chestiunea prezentând situația socială și economică a femeii de-a lungul timpului, care, prin precaritate sa, a reușit să permită întrebarea până mai azi actuală. Realitatea este că, da, pentru a scrie sunt necesare o serie de resurse financiare și un spațiu care să îți permită izolarea (închiderea cu o cheie din interior) în timpul focului creației (500 de lire și o cameră personală) (Wolf 1929). Și chiar dacă vorbim despre femeile aristocrate, care beneficiau de aceste avantaje, era nevoie de o mentalitate, care să te accepte, și de un anumit climat cultural. Iar lucrurile, știm bine, nu au stat deloc așa. Așadar, după lungi peregrinări și după o adolescență și o tinerețe specifică educației vremii, violent resimțită, sora lui Shakespeare se sinucide, înmormântată fiind la margine de drum, în anonim, bineînțeles. Destinul lui Judith, așa cum o imaginează Virginia Woolf, este asemănător, probabil, cu cel al oricărei femei, ucisă de istorie, care ar fi avut preocupări și gânduri de eliberare intelectuală, o metaforă pentru soarta tristă a gen(i)ului feminin. Iar dacă ideea persistă și genul masculin se simte, în continuare, superior genului feminin, ne întrebăm noi retoric: de unde nevoia imperioasă a artiștilor (de gen masculin) să aducă la tăcere natura sensibilă și inferioară a femeii?

Mutatis mutandis, a vorbi despre poezia feminină sau despre proza feminină a unei perioade înseamnă, la prima vedere, o provocare a genului, o diferențiere nedorită pe criteriul calității. Scriitura, indiferent că este produsul unui bărbat sau al unei femeie, trebuie să fie apreciată doar ca fiind bună sau proastă, reușită sau mai puțin reușită, fără a implica o conștiință a sexualității. Harold Bloom este convins, așa cum suntem și noi, că valoarea estetică a unui text literar apare atunci când acesta ne ajută să ne înțelegem propria identitate: „sinele individual este singura metodă și unicul standard pentru înțelegerea valorii estetice” (Bloom 1998). Sigur că este tentant să spunem, cunoscând experiența poate mai vastă a femeii în ceea ce privește singurătatea și introspecția, că ele ar avea mai multe de spus, dar astfel nu am face decât să ridicăm niște ziduri inoportune în construcția grandioasă care adăpostește literatura. Continuându-ne incursiunea, trebuie să amintim că nici societatea noastră și literatura română nu este străină de eterna dihotomie. În perioada interbelică, mai exact în 1922,

în aceeași capcană a falocentrismului cade criticul literar Paul Zarifopol. În articolul „Feminism” din rubrica *Din registrul ideilor gingașe*, revista „Viața românească”, într-o notă voit acidă, el vorbește despre „exoticele icoane” ca fiind niște „oameni fundamental practici”, calitate ce limitează, de la sine înțeles, activitatea artistică:

„Ca toți dezmoșteniții, femeia trăiește, în cutele obscure ale sufletului său, din resentiment; este radical prepuielnică, totdeauna la pândă, și fricoasă de a fi păcălită. (...) Naivitate și inocență poate avea obijnuita jumătate a speciei noastre doar numai în credința ei că are dreptate să lupte fără preget și cu orice preț. Încolo, un practicism absolut o stăpânește. De aceea este și are să fie un subiect excelent pentru politică, singura treabă pentru care deocamdată poate avea înțelegere adevărată, apetit autentic și capacități natural dezvoltate de condițiile vieții sale istorice.”

Așa cum perioada interbelică nu a încurajat pătrunderea ’sexului gingaș’ în spațiul literar, nici regimul comunist nu o va face, rolul femeii, cu prea puține excepții, fiind unul foarte bine definit (în termeni lipovetskieni). Dan C. Mihăilescu subliniază corect condiția femeii în această perioadă:

„Feminitatea încoronată, noblețea superb, infantil sau parșiv alintată... Sensibilitate, senzualitate, instinct și educație (...). Feminitatea ultragiată, a cărei naturală, inocentă vulnerabilitate se vede călcată în copitele unei istorii bestiale, trecând umilitor din avuție, adică din confortul domestic al gospodăriei țărănești, sau din efervescența saloanelor culturale, în animalitatea carcerei, mizeria interogatoriilor și duhorile dormitoarelor colective. Și feminitatea spirituală, inițial etic, apoi afectiv și civic arhitecturată conform opreliștilor, cruzimilor, aberațiilor și malformărilor specifice unei istorii în care omul devenise doar o cifră în statisticile ororii.” (Dan C. Mihăilescu 2013, 9-10)

În capitolul introductiv, „Plecăciune subiectului”, din eseul *Castelul, biblioteca, pușcăria*, același critic conchide elocvent: „ce mult am avut, ce nimic ne-a rămas”. (Mihăilescu 2013, 11). Părăsind istoria oprimărilor gen(i)ului, între toate artele, totuși, domeniul în care ele-le s-au aflat mereu în poziția de „creator prim” este literatura, tărâmul pentru care este necesară intuiția, „apanajul suprem al femeilor” (Ralian 2014, 166). Trăsăturile necesare, indiferent de epocă, sunt – subliniază autoarea eseului – comprimarea, imagistica, introspecția, căreia i se adaugă erotismul specific.

2. Experiența comunismului în proza feminină posdecembristă

Având în vedere acest drum al condiției femeilor, voi încerca transferul lui în literatura contemporană, anume la scriitoarele de proză

postdecembristă. Discursul nu doresc a fi îndreptat spre a treia femeie lipovetskiană din punct de vedere social, ci prin prismă identitară. Proza scriitoarelor din literatura română de după 1990 a început să fie observată nu doar cantitativ, ci și calitativ, și, ce este foarte important, în mod epicen. O explicație, poate fi, este adevărat, și vocea criticii feminine, tot mai prezentă în spațiul cultural românesc. *In nuce*, ceea ce voi dori să subliniez în continuare este raportul dintre biografic și ficțional, reconstrucția identității feminine și dacă rememorarea prin retrăire scrisă poate face diferența între discursul feminin și cel feminist. Restricțiile comunismului au determinat multe scriitoare să se întoarcă la trecut pentru 'topo-analiza' lui, folosind termenul lui Gaston Bachelard din *Poetica spațiului* (Bachelard 2003, 40), prin vizitarea acestei geografii a memoriei, prozatoarele reinterpretând și reorientându-și discursul prin pasișarea personală a unor experiențe preexistente, uneori ironic, alteori ambiguu, uneori mai feminin sau mai masculin, alteori mai feminist, prin lupta lui 'altul' cu 'celălalt' (Ilie 2008, 15-18). Trecutul, acum revalorizat, redinamizat și prin filtrul afectiv al prezentului, va da naștere unor metamorfoze ale acestor experiențe din perioada comunistă, re-(dez)-umanizând sau eliberând, pentru a putea ajunge din nou la reveria 'anima' (explicată de același Bachelard în *Poetica reveriei*). În incursiunea mea în proza feminină postdecembristă am avut în vedere texte despre condiția femeii în perioada comunistă, din spațiul literar românesc. Am constatat, astfel, că există elemente comune, elemente de unitate, dar și diferențe în discursul lor narativ, metamorfozele experienței a celei care semnează Cartea, prin intermediul topo-analizei bachelardiene, fiind dintre cele mai variate. Câteva astfel de metamorfoze, așadar jocuri ale perspectivelor, le-am descoperit în rețetele pe care (și) le oferă prin actul eliberator al scrisului o serie de scriitoare ce poartă urmele sensibile ale experienței totalitarismului. Astfel, Adriana Babeți ne propune pe calea introspecției prin lectură o doză de dopamină pentru bucurie și împotriva tristeții, în timp ce Gabriela Adameșteanu, după ce ne prescriesese tonusul Vicăi Delcă, propune acum defularea, retrăind prin Letiția Arcan eliberarea de tenebrele regimului. Rețeta defulării o folosește, cu alte ingrediente și în alt registru, și Anamaria Beligan, în *mamabena.com* sau, din contră, alegând blocajul amintirilor, prin amnezia lui Matei, personajul principal din *Scrisori către Mona Lisa*. Nora Iuga aplică tratamentele de reîntinerire și o face bine, Adriana Bittel se salvează prin autoironie, Doina Ruști descifrează misterul morii, măcinând trecutul fantomatic, iar Herta Müller își face auzit strigătul împotriva durerii produse de comunism prin aproape fiecare

respirație literară. Astfel, se pot observa re-deveniri ale autoarelor prin metamorfozele experiențelor lor literare. O astfel de metamorfoză este cea a fugii, întâlnită la Ana Blandiana. În *Sertarul cu aplauze*, întreg imaginarul cărții stă sub semnul fugii, ca act de lașitate sau ca act al înfrângerii, idee transmisă de personajul-cheie:

„Faptul că fuga este o constantă a istoriei nu o împiedică însă să fie un semn de înfrângere. În pofida opiniei comune, ea aduce rareori salvarea care se așteaptă de la ea. Mult mai adesea, și într-un sens mult mai profund, ea este o *ars moriendi*, o artă a părăsirii vieții. Și în cazurile radicale, ea îmbracă într-adevăr forma sinuciderii. În acest sens, și numai în acest sens, ea este și o eliberare.” (Blandiana 1992, 74)

Metamorfoza măștilor, pe de altă parte, pe care o regăsim în periplul literar al Doinei Ruști, relevă ipostaze și roluri multiple. Tonusul și verva discursului său literar o transformă din instanță exterioară a textului într-una interioară, personajul Ruști confirmând prin *Manuscrisul fanariot*, de exemplu, valoarea estetică a scriiturii, o notă distinctă fiind ironia tonului, construcția de tip cinematografic și emfaza cuvintelor. Talentul ei își revendică însă dreptul din trecutul fantomatic care o bântuie, romanul *Fantoma din moară* reprezentând părăsirea spațiului clastrant al regimului comunist, prin topo-analiza geografiei memoriei, și prin a cărei retrăiri autoarea reușește să se elibereze de un mit, întoarcerile ei, după apariția acestei proze, demonstrând recalibrarea de care avea nevoie, devenirea în urma Experienței. O altă metamorfoză este cea a trecutului, tabloul literar al scriitoarelor postdecembriste confirmând existența ei printr-un segment care se înscrie în genul hibrid al autoficțiunii, gen care funcționează ca o formă de reprezentare a unor experiențe care au determinat distanțarea de sine, recursul la memorie transformându-se într-un proces de re-devenire identitară. În autoficțiunea feminină, această reconstruire a sinelui se realizează mai ales prin corporalitate și prin recunoașterea și afișarea sexualității. Având în vedere elementele bio-psiho-sociale, feminitatea corporală reprezintă un element identitar de bază, subiectul corporal având un rol important în literatura sinelui. Din această perspectivă pot fi observate și romanele Norei Iuga, cu proza sa poematice-erotică (dar nu și pornografică), procedeele de care face uz regăsindu-se la nivelul expresiei și la cel al imaginii. Metamorfoza durerii se observă prin expunerea traumei, manifestată prin explorarea episoadelor biografice care și-au lăsat amprenta profund în identitatea scriitoarelor. Șocul cultural este metamorfozat literar prin deplasarea în toposul trecutului, redat apoi printr-o polifonie a limbajului, chiar dacă

are un caracter traumatic. Asemenea altor literaturi care au experimentat momente de cumpănă (socială, culturală, politică sau istorică), și literatura română se definește, la rândul ei, prin deconstrucția trecutului comunist și prin prezentul condamnat la evadarea din cotidian. În acest sens, scriitoare mature, precum Ana Blandiana, Gabriela Adameșteanu, Doina Ruști, Simona Popescu, Magda Cârneci sau Herta Müller, chair dacă nu apelează toate la exercițiul autoficțiunii, ele sunt adepte ale geografiei memoriei, oferind o scriitură a construcției identitare. Confirmând deja pe plan literar, ele aleg să scrie pentru a putea pătrunde în „poetica reveriei” (Bachelard 2005) prin întoarcerea către sine pentru surprinderea toposurilor interioare, aflarea sinelui relevându-se prin intermediul introspecției sau al vizionarismului. 'Tovarășe de drum', așa cum au fost reunite unele dintre ele într-un volum coordonat de către Radu Pavel Gheo și Dan Lungu, scriitorii care au trăit lunga noapte a comunismului rememorează ficțional geografia sistemului totalitar, eliberându-se, reconstruindu-se sau reinventându-se, fiecare în stil propriu.

3. *Experimentul Fem*

Pentru exemplificarea prozei feminine în literatura postdecembristă, însă, mă voi opri asupra Magdei Cârneci, în romanul căreia, *FEM*, am descoperit o metafizică a simțurilor; aici, conceptele de *femeie*, *feminitate* și *feminism* se împletesc și curg firesc ca într-o avalanșă care stârnesc în tine profunde semnificații. Critic de artă și redactor-șef la mai multe reviste din domeniul artelor plastice, Magda Cârneci este cunoscută și pentru poezia sa, eseurile și, iată, proza sa. Prin romanul *Fem*, apărut la editura *Cartea românească*, în 2011, și reeditat la *Polirom*, în 2014, cu trimitere evidentă la o voce feminină, autoarea se întoarce la vizionarismul poezilor francezi Baudelaire, Rimbaud, dar și al romanticilor germani, ajungând până la interpretări ale textului biblic, căci „A scrie e un act religios în afara oricărei religii”, una dintre afirmațiile folosite de ea ca moto în deschiderea scriiturii aparținându-i lui Georges Perros. Folosind aceeași strategie ca cea a Adrianei Babeți în eseu *Amazoanele. O poveste*, autoarea face apel la arta războiului, având în vedere pentru structura 'poveștii' etapele manualului militar: îmbărbătarea, atacul, incursiunea, contraatacul, încercuirea, asaltul, parada și, în cele din urmă, retragerea, metamorfozând armele în gânduri, apoi în cuvinte, discursul romanesc fiind elaborat în manieră confesivă și având un caracter adresat. Astfel, cartea se deschide printr-un *Demaraj*, din care aflăm identitatea Ei:

„*Dragule, să nu te sperii, am să-ți spun un secret, eu sunt un fel de Șeherezadă (s. m.). O mică Șeherezadă de apartament de bloc dintr-un*

cartier oarecare, dintr-un oraș de provincie, o Șeherezadă a ta, personală, chiar dacă tu nu vrei să-mi tai capul mâine dimineață dacă nu-ți povestesc cele mai extraordinare istorii care să te țină treaz toată noaptea. Pentru asemenea lucruri, ai la îndemână televizorul, știi prea bine că tu consumi în fiecare seară mari cantități de reportaje și filme polițiste și melodrame și porno și documentare și atâtea altele... [...] Nu, fii liniștit, nu o să te moralizez, eu o să fiu o Șeherezadă mai blândă, care-ți povestește despre mine, despre noi, întâmplări mărunte și totuși stranii pe lângă care trecem fără să le dăm importanță, istorioare uimitoare și totuși normale, scene misterioase pe care de obicei le uităm, memoria noastră le lasă cu încăpățănare sau cu frică deoparte. O să-ți povestesc despre mine și de fapt despre tine, și de fapt despre noi, chiar dacă ție ți se pare că asta nu are importanță, viața ta, viața noastră nu are valoare, iar -istorioarele ei stranii și mai puțin.” (Cârnelci 2014, 7-8)

Ironia, amprenta celor mai multe scriitoare postdecembriste care au trăit sub regimul totalitar, este o primă metamorfoză întâlnită în discursul prozatoarelor, o armă folosită și de Șeherezada personală a bărbatului universal, în lupta cu ideile preconcepuate ale spațiului patriarhal. Romanul își țese firul pe confesiunile stărilor, imaginilor, viziunilor pe care le are naratoarea și care trăiește despărțirea de un EL. În *Prolog*, aflăm condiția femeii, rolul pe care trebuie să îl joace orice femeie în filmul domestic, o imagine, însă, împinsă ușor în derizoriu, întrucât *Fem*, cum voi numi eu personajul principal, se simte în largul ei printre elementele pline de strălucire (pantofiorul argintiu, bijuteria din sticlă, lămpița cu cuarț), dar se pierde în lumea reală, masculină, fie ea și din carton: „S-a rătăcit printre mulaje animaliere din ghips, printre peisaje câmpenești sau montane făcute din carton sau din scânduri.” (Cârnelci 2014, 10). Superficialitatea ei, așadar, automatismul: „Interpretează un rol pe care nu-l știe, pe care nimeni nu i l-a dat să-l învețe de dinafară, sau pe care nu și-l mai amintește.” (Idem, 11), devotamentul, existențialismul inconștient sunt subliniate cu ajutorul auto-ironiei. Avem, putem spune, rolul *primei femei a lui Lipovetsky*, depreciate, căreia nu i se oferă posibilitatea de a-și recunoaște propria feminitate și de a-și sonda propria existență, dar care primește totuși soluții pentru a ieși din 'costumul', din 'partitura' bărbaților, din „realitatea aceasta hipnotică” prin libertatea șansei de a alege: între „femeia înaltă și mândră” (feminitate) și menajeră (în *Corpul meu*): „Femei tinere, ca mine, și timide (...), femei mature și sigure pe ele, (...), apoi femei trecute și resemnate, ca niște ruine triste, fumegătoare. Le priveam îndelung, mă miram că există, că există femei, ca mine (...)

multitudinea asta de copii ale mele aproape identice...” (Ibidem, 15). Falocentrismul etapei este explicit, bărbații sunt priviți ca o evidență impozabilă firească, gândurile naratoarei stând sub hipnoza educației primite de la imaginea paternă: „Existența lor (a *fem*-elor) mi se părea mai incredibilă decât existența bărbaților. Pe ei îi acceptam ca fiind ceva atât de evident, de masiv, de impozant, de la sine înțeles. Nu erau ei cei importanți, cei adevărați, cei puternici, *cum spunea uneori tata* (s.m.)?” (Cârnecki 2014, 16).

Prima trezire a celei *de-a doua femei lipovetskiene* se produce prin ruptura de mamă, prin conștientizarea condiției și prin dorința de singularitate, unicitate a *Fem*-ei. Poveștile copilăriei suferă transformări odată cu transformările fetei-*fem*. O pagină memorabilă, plină de curaj, este cea în care este prezentat adevăratul sentiment al maternității și al actului nașterii, scos, de această dată, de sub mitul împlinirii feminine eterne: „cumplitele umilințe ale nașterii, pline de sânge, lichid amniotic și carne ruptă și îndurerată”, apoi masochismul circuitului vieții: „*cu dresaajul hrănitului, spălatului, îmbrăcatului, prin mizeria murdăririi continue, a excrementelor (...), prin umilințele degradării carnale, îmbătrânirii și împușnării, și apoi prin chinurile crucificării finale, cu rușinea fricii, pierderii de sine, urinei, transpirației reci, cu neputința disperării fără ieșire, și la urmă de tot prin umilințele morții.*” (Ibidem, 31).

Este un fragment șocant, foarte dur la adresa umanității și sensibilității feminine, ce mai curând ar putea fi semnat de mâna unui *scriitor*. Iată, deci, apariția celei *de-a treia femei*, nedefinită și adaptabilă la mediu. Șirul confesiunilor adresate celui care i-a fost iubit continuă în *Trebuie*, capitolele confesive fiind marcate de fiecare dată atât grafic, scrise în italic, dar prin marca de adresare, în *Vocativ*, *dragule*, dovadă de afecțiune, obișnuință sau obligativitate, având în vedere verbul *trebuie*, reiterat. Actul confesiv este unul de eliberare prin care *Fem* rememorează, își amintește de existența individuală, unică, neîmpărtășită, în ciuda vieții în comun trăite cu El.

Metamorfoza continuă, în *Prima iluminare* personajul nostru descoperind, la vârsta de 13 ani, primele semne fizice ale feminității, odată cu menstruația trezindu-se în ea sentimentul de iubire, acel „sentiment deplin de libertate, de vastitate, de o bucurie adâncă” (Ibidem, 44), adică *Adorația*. O altă pagină de lirism, adevărată poezie în proză, intitulată *Dragule*, subliniază „normalitatea” femeii („semnă cu tine, sunt destul de normală”) în raport cu bărbatul, traiul cotidian pe care femininul îl duce, dar și diferențele inutile care apar în dihotomia feminin-masculin, diferențe marcate de imagini, energie, viziuni ce par

să vină „dintr-un cer interior al minții sau chiar de mai departe” al ei (Ibidem, 53). *A doua iluminare* continuă șirul mărturisirilor devenirii naratoarei, prin reîntâlnirea primei sale iubiri, Radu. Revederea celui care a produs prima exuvie, a doua oară la 16 ani, apoi în perioada studenției, impune ’dezintoxicarea’ de marea iubire, văzut ca un geniu romantic, de sub ale cărui lanțuri se va dezrobi cu ajutorul bătrânului savant (trimitere evidentă la creațiile eminesciene). Elementele de intertextualitate continuă în *Cobaiul*, capitol în care regăsim aproape o rescriere a piesei lui Marin Sorescu, *Iona*, leitmotivul fiind futilitatea cotidianului, „mereu ne scapă ceva” marcând atât drumul interior invers, acest labirint greșit, dar și superficialitatea acțiunilor noastre de cunoaștere, devenite pure automatisme. După o nouă experiență, asemenea statuilor greci kore, *Fem* are revelația morții prin conștientizarea iminenței ei (cutremurul din 1977), dar trăiește și actul de transformare final al devenirii sale ca femeie, resimțit ca *Dezolare*. Această experiență îi oferă posibilitatea de a se privi cu oceanul întors, în sinele ei producându-se inversarea rolurilor, o dereglare a simțurilor (fără narcotice), actul sexual permițându-i să părăsească pentru un moment condiția de femeie și, dedublată fiind, poate să privească femeia din exterior, prin ochii bărbatului. După ce vede lumea cu alți ochi, în *Oh, dragule* - iată și schimbarea de perspectivă prin introducerea interjecției, marcă afectivă, susținând aici ironia afectivă -, are puterea să îi mărturisească iubitului pentru prima oară că, în realitate, inițierea a fost auto-inițiere. Discursul devine din ce în ce mai sigur, mai curajos, mai direct, mai agresiv, *Povești de amor* tratând corporalitatea din punct de vedere carnal, sexual, fără pudoare. Feminitatea și feminismul apar în forță și în *Coda*, unde, arghezian, liric, „mica *femelă* stă întinsă leneșă pe canapea” (Ibidem, 97), muza fiind în așteptare, într-o eternă așteptare. În *Interludiu*, ne este prezentat unghiul de percepție al femeii asupra experiențelor trăite alături de partenerul său, dar și senzualitatea, energia lăuntrică resimțită în momentul atingerii obiectelor casnice în absența lui din spațiul intim. *Două femei* lărgeste unghiul percepției și metamorfozele acestei a treia femei lipovetskiene, nedefinibile, prin descoperirea atracției față de... femei. Următoarele capitole vin să restabilească echilibrul, *Biserica din aer*, *Imagini* sau *Patru momente din viață* fiind incursiuni în spațiul divin, germinal, creator, existențial, pagini cu puternică încărcătură extatică, estetică și erotică. *Borfeta* schimbă din nou ritmul muzicii pe care ne invită la dans *Fem*, etalând explicit, deschis concepția lumii bărbaților despre femei:

„Voi puteți să vă culcați cu toate femeile, voi puteți să spuneți toate măscările, voi puteți să vă îmbătați criță și să cădeți sub masă, voi puteți să terfeliți orice fată care trece pe stradă închihuindu-vă cât de bună-i la pat, și totuși, totuși, voi nu veți fi niciodată prostituate, curve, cățele, boarfe, borfete. Așa credeți voi, mai comandând un rând de bere sau votcă, hăhăind complice, bătându-vă camaraderește pe umeri. Iar logodnica, iubita, nevasta vă așteaptă cuminți și curate acasă. Așa credeți voi.” (s. m.) (Ibidem, 133).

Femeia enormă scoate la suprafață corporalitatea, *ad litteram*, a femeii dizgrațioase fizic, respingătoare, asociată totuși cu imaginea mamei, indiciu pentru educația cuminte, conservatoare, umilă, docilă a primei femei din istoria condiției ELE-lor de care personajul nostru încearcă să se desprindă. Iar într-*Un mesaj*, înțelegem și de ce această dorință de desprindere, de renunțare la imaginea stereotipică a femeii casnice, întrucât noua femeie este un cumul de stări, viziuni și experiențe lăuntrice pe care nu vrea să și le refuze sau să și le anihileze. *Fem* nu dorește să se reducă la capacitatea analitică, lucidă, obiectuală a bărbatului (*Mai multe feluri de corpuri*), ci preferă senzorialul, sau este stăpânită de senzorial, de abstractizare, de aplicarea filtrului sufletesc, interior, de reverie. Muzica textului se schimbă din nou, ritmurile punând în mișcare corpul aromal, hormonal, al prezenței, al iubirii și al lucidității, da, dar scot la suprafață și *obsesiile* personajului, minimalizarea femeii până la un cap plutitor, dar „o sferă fericită” pe o mare plină de vietăți. Raportul domestic/ casnic dintre femeie și bărbat revine într-o *imagine licențioasă în cosmos*, unde femeia se supune, asemenea animalelor, acuplării, în vederea „conceperii unei larve umane pentru binele speciei” (Ibidem, 166).

Percepția feminină, acest perpetuum mobile, reapare mărturisită:

„*Eu nu teoretizez, eu trăiesc. Eu nu repet ce au spus alții și nu copiez cuminte tehnici și ritualuri, eu încerc să experimentez. Știința mea e epidermică, cunoașterea mea e senzorială. Metafizica mea e strict corporală și psihică, revelațiile mele vin din abisul celulelor. Eu nu vreau doar să știu, eu vreau și să fiu ceea ce știu. (...) Eu nu mă pot mulțumi cu existența aceasta repetitivă, cu lumea aceasta închisă în barierele minții. Eu știu că există mai mult, mult mai mult.*” (Ibidem, 169).

Apoi, *mandala* descoperită în continuitatea și ciclicitatea vieții prin maternitate, introdusă în colecția ei personală de *imagini puternice*, scoate la iveală, din nou, „feminismul ăsta la modă”, detestat de bărbați, dar aparent tolerat. Imaginea-simbol, ce servește femeii ca instrument al contemplației, este pentru bărbați 'cercul strâmt' al televizorului și al

internetului, banalul cotidian, percepția fizică, și nu suprasenzorialul. Reproșurile, ironiile adresate, persiflarea se simt din ce în ce mai puternic, pe măsură ce se apropie momentul despărțirii, când, după ce alcoolul începe să își facă efectul, începe să simtă, să vadă și el. *Revelația* apare după ultima mutare și *șahul mat*, Șeherezada încheindu-și poveștile cu capul pe umeri, împăcată, dezintoxicată, reconstruită:

„Dragule, am ajuns la final. Șeherezada ta de bloc, care te-a enervat și te-a obosit, își termină pentru o vreme istorisirile și șaradele. Să nu te înșeli, eu nu am consumat niciodată vreun drog. Nu știu cum e gustul cocainei sau al opiului, n-am încercat nici LSD-ul și nici mescalina. (...) Stupefiantul pe care-l folosesc eu este strict personal, e lăuntric. Mi-l servesc uneori singură, mai meditănd, mai rugându-mă, privind apusul și răsăritul, citind anumite poeme sau cărți care mă ridică în sfere mentale aparte sau care-mi provoacă inconștientul, dar de cele mai multe ori nu sunt eu cea care controlează declanșarea efectului său, ci un contact misterios cu partea cealaltă.” (Ibidem, 193).

Dimensiunea inițiatică, vizionară, revelată de *Fem* cere o anumită deschidere din partea cititorului spre „lumea cealaltă”, care depășește tărâmul literaturii. Intensitatea emoțională simțită după experiența acestei proze poetice vibrante este și recomandarea naratoarei pe care i-o face iubitelui, necesare-i fiind doar exercițiul și actul de voință. Bildungsroman, *Fem* al Magdei Cârneli propune o metafizică și o metamorfoză a simțurilor, o experiență senzorială și suprasenzorială ca poartă de acces pentru *Revelație*, intuiția feminină, care reprezintă calea spre cunoaștere.

4. Concluzii

Este evident că vocile feminine au devenit mai prezente în peisajul literaturii contemporane, cu atât mai mult în literatura autohtonă postcomunistă. Să fie o eliberare, să fie curaj sau emancipare, sunt întrebări la care se răspunde în egală măsură privind cu un ochi ambigen, obiectiv, critic. Cert este că vocea puternică a acestei proze, polifonia blând-agresivă a ritmurilor discursului, în ciuda temei feminine propuse, fac ca dihotomia literatură masculină - literatură feminină să nu se aplice decât dacă privim din perspectiva omului, și nu a artistului. Prezența cotidiană a semnatarului operei poate fi feminină sau virilă, nu și Opera. Că prin tematică, scriitura poate revela experiența mai mult sau puțin sexistă, poate fi un atu, atâta vreme cât există un echilibru. Echilibrul androgenului despre care vorbește Woolf.

Estetica falocentrică și feminismul literar sunt, așadar, teorii ale 'pieței' literare, nicidecum ale criticii, care urmărește țesătura, și nu croitorul. A vorbi despre o literatură masculină și de una feminină este

la fel cu a discuta despre valoarea unei literaturi vădit aservite: unui scop, unui om sau unei ideologii. Or, metrul trebuie să îl reprezinte criteriul pur estetic („*Vom critica cartea, și nu omul*”):

„oricât de plăcut ar fi să-ți petreci timpul făcând măsurători, este cea mai inutilă ocupație, iar supunerea față de hotărârile măsurătorilor este cea mai servilă dintre atitudini. Atâta timp cât scrii ce vrei, numai asta are importanță. Dar să sacrifici fie și cea mai mică parte din întregul viziunii tale, o nuanță de culoare, din respect pentru cine știe ce director cu o cupă de argint în mână, sau pentru vreun profesor cu o riglă pe care-o ține ascunsă, înseamnă să comiți cea mai abjectă trădare...” (Woolf, 1929).

Metamorfozele experienței feminine în literatura postcomunistă nu trebuie să propună o abordare de tip gender, întrucât acestea sunt manifestările lor literare, exuviile lor după această experiență de ordin ideologic. Că ele sunt asemenea femeii lui Lipovetsky, mai curajoase, stăpâne pe sine, competitive, responsabile sau mărețe se datorează eliberării de sub un regim ce obliga la tăcere în egală măsură scriitorul/ scriitoarea și cititorul/ citoarea.

Bibliografie

- Bachelard, Gaston. 2003. *Poetica spațiului*. Pitești: Paralela 45.
- Bachelard, Gaston. 2005. *Poetica reveriei*. Pitești: Paralela 45.
- Beauvoir, Simone. [1949]. *Al doilea sex*.
https://www.academia.edu/4640126/Simone_de_Beauvoir_Al_doilea_sex. (10 aprilie 2017)
- Blandiana, Ana. 1992. *Sertarul cu aplauze*. București: Tinerama.
- Bloom, Harold. 1998 (1994). *Canonul Occidental. Cărțile și Școala Epocilor*, traducere de Diana Stanciu. București: Univers.
- Cârnci, Magda. 2014 [2011]. *FEM*. Iași: Polirom.
- Ilie, Rodica. 2009. „Altul” în *Repertoriu de termeni postmoderni*, coord. Andrei Bodiș și Caius Dobrescu, 15-18. Brașov: Editura Universității „Transilvania”.
- Lipovetsky, Gilles. 2000. *A treia femeie*. București: Univers.
- Mihăilescu, Dan C. 2013. *Castelul, biblioteca, pușcăria. Trei vămi ale feminității exemplare*. București: Humanitas.
- Ralian, Antoaneta. 2014. „Eternul feminin în literatura universală” în *Amintirile unei nonagenare: călătoriile mele, scriitorii mei*, 165-170. București: Humanitas.
- Woolf, Virginia. 1929. *A Room of One's Own*.
<https://ebooks.adelaide.edu.au/w/woolf/virginia/w91r/> (10 aprilie 2017)
- Zarifopol, Paul. 1926, „Feminism” în *Din registrul ideilor gingașe*.
<http://biblior.net/din-registrul-ideilor-gingase/feminism.html> (10 aprilie 2017)

IMAGINI ALE FEMINITĂȚII ÎN ROMANUL *ORAȘUL PIERDUT ÎN CEAȚĂ* DE MÉLIUSZ JÓZSEF

Eliana-Alina Popoți,

Universitatea de Vest din Timișoara

Lucrarea *Imagini ale feminității în romanul, „Orașul pierdut în ceață”* de Méliusz József este rezultatul al unei cercetări asupra literaturii din Banat, cercetare al cărei obiectiv a constat în evidențierea unor autori regionali care au explorat în opera lor Banatul. În urma acestei cercetări, am reconsiderat o parte a literaturii interbelice bănățene și am constatat că unele dintre texte constituie un orizont de cercetare inovator pentru o perspectivă monografică a Banatului de la începutul secolului al XX-lea-lea.

Ipoteza de lucru în această lucrare este că în romanul *Orașul pierdut în ceață* se redă, prin intermediul unui complex de personaje feminine, stratificarea socială a Timișoarei din preajma Primului Război Mondial. Am în vedere probarea ipotezei enunțate în romanul *Orașul pierdut în ceață*, fără a face referire la opera integrală a lui Méliusz József, deși autorul își conservă anumite convingeri în cărțile scrise ulterior.

Cu un evident discurs de stânga, Méliusz József a rămas în istoria literaturii din Banat un prozator remarcabil al literaturii maghiare din România. Romanul *Orașul pierdut în ceață* este primul roman al autorului, scris între 1938-1940 și publicat în 1969, ceea ce îl determină pe autor să clarifice: „Romanul meu aparține literaturii dintre cele două războaie mondiale, nu celei de azi.”¹ Mai mult decât atât, la finalul celui de-al doilea volum, autorul scrie câteva pagini intitulate *Romanul Romanului*, unde explică cele treisprezece eșecuri ale încercărilor de a publica acest manuscris. Momentul istoric de la baza schemei narative a romanului *Orașul pierdut în ceață* și mențiunile pe care le face autorul cu privire la cartea sa obligă cercetătorul la o contextualizare a perioadei în care romanul a fost scris. Într-un articol dedicat lui Virgil Birou, Viorel Marineasa și Daniel Vighi amintesc romanul *Orașul pierdut în ceață* ca pe un roman al Primului Război Mondial în care tema despre cum poate fi folosit războiul în scopuri de interes personal este comună, atât în *Lume fără cer* al Lui Birou, „cât și în romanul lui Méliusz József: „Istoric vorbind, ne aflăm într-un moment de răscruce care a dat literaturii bănățene un alt mare roman, în limba maghiară de data

¹ Méliusz József, *Orașul pierdut în ceață*, traducere și note de Constantin Olariu, prefață de Cornel Regman, Tabel cronologic de Szávai Géza, vol. II, București, Editura Minerva, p. 245.

aceasta, Méliusz József , Orașul pierdut în ceață. Și în romanul lui Virgil Birou și în cel al lui Méliusz József, fundalul este asigurat de Primul Război Mondial și de schimbările esențiale pe care acesta le aduce Kakaniei. O temă comună a celor două creații românești este cum anume să faci bani din război și cum anume să stai departe de tranșeele ucigașe.”²

Romanul este construit din două volume, primul de 12 capitole și cel de-al doilea de 10, fiecare sintetizând prin titlu esența sa. Din perspectiva unui narator-copil, fluxul amintirilor care stau la baza firului narativ pare să capteze evenimentele din roman. La o privire mai atentă, lumea citadină este redată de un univers ficțional realist și tratată cu maturitate. În *Dicționarul scriitorilor din Banat*, întreaga creație a lui Méliusz József este plasată sub „auspiciile realismului și avangardismului artistic, reușind o sinteză originală între zugrăvirea fidelă a realității și asociațiile de factură modernă ale imaginilor și viziunilor.”³

Componenta feminină a romanului realizează o evidentă conexiune între lumea politică și cea străină de această zonă. Se conturează un complex de personaje relevante pentru imaginea unui oraș cosmopolit, trecut prin schimbări majore după încheierea războiului. Personajele feminine refac prin acțiunile lor imaginea de ansamblu a orașului, cu toate mediile sociale. Prezența lor pune în lumină aspecte legate de viața de familie și rolurile îndeplinite de fiecare membru, viața mondenă și prototipurile feminine specifice acesteia, dar, nu în ultimul rând, modul în care femeile se raportau la război. Cu toate că în mod aparent imaginea clasei burgheze pare să domine romanul, analiza personajelor feminine reface întregul tablou social al Timișoarei din preajma Primului Război Mondial. Critica literară apreciază că: „*Romanul, care evocă și povestește întâmplările la persoana întâi, a văzut și a reținut cu extraordinară fidelitate, și spirit de observație, din interior, mișcările lumii și transformările ce s-au petrecut în structura și atmosfera unui oraș locuit de mai multe naționalități în vâltorile istoriei. Oamenii, întâmplările, răsturnările politice sunt prezentate cu tușe precise, așa cum au fost reținute de memoria unui copil receptiv, aflat tocmai la*

² Daniel Vighi, Viorel Marineasa, *Virgil Birou și fresca unei lumi uitate, aproape exotice*, în *Lecturn*, anul I, nr. 1, ianuarie-martie, 2013, Online la URL: <http://www.bcut.ro>, accesat la 11.04.2018.

³ „Cariera literară a poetului și prozatorului a debutat sub auspiciile realismului și avangardismului artistic, reușind o sinteză originală între zugrăvirea fidelă a realității și asociațiile de factură modernă ale imaginilor și viziunilor.”, *Dicționarul scriitorilor din Banat*, coord. Alexandru Ruja, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2005, p. 482.

vârsta când vrea să cunoască și să înțeleagă cât mai mult din lumea înconjurătoare”.⁴ Tipologia variată a personajelor feminine contribuie la panoramarea orașului încercat de război, o experiență existențială despre care, la începuturile sale, populația cunoștea extrem de puține lucruri. Personajele feminine mijlocesc imaginea de ansamblu a vieții cotidiene timișorene, prin intermediul mediilor în care sunt încadrate: cel familial, cel monden și chiar cel civic. Critica literară subliniază că autorul a făcut uz de date și materiale din presa vremii.⁵

În ceea ce privește viața de familie, personajele feminine par să domine memoria naratorului. Apare imaginea mamei, a bunicii, a verișoarei Katica. Pe parcursul celor două volume, unor femei din familie li se dedică pasaje întregi sau chiar capitole. Încă din primele capitole ale primului volum, se impune imaginea maternă, o imagine care se suprapune peste cea a femeilor care lucrează, de pildă la „Capra de argint”, unul dintre localurile cele mai frecventate din oraș.

Imaginea mamei capătă o importanță egală cu cea a războiului, ambele crescând gradual. Provenită din mediul rural, dintr-un sat de croați, „mama” se adaptează treptat noii clase sociale în care intră – cea burgheză și evoluează dimpreună cu „războiul”: „*Pregătindu-se pentru prima paradă de război, mama și-a îmbrăcat rochia de tafta verde-crud – în care-mi plăcea atât de mult –, cu nasturi cu aplică de sticlă colorată.*”⁶ Evenimentul dedicat începutului războiului este explorat în detaliu și echivalează cu unul dintre cele mai tihnite momente de familie, însă anticipează sfârșitul tragic al unora dintre personaje în următorii ani. Imaginea mamei este, o dată cu primele zvonuri despre izbucnirea războiului, o imagine care se modelează în diferite forme:

„*Seara, mama era teribil de istovită, încercătura sufletească mereu schimbătoare a acestei zile fusese prea mare pentru ea, mulțimea de oameni, puzderia de fețe, vuietul de glasuri, fanfara, sutele de știri. Până atunci, mama robotea acasă de dimineața până seara cu bunica, în casă, ori în grădină, dar munca asta n-o obosea nici pe departe cât impresiile necruțătoare ce o asaltaseră nestăvilite în ziua asta. Înainte, „în vreme de pace”, nu-și părăsea cu săptămânile casa liniștită, decât dacă o lua tata în vizită, sau la teatrul de vară, nu se simțea în stare să se deprindă cu orașul, să i se adapteze, cu toate că în cercurile noastre de beamteri și comercianți era socotită o doamnă, în fond rămăsese tot*

⁴ *Ibidem*, p. 484.

⁵ *Dicționarul scriitorilor din Banat...* p. 484.

⁶ Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 38.

acea fată de la țară pe care tata o adusese cu trăsura la oraș prima zi după cununie."⁷

Imaginea mamei se completează pe măsură ce tata avansează în aparatul funcționăresc al monarhiei, fiind unul dintre cei care răspunde de magazia de alimente în perioada războiului. În capitolul *Ani grași*, mama e bucătăreasă pentru oaspeții aleși care vizitează familia: „Așa fură înlocuite crâșmele cu casa noastră și așa se porni pe neașteptate acel șuvoi, acea avalanșă a condimentelor, zahărului, cărnii, făinei și altor alimente și delicatose, cu care colegii tatei, onorând osteneala și arta culinară a mamei, se străduiau să-și exprime sincera lor recunoștință, dincolo de ceea ce le gătea mama.”⁸

Personajul matern coexistă și cu cel al bunicii paterne. În primul volum aceasta nu apare ca un personaj căruia să i se atribuie o majoră importanță. Pe măsură ce evenimentele aduse de război schimbă statutul familiei, bunica prinde un contur cu totul diferit decât se prefigurează inițial. Dacă mama se adaptează aproape perfect cotidianului burghez, bunica mai conservă încă esența femeii din pustă, cea care a locuit la „hodaie” și care a reasamblat în casa de la oraș o mică parte din viața din pustă: are un profund atașament pentru grădina casei, pentru bucătăria de vară și pentru muncile care să amintească de statutul său inițial. După cum se întâmplă și în cazul tabloului matern, evenimentele influențate de război sunt într-o sincronicitate reușită cu ultimele episoade din viața bătrânei. Întâlnirea derulată fără cuvinte dintre aceasta și Joszi (unchiul naratorului), mutarea traumatizantă dintr-o casă cu grădină într-un bloc și, în cele din urmă, moartea femeii prefigurează dramaticul final al evenimentelor istorice de după Primul Război Mondial: „Din depărtarea asta, după atâta vreme, face impresia că atunci doliul a cuprins nu numai casa noastră, ci și întreaga lume. Nu exista cotlon în orașul nostru, în toată regiunea din jur, să nu fie bocit de cineva. Bineînțeles, doliul după bunica nu se putea măsura cu acest doliu general, ultim, fatal, cu vuiet sinistru, de revoltă.”⁹

Simbolistica feminină a microcosmosului casnic se coagulează în volumul al doilea sub impactul schimbării casei. Clădirea în care se derulaseră o seamă de evenimente atât pentru familie, cât și pentru personajul-copil, sintetizează o feminitate intimă. Există două capitole dedicate desprinderii de casa veche și mutării în cea nouă:

⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁸ Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 184.

⁹ Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. II, p. 96.

„Și, într-adevăr, carele transportară tot, absolut tot de la locuința cea veche, poate și amintirile noastre. Când am dat ultima raită de adio, odăile rămase orfane, răsunând a gol, își pierduseră tot ce aveau verosimil; m-au primit ca o lume străină, sălbatică, și m-au respins, căci de-acum încolo se supuneau unui negustor de încălțăminte cartofor și cu trecut dubios, un om antipatic, cu ochi ca de pește, și familiei sale, cărora le-a închiriat proprietarul cel nou. [...] Numai grădina rămăsese așa cum o știam, jur-împrejurul casei, dar părăsită; era singurul lucru ce nu putea fi înlocuit; singurul a cărui pierdere dura.”¹⁰

În *Orașul pierdut în ceață*, personajele feminine din familie aparțin diferitelor categorii sociale, ceea ce determină un tablou complex pentru stratificarea socială timișoreană din perioada Primului Război Mondial. Dacă mama și bunica provin din medii rurale și dacă odată cu ascensiunea carierei soțului, respectiv a fiului Ferenc, familia schimbă clasa socială, o parte din rudele rămase la periferia orașului și cu o situație deloc prosperă, scoate în evidență cealaltă fațetă a urbei reprezentate în roman. Personaje feminine ca tanti Giza, Fanny și Katica pot fi comparabile cu mama sau bunica naratorului:

„Din ticsita galerie a războiului și copilăriei, se desprinde făptura unei femei înalte, slabe, cu față osoasă. Nici pe departe ca unele femei frumoase, care, făcând parte din anturajul părinților mei, îmi stăruie limpede în amintire datorită anumitor gesturi, prospețimii, farmecului lor, materialului vaporos al rochiei sau câte unei pete de culoare pastelată, ori cum ții minte, să zicem, un tablou văzut într-un muzeu, de pildă portrete de femei ale lui Renoir, cu desen fin, în culori dulci, vibrând transparente în lumina zorilor, pe fundalul unei grădini cu flori roz și frunze parcă legănate de o adiere, sau un amestec cu amintirea altor picături. [...] Femeia aceea, acea „materie străbună”, tanti Giza, era sora tatei [...] Bucătăria în care locuiește tanti Giza e învăluită într- semiobscuritate albăstruie. Nu-mi dau seama încă exact, dar pare-se că tocmai spală rufe.”¹¹

Tanti Giza este personajul feminin asupra căruia naratorul insistă în introducerea sa în roman și pe care îl pune în legătură cel mai mult cu fluxul amintirii. Dintr-o familie săracă și cu o locuință în beciul întunecat, ea încearcă să își câștige existența din munci grele și adesea umilitoare. Tanti Giza e spălătoreasă, Fanny e vânzătoare, iar Katica e croitoreasă. Katica este cea mai apropiată de naratorul personaj, e o fată

¹⁰ *Ibidem*, p. 34-35.

¹¹ Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 249-252.

care se îmbolnăvește și nu supraviețuiește. Latura săracă a familiei și beciul care ține loc de casă oferă o perspectivă asupra unei părți din decăderea economică a Timișoarei din timpul războiului, cu bolile și moartea survenite în urma precarității vieții. Toate femeile din „beci” sunt marcate de un semn al sărăciei, brutalității, bolii și deznădejdiei. Mai mult decât personajele masculine, femeile din roman subliniază fiecare aspect al orașului.

Localul „Capra de argint”, un loc cheie al Timișoarei din perioada războiului, este mai degrabă o imagine a decăderii Imperiului, iar coana Nelly e un personaj asociat cu o forță imperială, într-un local decăzut. Nelly apare pe parcursul întregului roman, dar cu precădere în prima parte a celui dintâi volum. Personajele din această categorie răspund intenției naratorului de a reprezenta, cu un vag ton critic, o pătură de populație măruntă și cu interese pragmatice. Nelly este revelatoare în privința vieții dintr-un oraș cu localuri de genul „Capra de argint” a cărui angajată este. Primul volum reunește o serie de scene în care Nelly contribuie la oglindirea unei părți a populației, aceea a funcționarilor monarhiei. Imaginea sa este importantă la început, pentru ca mai apoi să piardă teren în fața altor personaje feminine. Ceea ce individualizează acest personaj constă în faptul că este pus în relație cu începutul războiului, cu figura imperială a lui Franz Joseph: *„În ultima zi a lunii iulie 1914, trei pensionari bătrâni ședea la o masă din colț. În chip ciudat, doar ei trei populau localul la acea oră de început de amiază. În afara lor, numai coana Nelly, îngerul de la casă, și un chelner de zi, cu ochelari și inutil, moțâind în adâncul cu miroas de fum de țigară și de cafea. Nelly, care la nevoie seara mai executa pe podium și câte-o șansonetă, drămuia, nedormită, ciufulită, rațiile de zahăr.”*¹²

Cea mai complexă imagine colectivă a romanului apare în capitolul care conchide primul volum, intitulat: *Răzmerița femeilor*. Femeile din familia extinsă sunt emblematice pentru rolul pe care îl au în revolta femeilor din oraș:

*„Tanti Giza nu alerga singură pe caldarâmul plin de gropi, altădată atât de gol și mut. Femeile umpluseră strada cât ai bate din palme, cu zarvă mare și țipete. Iar vântul scutura furios copacii golași, de parcă-ar fi vrut să-i frângă brusc, dintr-o singură opintire uriașă și sălbatică, și tăvălea pe trotuare frunze veștede, galbene ca lămâia, roșii, portocalii și sângerii, mânădu-le cu o forță neînduplecată și nestăvilită. Nu ploua, deși toate erau ca ude.”*¹³

¹² Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 72.

¹³ *Ibidem*, p. 283.

Sub semnul protestului femeilor, *Orașul pierdut în ceață* scoate la lumină dezastrul războiului. Katica, verișoara bolnavă, deși în agonie, iese pe stradă pentru a afla ce se petrece. Boala ei este mai degrabă simbolică. În familia naratorului pătrunde neliniștea odată cu „răzmerița femeilor”. Capitolul reia pe scurt stratificarea socială a orașului: un oraș fără bărbați, cu văduve și foamete, cu reprezentanți ai autorităților monarhiei care încearcă zadarnic să aplaneze revolta femeilor.

Descrierea complexă a acestui moment reamintește, ca în atâtea scene din roman, geografia Timișoarei de la începutul secolului XX: „În piața asta, în patruleterul cuprins între primărie și comandamentul german, având pe celelalte două laturi cazinoul ofițerilor, și vizavi de Banca Națională, în mijloc cu statuia Mariei Tereza cocoțată pe un pedestal baroc, reprezentând un fel de turn zvelt, în juru-i cu salcâmi desfrunziți, uzi, la umbra cărora pe vremuri o fanfară distra pe trecători, și în primele zile de război fanfara garnizoanei executase însufletitoarele-i concerte la care am luat parte și noi.”¹⁴ Capitolul *Răzmerița femeilor* anticipează atât tensiunea din volumul al doilea, cât și finalul războiului care va descrie moartea unei lumi de care autorul s-a dezis în romanul său.

Orașul pierdut în ceață este, în primul rând, un roman interesant sub aspectul imaginii Timișoarei din perioada Primului Război Mondial. Personajele feminine ale romanului reflectă în mare măsură diferitele straturi sociale ale vremii și oferă multiple perspective care ar putea fi analizate.

Bibliografie

Méliusz József, *Orașul pierdut în ceață*, traducere și note de Constantin Olariu, prefață de Cornel Regman, Tabel cronologic de Szávai Géza, vol. I, II, București, Editura Minerva.

Vighi, Daniel, Marineasa, Viorel, *Virgil Birou și fresca unei lumi uitate, aproape exotice*, în *Lecturn*, anul I, nr. 1, ianuarie-martie, 2013, Online la URL: <http://www.bcut.ro>, accesat la 11.04.2018.

Dicționarul scriitorilor din Banat, coord. Alexandru Ruja, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2005.

¹⁴ *Ibidem*, p. 288.

BAPTIȘTII DIN MICHERECHI

Gheorghe Petrușan,

Universitatea de Științe din Szeged

Din perspectiva unei gândiri laice, lumea bapțiștilor alcătuiește o insulă a fericirii și o comunitate de invidiat. Așa ceva credeam și constatam și eu de la o zi la alta în copilărie. Aveam 7-8 ani, trecuseră peste noi războiul, de vreo 2-3 ani era pace în satul meu natal. Ne mergea un pic mai bine, sătenii au întemeiat o gospodărie agricolă la Darvaș, pentru că acolo era mai mult pământ nelucrat. Sâmbăta spre seară ieșiam cu mama în fața casei, de unde se vedea până aproape de Șercad, și așteptam autocamionul care ne aducea lucrătorii.

La noi totul se învârtea însă în jurul Adunării. Adunarea era înainte de toate... (bapțiștii aveau „Adunare”, ortodocșii „biserică”). Pregătirile pentru duminică începeau de obicei sâmbăta după masă, când tata venea mort de obosit de la muncile de câmp sau calea ferată și începea să scrie poezia care era învățată de unul dintre noi și recitată (spusă) duminică la Adunare. Sâmbăta seara tata mergea în vizită la frații bătrâni sau bolnavi, băieții mai mari făceau ordine în curte, mama și fetele care mai erau acasă la părinți găteau masa de duminică, care se servea, însă, numai după ce tata sosea de la Adunarea „închisă”, în cadrul căreia se aduceau hotărârile în mod absolut democratic, spre deosebire de practica decizională a regimului autoritar în care trăiam.

Mai trebuie spus că Adunarea acestui sătuleț sărac de numai două mii și câteva sute de suflete avea cor și fanfară, tineri mai destoinici, mai ales fetele, spuneau poezii. Totul era foarte frumos. Mie îmi plăceau cel mai mult predicile fratelui Hoțopan, stilul lui oratoric, înțelepciunea cu care interpreta mesajul biblic și unele fapte ale vieții. „Școala lui Hoțopan” era atunci, imediat după ultimul război mondial, mai bună și mai utilă decât școala sătească cu două clase, „cimitir al tinereții mele”, cum spunea poetul.

Mai târziu, la Giula și la Pesta, la maturitate adică, mi-am dat însă seama că a fi creștin, creștin în sensul învățăturii biblice, e cel mai dificil lucru pe care omul și-l poate asuma pe acest pământ. Fără a intra acum în detalii, țin să subliniez doar ideea, de altfel arhicunoscută și mărturisită deschis de înaintași: bapțiștii, ca și membrii unor alte confesiuni neoprotestante românești de aici s-au izbit de-a lungul istoriei de două impedimente, protestul confesiunilor din care s-au desprins și impactul mediului cultural străin de limba și cultura lor.

Am mai scris despre bapțiștii din Micherechi. Apropoul aducerii lor din nou la rampă este apariția recentă la Editura Noi a unei frumoase și importante cărți bilingve (romano-maghiare) semnată de Mihaela

Bucin și Gheorghe Ruja: „Fotomemoria Bisericii Baptiste din Micherechi” (Giula-Gyula, 2017). Adevăratul motiv pentru care trebuie să scriem și să vorbim despre ei este că nu li s-a acordat atenția pe care o merită, nu li s-a recunoscut îndeajuns rolul pe care îl au în viața spirituală a românilor în general și a românilor din Ungaria în special. Și albumul în discuție poate și trebuie să îndeplinească acest rol, să constituie un prilej de a li se recunoaște nu numai rolul pe care îl au în viața socială și culturală a comunei, ci și în prezervarea identității naționale. Cu atât mai mult cu cât un diplomat care a trecut pe aici a spus la un moment dat măgăria că impactul lor este minim.

Primul care, având mustrare de conștiință, și-a îndreptat atenția spre valorile sociale, morale, culturale și lingvistice inestimabile ale acestei comunități a fost Alexandru Hoțopan, vlăstar al unei familii românești, familia Hoțopăneștilor, care într-o bună perioadă de timp a susținut aici ideea creștinismului neoprotestant, respectiv a baptismului. Meritul incontestabil este, în primele decenii de după înființare, al lui Gheorghe Hoțopan seniorul, mic-comerciant cu bune relații în lumea evreiască din Șercad, creștin cu vederi largi, bun orator, care din când în când se abătea în predicile sale avântate de la textul biblic, oferind ascultătorilor citate din texte lumești, ceea ce a generat uneori dispute în Adunarea Baptistă din Micherechi, dar care au contribuit în mare măsură la instruirea auditoriului neșcolit. Fiul său, ziaristul și folcloristul Alexandru Hoțopan în lucrarea „Istoria Bisericii Baptiste din Micherechi”, 1921-1950 (Giula, 2001) evocă primele trei decenii ale comunității din care s-au ridicat mai multe figuri reprezentative ale românilor din Ungaria, „secretul” fiind nivelul cultural mai ridicat, bunele cunoștințe de limbă română și, evident, școala duminicală pentru copii. Alexandru Hoțopan își scrie cartea cu părerea de rău a „fiului risipitor”, dar cu tragere de inimă și conștient de valoarea lucrării întreprinse. Pentru „mireanul necredincos”, „analiza cronologică –reală și obiectivă –a împrejurărilor în care s-a înființat și a prins rădăcini trainice credințioșia baptistă a înaintașilor noștri” constituie o „amintire de neprețuită valoare, care merită să fie ocrotită în suflet și gând de fiecare dintre noi, urmași ai aceluia mic nucleu de persoane despre care putem afirma cu fermitate că au fost și au rămas să fie deschizători de drumuri noi spre o Lumea Nouă”, spune autorul (p. 5).

Deși Micherechiul era numai la câțiva kilometri de Salonta, centrul baptismului din această zonă, învățătura neoprotestantă apare în această localitate relativ târziu, numai după Primul Război Mondial, în 1920, anul semnării Tratatului de la Trianon, când noi am rămas definitiv în Ungaria aservită puterilor învingătoare în Primul Război

Mondial. Baptismul vine la Micherechi din altă parte, de la crâstorenii români (Sarkadkeresztúr), iar comunitatea baptistă, înființată în 1921, își păstrează până în zilele noastre caracterul românesc. Ocrotitorul adevărat al bapțiștilor din Micherechi a fost însă Adunarea Baptistă din Chitighaz, înființată în 1893 și supravegheată din 1891 până în 1908, de renumitul misionar Mihai Cornea (vezi dr. Ștefan Cioca, Biserica Baptistă din Chitighaz, Kétegyháza, 1993). La Adunarea din Chitighaz au fost botezați mulți dintre bapțiștii din Micherechi, de aici soseau predicatori români, de aici veniseră și Dimitrie Rus, reprezentant emblematic al baptismului timp de mai multe decenii.

Alexandru Hoțopan se oprește cu evocarea trecutului istoric al Bisericii Baptiste din Micherechi pe la anul 1950, când începe o altă epocă, una de opreliște a regimului socialist. Regimul politic care, la noi și în alte țări din Centrul și Estul Europei, a durat doar patru decenii, a suferit, se pare, cele mai mari înfrângeri tocmai în acest domeniu atât de intim și sensibil al omenirii. Viața necesită uneori compromisuri. Probabil și preoții ortodocși, și pastorii sau conducătorii comunităților neoprotestante au făcut, au trebuit să facă unele compromisuri, în problemele lumesti, de dragul supraviețuirii. Această parte a trecutului nostru însă nu a fost cercetată și, drept urmare, nu este cunoscută încă de opinia publică.

Fotodocumentarul bilingv semnat de Gheorghe Ruja și Mihaela Bucin nu avea cum să umple această lacună. Scot la iveală însă alte secvențe importante ale credincioșilor bapțiști din Micherechi, vrednice de a constitui, măcar parțial, o remarcabilă continuare a lucrării lui Alexandru Hoțopan. După „argumentele autorilor”, în cadrul cărora cu ajutorul imaginilor și cuvintelor, sunt schițate cele mai importante evenimente care s-au scurs de la anii '50 ai secolului XX până în prezent, urmează fotocronica botezurilor dintre anii 1950-2017, însoțite de succinte comentarii, trecerea în revistă a pastorilor, respectiv a conducătorilor bisericii (Șimon Păcș, Alexandru Ruja, Dimitrie Rus, Ioan Hodozso, Daniel Burtic, Teofil Tripo, Boros József, Petrică Crețu), albumul se încheie cu un capitol de natură să stârnească un viu interes în rândul cititorilor care nu cunosc „secretele” comunității: „Frații colportori de la Micherechi”. Citind interviul realizat cu Florica Petrușan și Gheorghe Petrușan îți dai însă seama că termenul „interes” sau „interesant” prea mult nu spune despre tinerii bapțiști din Micherechi, care în anii '70 ai epocii lui Nicolae Ceaușescu s-au angajat să ducă Biblia și literatură creștină fraților lor din România. Autoarea caracterizează faptele celor care au fost personaje active ale acestei activități periculoase în felul următor: „Această comunitate a dovedit

curaj și devotament pentru cauza jertfei lui Isus Hristos și nu cred că greșesc afirmând că, în acele condiții, atitudinea micherechenilor poate fi numită eroism”. Dar, să-l ascultăm pe cel care transporta noaptea bibliile la graniță: „Era periculos, că era tensiune maximă între România și Ungaria, grănicerii aveau armă și poruncă să tragă. Dacă pe noi ne prindeau... pe noi ne împușcau...” Nu trebuie să fii filozof pentru a putea trage o concluzie corectă: credința în Dumnezeu a baptistului învinge pericolul, teama, dificultățile vieții pământești. Avem și o altă probă. În vara anului 1996, când îndepliniseră deja venerabila vârstă de 95 de ani, eram la tata, unde a venit în vizită și Fratele Rus, cum îi zicea tot satul. La sfârșitul lungului nostru dialog i s-a pus și convenționala întrebare: cum își explică lunga sa viață, cu foarte puține boli și suferințe? Răspunsul prompt al lui Teodor Petrușan: „credința, credința în Dumnezeu. Fără credință, eu de mult nu aș mai fi.” Uneori îl invidiez pe tata...

CRIZE DE IDENTITATE ȘI CONDIȚIA TRAGICĂ A PERSONAJULUI FEMININ ÎNTR-O LUME A CONFLICTELOR ȘI MUTAȚIILOR SOCIALE

Iudit Rusanda Szabo,
Universitatea de Vest din Timișoara

Personajele feminine au reprezentat întotdeauna, pentru scriitori, motive pentru a sonda, pe de o parte abisurile sufletului omenesc, iar pe de altă parte, problemele dificile, sensibile, uneori crude, ale societăților umane. Pornind de la problematica feminină în societatea colonială și cea comunistă voi face o paralelă între două romane: *Marea Sargaselor* (*Wide Sargasso Sea* - în original), de Jean Rhys, și *Drumul egal al fiecărei zile*, de Gabriela Adameșteanu, și voi trata personajele feminine pornind de la o perspectivă postcolonială și una postcomunistă, perspective care se pot aplica foarte bine în aceste două volume.

Romanul *Marea Sargaselor* a fost publicat în 1966, iar acțiunea se pretece în Indiile de Vest (în Jamaica) și în Anglia, în anii patruzeci ai secolului al XIX-lea, iar *Drumul egal al fiecărei zile*, a apărut în 1975, acțiunea petrecându-se în România, într-un oraș de provincie și în București, în primele decenii ale comunismului postbelic.

În opinia mea, destinul celor două personaje principale feminine ale romanelor alese este rezultatul hibridizării lumii în care trăiesc, dar și al dorinței, mai mult sau mai puțin reușite, de imitație și de adaptare, pe de o parte, și de izolare, de evadare din societate, pe partea cealaltă, în încercarea de a se salva dintr-o lume într-o continuă schimbare, din cauza unor presiuni politice și ideologice alterizante, o lume care nu își găsește punctul de referință și echilibrul. Cu alte cuvinte, ele încearcă să supraviețuiască, să se regăsească pe sine, prin două modalități: fie creând o punte de legătură între ele însele și societate, pentru a încerca să înțeleagă lumea, să o cunoască, să se adapteze și să fie acceptate (chiar dacă statutul lor inițial era de „outsider”, de proscris, de ființă care nu aparține niciunei lumi, fiind considerată inferioară de către ceilalți), fie izolându-se de societate sau evadând în vis, și chiar în moarte.

Personajul feminin din romanul lui Jean Rhys este Antoinette, o descendentă a unei familii nobile engleze, Cosway, după tatăl ei, dar de origine creolă, după mamă. Ea este condamnată, încă de la început, la o condiție de exclus al societății, negăsindu-și locul nici în lumea albilor, dar nici în cea a băștinașilor, după cum spune și Tia, o tânără băștinașă (Jean Rhys, *Marea Sargaselor*, 1988, p. 22): „un negru negru mai bine

decât negru alb”. Acest personaj este reconstruit pornind de la modelul unui personaj feminin din romanul *Jane Eyre*, al lui Charlotte Brontë: soția nebună a lui Rochester, adusă din colonii și încarcerată în castelul Thornfield. Spivak, în studiul *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, (1985, p. 247) o prezintă pe Bertha din perspectiva scriitoarei Charlotte Brontë, prin lupa orientalistă (cf. Said, 2001) a personajului principal, Jane Eyre, dar și a lui Rochester. Astfel, pornind de la perspectiva acestor personaje, Spivak o consideră pe Bertha o figură produsă de axiomele imperialismului (Spivak, 1985, p. 247): „Prin Bertha Mason, alba jamaicană creolă, Brontë face frontiera om/animal acceptabil nedeterminată, astfel încât un bun mai mare decât litera Legii să poată fi desigilat.” (Spivak, 1985, p. 247, traducerea mea). În schimb, Spivak susține că, în romanul lui Rhys, autoarea păstrează intactă umanitatea Berthei, chiar și în ultimele scene, la fel ca și critica ei de bun simț a imperialismului (Spivak, 1985, p. 250). Personajul feminin al Gabrielei Adameșteanu este Letiția Branea, o adolescentă care crește într-un orașel de provincie, la sfârșitul deceniului cinci, purtând cu ea pecetea unei familii umilite, din cauza tatălui care a fost arestat de securitate și care o transformă, pe ea și pe mama ei, în persoane indezirabile, care nu se pot adapta la noua societate care există în România. Pentru că adolescența Letiția își croiește drumul în primii ani ai comunismului, purtând după ea un dosar negativ (tatăl arestat și unchiul Ion exclus din partid), ea trebuie să se confrunte cu toate nedreptățile și umilințele care sunt atât de comune într-o societate într-o continuă schimbare, o societate rămasă fără repere ale trecutului. Carmen Mușat, în studiul *Ideii alternative. Variațiile identității în spațiul public postcomunist*, îl citează pe Jean Baudrillard (1987), care susține că, dacă nu mai există originalul la care să se raporteze societatea, nu va mai rămâne decât o ordine a simulacrelor, o permanentă criză a identităților individuale sau colective (Carmen Mușat, 2001, p. 221). Acest lucru îl resimte și Letiția, ea fiind într-o permanentă criză de identitate, încercând mereu să se regăsească pe ea însăși într-o societate care trece și ea, la rândul ei, prin crize succesive. Letiția este și ea, la fel ca și societatea, într-un permanent proces de redefinire, dar care, conform lui Carmen Mușat, raportându-se la simulacre, nu la o identitate unitară, originară, duce la pierderea identității sociale a personajului, ajungând la o poziție intransigentă și la izolare (Mușat, 2001, p. 221). Cele două personaje feminine care își caută identitatea, încercând să se adapteze prin procesul de imitație (cf. Bhabha, 1994), trăiesc, în paralel, în două lumi: cea exterioară, a unei societăți într-o permanentă transformare și hibridizare, pe care ele

încearcă să o imite, să o copieze, pentru a se integra, și cea interioară, din mintea lor, în care ele analizează lumea în care trăiesc prin filtrul propriei imaginații, încercând, astfel, să clădească o apărare împotriva societății care le consideră „indezirabile”, prin alunecarea în propria lor lume. Deci, destinul lor este direct legat de societatea în care trăiesc, și de pendularea permanentă între dorința de adaptare și dorința de izolare și de evadare dintr-o lume care pare să nu le accepte.

Spivak susține că, în figura Antoinettei, redenumită de Rochester „Bertha”, Rhys sugerează că identitatea umană poate fi determinată de politicile imperialismului. Tot ea consideră că Antoinette, copil creol crescut în perioada emancipării în Jamaica, e prinsă între imperialismul englez și nativii negri (Spivak, 1985, p. 250). Astfel, putem susține că, în personajul Antoinette, există deja o hibridizare datorată originii ei, ceea ce o face să penduleze constant între cele două lumi, a colonizatorului și a colonizatului, încercând să-și găsească locul. De-a lungul romanului, cele două lumi, Jamaica și Anglia, sunt văzute de Antoinette într-o antiteză clară: Jamaica reprezintă acasă, singurul loc în care s-a simțit protejată, deși nu a fost acceptată în totalitate niciodată, iar Anglia este cealaltă lume, necunoscută, care pare ireală, pe care refuză să o recunoască și în care își pierde identitatea. Pentru Letiția, acasă înseamnă orașul natal, provincia, locul în care se simte protejată și sufocată, în același timp, iar Bucureștiul reprezintă cealaltă lume, o lume complet diferită, dar în care își dorește să trăiască și să se adapteze.

În opinia mea, prin cele două personaje feminine, autoarele oferă o voce tuturor femeilor care se simt inadapte în societatea în care trăiesc, și care trec printr-o gamă largă de sentimente și de trăiri, în încercarea de a-și croi un drum într-o lume, de la început, ostilă. Sentimentul dominant care se simte la începutul ambelor romane este singurătatea. Lumea lor, ancorată puternic în trecut, este o lume a singurătății, a lipsei banilor, a nevoilor financiare care le lovesc puternic viața de zi cu zi, dar, în primul rând, a fricii. Frica este cea care guvernează universul lor: al Letiției, din cauza problemelor tatălui, iar al Antoinettei, din cauza sclavilor eliberați, de pe moșia Cosway. Dacă pentru Letiția, marea spaimă rămâne proprietarul imobilului în care ea și mama ei locuiesc, cel care își dorește să le vadă plecate cu orice preț, din cauza „tinichelei” pe care o purtau cu ele - un tată arestat de securitate, pentru Antoinette, spaima o reprezintă foștii sclavi de pe plantația tatălui ei, care îi vor plecați, sau chiar morți, pentru aceștia familia ei reprezentând o lume a răului. În această lume hibridizată, care îmbină elementele trecutului cu prezentul, în care foștii asupriți imită

comportamentul foștilor stăpâni (pe de o parte comuniștii, care ajung să se comporte ca și foștii privilegiați ai societății capitaliste interbelice, pe de altă parte, negrii care ajung să se comporte cu cruzimea proprietarilor de sclavi de dinainte de „Actul de emancipare”), cele două personaje feminine nu se pot integra, oricât de mult ar încerca. Societatea le vede ca pe două străine, care nu sunt acceptate și nu pot face parte din ea. Letiția este speriată de reacția proprietarului „cel tânăr”, care strigă la unchiul Ion, de fiecare dată când se îmbată (Gabriela Adameșteanu, *Drumul egal al fiecărei zile*, 1978, p. 10): „Să plecați din casa mea, reacționarilor!”. Antoinette simte ura fiecărui negru, fiindu-i frică să se uite la oricare dintre ei (Jean Rhys, 1988, p. 19): „Ne urau. Ne spuneau gândaci albi. Nu călca șarpele care doarme”.

Din punctul meu de vedere, reacția celor două personaje este identică: se refugiază în lumea imaginației, filtrează realitatea prin prisma propriilor gânduri și idei, într-un final, refuzându-și feminitatea, abia răsărită. Letiția strigă către mama ei (Adameșteanu, 1978, p. 36): „Nu vreau să mă fac femeie ca voi!”, iar Antoinette simte, în visul recurent care o urmărește mereu, că „dacă ar fi cineva care să încerce să mă salveze l-aș refuza. Așa trebuie să se întâmple” (Rhys, 1988, p. 62), de parcă își simte deja destinul tragic.

Cele două personaje refuză, ca o primă reacție, să primească lumea din afară, încearcă să se refugieze în lumea interioară, în lumea în care găsesc o protecție, fie prin intermediul unchiului Ion, în cazul Letiției, fie prin bătrâna Christophine sau mătușa Cora, în cazul Antoinettei. Alteritatea, idea de celălalt, reprezintă o spaimă permanentă pentru ele, reprezintă diferitul, reprezintă societatea care nu le acceptă, care le umilește, pentru care, prin lentila orientalistă, ele sunt văzute ca ființe inferioare, care trebuie să-și poarte inferioritatea în fiecare secundă a vieții, ca pe o pecete a rușinii. Din toate acestea se naște o puternică criză de identitate, resimțită cu forță de ambele personaje, care se simt pierdute într-un labirint din care nu găsesc nicio cale de ieșire. Un alt aspect pe care l-am observat în ceea ce privește psihicul personajelor este faptul că ambele femei manifestă o teamă profundă pentru schimbare. Într-un fel, și-ar dori ca lucrurile să nu se schimbe niciodată, pentru ca ele să poată rămâne la nesfârșit sub protecția celor care le-au ghidat copilăria. Pentru Lucreția, unchiul Ion reprezintă protectorul care va lua locul tatălui dispărut, ea însăși regăsindu-se în el de nenumărate ori, mai ales după moartea acestuia. În același timp, prin Ion simte vinovăția care o însoțește de nenumărate ori, de parcă toate greșelile și eșecul familiei s-au așezat pe spatele ei (Adameșteanu, 1978, p. 185): „*De unde atât de vie urcând senzația unei vinovății*

dintotdeauna, adânci și neclare?” Aceeași vinovăție o resimte și Antoinette, în ceea ce o privește pe mama ei, încercând să-i scuze, în fața lui Rochester, alunecarea în nebunie (Rhys, 1988, p. 141): „*Da, a fost vina mea, doar vina mea că a început să facă planuri și să lucreze cu furie, cu ardoare, ca să ne schimbe viața*”. Astfel, ambele personaje, simt că au de plătit cumva pentru vini din trecut, asumându-și, într-un fel eșecul și incapacitatea de adaptare a familiei, în fața unei societăți în schimbare, care le depășește și nu le acceptă.

Primul semn al faptului că cele două nu se pot regăsi în societatea în care trăiesc, îl reprezintă faptul că nu se pot regăsi în numele lor. Criza de identitate pleacă de la numele care simt că nu le reprezintă. Astfel, Letiția afirmă (Adameșteanu, 1978, p. 37): „*Nu mă recunoșteam în numele cu care mă strigau, așa cum nu mă recunoșteam în corpul meu.*” Personajul simte că nu se regăsește în ceea ce reprezintă pentru ceilalți, că face parte dintr-o altă lume. Antoinette își pierde personalitatea în lumea bărbatului pe care îl iubește, dar pentru care ea reprezintă acel „celălalt”, lumea colonizată, barbară, pe care acesta nu o înțelege și nu o acceptă. În viziunea orientalistă a lui Rochester, care simbolizează bărbatul din epoca victoriană, pentru care cei din insule sunt „colonizații” barbari, Antoinette devine Bertha, o depersonalizează, chiar prin nume: (Rhys, 1988, p. 120): „*Când trece pe lângă ușa mea spune: ”Noapte bună, Bertha”. Nu-mi mai spune Antoinette acum*”. Antoinette se revoltă în fața acestei depersonalizări, a încercării de transformare a ei într-o altă persoană: (Rhys, 1988, p. 144) „- *Nu mă cheamă Bertha; de ce îmi spui Bertha?*”, (Rhys, 1988, p. 158): „*Bertha nu e numele meu. Încerci să mă transformi în altcineva, dându-mi alt nume*”. Pentru Rochester, Antoinette devine un simbol al acelei lumi colonizate, inferioare, pe care el, omul superior, colonizatorul, încearcă să o transforme într-o ființă civilizată, care se poate plia sistemului său de valori (Rhys, 1988, p. 165): „*Marionetă. Antoinettă, Marionetta, Antoinetta*”.

Regăsim în toate aceste episoade viziunea, atât de clar exprimată, a lui Edward W. Said, care spunea, în studiul *Orientalism. Concepțiile occidentale despre orient*, 2001, referindu-se la felul în care colonistul, occidentalul, îi vede pe colonizați, în opoziție cu el însuși (p. 52): „*Orientalul e irațional, depravat (căzut), infantil, diferit; astfel, europeanul e rațional, virtuos, matur, normal.*” Perspectiva lui Rochester este cea a occidentalului care se simte superior, este conștient de toate calitățile enumerate mai sus, și simte inferioritatea celuilalt, în acet caz, a Antoinettei, dar și a întregii lumi a insulei. Același lucru se poate aplica și la Petru Arcan, iubitul Letiției, profesorul universitar din

București care se simte superior , tratând-o pe aceasta tot prin prisma orientalistă, simțindu-se în măsură să judece și să se comporte față de ea ca față de un copil, net inferior, o simplă fată din provincie. Arcan reprezintă noua societate comunistă impusă de Uniunea Sovietică, care a colonizat România postbelică, din punct de vedere ideologic. După cum afirmă Ion Bogdan Lefter, comunismul poate fi considerat un colonialism pentru că România și țările central-europene nu au fost „de facto” independente, centrul sistemului fiind la Moscova, unele având chiar și ocupație militară sovietică, dar, în primul rând, pentru că deceniile trăite în comunism au tocit instinctul independenței, creând un comportament pasiv, tipic pentru un popor aflat sub ocupație (Ion Bogdan Lefter, 2001, pp. 118-119). Din această perspectivă, Arcan reprezintă intelectualul depersonalizat, care a adoptat poziția de superioritate ideologică și socială a comunistului, care, de fapt, nu mai gândește de la sine ci prin prisma concepțiilor și ideilor impuse de comunismul sovietic. El adoptă, fără să realizeze acest lucru, poziția orientalistă (cf. Said, 2001) a celui superior, singurul care știe exact ce este bine pentru celălalt, cel inferior. El consideră că îi oferă Letiției lecții de viață, că îi deschide ochii asupra unei societăți pe care aceasta, din poziția omului inferior, colonizat, nu o poate înțelege.

O altă problemă, expusă tot de Said (2001, p. 45), o reprezintă faptul că doar colonizatorul știe ce e mai bine pentru poporul colonizat. Colonizatorul este cel puternic, care știe cel mai bine ce trebuie făcut pentru colonist. Acest fapt reiese din întregul comportament al lui Rochester, mai ales în finalul romanului, când se hotărăște să o trateze pe Antoinette ca pe o nebună, să o izoleze de societate, neacceptând niciun sfat pe care încearcă să i-l ofere bătrâna Christophine. El știe mai bine ce trebuie făcut și de ce comportamentul Antoinettei-Bertha devine violent sau irațional, condamnând astfel personajul la un sfârșit tragic. Același tip de comportament îl are și Petru Arcan, care consideră că știe mai bine decât Letiția ce e mai bine pentru ea. Îi dă sfaturi de viață, își demonstrează superioritatea mereu, dar refuză să vadă adevărul din sufletul ei, îi ignoră voit sentimentele și suferința.

Un alt aspect interesant al celor două romane este legat de spațiile exterioare în care trăiesc personajele feminine, care pot deveni și ele, la un moment dat, locuri de refugiu, cum ar fi școala. Pentru Letiția, școala reprezintă o evadare din universul cenușiu al vieții de zi cu zi, iar admiterea la facultate devine țelul suprem. Facultatea este posibilitatea de salvare, de integrare în societate, este singurul element salvator, care o poate scoate din căminul cenușiu și frustrant, din condiția de inacceptat al societății, este poarta care o poate trece în

lumea „celorlalți”, a celor care reprezintă ceva în societate. Bucureștiul și dorința de a rămâne în acel oraș devin țelurile ei supreme. Începe să imite comportamentul celor din capitală, încercând astfel să se facă acceptată de lumea lor, ajungând chiar să evite întoarcerea „acasă”, în timpul studenției, încercând să rupă orice legătură cu trecutul, cu acea lume în care s-a simțit izolată și neacceptată. Apare aici un exil autoimpus, o migrare spre centru, o încercare de recuperare a marginii (cf. Bhabha, 1994).

Regăsim, în atitudinea ei, dorința de imitație, atât de des întâlnită în postcolonialism. După cum susține Homi K. Bhabha, în studiul *The Location of Culture* (1994, p. 86), imitația postcolonială reprezintă un compromis ironic, dorința de a deveni Celălalt, reformat dar recognoscibil, un Diferit care este aproape la fel, dar nu în totalitate. Tot Bhabha, în același studiu (1994, p.86), afirmă că imitația este semnul unei strategii complexe de reforme, reguli, disciplină, care îl poate face pe Celălalt, pe colonizat, să simtă, să vizualizeze cumva, puterea, viața din perspectiva celui puternic. Astfel, putem spune că, pentru Letiția, a copia comportamente, atitudini, chiar gesturi ale colegelor bucureștence sau ale lui Petru Arcan, reprezintă dorința de a simți și de a trăi în lumea aceea, puternică și sigură pe ea, a capitalei, o lume care o poate face să-și depășească condiția de proscris, de inferior, o lume care îi poate da un sens în viață. Și Antoinette încearcă să imite comportamentele celorlalți, din lumea puternică, a Angliei, un loc care pentru ea, uneori, nici nu există. Încearcă să se comporte ca o doamnă, să se îmbrace elegant, în speranța că va fi acceptată de omul pe care îl iubește, care reprezintă Anglia, acea lume complet diferită. Însă, până în final, spre deosebire de Letiția, eșuează, refuză să mai accepte compromisul, se refugiază în lumea ei interioară, găsindu-și libertatea doar prin moarte. În copilărie, după căsătoria mamei cu Mason, și după alunecarea acesteia în nebunie, școala, cursurile pe care le urma la mănăstire, devin refugiul Antoinettei ca și al Letiției: (Rhys, 1988, p. 58): „*Mănăstirea era refugiul meu, un loc de lumină și de moarte unde în fiecare zi, dimineața devreme, bătaia de toacă ne trezea pe noi, cele nouă care dormeam în dormitorul lung*”. La fel ca și Letiția, Antoinette încearcă să imite comportamentul colegelor de cămin, încercând să se adapteze la lumea lor, la societate, dar, în același timp, încercând să găsească refugiu în fața societății care o condamnă, prin liniștea mănăstirii. Este același fenomen de „mimicry”, de copiere a comportamentului celorlalți, în speranța că astfel vor fi acceptate de societate.

O altă evadare încercată de personaje este prin intermediul visului. Visele lor sunt o supapă de evacuare a problemelor și

frustrărilor omului inadaptat, sufocat de viața de zi cu zi, dar sunt, de asemenea, și premonitorii, anunțând tragismul situațiilor de viață care le așteaptă. Visul apare de multe ori în lumea Antoinettei, iar unul se repetă obsesiv, anunțând destinul tragic pe care îl va avea întâlnirea ei - prin iubire - cu lumea cealaltă, a colonizatorului, care o va condamna fără să încerce să o înțeleagă. În acel vis, care revine obsesiv, apare bărbatul care râde mereu, cu viclenie, și care o ademenește în pădurea în care copacii se transformă în ziduri care, într-un final, o vor închide și o vor ucide. Iar în ultima parte a romanului, fiind închisă în acea lume străină, Anglia, Antoinette își visează propria moarte, ca pe o eliberare prin foc dintr-o lume pe care nu o acceptă și care nu o înțelege. Putem spune, astfel, că Antoinette eșuează în încercarea de a se adapta la lumea colonizatorului, migrarea ei spre centru nefiind voluntară și, astfel, nefiind acceptată. Destinul ei este astfel, în mod clar, după cum susțin în argument, o consecință a lumii în care trăiește, aflată în permanentă modificare și hibridizare, rezolvarea pe care o vede personajul fiind de evadare în vechea lume, singura în care se mai regăsește, și în care își mai poate recupera identitatea. Tot prin vis încearcă să evadeze, la un moment dat, și Letiția. În timpul liceului, aflată într-o tabără de muncă, aproape de malul mării, se simte singură și inadaptată, evadând într-un vis în care marea simbolizează libertatea, locul spre care ea aspiră, locul în care simte că este acceptată. Trezirea la realitate înseamnă întoarcerea în închisoarea vieții de zi cu zi, în lumea mică și îngustă din care evadarea este atât de dificilă. De aceea, trezirea aducea cu ea o veșnică părere de rău: (Adameșteanu, 1978, p. 70) „*Mereu îmi părea rău că mă trezisesem, și atunci, bănuind că va fi așa, înainte să deschid ochii, voiam să mă rostogolesc înapoi*”. Însă visul rămâne, pentru Letiția, doar un refugiu temporar, ea reușind să accepte realitatea transformată, hibridizată, a centrului, a Bucureștiului, destinul ei devenind și el o consecință a societății în care alege să trăiască, deși soluția găsită de ea diferă de cea a Antoinettei, ea alegând adaptarea prin hibridizare și imitație.

Astfel, în opinia mea, spațiile în care trăiesc personajele le definesc destinul. Ele reprezintă lumile în care se simt, pe rând, în siguranță, inadaptate, sufocate, triste,perate, în pericol. Pentru Letiția spațiul se rezumă, în mare, la cele două orașe care îi definesc adolescența și tinerețea: orașul natal, de provincie, și Bucureștiul. Aceste două spații se pliază pe spațiul ei interior, sufletesc, schimbându-și între ele granițele și semnificația. Orașul natal, care la început însemna „acasă”, spațiul protector, locul care o apăra de lumea rea din afară, devine, după întâlnirea cu Bucureștiul, spațiul strâmt, al limitării,

locul din care vrea să evadeze, locul care îi aduce aminte de condiția ei de condamnată a unei societăți în care nu conta individul, ci dosarul, familia, orientarea politică. Bucureștiul devine simbolul integrării sociale, scopul ei în viață devenind încercarea de a rămâne în acel spațiu, de a deveni una de-a lor, a celor născuți și crescuți în capitală, pentru care provincia este ceva inferior. Se poate afirma că, Bucureștenii au, din acest punct de vedere, o perspectivă orientalistă asupra provincialilor, devenind asemănători cu colonizatorii care privesc cu un sentiment de superioritate atotștiutoare popoarele colonizate. Pentru Antoinette, spațiul protector îl reprezintă moșia Coulibri, locul care a reușit să îi ofere o protecție relativă, în copilărie, în fața răutăților și pericolelor lumii. Tot ceea ce poate fi bun, pozitiv, în viața ei, se învâрте în jurul acelei moșii, iar faptul că e silită să plece de acolo, îi distruge orice echilibru, orice punct de reper care îi poate oferi normalitate în viață. Același lucru se întâmplă și cu Grambois, moșia mamei, unde își petrece luna de miere, ultimul loc în care Antoinette a mai reușit să se agațe de realitatea lumii, unde a încercat să trăiască într-o normalitate oferită de iubire, simțindu-se protejată prin regulile unei lumi pe care o cunoștea, pe care o iubea și în care putea să se regăsească. Anglia rămâne pentru ea o lume negativă, necunoscută, pe care o suprapune peste imaginea lui Rochester, devenit un simbol al acelei lumi, în ochii ei. Antoinette este, din această perspectivă, opusul Letiției, care își dorește să cunoască, să se adapteze și să rămână în lumea nouă, percepută ca superioară. Dacă Letiția va reuși, până la urmă, să-și ofere o șansă de adaptare reală la acea lume necunoscută, Antoinette refuză orice încercare de adaptare, rămânând în lumea ei până la actul final.

O problemă importantă pentru ambele personaje o reprezintă pierderea libertății. Dincolo de toate vicisitudinile, simt că au avut parte de o relativă libertate în prima parte a vieții, în copilărie și adolescență, iar prin căsătorie, aceasta ar putea fi pierdută. Letiția își analizează propria libertate prin prisma colegelor de cămin, a căror căsătorie este văzută ca o pierdere a libertății și a oportunităților pe care viața de student și Bucureștiul le pot oferi (Adameșteanu, 1978, p. 106): „Nu, anii mei în minus îmi mai lăsau libertatea”. Pentru Antoinette, Rochester reprezintă pierderea libertății și a căminului, plecarea într-o lume necunoscută, negativă, pe care nu și-o dorește și pe care nu o acceptă (Rhys, 1988, p. 80): „- Nu dorești să te căsătorești cu mine? - Nu.” Răspunsul direct pe care i-l dă lui Rochester îl nedumerește pe acesta, el neputând înțelege nevoia colonizatului, pe care îl considera inferior, de a rămâne liber, pe insula aceea însorită, pe care el o vedea ca

pe un loc străin, vrăjit și plin de pericole (Rhys, 1988, p. 138): „- Mă simt foarte străin aici, i-am spus eu. Am senzația că locul acesta îmi este dușman mie, că e de partea ta”. Deci, pentru Rochester, insula reprezenta spațiul străin, necunoscut, valorizat negativ, pe care ajunge, până în final, să îl confunde cu Antoinette însăși.

Consider că, pentru fiecare din cele două personaje, omul de care se îndrăgostesc reprezintă cealaltă lume, o lume complet diferită de a lor, plină de primejdii, o lume care le va face să sufere și să se zbată ca un pește pe nisip. Petru Arcan reprezintă pentru Letiția omul realizat, integrat în societate, dar și pericolul pe care adevărata iubire, abandonul în brațele bărbatului iubit, îl poate aduce în viața ei (Adameșteanu, 1978, p. 246): „*Între lumea lui și a mea bănuisem întotdeauna un vid prin care, inconștientă, sperasem să urc, fără să mă gândesc exact cum, așteptând ca totul să vină așa, de la sine, ca și când cineva trebuia să aibă grijă de asta*”. Pe de altă parte, Arcan reprezintă și lumea în care ea aspiră să intre, cu orice preț, chiar cu cel al suferinței supreme. De multe ori, în el se vede pe sine însăși, îi simte uneori vulnerabilitatea, simțind că el reprezintă, de fapt, și lumea ei, acea lume de unde a pornit și el, dar pe care acesta a lăsat-o în urmă. Senzația lăsată de personaj este că, pentru a intra în lumea lui Petru Arcan, trebuie sacrificată total vechea lume, cea a lui „acasă”, a copilăriei, a provinciei, a viselor, și, prin imitație și hibridizare, trebuie să devină una de-a lor.

Pentru Antoinette, Rochester reprezintă și el cealaltă lume, dar și pericolul abandonării propriei personalități în favoarea celui alt, cât și un simbol al dorinței ei de a se integra în societate, de a se adapta: „- *Înainte de-a te cunoaște pe tine n-am avut niciodată dorința de a trăi. Întotdeauna m-am gândit că ar fi mai bine dacă aș muri*” (Rhys, 1988, p. 95). Din această frază reiese destinul personajului, care încearcă să devină altcineva, acel celălalt pe care îl acceptă prin iubire, dar care simte deja că evadarea și transformarea sunt posibile doar prin moarte, ea nefiind capabilă să treacă peste condamnarea la care o supune judecata orientalistă a bărbatului iubit. Este ceea ce, cu destul cinism, descrie Rochester, din perspectiva orientalistă a colonizatorului: „Ea își formase propriile ei păreri [...] Despre Anglia și despre Europa. Nu i le mai puteam schimba și nimic altceva n-ar fi făcut-o să și le schimbe. Realitatea ar putea-o tulbura, deruta, răni, dar n-ar fi realitate. Ar fi doar o greșeală, un ghinion, o cărare greșită, ideile ei neclintite nu se vor schimba niciodată.” (Rhys, 1988, p. 98). Iar apoi, tot el, îi decide, cumva, destinul, la fel cum Anglia a decis destinul coloniilor: „*Să mori atunci. Să dormi. Asta-i tot ce-ți pot da*” (Rhys, 1988, p. 98). Ca și cum, perspectiva ei asupra vieții este inferioară și fără posibilitatea de

schimbare, el nedând șansa colonizatului de a se adapta în societatea imperialistă victoriană. Zbaterea și chinul celor două personaje din cauza iubirilor imposibile și dificile, sunt destul de asemănătoare, deși din perspective diferite, ele putând simboliza zbaterea femeii care își dorește să trăiască viața din plin, prin aruncarea în iubire, dar care se simte prinsă în plasa propriilor sentimente, atunci când cel pe care îl iubește o târăște în lumea lui, o lume străină și rece, în care se poate pierde definitiv. Singura diferență este că Gabriela Adameșteanu îi oferă personajului ei, în final, o șansă la viață, la împlinirea prin iubire dar și la adaptarea la societatea pe care aceasta o deschide în fața ochilor ei. Această șansă se poate sau nu materializa, finalul rămânând deschis, însă personajul își asumă riscul de a încerca să trăiască în acea lume nouă, de a deveni una cu ea și de a acorda o șansă unei posibile împliniri sentimentale. În schimb, destinul Antoinettei este tragic, aceasta neavând, încă de la început, nicio șansă, în fața atitudinii superioare a iubitului, acesta neoferindu-i șansa la înțelegere, la adaptare, la viață. Pentru el, Antoinette devine Bertha, o marionetă pe care încearcă să o miște așa cum vrea el, iar când, într-un final, eșuează, o condamnă la nebunie și la evadarea prin moarte, singura șansă care îi rămâne tinerei. Bărbații din viața lor le tratează din perspectivă orientalistă, amândouă sunt văzute ca inferioare, femei venite de undeva, de la granița societății civilizate, având amândouă o moștenire negativă, pe care trebuie să o depășească: Letiția - situația indezirabilă a unui tată cu dosar, cercetat ani grei de securitate, iar Antoinette - faptul că e creolă și că provine dintr-o familie cu probleme psihice dovedite, în trecut. Pentru Arcan, Letiția reprezintă lumea inferioară pe care acesta s-a chinuit atât de mult să o lase în urmă, iar pentru Rochester, Antoinette reprezintă lumea inferioară a coloniilor, care nu s-a putut adapta la societatea engleză civilizată.

În opinia mea, finalul ambelor romane reprezintă o evadare, un mod prin care cele două personaje reușesc să-și depășească condiția, să găsească o punte de legătură între ele și societate. În universul Letiției, lumea veche, de dinainte de război, și cea nouă, comunistă, se întrepătrund, își schimbă identitățile între ele, căutând în permanență un punct de referință pe care nu îl găsesc, împrumutând una de la cealaltă trăsături și reguli din care se naște o lume nouă, hibridă, într-o veșnică căutare a identității și a sensului. În această lume, Letiția încearcă să își găsească locul, apartenența, drumul, căutând un echilibru pe care nu i-l poate aduce decât refuzul durerii și curajul de a accepta necunoscutul (Adameșteanu, 1978, p. 282): „...într-o zi am să mă trezesc în lumea fără durere”. Acceptând să intre în necunoscut alături de Petru Arcan,

ea simte că a lăsat trecutul în urma ei, adaptându-se și maturizându-se (Adameșteanu, 1978, p. 283): „*Viața mea rămăsese în spatele meu și eu crescusem din ea*”. Antoinette, în schimb, alege să evadeze din lumea Angliei, pe care nu o acceptă, mai întâi prin intermediul nebuniei și a visului, iar apoi prin moarte. Focul reprezintă modul prin care ea încearcă să exorcizeze răul, iar în lumea de dincolo încearcă să-și regăsească identitatea pierdută.

În concluzie, consider că societatea în care trăiesc cele două personaje își pune amprenta total asupra personalității și a destinului lor, asupra transformărilor prin care trec, din punct de vedere material, psihic și sufletesc. Cele două sunt eroine însingurate, simboluri ale unei lumi vechi, care încearcă să-și găsească un drum într-o lume nouă, purtând în ele urmele unor familii umilite, scoase în afara societății, și căutându-și feminitatea, identitatea și sensul. Amândurora le este frică de schimbare, caută în permanență refugii, se simt sufocate de societate, se simt lăsate pe dinafară, nu înțeleg lumea nouă care se construiește în jurul lor. Prin oamenii din jur, încearcă în permanență să construiască punți cu exteriorul, să comunice și să se transforme, să se adapteze la nou, reușind, mai mult sau mai puțin. Unul dintre cele mai importante obstacole pe care le întâlnesc în drumul lor îl reprezintă chiar bărbații de care se îndrăgostesc, pentru că se trezesc că trebuie să lupte din toate puterile cu perspectiva orientalistă, umilitoare, prin care aceștia le percep. Încearcă, astfel, din toate puterile, să imite comportamentul și atitudinile lor, dorindu-și acceptarea din partea acestora, la fel ca și din partea întregii societăți. Iar în final, își găsesc eliberarea: Letiția, prin iubire, prin abandonul în lumea lui Petru, în societatea nouă, diferită, din care el face parte, iar Antoinette, prin moarte, prin refuzul de a-și accepta închisoarea în care a aruncat-o Rochester.

Întrebarea care se pune este dacă soluția găsită de personaje poate avea succes sau nu. Nu știm dacă Letiția va reuși să se integreze în acea lume nouă, știm doar că e hotărâtă să o facă, cu orice preț. La fel cum nu știm dacă Antoinette va reuși să evadeze prin moarte. Romanul lui Rhys nu ne oferă, în final, decât visul Antoinettei, și gesturile pe care le face atunci când, trează fiind, se pregătește să refacă traseul visului.

Bibliografie

- Adameșteanu, Gabriela, *Drumul egal al fiecărei zile*, Editura Eminescu, București, 1978
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Editura Routledge, London and New York, 1994
- Mușat, Carmen, *Identități alternative. Variațiile identității în spațiul public postcomunist*, din *Caietele Echinox*, Nr. 1 / 2001, pp. 221-223, sursa: www.cceol.com
- Rhys, Jean, *Marea Sargaselor*, Editura Univers, București, 1988
- Said, Edward W., *Orientalism. Concepțiile occidentale despre orient*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, din *Critical Inquiry*, Vol. 12, Nr. 1, "Race", Writing and Difference, 1985, pp. 243-261, publicat de The University of Chicago Press, sursa: www.jstor.org/stable/1343469

ANIȘOARA ODEANU – INTERFERENȚE ROMÂNOMAGHIARE

Szabó Zsolt, Institutul Limbii Române, București,
(Universitatea de Științe din Szeged)

Anișoara Odeanu sau Doina Crivetz sunt pseudonimele literare ale scriitoarei și jurnalistei Doina Stella Grațiana Peteanu, născută la 28 mai 1912, în localitatea Temesliget (azi Pădureni, din județul Timiș). Absolveste școala elementară la Lugoj, iar liceul la Timișoara. Urmează cursuri la Facultatea de Litere din București între 1929-1933 și debutează literar în 1934 cu romanul *Într-un cămin de domnișoare*. Opera Anișoarei Odeanu cuprinde atât romane, volume de nuvele, dar și trei volume de poezie. Volumul de nuvele *Domnișoara Lou și trandafirul galben* a fost publicat postum, în anul 1985, ediția a fost îngrijită și prefată de Cornel Ungureanu. Tot postum a văzut lumina tiparului și romanul *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă*, publicat în anul 2010; o creație literară deosebit de interesantă din toate punctele de vedere: tehnica narativă, limbajul personajelor, contextul istoric al întâmplărilor sau curiozitatea unui copil care, pe alocuri, depășește imaginația unui adult.

Perioada interbelică (1918-1944) s-a dovedit a fi una dintre cele mai prolifiche pentru literatura română. În acest interval temporal debutează sau își fac operele mai cunoscute scriitori precum Eugen Ionescu, Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Camil Petrescu, Liviu Rebreanu și mulți alți prozatori, esești, dramaturgi sau jurnaliști care, poate, au rămas într-un con de umbră pe nedrept. Eugen Lovinescu înființează cenaclul *Sburătorul* și revista cu același nume (1919-1922; 1926-1927) la București, teoretizând, în același timp, modernizarea literaturii române. Printre alte obiective, se dorește trecerea de la universul patriarhal rural la universul urban, cu toate că, la fel ca înaintea Primului Război Mondial, principala categorie socială rămâne țărănimea. Din dezvoltarea industriei și a comerțului va rezulta clasa muncitoare, dar, cu toate acestea, burghezia va fi la putere în perioada interbelică.

Precum un candelabru care își împarte fasciculele de lumină într-o încăpere obscură, tendința de modernizare a literaturii, teoretizată de Lovinescu, se răspândește în toate colțurile țării. Anișoara Odeanu este o personalitate literară importantă din literatura interbelică bănățeană. Numele ei este un reper de neocolit pentru cercetătorii literari bănățeni. Absolveste școala elementară la Lugoj, iar liceul la Timișoara. Urmează cursuri la Facultatea de Litere din București între 1929-1933. În paralel, între 1930 și 1931, urmează cursuri de limbă franceză la Dijon și

Grenoble. Studiază dreptul la Universitatea din București, începând în 1933 și terminând în anul 1936. Nu va lucra niciodată ca jurist sau avocat, însă va avea o activitate literară destul de vastă. Opera Anișoarei Odeanu cuprinde atât romane, volume de nuvele, cât și volume de poezii. Începuturile scriitoarei în literatură au fost apreciate pozitiv de majoritatea criticilor literari, însă Eugen Lovinescu aproape o ignoră în sintezele sale critice, mai mult din cauza faptului că aceasta nu a călcat niciodată pragul cenaclului *Sburătorul*. Se vorbea la acea vreme despre un început promițător al Anișoarei Odeanu în sfera literaturii interbelice:

„Două cărți de proză și mai ales volumele de versuri o anunțau ca pe o mare speranță a literaturii tinere - și nu numai feminine, cum s-a spus insistent. În acei ani nu era înfrântă, deoarece, așa cum spunea odată Ion Caraion despre tinerețe, avea de unde muri”¹.

Contemporană cu Mircea Eliade, Eugen Jebeleanu, Mihail Sebastian și Camil Petrescu, se împrietenește cu aceștia și corespundează o lungă perioadă. Cât de prietenă a fost Anișoara Odeanu cu Eugen Ionescu, cu Mircea Eliade sau cu Mihail Sebastian? La sfârșitul anilor patruzeci, scriitoarea și-a distrus corespondența (devenea, atunci, compromițătoare)² și astfel, nu vom afla, probabil niciodată, cât de apropiată sau cât de prietenă era cu destinatarii scrisorilor sale.

Criticul literar Cornel Ungureanu observa fascinația resimțită de Anișoara Odeanu față de Camil Petrescu, pe care-l pomenește în cadrul *Amintirilor* și alături de care poartă și o amplă corespondență.³ Scrisese primul ei roman în urma unei încercări de seducție a scriitorului Camil Petrescu, la mare. În 1934, cartea (romanul *Într-un cămin de domnișoare*) este lansată de autorii grupați în jurul *Adevărului literar și artistic*.

Este sprijinită de George Călinescu, care îi consacră o cronică și, apoi, rânduri calde în a sa *Istorie a literaturii române*.⁴ Este greu de spus ce o mână pe Anișoara Odeanu spre aventura legionară, mai ales că nici ea nu găsește răspunsul potrivit la această întrebare. Se logodește cu

¹ Text rostit la *Europa liberă*, 28 septembrie 1972, reprodus în *Ethos*, nr. 1/1973 pp. 260-262 cu titlul *La moartea Anișoarei Odeanu* și în *Monica Lovinescu. Seismograme. Unde scurte*, Humanitas, 1993, pp.25-29.

² Mircea Eliade, *Jurnal, Volumul II 1970-1985*. Ediție îngrijită și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, 1993, p.77.

³ Cornel Ungureanu, *Anișoara Odeanu, contextul unor romane*, prefață la volumul Anișoara Odeanu, *Într-un cămin de domnișoare*, Editura Facla, Timișoara, 1983, p.13.

⁴ Cornel Ungureanu, *Anișoara Odeanu, recapitulări necesare* în *Actualitatea literară* nr. 28-29, ian.-feb. 2013, pp 3, 4.

fiul unui apropiat de-ai lui Hitler, cu Hans Meissner, dar, după o perioadă de câțiva ani, Anișoara Odeanu se va căsători cu medicul legionar Dan Crivetz. Implicarea în aventura legionară o va costa destul de scump pe Anișoara Odeanu. Pe la sfârșitul anului 1943 este exclusă din redacția ziarului *Viața* și ulterior este nevoită să părăsească Bucureștiul alături de soțul ei, locuind o vreme în mici sate bănățene, precum Anina sau Vărădia. Orice încercare de a-și justifica „momentul de rătăcire” legionară e din start sortită eșecului după instaurarea regimului comunist. Reabilitată destul de târziu, după 1965, când Ioan Oarcăsu o (re)descoperă la Lugoj, scriitoarea nu reușește să reintre cu adevărat în circuit; nu mai are nici forța necesară. În 1972, la vârsta de doar șazeci de ani, Anișoara Odeanu se sinucide.⁵

Posteritatea scriitoarei nu este mută. Pentru cercetătorii literaturii din Banat, numele său este un reper de neocolit. Cornel Ungureanu și Alexandru Ruja se îngrijesc de o poziționare corectă a operei scriitoarei în contextul regional și național, iar Gheorghe Luchescu realizează o monografie a scriitoarei Anișoara Odeanu în care zugrăvește un complex portret al autoarei, propunându-se și importante deschideri documentare. Cartea, publicată postum, a fost scrisă pentru supraviețuirea Anișoarei Odeanu, ca scriitoare, așa cum precizează Cornel Ungureanu în prefața romanului. Trebuie să fie prudentă fiindcă e sub urmărire. Trebuie să aibă alibiuri. Așa că, această carte este și una a alibiurilor, a unui om care trebuie să treacă „dincolo”. Așa că, răspunde la posibilele interogatorii așa cum vrea stăpânirea, fiindcă vrea, la fel ca alți prieteni de odinioară, să rămână scriitoare. Adică, să supraviețuiască.⁶ Volumul de nuvele *Domnișoara Lou și trandafirul galben* a fost publicat postum, în anul 1985, ediția a fost îngrijită și prefațată de Cornel Ungureanu. Tot postum a văzut lumina tiparului și romanul *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă*, publicat în anul 2010.

Structura romanului *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă* este simplă, nu este împărțit în capitole sau subcapitole, nararea evenimentelor este lineară, din punctul de vedere al construcției discursului narativ. Din punctul de vedere al evenimentelor, autoarea folosește, asemeni lui Camil Petrescu, tehnica flash-back adică secvențe retrospective intercalate în prezentul acțiunii operei literare. Acțiunea romanului este plasată în vara anului 1930, iar nararea la persoana întâi

⁵ Bianca Cernat, http://www.observatorcultural.ro/Un-episod-din-aventura-legionara*articleID_23672-articles_details.html

⁶ Cornel Ungureanu, *Anișoara Odeanu, cărțile supraviețuirii*, prefața romanului *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă*, p.5

îl „avertizează” pe cititor asupra faptului că pătrunde pe o „proprietate privată”. Impetuozitatea persoanei întâi are consecințe pe toate planurile, de la arhitectura narativă, limbajul personajelor, până la curiozitățile Steluței Băiașu, o fetiță de 12 ani, deosebit de curioasă, în ceea ce privește faptele istorice petrecute în Valea Lungă, localitatea unde își petrece vacanța de vară, la bunici.

Aceasta este acțiunea – cadru căruia i se alătură secvențe narrative din trecut, povestite de către personajele-martor la cele întâmplare. Cadru realist al acțiunii are în permanență un fundal cu deschideri spre fantastic. Atât copiii din sat, cât și părinții sau bunicii acestora vorbesc despre evenimente desfășurate în trecutul apropiat chiar lângă localitatea lor, la curtea contelui Miraky Zoltán. Steluța își abandonează prietenile de joacă și pătrunde în lumea altei vârste, a unor istorisiri revelatoare pe care le trăiește, mai mult decât atât, își construiește o pasiune pentru evenimentele din trecutul apropiat. Conte Miraky este membru în Camera Magistraților de la Budapesta, reprezentantul unei aristocrații pe cale de dispariție. Soția sa, contesa Miraky Zsófia duce o viață la fel de sterilă, ruptă de realitate, asemenea soțului său însă, deseori voiaje în diferite orașe ale Europei sau opulența sindrofiiilor organizate de conte nu pot suplini lipsa tot mai acută a vitalității. Contesa născuse în tinerețe un copil mort, iar venirea pe lume a Katinkăi se realizase extrem de greu. Proaspăt devenita mamă, nu are lapte pentru a-și hrăni copilul, însă, nu cu mult timp în urmă, născuse Mihalék Jolán, soția grădinarului Gyula, un băiat sănătos și plin de viață, pe Béla. Jolán o va alăpta și pe Katinka, devenind astfel camerista, doica și, mai mult, mama de suflet a Katinkăi.

Fata contelui își petrece copilăria mai mult în preajma familiei Mihalék, într-o atmosferă domestică, în care nu există titluri nobiliare, petreceri cu ștaif ori opulența de la castel. Pasionată de călărie, asemenea tatălui ei, Katinka deseori își dorește să evadeze din atmosfera castelului, călărind prin pădure, alături de Béla, pe care îl iubește cu rețineră. Cu toate că se simte foarte bine în sânul familiei grădinarului, Katinka aparține, rațional, celor cu rang, care au încă putere. Personajul Kartos Sándor este disprețuit de Katinka din cauza faptului că este malefic, nu are ranguri, dar este un parvenit care a făcut tot posibilul să ajungă în vârful clasei sociale. Acesta își dorește ca grofița Katinka să-i devină soție, însă mai puternice se dovedesc a fi sentimentele Katinkăi pentru Béla. Fiul grădinarului și al lui Jolán, mama, simbolizează o unanimitate de inteligență, frumusețe, respect și hărnicie. Nu este agreat de Kartos Sándor, pentru că îl consideră a fi un inamic veritabil în eforturile sale de a o cuceri pe Katinka. Talentat la pictură, Béla

realizează cu măiestrie un portret al Katinkăi, pe care îl face cadou grofiței de ziua ei, la împlinirea vârstei de șaisprezece ani.

La întâlnirea cu Jolán mama, Steluța vede portretul Katinkăi și observă o asemănare izbitoare cu grofița, care murise atunci când ea venea pe lume. La un moment dat, Steluța îi vorbește bunicii sale despre reîncarnare, dar femeia în vârstă și ursuză de felul ei îi explică nepoatei sale că nu crede în așa ceva, mai mult, i se pare o născocire de prost gust.

Pentru Steluța Băiașu, povestea cu grofi, baroni, fantome și iubirea dintre Katinka și Béla care seamănă cu o poveste de dragoste specifică basmelor, o fascinează până în momentul în care majoritatea personajelor care au interacționat cu fata contesei, o seamănă cu aceasta. Steluța este fascinată de comparația ei cu Katinka, dar, treptat, povestea fascinantă începe să se termine tragic, devine un amestec de tristeți și bucurii care alcătuiesc viața reală a oamenilor. Personajele din roman, la fel ca și acțiunea, nu au un final fericit, motiv pentru care Steluța este încercată de diferite trăiri nespecifice vârstei sale, dar care o fac să înțeleagă mai bine desfășurarea evenimentelor din perioada povestită de Jolán mama.

Gyula, soțul lui Jolán mama este un personaj reprezentativ pentru societatea din care face parte: este harnic, priceput în toate, introvertit, dar și agresiv uneori. El crede într-o schimbare a situației în care se află țărănimea din acele vremuri, consideră că nedreptatea poate fi înlăturată prin unirea celor mulți și curajoși. Paradoxal, Gyula va muri de tetanos după ce s-a înțepat într-o greblă. Béla, fiul său și al lui Jolán mama este înrolat pe front și, la fel ca tatăl său, crede că lumea poate fi schimbată; se întoarce de pe front, participă la revoluția țăranilor din Valea Lungă și este ucis de avocatul Kartos Sándor chiar pe scările castelului devastat de țărani. În urma unei aprinderi la plămâni, Katinka este îngrijită în pavilionul de vânătoare de către cea care i-a salvat viața imediat după naștere; își află sfârșitul în brațele lui Jolán, mama sa de suflet. Personajul Jolán mama se stinge în prezentul narațiunii, casa în care locuiește - pavilionul de vânătoare al castelului - este cuprinsă de flăcările extinse de la o lumânare uitată de Jolán pe masă. Conteul Miraky moare în iarna anului 1918 de o boală ciudată, medicii nu l-au putut salva, iar după ce a devenit văduvă, soția contelui, Zsófia se mută la Debrețin la o soră de-ale ei, iar avocatul Kartos Sándor se mută la Chicago unde își va perfecționa perfiditatea și parvenitismul.

Personajele-narator sunt, în același timp, și personaje-martor, însă fiecare dintre ele are propria versiune a realității pe care a trăit-o. Atent construite și poziționate strategic în narațiune, personajele din

roman au un limbaj cu totul special, o mixtură de cuvinte ungurești românzate sau cuvinte românești maghiarizate. În nota asupra ediției, Gheorghe Luchescu specifică faptul că pe parcursul punerii în circulație a textului romanului a respectat lexicul autoarei, respectiv explicațiile olografe din subsolul paginilor care au fost reproduse întocmai pe manuscrisul păstrat la Muzeul Iugojean de istorie.

În roman sunt păstrate cuvintele și expresiile, aparținând graiului bănățean, care dau o anume coloratură și veridicitate textului, alături de dinamica replicilor dialogului. Interferențele româno-maghiare sunt evidente în roman pentru că toate personajele din roman cunosc atât limba română, cât și limba maghiară, dar, alături de cunoașterea celor două limbi mai identificăm și multe regionalisme cum ar fi: aperată (operată), păradaisă (roșie), celuit (înșelat), bumb (nasture), șpais (cămară), blid (farfurie), o țără (un pic), bureți (ciuperci), pui ponuit (pui pane), muroni (strigoi), prânzitor (sufragerie), mârtaș (motan), farbă (vopsea), hoțtilindăr (joben), proțas (proces), șmucuri (bijuterii), țuț (biberon), pigluite (călcate), prograde (cimitir), șoadă (ciudată, caraghioasă), ștafir (trusou), poneavă (pătură), chimeșă (cămașă), taman (chiar), umblat (mers, plimbat), șolocaturi (storuri), șol (ceașcă), raina (cratiță), cotărițele (coșurile, panerele), goști (oaspeți), pilăriță (precepeață), pișicheră (șmecheră), poteacă (cărare). În subsolul paginilor cărții, autoarea explică acele cuvinte care provin din limba maghiară dar sunt românzate, precum: beteag (beteg=bolnav), bolând (bolond=nebun), iscola (iskola=școală), cipche (csipke=șipcă, dantelă), ridicul (ridikül=geantă, poșetă), uiagă (üveg=sticlă), tehue (te hülye=zăpăcitule), musai (muszály=trebuie), păsulă (paszuly=fasole), șcătula (skatulja=cutie), chex-uri (kekszek=biscuiți), mintenaș (mindjárt=imediat). dușag (déság=plapumă groasă).

Personajele din trecut, intercalate în prezentul acțiunii, nu vorbesc corect limba română. În roman apar multe expresii sau propoziții în limba maghiară, traduse și acestea în notele de subsol: „Ki vagy te kislány? Hogy jöttél ide? És miért sírsz?” (Fetițo, tu cine ești? Cum ai ajuns aici? De ce plângi?), „Katinka! Te vagy? Jaj Istenem” (Katinka! Tu ești? Vai, Doamne!), „Az én leányom elment – ő nem jön többé vissza” (Fata mea a plecat- nu se mai întoarce). Conștientă de faptul că cititorii sunt dintre cei mai variați, pentru necunoscătorii de limbă maghiară este notată pronunția corectă a cuvintelor sau numelor ungurești; Bözsi- se citește Bőji, mama se citește moamoa, jaj se citește ioai, Jolán mama se citește Iolan moamoa, Marci se citește Moarți, baba se citește boaboa.

Autoarea mai folosește destul de frecvent vocativul scurt nearticulat (Băieșe în loc de Băiașule), dar și forma regională a unor verbe la diverse moduri și timpuri: o reușit, o fo, o pocnit, o sunat, o mers și altele. În roman identificăm și un fel de comic de limbaj al personajelor care, din dorința de exprimare în limba română, pe care nu o stăpânesc foarte bine rezultă expresii și propoziții care stârnesc cu ușurință râsul: „Asta eu știm mai bine ca ei. Chit nu vrut eu să vină fantom! Chit așteptat! Eu crezut la început în Katinka” (Eu știam mai bine ca ei. Cât mi-aș fi dorit să vină fantoma! Cât am așteptat! Eu am crezut la început în Katinka); „Ele plecat amundouă Budapest, grof și grofné” (Ei au plecat amândoi la Budapesta, contele și contesa); „tu umbli la iscola?” (Tu mergi la școală?); „Ea era în altă stare” (era însărcinată); „Eu mult ghindit după ceea la tine” (După aceea, eu mult m-am gândit la tine); „jumătate la patru fără cinci” (ora 3:25 de minute); „nu vrut crepe la front” (nu a vrut să moară pe front).

Katinka sau fantomele de la Valea Lungă este un roman al paralelismului simbolic. Sfârșitul unei lumi care ar fi putut să fie de basm este reluat de sfârșitul copilăriei și intrarea în maturitatea simțirii și a gândirii.⁷

Bibliografie

- Anișoara Odeanu, *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă*, Editura Orizonturi Universitare, Timișoara, 2010;
- Adina Laura Băcean, *Anișoara Odeanu, o viață trăită în legea artei – aspecte inedite*, Editura Sfântul Ierarh Nicolae;
- Camil Petrescu, *Notă despre romanul feminin*, în „Revista Fundațiilor Regale”, IV nr. 2/02.02.1937;
- Charles Mauron, *De la metaforele obsedante la mitul personal*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001;
- Cornel Ungureanu, *Anișoara Odeanu, contextul unor romane*, prefață la volumul Anișoara Odeanu, *Într-un cămin de domnișoare*, Ed. Facla, Timișoara, 1983; <http://www.adriana-weimer.banaterra.eu/sites/default/files/al28-29>;
- J. Huizinga, *Homo ludens*, Ed. Humanitas, București, 2007;
- Mircea Eliade, *Jurnal, Volumul II 1970-1985*, ediție îngrijită și note de Mircea Handoca, Humanitas, 1993;
- Monica Lovinescu, *Seismograme. Unde scurte*, Humanitas, 1993.

⁷ Constantin Buiciuc, *Anișoara Odeanu: Katinka sau fantomele de la Valea Lungă* în Revista Banat, anul VIII nr. 11 p. 15

MARGINALII STILISTICE LA ROMANUL „VIEȚILE PARALELE” UN POSIBIL EMINESCU

Anca Tomoioagă,
Universitatea „Emanuel”
Oradea

E dificil să se înțeleagă, pe deplin, structura, compoziția, natura și mesajul unui roman precum *Viețile paralele* al Florinei Ilis, dacă nu este, mai întâi, lecturat, în cele aproximativ 680 de pagini ale sale, legate sub egida editurii *Cartea Românească*, în 2012. Recenziile care privesc romanul lămuresc însă, *a priori*, că este produsul unor ample preocupări ale autoarei cu privire la constructul mitic care s-a tocmit în jurul vieții și personalității lui Eminescu. Scurta prezentare de pe copertă poate fi cât se poate de înșelătoare, dacă lectorul se așteaptă la o nouă biografie, romanțată sau nu, a lui Eminescu. Florina Ilis urmărește dinamica fluidă a unei imagini, imaginea lui Eminescu, așa cum se metamorfozează ea, amplificându-se sau diminuându-se, în conștiința istorică a contemporanilor săi și a generațiilor care au urmat. Nu atât Eminescu însuși este în centrul romanului, cât Eminescu așa cum a fost înțeles de-a lungul timpului de către celălalt, de aproapele lui, fie el Titu Maiorescu, partidul comunist, eminescologul contemporan, jurnalistul impetuos sau ideologul oportunist. Romanul se configurează de la și în jurul unei imagini produse treptat pe baza unui colaj pe care Florina Ilis l-a lucrat cu minuțiozitate (printr-o abordare deopotrivă diacronică și sincronică¹). Din colaj, autoarea nu exclude improbabilul, bârfa literară, falsele presupoziii, suprasaturația limbajului de lemn, presupozitiile detractorilor lui Eminescu. În definitiv, sunt parte esențială din constructul Eminescu, alături de aspectele veridice, de mărturisirile credibile, de datele istorice. Romanul Florinei Ilis nu este un roman document, „cartea Viețile paralele nu este o biografie a lui Eminescu”², colajul realizat de autoare înregistrează deopotrivă credibilul și speculativul, apocriful în jurul biografiei eminesciene. De altfel, autoarea mărturisește că:

„Jocul ficțional la care eu m-am pretat cu bună-știință a fost acela de a pune în lumină unele aspecte ale literaturii memorialistice și biografice despre Eminescu, combinând elemente disparate, imaginând altele

¹ Luminița Corneanu, *Regăsirea lui Eminescu*, în *Luceafărul*, nr. 3, 2013;

² Ilis Florina, *Scriitoarea Florina Ilis: „Am vrut să deconstruiesc mitul poetului național”*, în *Adevărul*, ianuarie, 2013, https://adevarul.ro/cultura/carti/scriitoarea-florina-ilis-am-vrut-deconstruiescmitul-poetului-national-1_50f9795e51543977a97726fb/index.html (consultat în data de 05.02.2018)

acolo unde mărturiile lipseau, modificând perspectiva și unghiurile de abordare a documentelor sau epicizându-le în funcție de cerințele textului, totul, în același scop, declarat deja, al deconstruirii ierarhiei discursurilor create în jurul lui Eminescu, de la discursul înalt, academic, critic până la cel mitizant, mistificant sau chiar popular, de bârfă literară.”³ Este greu însă, printre piesele multiple, recuperate, găsite și colate de autoare în acest curajos tablou eminescian, să se întrevadă Eminescu cel reconstruit de autoare, după ce imaginea mitică eminesciană se deconstruiește. Autoarea mărturisește că a intenționat să deconstruiască mitul eminescian, reproducându-l și recontextualizându-l bucată cu bucată și, așadar, dezavuuându-l. Autoarea scrie că, printr-o lectură dublă, mitul cultural eminescian care se deconstruiește, se reconstruiește apoi treptat sub ochii cititorului.⁴ Cât de mult îi reușește romanului această reconfigurare e greu de cuantificat. Deconstrucția pare să primeze în defavoarea procesului de reconstrucție a imaginii eminesciene, treptat obturată. Vinovate pot fi stilistica textului și maniera scriitoricească, care sunt pe cât de inedite și ludice, pe atât de deconcertante și problematizante. În mare parte, stilistica textului este foarte peștișă, căci abundă în secvențe provenind din diverse registre lingvistice și stiluri ale limbii. Romanul înscrie în ordinea sa procese verbale, scrisori, fragmente și frânturi de versuri parafrazate și recontextualizate, mărturii scrise, note informative, inserții intertextuale, foi medicale, pagini de jurnal. Critica literară a primit romanul, identificând această bogăție ca fiind mai mult decât utilă. George Neagoe remarcă felul în care:

*„jonglează Florina Ilis cu intertextualitatea, amestecând în materia romanului fragmente sau doar referințe la poezia, proza, publicistica eminesciană, fraze din autori care au scris despre Junimea, până la aluzii mai oblice sau mai directe la receptarea lui Eminescu din interbelic, trecând prin comunism și terminând cu zilele noastre, prin «reînvierea» «dosarului Eminescu» din Dilema anului 1997.”*⁵ Jongleriile cu recuzita intrinsecă a romanescului, dar și cu posibilitățile sale textuale de combinare n-au putut crea o lectură, desigur, la îndemână. Însăși miza romanului angajează atât scriitorul, cât și lectorul la un proces de ficționalizare sensibil. Care este miza romanului, o mărturisește autoarea însăși, desigur mai puțin clar prin titlu, dar destul de deslușit în interviuri: „cea mai potrivită paralelă

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*

⁵ George Neagoe, *Eminescologie*, în *Cultura*, nr. 410, 2013;

pentru Eminescu nu poate fi decât Eminescu însuși, un Eminescu devenit personajul literar al propriei sale vieți. Cartea debutează în 28 iunie 1883 fiindcă din acel moment a început să se formeze ceea ce cultura română a numit mitul Eminescu.”⁶ Structura de tip *Eminescu versus Eminescu* reiterează modelul paralelelor realizate de Plutarh în cartea *Vieți paralele*. Titlul romanului Florinei Ilis nu elucidează miza romanului, coperta a patra lămurește că e vorba de viața lui Eminescu, totuși nu neapărat că avem de-a face cu un alt tip de abordare care-l vizează pe Eminescu ca imagine (nu totdeauna dreaptă) creată în istoria culturii românești versus Eminescu cel real, omul, a cărui imagine se prea poate să nu se fi suprapus foarte bine cu imaginea sa construită de alții. Vorba criticului: „Să-l lăsăm să fie om, nu sfânt, inger, luceafăr, efigie sau academician post mortem. Apoi, să-i dăm carnație, atât prin apropierea, cât și prin deosebirea de cutumele epocii în care s-a manifestat.”⁷ Marius Chivu, în cele două părți ale articolului său dedicat romanului în discuție, descrie o altă impresie critică pe care *Viețile paralele* i-a produs-o. Proiectul Florinei Ilis, „sofisticat scenariu de ficțiune arhivistică și distopie informativă”⁸ ar fi putut fi mai puțin ambițios, dar cu ceva mai multă înțelegere pentru Eminescu,⁹ reproșând abundența informațională și dezinformațională a romanului, ambiguizantă fie printr-un narator cameleon¹⁰, fie prin abuzul de stilul indirect liber¹¹. Alex Goldiș percepe în roman aceeași redundanță. Niciun cod al biografiei eminesciene nu este elucidat în romanul Florinei Ilis: „Biografia eminesciană nu conține, în fond, niciun «cod» demn de spart, iar ceea ce ar fi putut constitui o redimensionare postmodernă a mitului poetului național prin ficțiune (ca în cartea lui Dan Brown, la care se trimite aluziv) eșuează – fără bucurie o constat – în glosolalie pe teme eminesciene.”¹²

În ciuda acestor remarci, romanul prezintă o tehnică stilistică demnă de luat în seamă, care contribuie la clarificarea statutului pe care Eminescu îl are ca personaj în roman, fiind o proiecție exclusivă a naratorului așăzată curajos în fața noastră. Mai ales primele 300 de pagini abundă de o vervă stilistică, ludică, dar bine ținută în frâu. Eminescu se reconstruiește treptat, mai degrabă prin filtrul lăuntric al

⁶ Ilis Florina, *Scriptura Florina Ilis: „Am vrut să deconstruiesc mitul poetului național”*, în *Adevărul*, ianuarie, 2013;

⁷ George Neagoe, *Eminescologie*, în *Cultura*, nr. 410, 2013;

⁸ Marius Chivu, *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;

⁹ Idem, *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 461, 2012;

¹⁰ Idem *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;

¹¹ Idem *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 461, 2012;

¹² Alex. Goldiș, *Comentarii Critice: Codul lui Eminescu*, în *România Literară*, nr 1-2, 2013;

naratorului. Nu se poate preciza cât de veridică este imaginea eminesciană, așa cum rămâne ea după „deconstruirea” ei (nici autoarea nu ar putea avea o astfel de așteptare iluzorie), ci mai degrabă felul în care se produce un exercițiu (ficțional) de empatizare cu un posibil Eminescu, văzut prin ochii naratorului, și de aici *codul* romanului. Autoarea își caută, prin imensa aglomerare de date și note despre Eminescu - mitul, propriul Eminescu pe care să-l redea și al cărui portret să-l poată remonta, așa cum îl percepe autorul însuși. Viețile paralele sunt două, una a constructului cultural eminescian, una a imaginii egoului scriitoricesc despre Eminescu. În timp ce constructul cultural se demontează succesiv, imaginea personală a scriitorului despre Eminescu se cerne treptat și se limpezește. Nu e „o redimensionare postmodernă a mitului poetului național prin ficțiune”, ci o limpezire personală a imaginii eminesciene, fără influențe culturale, doar printr-un exercițiu de empatie. Cititorul este pus în fața unui astfel de efort și dificultate de a se delimita de tot ceea ce ar putea falsifica percepția personală a imaginii eminesciene. Florina Ilis dorește, pentru sine, să mineze din interior un construct cultural extrem de potent și divers, pentru a produce un altul la o scară mult mai mică, vorbim de registrul românesc, printr-o viziune subiectivă. Cu greu se pot repera inflexiunile vocii naratoriale într-un astfel de roman, dar jocurile stilistice ale scriitoarei reflectă căutarea propriei perspective (pe care romanul încearcă s-o redea) despre Eminescu. În această ordine de idei, se cuvine să ne raportăm la ceea ce lingvistul Ștefan Munteanu numea „atitudine stilistică”, un concept care pune la un loc stilul și expresivitatea, „*întrucât și într-un caz și în altul avem de a face cu manifestarea unei atitudini a emițătorului mesajului care transpare în faptele de limbă devenite astfel fapte expresive, adică fapte de stil*”¹³. Pornind de la această precizare, pentru a urmări jocurile stilistice ale autoarei, am selectat o serie de fragmente care să alcătuiască un *corpus* merit să deservească interesele prezentei lucrări. Fragmentele fac parte din două dialoguri, poate unele dintre cele mai frumoase din roman, dialoguri cu două figuri ale paternității în viața lui Eminescu, tatăl său Gheorghe Eminovici și protectorul său, Titu Maiorescu, care a avut, se știe, o influență majoră. Deseori, stilul indirect al narațiunii alternează cu stilul indirect liber în cazul acestui roman. E greu de distins vocea naratorială, manifestă osmotic în șirul prelung al gândurilor personajelor sale. Subcapitolul 6 al primului capitol debutează cu o expozițiune redată, narativ vorbind, din perspectivă obiectivă: „Eminescu, asemeni

¹³ Ștefan Munteanu, *Stil și expresivitate poetică*, Editura Științifică, București, 1972, p.41

tuturor poeților romantici, era sfâșiat de nenumărate și dureroase contradicții.”(p. 48) Vocea naratorială e ușor de perceput, alături de o ușoară autoironie intrinsecă. Textul respiră stilistic abia mai târziu când, debutând cu *tu generic* al verbului *împaci*, textul redă strădania lui Eminescu de a-și înțelege situația în care se află.

„Cum să *împaci*, de *pildă*, *ideea poetică de femeie (Das Ewig Weibliche) când demon, când înger, cu femeia concretă, Veronica care ca orice femeie concretă (în carne și oase și ohoo ho! cochetă și biondinetă cum era) așteaptă ce așteaptă orice femeie de la un bărbat, nu?, să fie iubită (iubește-mă! mă iubești, tu?) să se cuibărească în brațele lui (Mițule!) să i se spună cuvinte dulci (poetice), să fie protejate (ea și copilele ei) și, din nou, iubire, (iubire și căsătorie).” (p. 49)*

Este, de asemenea, și un exercițiu imaginar de empatie a naratorului cu propriul personaj, exercițiu în care și-l atrage și pe cititor prin retorica interogațiilor și jocul adresărilor directe: *așteaptă ce așteaptă orice femeie de la un bărbat, nu?*. Monologul interior imaginat de autoare își caută specificitatea prin recuperarea unor cuvinte, sintagme și expresii posibile sau ușor de regăsit în scrisori sau alte texte cu care ar fi putut intra/ sau a intrat Eminescu în contact: *Das Ewig Weibliche* (eternul feminin căutat de romantici), *cochetă și biondinetă, Mițule!*. Portretul eminescian pe care autoarea încearcă să îl reconstituie, și oarecum să îl recupereze (chiar dacă doar ficțional) desigur, nu poate avea decât resurse livrești, iar la nivel lexical, textul romanului este încărcat de cuvinte și construcții lexicale (unele specifice limbii române de sfârșit de secol XIX), regăsite în textele poetice ale poetului, în corespondența sa personală, în publicațiile sale. Nu ezită însă autoarea să îți facă „lizibilă” vocea naratorială în exprimări plastice precum unele clișee, interjecții (care motivează stilistic și fonemele) *în carne și oase și ohoo ho!* sau repetiții plastice care trădează ironia: *din nou, iubire, (iubire și căsătorie)*. Parantezele funcționează ca apoziții, însă au o încărcătură stilistică valoroasă. Aici exprimă și o simultană empatizare a naratorului cu personajul feminin, prin filtrul empatiei cu personajul Eminescu. În plus, jocul parantezelor și al adresărilor directe produc un efect deosebit asupra lecturării monologului interior care devine mult mai viu. Cititorul intră în contact direct cu personajul Eminescu, lectura devine mai pregnant subiectivă decât permite, în general, stilul indirect liber. Scriitura fluidă facilitează accesul la fluxul conștiinței și contactul viu cu viața interioară a personajului. Nicio modificare nu se produce nici în cazul dialogurilor care decurg natural, așa cum se aud, de obicei, în forul interior al omului, fără liniuță de

dialog sau punct. Dialogurile Florinei Ilis sunt savuroase și vii; ele există, dar în mod neconvențional. Iată un dialog între două personaje celebre, Titu Maiorescu și Eminescu:

„Și cu poezia cum rămâne, domnule Eminescu? Mă las de poezii! Cum se poate, Eminescule, să spui asemenea enormitate! Dumneata să te lași de poezie?! În loc să îți cauți refugiul în lumea cugetării și poeziei, a melancoliei impersonale - omnia humana contemnere -, dumneata alegi femeia, copia imperfectă și vrei să atârni de aripile luceafărului greutățile de plumb ale căsniciei și să te afunzi în proza vulgară a vieții!” (p. 54)

Nu putem fi de acord aici cu afirmația dlui Chivu „încă nu știm dacă Florina Ilis știe să facă un dialog; dar asta oricum e boala scriitorului român”¹⁴, dialogul este viabil, în ciuda absenței punctuației convenționale. Dialogul de mai sus reia, printr-un joc intertextual, tema poemului *Luceafărul*, cu reverberații în *Floarea Albastră* sau *Odă (în metru antic)*: geniul (romantic) atras în cursa iubirii, ca univers compensatoriu (în termenii Ioanei Em. Petrescu) pentru perisabilitatea ființei umane. Desigur, abordarea biografistă a temei pare oarecum nelalocul ei, însă pe firul asocierilor comune care s-au făcut în legătură cu aceste poezii, autoarea nu face decât să reia clișee în interpretarea poeziei eminesciene. Vocea personajului Eminescu este însă mult mai umană aici, în contextul acestor blamate pe alocuri asocieri biografiste. Autoarea reușește să creeze aici încă un moment de empatizare prin lectură, care de data aceasta se produce între lector și personajul Eminescu. Ușor putem identifica în vocea lui Titu Maiorescu vocea naratorului și a lectorului însuși, care îl apostrofează pe derutatul Eminescu. Adresările directe și vocativele repetate își intensifică expresivitatea de la mai elegantul și recele „domnule Eminescu” la articularea apăsată a substantivului propriu „Eminescule” care denotă o familiaritate mai mare în ton și atitudine. Propozițiile interogative și exclamația pe care o flanchează, descriu un discurs maiorescian cu un ambitus care devine din ce în ce mai mare, de la *cu poezia cum rămâne?*, până la *să spui asemenea enormitate!* și *te lași de poezie?!* În mare parte, forța replicilor personajului stă și în antiteza pe care o expune (nu fără ironia naratorului) între poezie (arta înaltă a genialității) și proza cotidianului. Tirada lui Titu Maiorescu continuă încă mai intens, trecând de la apelative precum *domnule Eminescu*, *Eminescule*, la *Hyperion*, reglându-și, din mers, relația cu interlocutorul său, *Pot să*

¹⁴ Marius Chivu, *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;

îți spun pe nume, da?, dar aluziv și relația naratorului cu lectorul, ambele instanțe cunoscând convențiile din discuțiile despre Eminescu: „Și pentru ce, domnule Eminescu? Dragă Hyperion! Pot să îți spun pe nume, da? Hyperion, (pe-deasupra-a-toate-mergător)! Hyperion, drăguțule! Pentru o oră de iubire?! Ce să spun!?! (Disprețuitor). O oră de iubire. (Pauză prelungă).” p. 54

De remarcat este construcția fragmentului. Parantezele, (*Disprețuitor*), (*Pauză prelungă*), care abundă în roman, funcționează precum didascaliiile într-un dialog dramatic, amplificându-i efectul de dinamism pe care-l oferă, în general, dialogul excursului narativ. Personajul preia un ton patern, mai puțin aspru și mai empatic (greu ni-l putem totuși imagina pe Maiorescu vorbind așa de pasional cu Eminescu), prin vocative ca „drăguțule” sau apozitii în vocativ precum compusul (*pe-deasupra-a-toate-mergător*). Tonul afectuos al vocii maioresciene este deturnat treptat în dispreț: *Pentru o oră de iubire?! Ce să spun!?!* Apoi, scrie naratorul, „cu infinită răbdare și seninătate”, personajul Maiorescu reia explicațiile și lecția nemuririi pentru a-l ajuta pe Eminescu – Hyperion să își regăsească locul între stele. Desigur, prin consternația pe care o afișează demiurgul Maiorescu al Florinei Ilis, cu greu putem apropia această imagine, creată de autoare, de mitul cultural Maiorescu, cu greu și de imperturbabilul demiurg din celebrul poem. Meritul autoarei constă în redarea mai umanizată a acestui personaj, care precum Eminescu, dobândește în romanul acesta, ficțional vorbind desigur, *carne și oase*. Din acest punct de vedere, nu se teme autoarea aici să se lase sedusă de curiozitatea pentru micile/ marile inconveniențe pe care un mariaj l-ar aduce lui Eminescu în viața sa de zi cu zi. Vorba lui George Bacovia (*Scânteii Galbene*): „O, cum omul a devenit concret”:

„*Ca să nu mai subliniem faptul că o căsătorie implică și o persoană nouă, o femeie (o ce?!!!) cu care să împarți odaia, masa, patul, totul (cum?). Totul? În plus, o căsătorie presupune o viață mai ordonată (dar el când se așeza la masa de lucru, se știe, fie că citea, fie că scria, nu mânca zile întregi și petrece nopțile în nedormire) și chiar mai calculată, (chirie? cât? băcănie, cât? spălătorie, cât? etc.)*” p. 69

La nivel de voce naratorială, se menține stilul indirect liber și în fragmentul de mai sus, totuși *Ca să nu mai subliniem* este o structură care, pe lângă emfaza pe care o reține, trimite la un narator prezent. Pluralul și persoana I a verbului propune, din nou, un exercițiu de empatizare cu omul Eminescu și posibilele sale griji în reorganizarea vieții sale concrete. Interogațiile repetitive, (*o ce?!!!*), (*cum?*), *chirie? cât? băcănie, cât? spălătorie, cât?* din nou, oferă vivacitate și ritm alert

narativității. Remarcabile sunt însă, și înduioșătoare în aceeași măsură, cuvintele eminesciene din dialogul cu tatăl său, Gheorghe Eminovici. Autoarea recurge la o interiorizare a dialogului; de altfel și problemele pe care personajul Eminescu și le pune nu mai aparțin concreteții zilei, ci ființei sale structurale – relația de esență cu tatăl său:

„*Domnule, am spus și voi spune întotdeauna adevărul. V-am urât din tot sufletul, domnule. Și iar te-am iubit, tată! Când mi-ai dat bani, 100 de galbeni și ceasul de aur! Ceasul! Tată! Poate nu va mai avea ocazia să vorbească, ca de la fiu la tata! De la bărbat la bărbat!*” p.127

Perspectiva narativă migrează, pe neașteptate, de la homodiegeză (verbele la persoana I singular – am spus, voi spune, v-am urât, am iubit) spre heterodiegeză și stilul indirect liber: *Poate nu va mai avea ocazia să vorbească*. Adresarea directă se metamorfozează de la vocativul *domnule* la vocativul, *tată* parcurgând distanța semantică de la politețea rece la familiaritatea afectivă. Aceeași modificare afectivă o exprimă și trecerea de la pluralul cliticului pronominal de politețe *v-* la singularul cliticului pronominal personal *te-*, o distanță de la ură la iubire, *v-am urât/ te-am iubit*. Timpul trecut al verbelor are o stilistică aparte aici. Reflectă, în speță, atitudinea personajului Eminescu, așa cum a fost construit acum în romanul Florinei Ilis. Vocea lui Eminescu este vocea unei instanțe omnisciente în ce privește atât trecutul, prezentul, cât și viitorul. Este vorba despre un Eminescu vizionar, deplin conștient de propriul viitor, așa cum și cititorul de azi înțelege persistența strălucirii stelei lui Eminescu, deși ea a apus demult:

„*Tată, iartă-mă! Nu mi-a reușit cu veacul în care trăiești tu. Nu m-am chivernisit odată cu ceilalți, nu sunt profesor, nu am ajuns deputat și nu voi fi niciodată ministru, nu voi reuși să răscumpăr Ipoteștii. Cu nimic, nu m-am ales. De ce? Nu știu. Mi-a reușit altceva. Mi-a reușit eternitatea. Eternitatea, tată! Nu te bucuri?*”

Din nou, autoarea mizează pe contraste în construcția dialogurilor: *iartă-mă/ Nu te bucuri?*; Cu *nimic*, nu m-am ales./ Mi-a reușit *eternitatea*. Desigur, joaca autoarei se desfășoară la nivelul contextualizărilor. Perspectiva este din nou pluritemporală. Eminescu, contemporan cu noi, își anticipează persistența ca imagine culturală în istoria literară. S-a ales cu *nimic* în ordinea lumii căreia i-a aparținut – o biografie greu de înțeles pentru un persoană atât de „concretă” precum a fost tatăl lui Eminescu. Reproșul personajului Eminescu traversează toate epocile și se adresează, simbolic, tuturor judecătorilor săi (atât de bine descriși de Eminescu în *Scrisoarea I*). Îi e imposibil autoarei să nu facă asemenea, prin vocea propriului personaj.

Romanul Florinei Ilis, complex, complicat pe alocuri, caleidoscopic și eterogen, poate fi numit un exercițiu de empatizare cu posibilul om Eminescu, așa cum încearcă să îl reconstituie autoarea din piesele răsfirate ale unui mozaic de amplasare. Efortul acesteia de a-l distinge, în primul rând pentru sine, pe Eminescu între toate sursele la care a apelat, este și efortul nostru de 129 de ani încoace de a ne scutura de balastul din jurul imaginii Eminescu, sperând să ne putem apropia mai sensibil de Eminescu însuși.

Bibliografie

- Chivu, Marius, *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;
Chivu, Marius, *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 461, 2012;
Corneanu, Luminița, *Regăsirea lui Eminescu*, în *Luceafărul*, nr. 3, 2013;
George Neagoe, *Eminescologie*, în *Cultura*, nr. 410, 2013;
Goldiș, Alex, *Comentarii Critice: Codul lui Eminescu*, în *România Literară*, nr 1-2, 2013;
Ilis, Florina, *Viețile parelele*, Editura Cartea Românească, 2012;
Munteanu, Ștefan, *Stil și expresivitate poetică*, Editura Științifică, București, 1972;
Ilis Florina *Scrisoarea Florina Ilis: „Am vrut să deconstruiesc mitul poetului național”*, 2013, https://adevarul.ro/cultura/carti/scrisoarea-florina-ilis-am-vrut-deconstruiescmitul-poetului-national-1_50f9795e51543977a97726fb/index.html (consultat în data de 05.02.2018).

DOUĂ DESTINE FEMININE ROMÂNEȘTI ÎN VÂLTOAREA ISTORIEI SECOLELOR XIX ȘI XX

Péter Wéber

Universitatea de Științe din Szeged

Din perspectiva timpului pe care îl trăim noi astăzi, intervalul de timp cuprins între sfârșitul secolului al XIX-lea și penultimul deceniu al secolului, pare a fi un interval în care s-au petrecut cele mai multe întâmplări reale sau fictive ce stau la baza literaturii, istoriei și chiar cinematografului contemporane. Personajele operelor lui Ioan Slavici, ale lui Liviu Rebreanu sau ale lui Kosztolányi Dezső au întruchipat acea lume dispărută, dar totuși, încă suficient de apropiată și pe care străbunicile noastre încă au trăit-o din plin. Spațiul central-european a cunoscut o alternanță continuă de regimuri, identități și mentalități pornind de la perioada „La belle époque” până la căderea comunismului. În acest răstimp oamenii au fost martorii nu doar ai evenimentelor istorice ci și ai vieții cotidiene prin faptul de a-și fi consemnat în scris trăirile, impresiile și gândurile.

De multe ori, când intenționăm să analizăm, să scriem sau să reflectăm asupra biografiei unor oameni din trecut, căutăm mai degrabă personalități cunoscute, oameni ale căror nume și fapte sunt deja suficient de familiare publicului larg, dat fiind faptul că acestea au reprezentat puncte de reper în societatea în care au trăit, dar și pentru că informațiile asupra vieții și faptelor lor sunt mai accesibile cercetătorului. De data aceasta însă personajele feminine ale lucrării mele sunt două românce „obișnuite” din părțile de apus ale românimii din Monarhia Austro-Ungară, Hortensia Cristea și Hermina Ciorogariu, care au avut inspirația, ca în ultimii ani ai vieții lor să își noteze amintirile.

Ambele născute spre sfârșitul secolului al XIX-lea, prin longivitatea lor, au suprins întâmplări, evenimente, trăiri până spre sfârșitul secolului trecut. Aparent, cele două femei au avut în comun doar naționalitatea și spațiul cultural-lingvistic dar și politic în care s-au născut și au crescut. Hortensia Cristea s-a născut în comuna Bozeș din comitatul Hunedoara la 1890 iar Hermina Ciorogariu s-a născut în comuna Pecica, comitatul Arad, la 1878. Ambele s-au născut în familii românești înstărite reprezentând clasa de mijloc din Ungaria dualistă. În timp ce veniturile familiei Hortensiei erau asigurate din salariul de funcționar public (notar comunal) al tatălui ei, cele ale familiei Herminei erau ceva mai modeste, tatăl ei fiind învățător. Dar, atât Hortensia cât și Hermina aveau o pregătire școlară solidă, cu studii

liceale nu doar în limba română dar și în maghiară și în germană. Perioada în care ele se formează intelectual și în care se socializează este cea a unui stat ungar renăscut în vechile sale granițe medievale din grația împăratului Francisc Iosif în care proaspetele elite ale naționalităților, inclusiv cele românești, își căutau locul în acea societate fie tinzând spre o maghiarizare parțială, fie consolidându-și pozițiile elitiste tocmai din acest statut specific al apartenenței la o altă națiune, decât cea maghiară. Cele două femei sunt un viu exemplu ale acestor două tendințe.

Deși Hortensia Cristea s-a născut și a copilărit în Hațeg, un ținut mult mai românesc decât cel în care crescuse Hermina Ciorogariu, părinții săi au considerat foarte important, ca de mică, împreună cu surorile și fratele mai mic, să învețe limba maghiară iar apoi, în anii de liceu de la Orăștie (oraș cu puternic caracter săsesc pe atunci), germana. Tatăl ei vorbea fluent maghiara și germana, avuse contacte permanente cu autoritățile comitatense, frecventa ocazional cercuri de cunoștințe. Prin intermediul acestora și-a cunoscut, după moartea prematură a primei soții, cea de-a doua soție, pe mama Hortensiei, în persoana unei românce din aceeași zonă, cântăreață de operă, absolventă a conservatorului de muzică de la Viena care se plictisise de viața mondenă din capitala imperiului și se întorsese pe meleagurile natale. Astfel se constituie familia în care s-a născut Hortensia Cristea.

O familie românească, cu slujii și personal casnic românesc dar în care cu excepția slugilor, „era voie să se vorbească numai în limba maghiară pentru ca frații mai mici ai Hortensiei să învețe maghiara la fel de bine, ca pe o a doua limbă maternă. Hortensia începuse să învețe maghiara de la vârsta de patru ani și jumătate, când părinții ei au decis să angajeze o guvernantă unguroaică tocmai pentru a-i facilita fetiței învățarea maghiarei. Dar cu siguranță, româna nu a fost cu totul abandonată de către familia Cristea din moment ce Hortensia vorbea la patru ani și jumătate numai româna, deși ambii părinți știau maghiară. Iar apoi în toată comuna și în împrejurimi se vorbea românește, chiar și între oficialitățile locale, doar corespondența era în maghiară. În localitatea vecină, Gioagiu, trăiau și familii de maghiari. Printre acestea, cea a preotului reformat a ținut legături destul de strânse cu familia Hortensiei, mai ales după ce între fiul preotului reformat, Jóska, și Hortensia se înfiripează o prietenie ce se transformă cu timpul într-un amor de adolescență pe care însă destinul nu l-a lăsat să se împlinească la vârsta maturității. Însă cu siguranță nu diferențele confesionale sau naționale au fost cauza nerealizării căsătoriei dintre cei doi, din moment ce Hortensia se va căsătorii tot cu un maghiar, Guszti, fiu de avocat

originar din zona Balatonului repartizat în ținutul Hațegului și alături de care, deși păstrând tot timpul amintirea clipelor petrecute cu Jóska, Hortensia va trăi ani de zile până la moartea acestuia.

E puțin probabil ca Hortensia să fi căutat intenționat soț exclusiv maghiar. Destinul ar fi putut-o transforma în soția aviatorului Aurel Vlaicu din Bințiți, care îi făcuse curte în 1903 Hortensiei pe când aceasta avea doar 13 ani și de care și Hortensiei îi era drag. Dar Aurel era mult timp plecat prin Germania, apoi prin România și n-a fost să fie. Încă înainte de izbucnirea Primului Război Mondial Hortensia se căsătorește cu Guszti, profesor gimnazial care după un stagiu de probă de un an în Gioagiu-Băi este repartizat la Palics, lângă Szabadka (azi, Subotica) iar apoi în nordul Ungariei de atunci, la Orkuta (azi, Orkucany) într-o regiune locuită preponderent de slovaci. Din momentul părăsirii Hațegului Hortensia doar rare ori s-a mai întors pe pământurile natale.

Deși ruptă de mediul românesc, nu și-a negat și nici uitat originile, chiar dacă ea a acceptat ca viața ei și a familiei pe care o întemeiasă să-și continue existența în mediu maghiar. Conform tratatului de la Trianon, localitatea în care trăia Hortensia, șoțul ei și de acum și micul lor copil a fost cedată Cehoslovaciei, iar ei, necunoscând slovacă, au hotărât să se mute în Ungaria. Astfel, ajung să cunoască câteva luni condițiile trăite de zeci de mii de unguri care au optat să se mute în Ungaria din teritoriile cedate statelor succesoare: „locuințe” provizorii în vagoane de marfă pe linii ferate înfundate. Dar profesia lui Guszti i-a salvat în scurt timp de acest coșmar postbelic, după ce au primit o locuință în orașul Kecskemét. În acest fel, destinul Hortensiei o leagă pentru tot restul vieții sale de Ungaria. Chiar și după moartea soțului ei, ea va rămâne în Ungaria, alături de copiii, nepoți și strănepoți. A rămas singură ca româncă printre ei. Plaiurile natale le-a mai vizitat doar ocazional, o singură dată acompaniată chiar de unul dintre nepoții săi, care a deprins unele expresii în română. Probabil, conștientă de faptul că nimeni din familia sa nu cunoștea româna, și-a scris amintirile în limba maghiară. Astfel, manuscrisul descoperit de unul dintre strănepoții ei a ajuns să fie editat și publicat în 2012.¹ Dacă Hortensiei destinul i-a hărăzit să trăiască printre maghiari, Hermina a avut parte de bucuria românilor din părțile Aradului de a trăi instaurarea administrației românești după Primul Război Mondial.

Provenea dintr-o familie românească cu tradiție în păstrarea naționalității cu înaintași preoți și dascăli. Unul dintre unchii săi fusese

¹ Áigner Gusztávné Cristea Hortensia, *Tenzi naplója. Levél a másvilágra*, Budapest 2012.

chiar episcopul ortodox de Oradea, Roman Ciorogariu. Pe linie paternă, familia era originară din zona Apusenilor, din Brad, iar pe cea maternă, din Pecica, cu ramificații până la Jula și Lipova. Printre rude, chiar una din străbunică, fusese sârboaică iar din anturajul familiei nu au lipsit nici unguri.

Hermina însăși, după frecventarea „Școlii normale”, adică a fostei preparandii românești din Arad, a învățat și la Elisabetinul din Budapesta. Aici a locuit într-un mediu multicultural cu puternice accente maghiare. Se pare că și familia ei a considerat ca în plin regim dualist Hermina să își perfecționeze cunoștințele de maghiară și să se socializeze și în acet mediu. Viitorul ce urma să se arate peste circa două decenii prin prăbușirea Ungariei istorice și Marea Unire era încă pe atunci greu de intuit. Spre deosebire însă de Hortensia Cristea, Hermina Ciorogariu a fost, prin însăși profesia ca profesoară, legată de mediul românesc, caracterizată de o identitate națională românească mult mai solidă. În special bunicul său care locuia în Aradul caracterizat ca o „mare de străini” (doar un sfert din populația orașului erau români) i-a insuflat interesul și dragostea pentru propria ei naționalitate.

Pe lângă devotamentul familiei sale pentru românism, Hermina a primit o educație de respect și apreciere pentru cei de altă naționalitate, chiar și față de maghiari, care reprezentau la acea dată, pe tărâm politic, adversarii ideii naționale românești.

După cum remarca ea în amintiri cu referire la Pecica de la finele anilor 1880 „șovinism pe față între unguri și români” nu era, dar între flăcăii satului se iscau bătăi sau chiar înjunghieri, dacă românii apăreau la jocurile ungarilor sau ungarilor la cele ale românilor. După terminarea școlii pedagogice din Arad, Hermina a fost repartizată la școala românească din Șeitin, la doar câțiva kilometri de Pecica, unde a locuit în gazdă timp de doi ani. Comuna era preponderent românească, medicul era însă maghiar din Ardeal de o omenie deosebită încât nu lua onorar pentru consultații de la săraci și vorbea o română frumoasă.² La acesta a locuit Hermina în chirie. Prin intermediul moșierului Becker care avea rude la Budapesta și cu ajutorul fundației „Elana Ghîba-Birta”, Hermina împreună cu o altă colegă româncă, a avut șansa să își completeze studiile la Elisabetin, în timp ce a locuit la o doamnă ungueroaică.

² Rodica Țabric; Adriana Popescu (editori), *Caietele Herminei*, Ed. Peter Pan, București 2010, p.124.

Despre această perioadă Hermina remarcă în amintirile sale că la acea școală budapestană „se purtau europenește cu noi, minoritățile”.³ Însă zilele de 15 martie erau „zile grele” pentru cele două românce în sensul că atunci, profesoarele și elevele maghiare își manifestau cu rafinament dar și perfidie adevăratele sentimente față de români.⁴ După anii petrecuți în Budapesta Hermina se întorsese la școala sa pedagogică din Arad, hotărâtă să îi ridice prestigiul la rangul celor de la Sibiu sau Blaj printr-o educație mai diversificată și deprinderea unor maniere speciale de către elevele sale. Însă entuziasmul său a fost repede frânt de către tocmai Vasile Goldiș, inspector școlar la acea vreme, care „era dușman de moarte al femeii culte”.⁵ După Primul Război Mondial, Hermina avea să fie martora intrării trupelor armatei române în Arad. Spre deosebire de Hortensia, care în amintirile sale evită să comenteze aceste evenimente, Hermina este plină de entuziasm și mândrie de instaurarea regimului românesc.⁶ Hermina a avut un soț român, tot din Arad, funcționar la Banca „Victoria” cu care însă a apucat să trăiască doar doi ani.

³ *Op.cit.*, p.126.

⁴ *Op.cit.*, p.127.

⁵ *Op. cit.*, p.136

⁶ *Op.cit.*, p.166

Probabil a căzut pe câmpul de luptă în primul an de război, dat fiind că anul 1914 este anul decesului său, iar Hermina nu s-a mai recăsătorit, așa cum nici Hortensia nu a mai făcut-o. Și-au trăit restul vieții ca văduve, dar în mijlocul familiei care cu trecerea anilor s-a ramificat în din ce în ce mai multe celule. Hortensia a murit la Budapesta în 1987 la vârsta de 97 de ani, „întrecând-o” pe Hermina, ce și-a trăit tot restul vieții în Arad, cu doar doi ani dar care își încheiase viața în 1973.

Consemnările, amintirile celor două femei reflectă evoluții identitare, atitudini și mentalități care au format destinul lor diferit, și totuși, atât de comun oamenilor din zonele de interferențe culturale caracterizat prin multilingvism, deschidere și respect pentru valorile identitare ale celui de alături.

Bibliografie

Áigner Gusztávné Cristea Hortensia, *Tenzi naplója. Levél a másvilágra*, Budapest 2012.

Rodica Țabric; Adriana Popescu (editori), *Caietele Herminei*, Ed. Peter Pan, București 2010.

REPERE BIOGRAFICE

Gheorghe Petrușan,
Universitatea de Științe din Szeged

M-am născut într-o lume de țărani români săraci de la limita vestică a neamului. De-a lungul veacurilor, înaintașii mei și-au trăit viața cu resemnare pe moșiile unor latifundieri maghiari sau germani.

Bunicul dinspre tată, Gavrița Durii-Petrușan, trăia la un sălaș din apropierea graniței de azi a României; a murit de tânăr, la vârsta de 55 de ani. Aici, departe de satul natal Micherechi, și-a petrecut și tata, Teodor Petrușan (n. 1901), copilăria. La școala ortodoxă locală a petrecut două ierni, din septembrie până în martie. Să scrie și să citească românește și ungrește a învățat în altă parte.

În baza convenției dintre Antanta și România (semnată la 17 august 1916), această regiune dintre Tisa și frontiera actuală a României era să aparțină noului stat român. Nu a fost să fie așa, românii de aici au rămas la unguri și după semnarea Tratatului de pace, la 4 iunie 1920, cum, de altfel, de-a lungul istoriei nu li s-a dat să trăiască sub administrație românească. Românii de aici nu mai vorbesc despre acele vremuri, căci de la prima mare „încăierare” a popoarelor a trecut mult timp.

Cu toate acestea, ce anume a însemnat pentru înaintașii noștri Trianonul, am aflat de la mama, prin anii '50, într-o frumoasă zi de vară, în drum spre Șercad, orașel aflat la vreo 5-6 kilometri de Micherechi, când întocmea lista bunătăților pe care avea să le ia de la piața de acolo. La un moment dat, aproape de Șercad, mort de oboseală, o întreb pe mama, Maria Orosz-Petrușan, născută în 1904: „Da 'tăt pă jos mereț la piață?” Mama se oprește, se întoarce spre România, care era la vreo doi kilometri de casa noastră de la marginea satului, și-mi spune cu o oarecare gravitate: *„Dapu, pruncu' mneu, tăt pă jos dă când umblăm la Șercad, că-i aproape. Pă vremuri, oamenii umblau la piața dân Salonta cu cocie, că-i departe. Mereu acolo ai noștri, că acolo erau mulț rămâni. Dă când or pus granița aice, lângă noi, merem dară la Șercad. Da' aici ai mai greu, că io nu știu bine ungrește, apu unii rād dă mine.”*

Așadar, înaintașii noștri sunt „ungurenii” care au o istorie comună cu a ungarilor, depind în toate privințele de majoritatea națională, rămânându-le doar lupta pentru supraviețuire. Trăind profund integrați în societatea maghiară și nicăieri în majoritate, aud în jurul lor mai multă vorbă ungrească decât românească. Astfel, vrând - nevrând, devin bilingvi, iar limba maternă, o limbă de ocazie, de familie, având

senzația că au o dublă identitate etnică. Întrebarea fundamentală, cea de la 1920 a rămas până în zilele noastre: cum îți poți păstra în asemenea condiții limba și cultura moștenită, adică identitatea națională. La această întrebare a încercat să răspundă și generația mea.

Născându-mă în pragul celui de-al Doilea Război Mondial, povestea vieții mele începe odată cu intrarea, în toamna anului 1944, a unui batalion de călăreți români în satul natal Micherechi, deci cu începerea, la noi, a războiului. Românii de aici trăiau de două decenii și jumătate în Ungaria lui Horthy Miklós, care era la „ultima stație de purificare a etniilor” care au mai rămas în țară după Trianon. În 1940, când politica revizionistă îi adusese niște rezultate provizorii, regimul horthyst ia decizia de integrare a Bisericii Ortodoxe Române în o viitoare Biserică Ortodoxă Maghiară dependentă de Moscova, adică o decizie de deznaționalizare. Episcopul de Oradea însă pune bețe-n roate, tratativele cu ungurii și rușii decurg anevoios, până la urmă războiul pune capăt calvarului nostru interbelic și inițiativei lui Horthy.

Eu, ca mulți alți fii de țărani, am avut mare noroc cu regimul politic care s-a instaurat după al Doilea Război Mondial. În prima etapă, între 1944-1949, se reînființează o parte a școlilor generale desființate în perioada interbelică și se înființează, la Giula, și un liceu românesc, fără de care formarea unei intelectualități nu ar fi fost posibilă.

Când, în 1951, am decis să-mi continui studiile la Giula, aici era deja nu numai școală generală și liceu, ci și un Colegiu, un cămin de elevi care era pentru mulți tineri români dornici de învățătură o adevărată Mecca. Aceste instituții ne-au salvat de mizerie materială și ignoranță. Așadar, mergeam cu mândrie, cu fruntea ridicată la „Colegiu”, cum îi zicea toată lumea școlii din Giula, reînființată în 1946.

A doua treaptă a ridicării mele a constituit-o Budapesta, mai precis Catedra de română din Capitală. Am mers acolo cu tragere de inimă, eram fericit că pot studia la o catedră universitară română cu cea mai mare vechime, la care au studiat mai mulți dintre marii scriitori români, eram mândru de renumiții noștri profesori Tamás Lajos și Gáldi László. La Budapesta se transformă românismul meu înnăscut într-un românism conștient, în conștiința națioanlă.

În anii studenției, între 1958-1963, ideea națională devine o îndeletnicire constantă a vieții mele. Îmi petreceam timpul liber în biblioteca catedrei, cu vreo 13 mii de volume. În ultimii trei ani, am fost preparator, bibliotecar și translator. În această calitate, l-am cunoscut și pe Tudor Vianu; îl însoțeam, în această perioadă, ori de câte ori mergea la Paris, căci la dus și întors se oprea pentru câteva zile la Budapesta,

unul din orașele sale preferate. Am învățat mult de la el. Ultima dată, la cursurile de vară de la Sinaia ale Universității din București, în 1963, mă sfătuia să studiez opera marilor scriitori români dacă vreau să-mi fac un nume în istoria literară. Tudor Vianu nu era un om comunicativ, de aceea am rămas surprins de disponibilitatea cu care mă introducea în tainele elaborării unei lucrări științifice, în timp ce stăteam la o cafea pe terasa unei cofetării din Pesta.

Aici, la Pesta, în acești ani, am devenit un angajat al cauzei românești. Deja nu-mi mai puteam imagina viața în afara comunității românești din Ungaria. Totul era încă stabil, consolidat în viața comunității. Procesul de asimilare era și atunci o realitate, o problemă fundamentală, dar nimeni nu îndrăznea să vorbească deschis despre el. Eram într-o perioadă de consolidare a societății socialiste, care a adus prosperitate, o evidentă îmburghezire în societatea maghiară. În 1963, anul terminării studiilor universitare, eu aveam trei posibilități de integrare în această societate: ziarist la *Foaia noastră*, ziarul românilor din țara noastră, care atunci apărea în Budapesta, la care colaboram; diplomat cu post la referantura română din cadrul Ministerului Afacerilor Externe al Ungariei; profesor de literatură și cultură română la Institutul Pedagogic de patru ani din Seghedin.

M-am făcut profesor la Seghedin, aducând, pentru mine însumi și comunitate deopotrivă, o altă bună decizie după cea din 1951, când am trecut de la școala din Micherechi la școala din Giula. Atunci, în Ungaria, cea mai mare libertate o oferea învățământul superior, care se bucura și de un mare prestigiu în societate.

Între timp, conducătorii comunității mi-au oferit posturi mai bine plătite. M-am angajat în multe activități sociale, dar Catedra de română din Seghedin n-am părăsit-o. Timp de patru decenii și jumătate (1963-2007) am fost angajatul acestei instituții importante atunci pentru români, la care a fost formată majoritatea intelectualității românești din Ungaria.

Centrul mișcării noastre culturale era orașelul Giula, cu cele mai importante instituții românești, unde se înființează, în 1948, Uniunea Culturală a Românilor din Ungaria, reprezentanța *de jure* a comunității. În anii '60 am fost solicitat să vin în ajutorul Uniunii. De atunci, viața mea s-a consumat între Catedră și Uniune, între Seghedin și Giula. Uniunea a avut nevoie de Catedră, Catedra a avut trebuință de Uniune. Profesorii Catedrei se numărau printre membrii influenți ai Uniunii. Eu, de exemplu, am avut (și) la Uniune mai multe funcții obștești, iar între 1983 și 1995, cu o scurtă întrerupere, am fost președintele ei.

Spiritul comunitar l-am moștenit de la părinții bapțiști. La bapțiștii din Micherechi domnea o solidaritate, o identitate de interese, de care altundeva nu am dat în viață. În 1951, odată cu plecarea la Giula, m-am îndepărtat de lumea bapțistă, dar viața mi-am trăit-o în acest spirit, am însușit de la ei gândirea în comunitate, pe care am încercat să o aplic în activitatea mea instructiv-educativă și activitățile pe care le-am desfășurat în cadrul Uniunii și peste tot unde m-au abătut valurile vieții. Aceste valori morale, profund umane, la care am ținut de-a lungul vieții, mi-au adus multe satisfacții, dând rost unei vieți puse în slujba prezervării unei mici comunități românești lăsate în afara României Mari, care a luat ființă cu în secol în urmă.

În 2007 am ieșit la pensie de la Catedra de română din Seghedin, la care am predat literatura și cultura română timp de mai bine de patru decenii și pe care am condus-o între 1980-2003. De două decenii sunt președintele Autoguverării Române din municipiul Szeged.

Seghedin-Cluj, 31 octombrie 2018

IPOSTAZE ALE IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI DIN UNGARIA ÎN VIZIUNEA LUI GHEORGHE PETRUȘAN

Iudit Rusanda Szabo,

Universitatea de Vest din Timișoara

Profesorul, criticul și istoricul literar Gheorghe Petrușan contribuie, prin studiile și prin prezența sa în viața culturală a românilor din Ungaria, la afirmarea valorilor identitare ale românilor de aici. El abordează în studiile sale teme din literatura română, istoria românilor, relațiile româno-maghiare, problema națională sau poezia și scrierile politice ale lui Mihai Eminescu.

Volumul *În căutarea identității noastre*, apărut în 1994, este o culegere de articole și studii, apărute până în 1990 în publicații românești din Ungaria, în care acesta analizează elemente din literatura română clasică și contemporană, dar și viața spirituală a românilor din Ungaria. Vasile Voia, în prefața acestui volum, vorbește despre ipostazele identității autorului, accentuând faptul că „o trăsătură a scrisului lui Gheorghe Petrușan este efortul de a sesiza în mod direct și întotdeauna exact aspectul esențial și de a-l exprima în formulări succinte și sintetice”.¹ Începând cu anii 1960, Gheorghe Petrușan se consacră, pe lângă cariera didactică, publicisticii pe teme culturale, consemnărilor de evenimente culturale, în încercarea de a realiza, prin articolele sale, un mic compendiu al literaturii române.

În 1979 el inaugurează, în *Foaia noastră*, seria de „medalioane literare” dedicate scriitorilor români, articole adunate în prima parte a volumului *În căutarea identității noastre*, intitulată chiar *Medalioane literare*. Autorul prezintă, pe lângă analiza unor scriitori români și a operelor lor, diferite manifestări culturale ale catedrelor de limba română din Ungaria închinare personalităților românești, primul articol făcând o prezentare a unei astfel de seri comemorative închinare lui Ioan Budai Deleanu la *Catedra de Limba Română de la Budapesta*, în 1962. După o scurtă prezentare a evenimentului, autorul profită de tema dată pentru a face o analiză pertinentă a *Țiganiadei* și a operei lui Deleanu.² Apar și alte articole despre manifestări culturale românești din capitala Ungariei (cum ar fi *Omagiu lui Endre Ady*), însă cele mai multe sunt dedicate prezentării personalității unor scriitori sau oameni

¹ Vasile Voia, *Ipostazele identității*, în Gheorghe Petrușan, *În căutarea identității noastre*, Editura Uniunea Românilor din Ungaria, Giula, 1994, p. 5

² Gheorghe Petrușan, *În căutarea identității noastre*, ed. cit., pp. 13-14

de cultură români, atât din cadrul comunității românești din Ungaria (Ilie Ivănuș: *Vioara cu cinci strune*, Emanoil Gojdu), cât și din România (Vasile Alecsandri, Magda Isanos, *Nouă decenii de la moartea poetului Mihai Eminescu*, Samuil Micu, *90 de ani de la moartea marelui povestitor Ion Creangă*, etc.) Mai multe articole vorbesc despre diverse mișcări culturale și literare importante pentru românitate, cum ar fi *Școala Ardeleană*, *Avangarda literară și artistică*, *Sămănătorismul*, *Poporanismul*, sau despre elemente importante din literatura română din Ungaria: *Despre literatura română din Ungaria*.³

Următoarele articole sunt adunate sub subtitlul *Tentațiile folcloristicii*, autorul arătându-și preocuparea pentru culegerea folclorului românesc din Ungaria sau pentru contribuția valoroasă la cunoașterea literaturii populare a românilor din Ungaria realizată prin poveștile lui Mihai Purdi.⁴ În următoarele articole prezintă elemente din cultura românească, trecând de la recenzia unei remarcabile producții cinematografice românești, filmul *Pădurea spânzuraților*, în regia lui Liviu Ciulei, la discutarea unor curente culturale, cum ar fi cubismul, expresionismul, dadaismul, suprarealismul, etc., pentru a creiona portrete ale unor mari artiști români (Constantin Brâncuși, Ștefan Oroian). Numeroase texte sunt dedicate, în următorul subcapitol, învățământului românesc din Ungaria, autorul punând laolaltă articole în limbile română și maghiară, publicate în *Foaia noastră*, dar și în publicații maghiare: *100 de ani ai catedrei de limba română de la ELTE* (în limba maghiară), *Din istoricul pregătirii cadrelor didactice de naționalitate română*, *La Institutul Pedagogic din Seghedin*, *Cercetări filologice maghiaro-române* (în maghiară), *Consfătuire despre învățământul superior al naționalităților*, etc.⁵

Câteva articole sunt dedicate asociațiilor culturale și literare românești din Ungaria, *Societății pentru fond de teatru român*, *Societății de lectură „Petru Maior”* sau *Junimii*, cât și aniversării a 100 de ani de la apariția revistei *Familia* sau revistelor ardelene *Adevărul*, *Albina* sau *Foaie pentru minte, inimă și literatură*. În articolul publicat în 1989, *A cui e Foaia noastră?*, pune problema independenței presei, accentuând faptul că, în contextul politic actual, ar trebui să se acorde o mai mare autonomie acestei publicații.⁶

³ Vezi *ibidem*, pp. 11-105

⁴ Vezi *ibidem*, pp. 109-117

⁵ Vezi *ibidem*, pp. 135-165

⁶ *Ibidem*, pp. 191-192

În finalul volumului sunt adunate articole publicate între anii 1989 și 1993 în care autorul analizează anumite aspecte legate de viața românilor din Ungaria, cât și de tendințe în gândirea politică, socială și culturală a acestora, accentuând anumite cauze ale problemelor minoritare și vorbind despre datoria intelectualilor români de a duce mai departe identitatea națională: *Aspecte din viața naționalității noastre, Cauzele problemelor noastre de minoritate, Datoria intelectualității, Vântul naționalismului I*, etc.⁷ Personalitate marcantă a românității din Ungaria, Gheorghe Petrușan își definește, prin articolele din acest volum, scopul demersului său, și anume descoperirea identității naționale românești, redefinirea ei, căutându-și, în același timp, propria identitate spirituală și națională.⁸

Toate aceste deziderate reies și din studiile și articolele publicate după 1990, în diverse reviste de cultură ale românilor din Ungaria. Importante sunt și studiile publicate în revista *Simpozion*, începând chiar cu *Cuvânt introductiv rostit cu prilejul primului colocviu științific ce a avut loc în zilele de 23-24 noiembrie 1991, la Giula*, apărut în primul număr, în 1991, în care pune problema importanței înființării unei comunități pentru cercetătorii și creatorii români din Ungaria.⁹ Un amplu articol, apărut în numărul din 1994 al publicației *Simpozion*, este dedicat școlilor naționalităților din Ungaria. În acest articol pleacă de la ideea că, de-a lungul timpului, școala a fost „expresia filozofiei politice și de culturalizare a naționalităților”¹⁰, discutând despre problemele de punere în practică a acestei idei pentru minoritățile naționale „mai cu seamă în cazul unor grupuri etnice care trăiesc în Ungaria răsfirate, în diasporă, sau într-un număr redus”.¹¹ El prezintă cauzele obiective și subiective care au îngreunat funcționarea normală a școlilor pentru minorități, trecând în revistă fapte istorice, documente, oferind informații istorice concrete, din Ungaria sau din România, pentru a argumenta problemele școlilor minorităților naționale de-a lungul timpului.¹²

⁷ Vezi *ibidem*, 194-223

⁸ Vasile Voia, op. cit., în Gheorghe Petrușan, ed. cit., p. 7

⁹ Gheorghe Petrușan, *Cuvânt introductiv rostit cu prilejul primului colocviu științific ce a avut loc în zilele de 23-24 noiembrie 1991, la Giula*, în *Simpozion, Comunicările primului simpozion al cercului științific*, Publicație a Comunității Cercetătorilor și Creatorilor Români din Ungaria, Giula, 1991, p. 3

¹⁰ Gheorghe Petrușan, *Școli ale naționalităților în Ungaria*, în *Simpozion*, Publicație a Comunității Cercetătorilor și Creatorilor Români din Ungaria, Giula, 1994, p. 5

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*, pp. 6-9

El împarte învățământul național din Ungaria, din punct de vedere cronologic, în mai multe perioade. Prima ar fi înainte de apariția ideii naționale, când învățământul naționalităților nu s-a deosebit esențial de învățământul Ungariei, cu diferența că românii au păstrat scrierea cu litere chirilice până în 1860, fiind vorba prin excelență de instituții ortodoxe. O a doua etapă apare la începutul decolului al XVIII-lea, odată cu unirea greco-catolică, care a dat un impuls serios culturii și cultivării în limba română, primele școli fiind înființate în Banat, iar apoi, peste 300 de școli, în Ardeal.

A treia perioadă o constituie învățământul modern de naționalitate, el susținând că acesta s-a format pe la mijlocul secolului trecut, fiind stabilizat prin legile adoptate în anii 1860, în cadrul legii privitoare la autonomia bisericii greco-orientale, aceste legi asigurând învățământului de naționalitate siguranța legislativă. Gheorghe Petrușan afirmă că „*în cazul românilor din țara noastră, aici au funcționat aproape în exclusivitate școli bisericești, care stăteau sub patronajul celor două religii (greco-catolică și ortodoxă). Dar limba de predare din școlile de ambele tipuri era limba română.*”¹³ Odată cu introducerea legii Trefort, în 1879, începe un nou capitol în istoricul școlilor de naționalitate din Ungaria, legea introducând limba maghiară ca limbă obligatorie de predare în școli, producând o sciziune între naționalități, minoritățile simțind că se dorește, prin această lege, contopirea lor și distrugerea identității naționale. Această tensiune durează până după primul război mondial.¹⁴ Autorul prezintă și o istorie a înființării celor mai importante școli românești din Ardeal, cum ar fi *Gimnaziul greco-catolic de la Blaj*, înființat în 1754, sau *Liceul greco-catolic din Beiuș*, înființat în 1828, dar și gimnaziile ortodoxe de la Năsăud, înființat în 1863, sau de la Brad, din 1869.

¹³ *Ibidem*, p. 11

¹⁴ *Ibidem*, pp. 11-14

După Primul Război Mondial, existența minorităților din Ungaria s-a schimbat radical, ele ajungând într-o situație foarte grea și lipsită de perspective, mai ales românii, slovacii și sârbii, atât din cauza efectivului numeric redus dar și pentru că „*au rămas fără intelectualitate, fără un sistem instituțional cultural și școlar, fiindcă acestea au rămas în cea mai mare parte pe teritoriile rupte de cealaltă parte a țării, iar de grupurile etnice rămase aici, în Ungaria, țările-mamă respective nu s-au interesat prea mult.*”¹⁵ Totuși, după 1923, s-au încetățenit trei tipuri de școli: cu limbă de predare a naționalității, cu studiul obligatoriu al limbii maghiare (de tipul A), cu limbă de predare mixtă - limba naționalității și limba maghiară (de tipul B), și cu limba de predare maghiară, în care predarea limbii materne a naționalității respective era obligatorie (de tipul C). Autorul oferă statistici privind aceste tipuri de școli, constatând că ultimul tip a dominat în învățământ, iar după 1935 majoritatea școlilor au devenit de tipul B.

¹⁵ *Ibidem*, p. 16

După Al Doilea Război Mondial pozițiile minorităților au slăbit considerabil, dislocările, discriminarea politică a sârbilor și a șvabilor punându-și amprenta pe relațiile politice dintre minorități și stat, învățământul minoritar reîncepând „fără tradiții, fără antecedente spirituale, fapt care este valabil mai cu seamă cu referire la românimea din țara noastră”.¹⁶ Autorul susține că în anii 1960 „funcția limbii materne era deținută de varianta dialectală a acesteia, iar cultura proprie, datorită caracterului ei arhaic, nu putea asigura prea multe repere de nădejde pentru însușirea unei culturi de naționalitate de un nivel superior”.¹⁷ Până în zilele noastre, datorită căsătoriilor mixte și a schimbărilor sociale, economice și culturale, învățământul în limba maternă a scăzut și mai mult, din 1960, minoritățile din Ungaria nemandisponând de școli cu predare în limba proprie, acestea devenind toate bilingve.¹⁸ Din păcate, concluziile autorului nu sunt optimiste, la fel ca și cele ale altor cercetători amintiți în această lucrare, el considerând că nici astăzi nu există o concepție definitivă a celor de la conducerea învățământului, privitoare la viitorul învățământului în limba maternă din Ungaria, el susținând totuși că păstrarea învățământul bilingv poate fi cea mai potrivită soluție.

Alte studii publicate în *Simpozion* abordează diverse teme istorice, culturale și sociale, dovedind încă o dată importanța pe care Gheorghe Petrușan o acordă istoriei și identității comunității istorice românești din Ungaria: *De la Supplex Libellus Valachorum la Memorand - Actualitatea Memorandului* (1995), *O schiță a istoriei românilor din Ungaria* (1997), *Coordonatele concepției naționale a lui Ioan Slavici* (1998), *Luptele politice ale lui Mihai Eminescu* (2001).

¹⁶ *Ibidem*, p. 19

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, p. 20

ROMÂNII DIN UNGARIA ȘI UNIREA DIN 1918

Gheorghe Petrușan,
Universitatea de Științe din Szeged

Unirea românilor din Bucovina, Basarabia, Ardeal și părțile zise ungurene, Maramureș, Crișana și Banat cu Regatul Român a fost un moment istoric fără precedent în viața poporului român, oferind, în sfârșit, o adevărată șansă pentru coagularea unei națiuni unitare și prospere. Unirea din 1918 a fost într-adevăr o „mare unire” și îndeplinirea unui vechi ideal național. Desigur, o sută de ani în viața unui popor nu este o perioadă prea lungă, dar potrivită pentru a face bilanțul anilor care s-au scurs de la marele moment istoric. Unii vor sărbători, pe bună dreptate, alții vor face analize de tot felul, vor constata ce a fost bine și ce a fost nesatisfăcător în acest secol. Noi, românii care am rămas în afara Marii Uniri, nu prea știm pe ce poziție să ne situăm, căci din punct de vedere național suntem cu certitudine marii perdanți, compensați, ce-i drept, cu condiții sociale cu ceva mai favorabile. Suntem solidari cu neamul din care facem parte, dar totodată privați de perspectivă națională, căci românii care au rămas în Ungaria după Primul Război Mondial, datorită numărului lor redus, nu aveau cum să formeze o comunitate națională viabilă, capabilă să reziste valurilor de omogenizare ale statului național în general și ale erei lui Horthy Miklós în special.

Datorită așezării geografice, această mică ramură de vest a românimii nu a fost niciodată sub administrație românească. S-a integrat bine în societatea maghiară, încă înaintea de trezire la conștiința națională, când predominantă era cetățenia și nu etnia. Identificarea identității naționale cu cetățenia rămâne foarte mult timp o notă semnificativă a statului național maghiar. Legile patruzecioptiste, promulgate de rege la 11 aprilie 1848, nu conțineau nimic cu privire la naționatități, iar reprezentanții românilor din comitatele Arad, Bihor, Bichiș, Timiș, Torontal, Caraș și orașul Pesta, întruniți între 15-21 mai „în casa și sub președinția lui Emanuil Gojdu”¹ pentru a redacta „Petiția neamului românesc din Ungaria și Banat” își concep viitorul împreună cu al ungarilor, exprimându-și totala încredere în națiunea maghiară și regatul ungar. Românii, care și-au jertfit „sângele și averea” pentru patria comună, dau mână cu ungurii pentru o lungă perioadă de timp. În „Petiție” se spune: „Noi, în numele nației române din Ungaria... ne ținem de cea mai sfântă datorie, cu patriotică jertfire a ne lupta pentru mărirea coroanei ungurești și pentru întregimea împărăției.” În „Petiția” care se termină cu „Să trăiească țara, să trăiească craiul, să treiească libertatea, egalitatea și frățietatea!” se mai face o importantă remarcă: „Concetățenii români

limba ungurească o cunosc de diplomatică, însă și ei așteaptă aceea ca întrebuințarea limbei sale naționale neîmpiedicată să se lase în biserici, la învățatură fiilor săi și pretutindena și în toate treburile nației noastre, cele din lăuntru"². Așadar revendicările românilor din Ungaria la 1848, spre deosebire de cele ale românilor din Transilvania, sunt într-o perfectă concordanță cu prescripțiile statului național, pe care naționalitățile le-au respectat, stăpânii statului, fie ei unguri sau germani, nu, acesta fiind motivul fundamental al discordiei dintre națiunile dominante și naționalități.

Românii ungureni au rămas credincioși promisiunilor făcute la începutul erei moderne, fără să renunțe la lupta pentru prezervarea identității naționale. Fidelitatea lor, declarată la 1848, față de patria comună a durat șapte decenii. Statornicia și-o demonstrează prin asumarea unirii Ardealului cu Ungaria (la 29 mai 1848), pentru a ieși de sub jurisdicția patriarhiei sârbești și a forma o națiune cu o mai mare pondere și o mai mare forță de rezistență valurilor de omogenizare venite din partea majorității naționale, îndeosebi după aprobarea legii de învățământ a ministrului Trefort, din 1879, considerată de naționalități un atentat îndreptat împotriva limbii și culturii lor. Loialitatea ungurenilor față de statul maghiar este pusă, între 1867-1918, la o grea încercare. Pactul dualist austro-ungar (1867) a fost degradantă pentru naționalități, făcându-le comunități de rangul al doilea, legea pentru naționalități (1868) nu recunoaște decât o singură națiune, națiunea maghiară, legea electorală și legea presei sunt dezavantajoase pentru minoritățile naționale. Legile care vizau maghiarizarea învățământului de naționalitate se țineau lanț, iar revendicările cuprinse în Memorandul din 1892 sunt respinse, memorandiștii supuși unor torturi dușmănoase. Politica educațională inițiată de Trefort este încununată de legea lui Apponyi din 1907, care deveniseră „în fața opiniei publice un exemplu notoriu al inumanismului și tiraniei maghiare”³. Vorba lui Teodor Mihali: „*Ministrul învățământului le-a interzis prin decret naționalităților să se roage lui Dumnezeu în limba maternă*”⁴. Lex Apponyi a transformat învățământul naționalităților într-un învățământ bilingv, preponderent maghiar, sugerând ideea că naționalitățile din Ungaria au o dublă identitate și că de fapt și membrii comunităților minoritare sunt unguri. Din corespondența lui Tisza István cu mitropolitul Mețianu, în toamna anului 1914, aflăm că în școlile populare, din cele 30 de ore săptămânale 13 sunt rezervate pentru predarea limbii maghiare. Mețianu, în răspunsul dat premierului ungar, referindu-se la politica de asimilare a ungurilor, ține să sublinieze că „*popor bilingv nu poate exista, cetățenii nemaghiari ai statului trebuie lăsați să-și însușească cunoștințele necesare de limbă*

maghiară, ca limbă de stat, în mod liber, fără constrângeri”⁵. Legea deveniseră, în câțiva ani, un casus belli între unguri și naționalități, respectiv între români și unguri,⁶ contribuind la înstrăinarea populației nemaghiare de patria comună, Ungaria, și la consolidarea relațiilor lor cu națiunile culturale din care fac parte. Adică la destrămarea statului dualist și multiethnic. Ungurii au pățit cu Lex Apponyi exact ca în 1868 cu legea pentru naționalități: au întins coarda prea tare, au trecut Rubiconul. Politica de omogenizare a ungarilor a fost lipsită de previziune și prudență, căci între 1867-1918 raporturile de forță s-au schimbat în favoarea românilor.⁷ Punctul pe i l-au pus prin declanșarea, împreună cu austrieicii, a Primului Război Mondial, la 28 iulie 1914, iar locul discuțiilor politice și profesionale este preluat de operațiunile militare. La 27 august 1916, România declară război Austro-Ungariei, armata română intră în Transilvania.

Între timp, românii din Ungaria și Ardeal, între 1881-1905, ajung la consens în privința problemelor fundamentale ale națiunii române. Dezbinați în cele două tabere ale activismului și pasivismului politic, românii din Ungaria, după ce la alegerile parlamentare din 1903 Aurel Vlad, în circumscripția electorală Dobra, obține mandat cu un program național român, ajung la concluzia că trebuie să se treacă la o politică națională activă, legitimată prin conferința electorală ținută la 10 ianuarie 1905, la Sibiu, sub președinția lui Gheorghe Pop de Băsești. La conferință este aprobat un amplu program național și se ia decesia de a participa la alegerile parlamentare în toate circumscripțiile electorale.⁸ Unitatea națională a românilor din Ungaria se încheagă în jurul Partidului Național Român și devine tot mai solidă în susținerea intereselor politice și culturale. Neclintită este deocamdată și loialitatea românilor față de statul maghiar și, mai ales, de Curtea din Viena. Când, la 27 august 1916, România declară război Austro-Ungariei, fără să-i întrebe pe românii de aici dacă vor să se unească cu Regatul României,⁹ liderii politici și ierarhii ortodocși condamnă în cuvinte categorice atacul împotriva patriei lor. La 5 septembrie Ștefan C. Pop, în parlamentul ungar, își exprimă solidaritatea față de patrie și tron, iar Alexandru Vaida-Voevod, în ziarul vienez „Reichspost”, regretă că eforturile depuse în vederea ținerii României în cadrul Puterilor Centrale, spre binele românimii, au fost zadarnice. Liderul Partidului Național Român este convins că românii din Monarhia Austro-Ungară își vor păstra fidelitatea față de dinastie, în ciuda suferințelor de care au avut parte de-a lungul istoriei.¹⁰ În ziua de 8 septembrie 1916, „Telegraful Român” publică „Circulara întregului cor episcopesc ortodox din Transilvania”, semnat de mitropolitul Vasile Mangra și episcopii Miron Cristea de Caransebeș și Ioan Papp de Arad, în

care se spune: „România în mod perfid a ridicat arma asupra patriei noastre... Acela care cu vorbele vicleniei pe buze, cu dorul de jaf în suflet vine în hotarele noastre, nu-i frate, ci cel mai păgân dușman... Episcopul Miron Cristea se refugiază la Budapesta, de unde trimitea pastorale soldaților români din armata austro-ungară în care îi îndemna „să nu se clatine în credința și alipirea către Tron”¹¹. Însuși regele Ferdinand a recunoscut că „ardelenii ne-au primit ca pe niște inamici”, iar Alexandru Marghiloman, la întrebarea „De ce am declanșat acest război?”, dă un răspuns jenant: „pentru ca să ascundem furturile”.¹² Și totuși, aceste citate, mai ales care aparțin liderilor ardeleni, trebuie întâmpinate cu mare precauție, căci o bună parte a acestora, formulate în timpul Primului Război Mondial, sunt contestabile sau au un caracter derutant. Mărturisirile lui Al. Vaida-Voevod din 1922 dau de gândit. „De la 1907 încoace –spune Vaida-Voevod –nu am făcut nici un pas în politică fără a consulta în prealabil Bucureștiul. Chiar dacă s-au schimbat guvernele române, politica noastră a fost întotdeauna unanimă cu voința liderului de partid de la putere”¹³.

Așadar, *Unirea a depins de voința politică a României și, mai ales, de raportul de forțe ale statelor cu care colabora atât înainte cât și în timpul războiului mondial, care se disputa între Puterile Centrale (Germania și Austro-Ungaria, Bulgaria etc.) și Antanta (Anglia, Rusia și Franța).*

Scopul urmărit de România era „întregirea” țării, căci la români ideea de unitate politică era un vechi deziderat național, realizabil numai prin alipirea Transilvaniei și a teritoriilor istorice cu o populație majoritar românească, cum ar fi Basarabia și Bucovina. Astfel, în baza acestei ideologii profund înrădăcinată în conștiința elitei naționale, România a putut trece, chiar și împotriva voinței regale, de la Tripla Alianță, convenție încheiată cu Germania, Austro-Ungaria și Italia, la 30 octombrie 1883, la Antanta și să participe alături de ea, cu doi ani întârziere, la Primul Război Mondial. În baza convenției semnate cu Antanta, la 17 august 1916, se prevede asigurarea integrității teritoriale a României și recunoașterea dreptului ei asupra teritoriilor locuite de români din Austro-Ungaria (Bucovina și Ardeal). Teritoriile care îi reveneau României sunt delimitate în articolul 4 al convenției. În Transilvania frontiera era fixată pe Tisa, în Banat pe Dunăre, în Bucovina pe Prut.

La temelia acestor aspirații naționale teritoriale române stă o idee parțial nouă, cu rădăcini în idealurile pașoptiste de autodeterminare al popoarelor, inacceptabile pentru monarhiile sau formațiunile statale feudale, care nu acordau atenție caracterului național al populației sau

duceau o politică de omogenizare. Modernitatea ideii la care ne referim constă în declararea și conștientizarea dreptului la teritoriile locuite de o populație de aceeași limbă și cultură, care a fost pusă la temelia teoriei cu privire la dreptul de autodeterminare al popoarelor, doctrină ce se leagă de numele președintelui american Wilson. Pornind tot de la un „drept istoric”, cu trimiteri la aria de formare a poporului român, istoricii români vorbesc în timp util despre „provincii aflate sub ocupație străină”, despre „țări românești” care nu erau sub stăpânire română, ca de exemplu, Transilvania. Noua doctrină dă prioritate factorului uman, necesităților naționale în detrimentul „dreptului istoric” la spațiile geografice ocupate de-a lungul istoriei. De aici își revendică România dreptul de a intra în război pentru a „elibera” teritoriile românești, adică teritoriile cu o populație majoritar românească, aflate sub dominație „străină”, respectiv austro-ungară. Cu atât mai mult cu cât a reușit să convingă, prin „Liga Culturală”, opinia publică internațională asupra lipsei de egalitate în drepturi și asupra naționalităților din Monarhia austro-ungară.

Armata română pătrunde în Ardeal în noaptea zilei de 28 august 1916, într-un moment inoportun, fără să fie pregătită de război. Într-un timp scurt, inamicul atacat schimbă cursul războiului, armatele nemților și ungarilor la 6 decembrie ocupă Bucureștiul. România ajunge într-o situație critică. Pierderile sunt imense. Vine în ajutorul ei Antanta, în primul rând Franța. Este refăcută și armata română. Victoriile Antantei în Vest, în toamna anului 1918, au creat un nou raport de forțe în Europa. Deși la 11 noiembrie Primul Război Mondial se terminaseră prin armistițiul de la Compiègne, cu o zi înainte, la 10 noiembrie, România, în baza convenției cu Antanta, reintră în luptă, pentru a păstra Ardealul unit, la 1 decembrie 1918, cu România, conform opiniei oficiale, „pentru a elibera teritoriile românești aflate sub ocupația Austro-Ungariei”.¹⁴ Armata română nu a fost prezentă, dar este un fapt istoric că Marea Unire de la Alba Iulia s-a făcut „sub umbra armelor”.

O parte a istoricilor țin să sublinieze faptul că politicienii români din Ungaria nu au declarat public niciodată că obiectivul lor ar fi unirea cu România.¹⁵ Motivul este bine cunoscut: pentru românii din Ungaria calitatea vieții din România nu reprezenta o atracție. Un refuz categoric vine din partea țărănimii, mai ales a țărănimii din estul Ungariei, zonele sașilor și șvabilor. Era o idee unanim aprobată că „*țăranul român din România liberă stă mai rău decât țăranul român din țările subjugate.*”¹⁶ Un singur exemplu. La 14 noiembrie 1918, Teodor Mihali, președintele Partidului Național Român, adună în ședință locuitorii din Ileanda, sat unde locuia și avea moșie, pentru a-i informa asupra situației politice din Ardeal. Când a început să vorbească despre necesitatea unirii cu

România, publicul i-a întrerupt discursul, l-a lovit cu pietre, i-a atacat casa și numai cu ajutorul gărzii naționale române locale a putut scăpa.¹⁷

Pătura cultă română era adepta autonomiei Ardealului. Cum spunea unul dintre liderii ei: „... lăsați ca Ardealul să fie cum a fost totdeauna, al ardelenilor.”¹⁸ Iată câteva rânduri providențiale, dar nerespectate de istorie, care au apărut în 1886 în „Tribuna”, semnate de Ioan Slavici:

„Așa a voit Dumnezeu, așa au voit monarhii noștri, așa ne-am învoit chiar și noi, popoarele adăpostite în această țară frumoasă și binecuvântată. Și nici că poate să fie sigură pacea în țara aceasta, câtă vreme Ardealul nu li se va reda ardelenilor...Dar dacă maghiarii din Ardeal, orbiți de deșertăciune națională, au sacrificat autonomia firească patriei noastre comune, noi românii nu ne vom trăda țara niciodată. Ne-am supus și ne supunem, dar nu ne învoim și nu vom renunța niciodată la drepturile ardelenilor asupra Ardealului.” Titlul studiului din care am citat este „Al cui este Ardealul?” Slavici este un excelent cunoscător al patriei comune și, deși trăia în România, a rămas îndrăgostit până la moarte de ideea independenței patriei sale de baștină. S-a opus unirii ei cu România, având mult de suferit din această cauză. Peste relevanța sa cu caracter providențial a trecut însă istoria. A fost depășită de egoismul uman și caracterul exclusivist al națiunilor dominante. La 1848, ungurii au anexat Ardealul cu aprobarea Împăratului adorat de românii transilvăneni, iar scopul urmărit era refacerea Ungariei Mari și păstrarea caracterului ei maghiar. Cu câteva decenii mai târziu, în 1918, România, cu ajutorul Antantei și datorită unor circumstanțe istorice favorabile, a alipit Ardealul în baza unui alt „drept istoric”, iar în secolul care s-a scurs de atunci numărul alterităților naționale a scăzut în număr considerabil, având toate șansele să-l omogenizeze.¹⁹ Așadar, Ardealul nu a rămas țară autonomă ci a trecut în proprietatea României, căci a ieșit din război alături de statele învingătoare. De atunci durează disputa dacă Ardealul a fost răpit de la unguri sau a fost pierdut de ei înșiși.

Alături de teoria cu privire la autonomia Ardealului, după semnarea pactului austro-ungar din 1867, apare o altă teorie cu privire la reglementarea conviețuirii popoarelor din Austro-Ungaria, transformarea ei într-un stat federativ, elaborată de bănățeanul Popovici. Ambele teorii au fost respinse de unguri, după cum Ungaria nu a acceptat nici unirea de la Alba Iulia.

Proiectul unirii cu România apare la românii din Transilvania și Ungaria odată cu destrămarea Austro-Ungariei, când, de fapt, nu mai era altă soluție, căci cele trei mari imperii de care această regiune a depins de-a lungul istoriei, Imperiul Habsburgic, respectiv Austro-Ungaria, Imperiul

Otoman și Rusia țaristă, s-au prăbușit, pierzându-și rolul în această parte a Europei. Neavând altă alternativă, „schimbarea la față” a liderilor români s-a făcut de azi pe mâine, într-o perfectă concordanță cu regele și guvernele României, în conștiință de cauză cu realitățile istorice de la sfârșitul Primului Război Mondial. Cot la cot cu ierarhii celor două biserici (greco-catolică și ortodoxă), au pregătit Adunarea Națională de la Alba Iulia într-un timp foarte scurt, după următorul program.

1. La 12 octombrie 1918, în casa politicianului Aurel Lazăr din Oradea, Comitetul Executiv al Partidului Național Român din Ardeal și Ungaria a elaborat, sub prezidarea lui Teodor Mihali, o „Declarație de independență,, în care „se constată că urmările războiului îndreptătesc pretențiunile de veacuri ale națiunii române la deplina libertate națională.” Prin „Declarația” de la Oradea, redactată de Vasile Goldiș, națiunea română din Ardeal și Ungaria este așezată printre națiunile libere, se refuză recunoașterea dreptului guvernului și parlamentului din Budapesta să se considere ca reprezentante ale românilor. În afară de Partidul Național Român, în viitor, „*nimeni nu poate fi îndreptățit să trateze și să hotărască în treburi care se referă la situația politică a națiunii române.*”²⁰ Prin această declarație de o importanță fundamentală pentru destinul românilor din Monarhia austro-ungară, Partidul Național Român aprobă principiul de autodeterminare al națiunilor, elaborat de președintele Wilson, care, până la urmă, s-a dovedit a fi inaplicabil în mod consecvent. Se înființează un „Comitet de acțiune”, cu sediul la Arad, avându-l în frunte pe Vasile Goldiș, care fusese împuternicit cu datoria de a traduce în viață acest proiect național. Din comitet făceau parte: Ștefan Cicio-Pop, Vasile Goldiș, Iuliu Maniu, Alexandru Vaida-Voevod, Aurel Lazăr, politicieni care la Alba Iulia aveau să joace un rol determinant. Se ea și decizia ca „Declarația” să fie adusă la cunoștința factorilor politici ai Ungariei, ceea ce a avut loc în ziua 18 octombrie 1918, în parlamentul ungar, prezentată de Alexandru Vaida-Voevod. În discursul său, Al. Vaida-Voevod consideră că cel mai mare rezultat al războiului este „*acceptarea din partea tuturor națiunilor al principiului că în viitor nu va mai fi deosebire între națiune și naține și națiunile mari și mici vor avea drepturi egale.*”²¹ Proclamarea independenței românilor de unguri și statul maghiar se face într-un moment istoric optim: prăbușirea Austro-Ungariei și proclamarea independenței Ungariei, la 3 noiembrie 1918.

2. La 30 octombrie 1918 izbucnește revoluția burghezo-democratică. Tisza István, simbol al lumii vechi, este asasinat de câțiva soldați sosiți de pe front. Ziua următoare se înființează guvernul lui Károlyi Mihály. Tot în 31 octombrie se constituie la Budapesta Consiliul

Național Român Central din șase social-democrați (Tiron Albinii, Ion Flueraș, Iosif Jumanca etc.) și șase reprezentanți ai Partidului Național Român (Vasile Goldiș, Aurel Lazăr, Teodor Mihali, Ștefan Cicio-Pop, Al. Vaida-Voevod și Aurel Vlad). Unitatea Românilor din Ungaria cu privire la desăvârșirea unității politice deveniseră deplină odată cu aderarea Partidului Social-Democrat –Secția română, care reprezenta clasele muncitoare din Austro-Ungaria. La 9 noiembrie se trimite o notă guvernului maghiar înființat după victoria revoluției burghezo-democratice, în care liderii români pretind dreptul de a guverna exclusiv toate ținuturile locuite de români și organizarea gărzilor naționale române, pentru garantarea ordinii.

3. Ultimele tratative între guvernul maghiar și reprezentanții românilor din Ungaria au avut loc în 13-14 noiembrie 1918, la Arad. Guvernul este reprezentat de Jászi Oszkár, însoțit de câțiva consilieri, Consiliul Național Român Central de Ștefan Cicio-Pop, Vasile Goldiș, Aurel Vlad, Ioan Flueraș, Enea Grapini, Iosif Jumanca și, din a doua zi, de Aurel Lazăr și Iuliu Maniu. Jászi a făcut foarte mari concesii, care depășeau gândirea într-un stat național centralizat și care prevedeau o autonomie teritorială, „investirea Consiliului Național Român cu guvernarea orașelor și tuturor județelor în care românii sunt în majoritate.” Răspunsul părții române la întrebarea lui Jászi, „de fapt ce vor românii?”, este formulat a doua zi de Iuliu Maniu: „despărțire totală și absolută de Ungaria”.²²

4. După încheierea tratativelor cu reprezentanții guvernului ungar, lideri Consiliului Național Român Central, în ziua de 14 noiembrie, la propunerea social-democratului Ioan Flueraș, au hotărât convocarea unei adunări naționale pentru consultarea voinței românilor din Ungaria. S-a decis ca localitatea Marii Adunări Naționale să fie Alba Iulia, iar ziua ținerii acesteia duminică 1 decembrie 1918. Și pentru că nu era timp să se facă o nouă lege electorală, s-a hotărât ca delegații care vor participa la adunarea de la Alba Iulia să fie aleși de popor și să fie reprezentate toate păturile sociale. Organizatorii istoricei adunări au cutreerat regiunile populate de români, pentru a le cunoaște părerea. Alexandru Vaida și Teodor Mihali, de pildă, se reîntorc la Arad cu vestea că românii din preajma orașelor Dej și Bistrița vor Unire, „dar cu o Românie republică nu cu un regat reacționar”. Muncitorimea cerea odată cu unirea și „înfăptuirea unor profunde transformări social-economice.”²³

5. În numărul din 8/21 noiembrie 1918 al ziarului din Arad „Românul” apare scrisoarea de convocare a Adunării Naționale, semnată de Dr. Gheorghe Crișan și Dr. Ștefan Cicio-Pop.

6. La 30 noiembrie, la Alba Iulia are loc ultima ședință a Consiliului Național Român Central, în cadrul căreia e redactat proiectul de rezoluție și sunt luate hotărârile necesare cu privire la unele neînțelegeri dintre membrii Consiliului, pentru ca rezoluția să fie unanim acceptată. În centrul dezbatelor stătea statutul Transilvaniei până la unirea deplină cu România, respectiv până la întrunirea Constituantei aleasă pe baza votului universal. Social-democrații voiau unirea, dar „voiau o autonomie cu garanții serioase, nu pentru a ajunge din robia magnaților în probia boierilor”, cum spunea Ioan Flueraș în „Aminitiri, din tinerețe și din revoluție”. Cei 180 de social-democrați care au participat la Adunarea Națională voiau „unirea cu condiții” spre deosebire de emigranții români veniți din regat, care se frământau pentru o „unire fără condiții”.

Vii au fost discuțiile și când s-a trecut la dezbaterile proiectului de rezoluție. Socialiștii voiau să se unească cu România și nu cu regatul român. Eleonora Leményi cerea drepturi egale pentru femei, naționaliștii spuneau că acest lucru nu e încă oportun. Alții țineau la o reformă agrară radicală și la asigurarea pentru muncitorimea industrială a drepturilor pe care le aveau muncitorii în Occident. A fost apoi întocmită lista Mareșului Sfat Național, care trebuia să ia locul Consiliului Național Român Central.

7. La Alba Iulia au sosit 1.228 de delegați și cca. o sută de mii de participanți din toate părțile Ungariei locuite de români. S-au ținut mai multe cuvântări, „a urmat apoi cel mai solemn epizod: bătrânul președinte, Gheorghe Pop de Băsești, după ce întreabă Adunarea Națională dacă acceptă proiectul de rezoluție prezentat, în aplauze și ovații frenetice, proclamă unirea Transilvaniei cu România.”²⁴ (Într-o atmosferă politică asemănătoare a fost proclamată, la 29 mai 1848, în dieta din Cluj, unirea Ardealului cu Ungaria!) Rezoluția constă din nouă puncte, cuprinzând principiile fundamentale ale noului stat român, dintre care a avut și are o deosebită rezonanță ideile cuprinse în punctul al treilea: „Deplină libertate națională pentru toate popoarele conlocuitoare. Fiecare popor se va instrui, administra și judeca în limba sa proprie prin indivizi din sânul său, și fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile legiuitoare și la guvernarea țării în proporție cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc.”²⁵

A doua zi se înființează Marele Sfat Național Român, compus din 250 de membri, un fel de parlament, din care fac parte și români din părțile apusene care, după Trianon, au rămas Ungariei: Dr. Mihail Mărcuș, avocat din Giula, Dr. Ioan Erdélyi, avocat din Budapeșt, Dr. Alexandru Martin, jude de tablă din Seghedin, Dr. Iuliu Mezei, director

de fabrică din Budapesta și Ion Mihuț, cojocar din Budapesta. Din membrii Marelui Sfat sunt aleși membrii Consiliul Dirigent, organ de administrare a Ardealului până la desăvârșirea unirii cu România. Este compus din 15 membri, în fruntea căruia a stat, până la 4 aprilie 1920, când a fost desființat, Iuliu Maniu. La 11 decembrie 1918 Consiliul Dirigent adresează românilor din Ardeal un înflăcărat apel, în care se spune: „*Români! Viitor de aur vi se pregătește. Vrem ca pe pământul țării noastre să stăpânească dreptatea și libertatea. Dreptate și libertate, nu numai pentru cel tare și puternic, ci și pentru cel slab și umilit... În acest scop vom da libertate națională pentru toate popoarele conlocuitoare... vom înfăptui un regim curat democratic pe toate terenele vieții publice...*”²⁶ Este ultimul mesaj politic de îmbărbătare, în stil populist, pe care burghezia română din Ardeal îl adresează românilor socializați într-o altă cultură față de a românilor de dincolo de Carpați, căci peste câteva zile, la 24 decembrie 1918, Ferdinand I., rege al României, „prin grația lui Dumnezeu și voința națională” decretează (nr. 3631): „*Ținuturile cuprinse în hotărârea Adunării Naționale din Alba Iulia de la 18 noiembrie/1 decembrie 1918 sunt și rămân de-a pururea unite cu Regatul României.*”²⁷ Decretul regal însă nu ia în considerare revendicările democratice cuprinse în documentele elaborate la Alba Iulia, se mulțumește să consemneze doar înfătuirea unirii.²⁸ De la această dată și românii transilvăneni trebuie să se mulțumească cu posibilitățile politice și sociale oferite de România Regală. Merită să notăm faptul că decretarea se face înainte de începerea Conferinței de pace de la Versailles (18 ianuarie 1919) și înainte de hotărârea Consiliului Suprem privind frontierele dintre România și Ungaria (13 iunie 1919), iar parlamentul României votează legile de ratificare a unirii (29 decembrie 1919) înainte de semnarea Tratatului de pace între Puterile Aliate (Antanta) și Ungaria (4 iunie 1920), prin care se recunoaște pe plan internațional unirea Transilvaniei cu România. Astfel, ca dată oficială a Marii Uniri române pentru posteritate 1 Decembrie, ca o realizare istorică efectuată de români și din propria voință și nu de forțe străine, ca rezultatul unei întâmplări istorice favorabile. Marii perdanți, ungurii deplâng pierderea Ardealului de la 4 iunie 1920, data semnării la Trianon a Tratatului de pace, pe care îl consideră dictat impus de puterile Antantei, act nedrept, lipsit de obiectivitate.

Din momentul ce tratatul de alianță cu Antanta a prevăzut frontiera dintre Ungaria și România pe Tisa, pentru orice eventualitate, și românii din această zonă periferică și-au trimis reprezentanții la Alba Iulia. Numărul lor exact nu este cunoscut. Deputații au fost, conform listelor care ne-au rămas, în jur de 30. Câți au participat din curiozitate

sau dorința de a participa la un moment istic, nu se știe. Ceea ce știm este că românii din aceste părți, care, în baza deciziei de la Trianon, au rămas și în continuare în cadrul statului ungar, au trecut printr-un adevărat șoc politic și identitar. Ei rămân aici fără perspectivă națională, fără sprijin, fără intelectuali care să le reprezinte interesele. Timp ce românii din Ungaria revizionistă sunt supuși unei aspre torturi de deznaționalizare, România Mare își întoarce fața spre gravele probleme sociale și naționale, de integrare și românizare a unui mare număr de elemente alogene moștenite cu noile teritorii.²⁹ Că românii care au rămas în Ungaria după 1918 au fost abandonați și uitați de noul stat român, stă mărturie întâlnirea liderilor comunității cu ministrul Andrei Pleșu, în iarna anului 1990, la Budapesta, care spunea cu o sinceră stupefacție: „*Nu știam că în Ungaria trăiesc români.*” După 1990 a început totuși o altă eră în relațiile dintre România și românii din țările vecine. O revitalizare a acestora însă nu mai este posibilă, din două motive: 1. ei înșiși sunt tot mai puțini; 2. România nu mai reprezintă un model de urmat pentru ei. Și românii din țările vecine, indiferent de statul în care trăiesc, se îndreaptă spre Apusul mai dezvoltat, care oferă șansa unei vieți de calitate, dând prioritate intereselor materiale și punând în paranteză idealurile naționale ale înaintașilor. Patriotul cândva spunea: „Unde îți este patria, acolo să cauți fericirea vieții tale.” Cosmopolitul contemporan spune: „Acolo ne este patria, unde ne merge bine.”

Cam în felul acesta gândesc și cetățenii României contemporane. În anul centenar se constată că în ultimii 10 ani din România au plecat 3,5 milioane de cetățeni români pentru ași asigura un trai mai bun. Potrivit unor statistici, aproape 8 milioane de români trăiesc în afara granițelor. În pofida resurselor umane și materiale, dobândite după Primul Război Mondial, România a rămas o țară săracă, pierzându-și 17% din populația pe care o avea la sfârșitul erei socialiste (1989).³⁰ Din punct de vedere geopolitic însă România este un stat național centralizat, stabil, din 2004 integrat în NATO și din 2007 în Uniunea Europeană. Ardealul cucerit în 1918 și parțial recucerit în 1947 a rămas un solid pilon al statului român. Stabilitatea devine însă incertă fără o perspectivă socială și națională a cetățenilor.

Concluziile pe care statele occidentale le-au tras din ravagiile pricinuite de ideologiile naționaliste, rasiste, care au dus la declanșarea celui de-al Doilea Război Mondial, sunt favorabile, în primul rând, intereselor sociale, economice și mai puțin intereselor naționale. Ideea europeană cheamă la colaborare, la făurirea unei Europe unitare și competitive, prospere. Acest deziderat este, în unele privințe, incompatibil cu principiul de izolare etnică al statelor naționale,

etnocentrice. Cert este că proiectul național în Centrul și Sud-Estul Europei a contribuit la consolidarea limbilor și culturilor naționale, în ansamblu nu a fost însă performant, căci i-a lipsit esența, temelia unui stat: libertatea și bunăstarea cetățeanului. Așadar, după secolul națiunilor și cele două războaie mondiale care l-au urmat, secolul al XXI-lea ar trebui să ofere un trai mai bun, mai echitabil. Altfel, statul național, din momentul ce nu știe să asigure un oarecare echilibru între național și social, rămâne o simplă himeră. Numărul cetățenilor care își neagă apartenența la neamul lor și care își părăsesc patria în această parte a Europei crește de la o zi la alta. State naționale fără cetățeni vrem?

Poeta Ana Blandiana spune că românii sunt un popor vegetal. Istoricul Lucian Boia constată că România este altfel, „*lăsând impresia că țara e defectă*”, că „*ceva nu merge în România, și nu doar sus, în clasa politică, și nu doar de ieri, de alaltăieri.*”³¹ În tradiția românească, statul a fost și este al stăpânilor și nu al norodului, chiar dacă vprbesc în numele lui. Poporul a fost întotdeauna sărac și lăsat la mila celor suspuși (boieri, voievozi, domnitori feudali, politicieni moderni, arhieriei). Probabil că această tradiție orientală depășită trebuie abandonată, iar statul autoritar transformat într-o vatră primitoare, democratică, homocentrică. Într-un cuvânt, e necesară o altă strategie de edificare națională. Altfel, nu este cale de ieșire din impas, din inerția seculară.

Note:

1. Maria Berényi, Viața și activitatea lui Emanuil Gojdu, 1802-1870, Giula, 2002, p. 47.
2. Cornelia Bodea, 1848 la Români, vol. I, Edit. Enciclopedică, București, 1998, p. 509-511.
3. Magyari Piroska, A magyarországi románok iskolaügye, Szeged, 1936, p. 47.
4. Magyari Piroska, op. cit., p. 56-57.
5. Magyari Piroska, op. cit., p. 64-74.
6. Magyari Piroska, op. cit. p. 63.
7. Kós Károly: Erdély, Kolozsvár, 1934., p. 86.
8. Veritas: A magyarországi románok egyházi, iskolai, közművelődési, közgazdasági intézményeinek és mozgalmainak ismertetése, Budapest, 1908., p. 487-490.
9. <http://adevarul.ro> (10.08.2017)
10. Jancsó Benedek: A román irredentista mozgalmak története, Budapest, 1920., p. 411-412.; Erdély története, III. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986., p. 1695.
11. Ulterior, istoriografii vieții și activității lui Miron Crista i-au schițat o imagine de mare unificator al neamului românesc. Vezi, de exemplu, Ilie Șandru-Valentin Borda, Miron Cristea, Târgu-Mureș, 1998; Preot Prof. Dr. Mircea Păcuraru, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 364. Cu doi ani mai târziu, la o manifestare națională Miron Cristea vorbea despre „tiranie maghiară”, „frații noștri din regatul liber”, despre „cele mai grozave prigoniri și chinuri trupești și sufletești” ale românilor din Transilvania (vezi Documentele Unirii 1918, București, 1993, p. 131)

12. Szász Zsombor: România, Budapest, 1931., p. 19.
13. Ibidem, p. 25.
14. Date și comentarii cu privire la „Participarea României la Primul Război Mondial” și „Marea Unire” vezi în „Istoria României”. Compendiu. Cluj-Napoca, 2004, p. 518-534.
15. Szász Zsombor, op. cit., p. 16 și 24.
16. Ioan Slavici, Opere, vol. XIV, București, 1987, p. 685-687.
17. Jancsó Benedek, op. cit., p. 458.
18. Ioan Slavici, Opere, vol. IX, București, 2010. p. 994.
19. Vezi Lucian Boia, Cum s-a românizat România, București, 2015.
20. Dr. Viorel Faur, 80 de ani de la adoptarea la Oradea a „Declarației de independență” a românilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș (12 octombrie 1918), Oradea, 1988, p. 17 și următoarele.
21. Ibid, p. 73.
22. Tiron Albini, Memorii, Edit. Științifică, București, 1969, p. 66-67.
23. Tiron Albini, op. cit., p. 68 și 70.
24. Tiron Albini, op. cit., p. 91.
25. T. Albini, op., cit., p. 91-92.
26. Dr. Aurel Galea, Formarea și activitatea Consiliului dirigent al Transilvaniei, Banatului și ținuturilor românești din Ungaria (2 decembrie 1918-10 aprilie 1920), Târgu Mureș, 1996, p. 442.
27. Dr. Aurel Galea, op. cit., p. 444.
28. D. Vatamaniuc, Ioan Slavici și lumea prin care a trecut, București, 1968, p. 472.
29. Vezi Irina Livezeanu, Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930, București, 1998.
30. Țara dincolo de țară, Foaia românească, nr. 40, 5 octombrie 2018, p. 5 și 9.
31. Lucian Boia, De ce este România altfel? Humanitas, București, 2012, p. 5

A KÉTEGYHÁZI KURGÁNOK, MINT A TELEPÜLÉS ÉS KULTÚRA TÖBB EZER ÉVES ŐRZŐI

Rákoczi Attila, Universitatea „Szent István”
Szarvas

Összefoglalás

A kunhalmok tájképi, régészeti, botanikai, zoológiai és kultúrtörténeti szempontból kiemelkedően értékes, több ezer éves kultúrtörténeti emlékek. A Kárpát-medence számos vidékén találkozhatunk velük. Magyarországon a legnagyobb számban az alföldi területeken fordulnak elő. Méretük változó, relatív magasságuk 1-12 m. Számuk napjainkra jelentősen megfogyatkozott, ezért is üdvözítő, hogy értékeit felismerve a hazai jogalkotók 2010-ben a korábnál hathatósabbnak tűnő szabályozást vezettek be védelmük, megőrzésük és helyreállításuk érdekében. Az új szabályozások megköveteli a halmok korábbi és jelenlegi állapotának értékelését, ugyanis ennek tükrében válaszolható meg az a kérdés, hogy az új intézkedések hogyan módosítottak a halmok állapotán. Jelen cikkben fő célunk a kunhalmok védelméről szóló régi és új jogszabályok hatékonyságának elemzése a Békés megyében fellelhető halmokon keresztül.

Kulcsszavak: kunhalom, kultúrtörténet, helytörténet, Kétegyháza, közös agrárpolitikája (KAP)

Kétegyházáról

A kunhalmokról

A kunhalmok a Kárpát-medence ősi kultúrtörténeti emlékei. Ennek megfelelően sok és értékes információt rejtenek magukban. Vizsgálatukkal nemcsak a régészet tudománya gyarapodhat, hanem bővíthet botanikai, paleoökológiai, tájökológiai és talajtani tudásunk is. Magyarországon a különböző típusú és korú prehisztorikus halmok összefoglaló neve a kunhalom. Ez az elnevezés kissé helytelenül azt sugallja, hogy csupán a kun népcsoport által a 13. század során épített mesterséges halmokról van szó. Ezzel szemben a régészeti feltárások és kormeghatározások egyértelműen bebizonyították, hogy döntő hányaduk lényegesen idősebb a kunok által épített halomsíroknál. A kunhalmok olyan mesterséges földtani építmények, amelyek régészeti, botanikai, tájképi és kultúrtörténeti szempontból kiemelkedő jelentőséggel bírnak (Tóth 1999).

Régészeti és kultúrtörténeti értéküket mutatja, hogy kunhalmok jelentős része réz- és kora bronzkori temetkezéseket, szarmata, germán és honfoglalás kori temetőket foglal magában. Ezek a sírdombok (kurgánok) az őskor és a fémkorszakok kultúráját, vallását és temetkezési szokásait rejtik

magukban. Az őskortól szinte napjainkig őrzik a velük valamilyen viszonyba került, ott megtelepülő ember kulturális hagyatékait. A kurgán típusú temetkezések mindig valamilyen sztyepei eredetű nép (késő rézkor, szkíta kor), vagy sztyepei etnikumot is magába foglaló nép (halomsíros kultúra) letelepedésével hozhatók összefüggésbe. A kunhalmok kiemelkedő botanikai értéke, hogy bolygatatlan állapotban gazdag természetes élőhelyek és a ritkuló sztyeppnövények utolsó menedéke. A szigetként elkülönülő halmok ugyanis a biológiai sokféleség fontos megtartó helyei. A szántóföldi növénytermesztés intenzívvé válásával a kiváló minőségű, mezőségi (csernozjom) talajú területeket feltörték, ezzel a potenciális növénytakaró rendkívül töredékesen maradt csak meg. Napjainkra alig van olyan élőhely, ahol a lösznövényzet évezredek bolygatását elkerülve meghúzhatta volna magát. A kurgánok botanikai és zoológiai értékei tehát abban rejlenek, hogy a szigetszerűen megmaradt ősi élőhelyek őrzői és utolsó menedékei. A száraz, meleg klímájú területek, olykor ritka társulásai mellett sok állat számára is megteremtik az élőhelyi feltételeket. A botanikai, régészeti értékek mellett tájképi, talajtani és paleoökológiai értékek hordozói is. Mint tájképi értékek hozzátartoznak Alföldünk képéhez. A síkságból kiemelkedő, impozáns halmok az arra utazók számára tájékozódási pontot és egyben szemet gyönyörködtető látványt nyújtanak (Tóth 1999). A halmok talajtani szempontból is értékesek. Az egykor eltemetett, illetve az elmúlt évezredekben képződött talajok részletes vizsgálata ugyanis bővítheti - sőt új eredményekkel is gyarapíthatja - a holocén környezeti változások, többek között a klímaváltozások ismeretanyagát (Alexandrovskiy 2000, Khoklova et al. 2001, Barczy et al. 2006a,b, Barczy, Golyeva és Pető 2009).

Bár a mesterséges halmok régen felkeltették az emberek figyelmét, a kunhalom-kutatások csak az utóbbi évtizedekben kezdtek fellendülni. Magyarországon ezeknek az építményeknek és környezetüknek vizsgálata a 20. század elején elkezdődött, de komplex régészeti és környezeti kutatás csak az elmúlt években folyt. A vizsgálatokra jobbara a szakmai széttagoltság volt jellemző, és általában elmondható, hogy a régészeti szempontok domináltak.

A régészeti kutatások nagyrészt a kunhalmok etnikai és időrendi besorolásával, valamint a réz- és bronzkori népek életmódjával foglalkoztak (Ecsedy 1979, Raczky et al. 2002, Csányi 2003, Dani és M. Nepper 2006). A kurgánokkal kapcsolatos kutatások közül új keletűnek mondhatók a természettudományi alapokon nyugvó vizsgálatok. A talajtani, paleobotanikai és geológiai elemzések nemcsak a halom építési körülményeire, a halom szűkebb területének öskörnyezetére adhatnak választ, hanem értékes adatokat szolgáltatnak az építés óta lejátszódó tájképződési folyamatok irányára vonatkozóan is. A halmok öskörnyezeti kutatása a bronzkori Test-halom geoarcheológiai vizsgálatával vette kezdetét (Sümegei et al., 1998). Tóth (1998, 1999) a Büte-halmon végzett geomorfológiai, rétegtani

vizsgálatokat. Ezt követően a halmok által eltemetett fosszilis talajok és az anyagkitermelő helyek üledékei kerültek a figyelem középpontjába. Az eltemetett talajok talajmorfológiai, talajkémiai, malakológiai és fitolit elemzésével, valamint radiokarbon kormeghatározással három kurgánnak, a Csípő-, a Lyukas- és a Bán-halom ősi környezetének rekonstrukciója és a halmok építési körülményeinek tisztázása is lehetővé vált (Barczy et al. 2006a,b, Barczy, Golyeva és Pető 2009, Barczy és Joó 2009, Molnár et al. 2004). Az egyes halmokon megmaradt fajgazdag löszgyepek szigetbiogeográfiai kutatásai az értékes növény- és állatfajok leírására, és azok izolátumdinamikai vizsgálatai mellett az élőlényközösségeket fenyegető környezeti hatásokra koncentráltak (Tóth et al. 2008, Novák et al. 2009, Tóth et al. 2012). A térképi források alapján igazolhatóan eredetileg tízezres nagyságrendben léteztek halmok Magyarország területén, de a 20. század közepére számuk jelentősen megfogyatkozott, állapotuk pedig drasztikusan leromlott. A 19-20. század folyamán főként a folyószabályozások, majd az ezt követő nagyüzemi mezőgazdaság térhódítása miatt százával hordták el és szántották szét a halmokat, a megmaradtaknak mára már a nevét is elfelejtették. Noha az I. Jozefiánus katonai térképlapok nagy számban tüntetik fel a kunhalmokat a Kárpát-medencében, a régi felmérések térképeit böngészve pedig közel negyvenezer kunhalmot számolhatunk össze, az Alföldet járva alig látunk olyan érintetlen, sértetlen halmot, amelynek állapotára büszkék lehetünk. Mindezek miatt a 20. század utolsó évtizedeiben elindult az alföldi halmok térképi, majd terepi számbavétele, összeírása. A Tiszántúl területén különböző térképi források felhasználásával 3724 db halmot, zömmel kurgánt számoltak össze (Virágh 1979). Hajdú-Bihar megye halomkatasztere az 1980-as évek elején készült el. Ugyanebben az évtizedben került sorra Szolnok megye halmainak állapotfelmérése és állapotuk szerinti kategorizálása. Az országos kataszterezésük után 2002-ben összeállított adatbázisból kiderült, hogy a megmaradt halmok nagyon rossz állapotban vannak. A halmok közel fele intenzív szántóföldi művelés alatt áll, 40 %-uk megbontott, roncsolt testű és egyötödük tájképileg értéktelen erdőszült, gazos felszínű halom (Szelekovszky, 1999; Tóth, Cs. and Tóth, A. 2011). Bár a kataszter elkészítése - amit a Nemzeti Parkok felméréseik és adatszolgáltatásaik során karban is tartanak - sikeres vállalkozásnak volt mondható, a halmok hathatós védelme a felmérés által önmagában nem valósult meg.

A Templom, mint kultúrforrás

Első templomaink halmon, kunhalmon, dombon épültek, hajdan ezeket egyháznak nevezték. Többnyire kismértékű faépületek voltak,

sem karzat, sem szék, oltárul egy szabályos kő szolgált. Nevekben is fennmaradtak a templomépületekről vett helynevek, pl. Békés megyében Csorvás egyház, Dombegyház, és számtalan templom halom, vagy a Makó melletti Dál egyház, a mai Garsa pusztán Bod-anyag-egyház. Békésben több mint 100 halmon található még meglévő, vagy emlékében élő templom, kolostor, monostor, kápolna, temető. Bánkút, Battonya, Biharugra, Csanádapáca, Dombegyház, Dévaványa, Kaszaper, Kétegyháza, Pusztaotlaka, Szarvas, Szeghalom stb. Vésztőn az európa híré feltárt Csolt-monostor. Az egyházak, mint a legfőbb oktatási és kultúrforrások meghatározóak voltak a kunhalmok életében, azoki fennmaradásában is. Régen istenként tisztelték a mindig is valláshoz kötődő, mítosszal körülvett titkokat hordozó halmokat (Szelekovszky, 1999).

Pusztulásuk

Ahogy a vallás szerepe és befolyása csökkent, egyre több kunhalom esett áldozatul, elhordták, megcsonkították őket. Ez a folyamat főként az elmúlt hat évtizedre volt jellemző, amikor az alföldi táj erőszakos legdrasztikusabb átalakítását végezték. Több mint ötven halom esett áldozatul úgy, hogy a nagyüzemi táblák kialakításakor, a meliorációs munkák végzésekor öntözőcsatornákkal kettévágták, vagy levágták, esetleg elhordták. A pusztítások okozója sokszor a tudatlanság, a tájékozatlanság, ami nem is csoda, hiszen az oktatás semmilyen szintjén nem foglalkoztak velük. Megállapítható, hogy a vallás erejének csökkenésével párhuzamosan a kunhalmok is eltűntek a térképekről – az 1800-as évektől ez egyértelműen nyomonkövethető, elsősorban az utóbbi évtizedek térképeiről (Szelekovszky, 1999).

Védelmük

A kunhalmok védelem alá helyezéséig sok mindennek kellett történnie. Ugyan már az 1847. február 22-i MTA közgyűlés memoranduma, majd az 1876. évi Budapest Őstörténeti Kongresszus is kiemelten foglalkozott a halmok régészeti értékeivel, számba vételük szükségességével, az első jelentős eredményt a természet védelméről szóló 1996. évi LIII. törvény hozta. A törvény értelmében a kunhalmok tájképi szempontból *ex lege* védetté váltak. Azonban a szabályozási szándék legnagyobb hibája az volt, hogy nem született végrehajtási rendelet a törvényre, és csak annyi előírást tartalmazott, hogy a halmokat nem szabad rongálni. A törvény tehát a mezőgazdasági művelést konkrétan nem tiltotta meg, csak elhordani nem volt szabad a halomtestet. Jelentős lépést hozott az Európai Unió Közös Agrárpolitikája (KAP), és annak legutóbbi reformja. A reform által

érvénybe lépett közösségi rendelet, és az azokhoz kapcsolódó hazai jogszabályok, valamint ezek termelőkre, vidéki tájra gyakorolt hatásai alkotják jelen munka alapját. „A Tanács 73/2009/EK rendelete” fektette le a kölcsönös megfeleltetés (KM) alapjait az agrárigazgatásban. A KM a Jogszabályban Foglalt Gazdálkodási Követelményeken (JFGK) keresztül határozta meg - többek között - az agrár-környezetvédelem és a vele összefüggő természetvédelem kritériumait. A kölcsönös megfeleltetés egyik különálló része (azzal párhuzamosan működő alapegysége), a Helyes Mezőgazdasági és Környezeti Állapot (HMKÁ), vagyis az „50/2008 (IV. 24.) FVM rendelet”. Utóbbi egy szakmai keretrendszer, mely tizenkét előíráson keresztül járul hozzá az ökológiailag fenntartható agrárkörnyezet-védelemhez. Ezen előírások a közvetlen támogatásokat igénylő gazdálkodókra vonatkoznak (pl. egyszerű területalapú támogatás), és 2010-ig kilenc kritériumot tartalmazott. Ilyenek a lejtős területen történő helyes gazdálkodás előírásai, a gyomosság és fás szárúak terjedésére vonatkozó szabályok, vetésváltás előírásai, égetési tilalom, talajtaposás elleni védelem, teraszos művelésre vonatkozó szabályok, legelőterületeken történő túllegeltetésre irányuló előírások. 2010. év novemberétől a hivatkozott rendeletbe újabb két kritérium épült be. Az egyik az öntözésre vonatkozó szabályok – ezzel nőtt az agrár-környezetvédelmi előírások köre –. A másik, a kutatásunk alapját adó tájképi elemek (gémeskutak, kunhalmok) védelme. Utóbbiak rendeletbe történő beépülésével a természetvédelmi, tájökölógiai, tájvédelmi szempontok is a kölcsönös megfeleltetés részévé váltak.

A szabályozás lényege, hogy a közvetlen támogatást igénylő mezőgazdasági termelőknek, akiknek a területén tájképi elem található, a halmok védelméről - a felméréskor talált állapot szerint - gondoskodniuk kell. Az ellenőrzéshez szükséges referencia adatbázis kialakítása a kunhalmok esetében a Vidékfejlesztési Minisztérium (VM), és a Mezőgazdasági és Vidékfejlesztési Hivatal (MVH) által végzett állapotfelmérés és validálás során kapott eredmények alapján történt. b 2010-től tehát az EU szabályozás, a HMKÁ rendelet módosítása, majd a rendelet hatályba lépését követően (2010. november 1.) a kunhalmokon - a visszagyepesítési munkálatok kivételével - bármilyen mezőgazdasági művelési munkálatot végezni tilos. Vagyis olyan változás prognosztizálható a halmok védelmében, amelyet érdemes vizsgálni, nyomon követni, kutatási téma középpontjába állítani.

A kétegyházi halmok

sorsz.	halom neve	azonosító	sugár (m)	terület (ha)	magasság (m)	állapota
1.	névtelen halom	8584	31	0,30	1,50	bolygatott
2.	névtelen halom	8585	32	0,32	1,20	bolygatott
3.	névtelen halom	8578	55	0,47	2,10	bolygatott
4.	névtelen halom	8583	26	0,28	2,30	bolygatott
5.	<u>Demla-domb</u>	8582	38	0,43	2,00	bolygatott, szántott
6.	névtelen halom	8579	14	0,17	3,20	bolygatott
7.	névtelen halom	8574	22	0,20	3,10	bolygatott
8.	névtelen halom	8576	25	0,19	2,50	bolygatott, ép, szántott
9.	névtelen halom (gyepföldi)	5239	37	0,42	2,00	egész
10.	Török-halom	1377	42	0,55	5,50	egész
12.	Kun-halom	5236	31	0,31	2,00	egész
12.	névtelen halom	5238	21	0,14	2,50	egész
13.	<u>Demla-domb</u>	5233	40	0,49	2,00	egész
14.	névtelen halom	5237	33	0,34	1,50	egész
15.	névtelen halom	5241	17	0,09	1,50	egész
16.	<u>Háromhatár-halom</u>	5106	18	0,05	1,50	roncsolt
17.	névtelen halom	8581	32	0,29	1,60	bolygatott
18.	névtelen halom	8575	30	0,26	1,50	szántott

Forrás: Saját szerkesztés (2015)

Külön kell szólnunk a Kétegyházi és a szomszédos területeken (Gyula, Szabadkígyós, Újkígyós, Medgyesegyháza, Elek) található halmokról. Ezek jelentősége ugyanis kiemelkedő, hiszen olyan sűrűségben és csoportosulásokban találhatók meg itt, melyet a Maros–Körös közén máshol nem tapasztaltunk. Talán valamilyen központi helye, törzsterülete volt ez a halom-emelő, gödörsíros kurgánok népének. A Szabadkígyós–Kétegyháza vasútvonal nyugati és keleti oldalán található egy-egy egészen kis halmokból álló csoportosulás, melyek közül a '60-as évek végén Gazdapusztai Gyula jó néhányat feltárt (Ecsedy 1979). Ezek azért maradhattak meg közel ötezer éven keresztül, mert a szikes talaj gyenge minősége miatt valószínűleg sohasem szántották őket (vagy a bolygatás nem volt túl jelentős). Jellemző az akkori ásatási módszerekre, hogy több halmot csak az elpusztításuk, teljes elhordásuk árán sikerült feltárni, sok halom pedig mai napig magán viseli a negyven évvel ezelőtti régészeti kutatás nyomait: központi részük felásva, hosszában átvágva, a föld pedig oldalra kiterítve hever. Sajnos a kiásott földet egyetlen esetben sem temették vissza; e kis halmok helyreállítása külön programot érdemelne (Bede, 2008).

A szabadkígyósi és kétegyházi puszták gyepborította halmainak növényzetében egyfajta egységesülés (homogenizálódás) figyelhető meg. Szinte mindegyik felszínét kizárólag közönséges tarackbúza fedi,

és a legnagyobb halmoknál (Török-halom, Hegyeshalom) sem található löszfalnövényzet (ez alól csak a kétegyháza–szabadkígyósi Kun-halom kivétel). Kérdés, hogy ez mivel magyarázható, illetve milyen mértékben másodlagosak (esetleg felújítottak) a ma is legelőként vagy kaszálóként hasznosított gyepek? A Körös-Maros Nemzeti Park szabadkígyósi területének óriási szerepe, felelőssége és lehetőségei vannak. Ugyanis az itt tárgyalt halmok legnagyobb része a védett területen belül található, a védett területnek pedig jelentős része a nemzeti park kezelésében áll. A helyzetet kihasználható, minden parki kezelésben álló halmot ki kell venni a szántóföldi művelés alól (és hosszútávon, lehetőség szerint, az eredeti növényzettel visszagyepesíteni őket). Erre már – Forgách Balázs tájegységvezető lelkes közreműködésével – korábban is voltak előremutató példák. A szántás alóli kivételt viszont nem javasoljuk erdőtelepítéshez, kizárólag visszagyepesítés céljára, mert a felnövő erdőgyökérzete a régészeti lelőhelyet tönkreteszi, és a halom tájképi értékét is teljesen elveszi. Sajnos erre is akad példa a gyulai Gané-halom esetében, melyre tölgyfacsemetéket ültettek (Bede, 2008).

A Kétegyháza környéki halmok nagy vonzerőt jelenthetnek az érdeklődőknek is, és a „kurgánok földje” akár turistacsalogató is lehet (persze csak rendezett, szabályozott körülmények között). Ehhez nagyban hozzájárulhat a korábban elhordott Török-halom újjáépítése, mely a védett terület szélén könnyen megközelíthető, és melynek megvalósítását a nemzeti park igazgatósága már tervbe is vette. Érdemes lenne elgondolkodni, hogy a pusztán halom alakú földépítménynél nem lenne-e célszerűbb egy régészetileg is hiteles, sírkamrával ellátott halmot építeni, ahogy ezt már Százhalombattán megvalósították. Szerencsére a Török-halomról jó fényképfelvételek és pontos szintvonalas vázlatok maradtak ránk, ezért óriási hiba lenne ezeket a rekonstrukciónál nem figyelembe venni. Továbbá a halom helyén – szétdúrt állapotban – megmaradt az alapok anyagának egy jelentős része, mellyel érdemes az elkészült (több helyről összehordott földből emelt) halmot vastag rétegben befedni. Annál is inkább, mert az eredeti talaj is ugyanez volt, és a visszagyepesítéshez is ez a föld a legmegfelelőbb (Bede, 2008). Kétegyháza mai közigazgatási területén a következő halmok találhatók (1. táblázat). Békés megye területén egykoron több mint 1500 halom volt található, Kétegyházán a jelentősebbek ezek közül a táblázatban lévőknek kell megemlíteni.

1. táblázat. Kétegyháza mai közigazgatási területén lévő halmok.

Jelentősebb halmok:
1377 (Török-halom)

Igen jó állapotban megmaradt halom (1. kép). A kétegyházi lőtér közelében, a szabadkígyósi tájvédelmi körzet részeként, a szikes pusztából emelkedik ki a Török-halom. Körös-körül sok hektárnyi szikes gyep őrzi a táj ősi jellegét. Tisztán kivehető az egykori Maros meder vonala. A halom megyénk talán legépebb, legszebb, egyenletes gyepborítású kunhalma. Sajnos évekkel ezelőtt a gyakorló honvédség ezt is megbontotta, - lövészárkot ásott a K-i oldalába. A visszatakarás után ezen a helyen teljesen más növényösszetétel alakult ki, többségében virulensebb növényfajok elszaporodása révén. A magassága 8 m, alapméretei 60m x 60m. Megközelíthető a Kétegyháza-Medgyesegyháza közúttól DK-re, 1 km-re.

További jelentősebb halmok: 8578 (2. kép), 8579 (3. kép), 5239 (4.kép), 1377 (5. kép), ugyanakkor a Kétegyházi Ortodox Templom is halomra épült (6. kép).

Egy dolog, ami különlegessé teszi a halmokat, hogy ember alkotta, több ezer éves kultúrtörténeti emlékek, valamikori élőhelyek és sírok, - a sírokra pedig vigyázni kell – MERT HAZÁVÁ A NEMZETET A SÍROK AVATJÁK.

A felhasznált irodalom jegyzéke

- (1) 1996. évi LIII. törvény a természet védelméről
- (2) 50/2008. (IV. 24.) FVM rendelet az egységes területalapú támogatások és egyes vidékfejlesztési támogatások igényléséhez teljesítendő „Helyes Mezőgazdasági és Környezeti Állapot” fenntartásához szükséges feltételrendszer, valamint az állatok állategységre való átváltási arányának meghatározásáról
- (3) A Tanács 73/2009/EK rendelete a közös agrárpolitika keretébe tartozó, mezőgazdasági termelők részére meghatározott közvetlen támogatási rendszerek közös szabályainak megállapításáról és a mezőgazdasági termelők részére meghatározott egyes támogatási rendszerek létrehozásáról, az 1290/2005/EK, a 247/2006/EK és a 378/2007/EK rendelet módosításáról, valamint az 1782/2003/EK rendelet hatályon kívül helyezéséről
- (4) Alexandrovskiy, A. L. (2000): *Holocen development of soils in response to environmental changes: the Novosvobodnaya archaeological site, North Caucasus*. Catena, Vol. 41., p. 237-248.
- (5) A. Barczy – K. Joó (2009): *The role of kurgans in the Palaeopedological and Palaeoecological reconstruction of the Hungarian Great Plain*. Zeitschrift für Geomorphologie, Berlin-Stuttgart, Vol. 53., Suppl. 1., p. 131-137.
- (6) A. Barczy - T. M. Tóth - A. Csanádi - P. Sümegi – I. Czinkota (2006a): *Reconstruction of the paleo-environment and soil evolution of the Csipő-halom kurgan, Hungary*. Quaternary International, Vol. 156-157 (2006), p. 49-59.
- (7) Barczy, A. - Joó, K., - Pető, Á. - Bucsi, T. (2006b): *Survey of the buried paleosol under the Lyukas Mound in Hungary*. Eurasian Soil Science, 39 (1). p. 133-140.
- Bede, A (2008): Beszámoló a Békési-hát halmainak felméréséről. Crisicum VII., 7-33.pp.
- (8) A. Barczy - A. A. Golyeva - Á. Pető (2009): *Palaeoenvironmental reconstruction of Hungarian kurgans on the basis of the examination of palaeosols and phytolith analysis*. Quaternary International, Vol. 193. (2009), p. 49-60.
- (9) Csányi M. (2003): *Zwei Gräber aus dem frühbronzezeitlichen Gräberfeld von Nagyrév-Zsidóhalom* In: Morgenrot der Kulturen. Frühe Etappen der Menschheitsgeschichte in Mittel- und Südosteuropa. Festschrift für Nándor Kalicz zum 75. Geburtstag Hrsg. von E. Jerem und P. Raczky Archaeolingua 15, Budapest, 2003, p. 497-512.
- (10) Dani, J. – M. Nepper, I. (2006): *Sárrétudvari-Órhalom tumulus grave from the beginning of the EBA in Eastern Hungary*. Communicationes Archaeologicae Hungariae. p. 29-50.
- (11) Ecsedy, I. (1979): *The people of the pit-grave kurgans in Eastern Hungary*. Fontes Archaeologici Hungariae, Akadémiai Kiadó, Bp., p. 148
- (12) O. S. Khoklova – S. N. Sedov – A. A. Golyeva – A. A. Khoklov (2001): *Evolution of Chernozems in the Northern Caucasus, Russia during the second half of the Holocene: carbonate status of paleosols as a tool for paleoenvironmental reconstruction*. Geoderma, 104 (2001), p. 115-133.
- (13) Molnár, M. - Joó, K. - Barczy, A. - Szántó, Zs. - Futó, I.- Palcsu, L. - Rinyu, L. (2004): *Dating of total soil organic matter used in kurgan studies*. Radiocarbon. 46 (2). p. 413-419.
- (14) Novák, T. - Nyilas, I. - Tóth, Cs. (2009): *Preliminary studies on landscape ecological structure of fragmented loess grasslands on the Zsolca mounds (Felsőzsolca, Hungary)*. Tájökológiai Lapok. 7 (1). p. 161-173.

- (15) Raczky, P. – Meier-Arendt, W. – Anders, A. – Hajdú, Zs. – Nagy, E. – Kurucz, K. – Domboróczky, L. – Sebők, K. – Sümegei, P. – Magyarai, E. – Szántó, Zs. – Gulyás, S. – Dobó, K. – Bácskay, E. – T. Biró, K. – Schwartz, C. (2002): *Polgár – Csőszhalom (1989-2000): Summary of the Hungarian-German Excavations on a neolithic Settlement in Eastern Hungary*. Mauer Schau, Band 2., Verlag Bernhard Albert Greiner, Remshalden – Grunbach, p. 833-860.
- (16) Sümegei P. - Kozák J. - Magyarai E. - Tóth Cs. (1998): *A Szakáld-Testhalmi bronzkori tell geoarcheológiai vizsgálata*. Acta Geographica, Geologica et Meteorologica Debrecina, 34. p. 165-180.
- (17) Szelekovszky L. (1999): *Békés megye kunhalmjai*. Körös-Maros Nemzeti Parkért Egyesület Kiadványa, Sirályka Nyomda, Békéscsaba, p. 64
- (18) Tóth A. (szerk.) (1999): *Kunhalmok*. Alföldkutatásért Alapítvány Kiadványa, Kisújszállás, p. 77
- (19) Tóth, Cs. – Tóth, A. (2011): *The complex condition assessment survey of kurgans in Hungary*. In: Á. Pethő & A. Barczy (eds.): *Kurgan Studies: An environmental and archaeological multiproxy study of burial mounds in the Eurasian steppe zone*. BAR International Series, 2238 (11). p. 9-17.
- (20) Tóth Cs. - Novák T., - Nyilas I. (2008): *Ötezer esztendő őrzői - A Zsolcai-halmok*. Természetbúvár 63 (3), p. 20-23.
- Tóth Cs. - Pethe M. - Molnár M. (2012): *A Zsolcai-halmok komplex földtudományi vizsgálata*. In: Nyári, D. (ed.): **Kockázat-Konfliktus-Kihívás. VI. Magyar Földrajzi Konf.** Tanulmánykötete. Szeged. p. 897-904.
- Virágh, D. (1979): *Cartographical data of the kurgans in the Tisza region*. In: Ecsedy, I. (ed.): *The people of the pit-grave kurgans in Eastern Hungary*. Budapest, Akadémiai Kiadó. p. 117-148.

STUDIAREA OPEREI LUI ION LUCA CARAGIALE ÎN GIMNAZIU LA SECȚIA ROMÂNĂ ȘI LA SECȚIA MAGHIARĂ

Mariana Mureșan,
Liceul Teoretic „Kemény János”, Toplița

Unul dintre cei mai importanți scriitori satirici și dramaturgi ai literaturii române, I.L.Caragiale, s-a născut la data de 30 ianuarie 1852, în satul Haimanale, astăzi numit Ion Luca Caragiale, din județul Prahova, ca fiu al lui Luca și al Ecaterinei Caragiale. Primele clase le urmează la Ploiești, la Școala Domnească, păstrând o pioasă amintire învățătorului Basil Dragoșescu, de la care a *învățat întâia dată tainele gramaticii și respectul pentru limba românească*. După anul 1870, timp de câțiva ani, preocupările lui Caragiale se aseamănă cu ale marelui său contemporan și prieten de mai târziu, Mihai Eminescu: în anul 1870 Caragiale este copist la Tribunalul Prahova, iar un an mai târziu este suflor și copist al Teatrului Național din București¹. Anul 1873 este deosebit de important în evoluția lui Caragiale, deoarece acum dă prima probă a înclinațiilor sale satirice, debutând în revista umoristică „Ghimpele”, cu articole și note de polemică ascutite, în care atacă cu fronda juvenilă printre alții pe Maiorescu și pe Macedonski. Anul 1884 trebuie reținut ca dată memorabilă, deoarece în acest an apare capodopera dramaturgiei literaturii române clasice, comedia „O scrisoare pierdută”². La cei 32 de ani, Ion Luca Caragiale oferă literaturii române mai multe opere literare, și anume : „O noapte furtunoasă”, „Conu Leonida față cu reacțiunea” și „O scrisoare pierdută”.

În perioada anilor 1888-1889, Caragiale ocupă funcția de director general al teatrelor însă relațiile cu Junimea și cu Titu Maiorescu încep să se răcească, iar Caragiale începe să devină, pentru liberali și conservatori, deopotrivă, un scriitor dificil și incomod.

În anul 1901 apare volumul „Momente și schițe”, și tot atunci are loc cunoscuta acuzație de plagiat adusă de Caion Al. Ionescu, publicist mediocru, necinstit și amator de scandaluri, înfierat în fulminanta pledoarie a lui Delavrancea.

În anul 1904, beneficiind de o moștenire considerabilă, Caragiale pleacă la Berlin, unde se va stabili până la moarte. Plecarea lui din țară nu trebuie privită cu superficialitate, ca fiind un simplu rezultat al unei

¹ I.L.Caragiale, op. cit. , p.81

² Paul Zarifopol, Introducere la I.L.Caragiale.Opere,vol.1,Editura Minerva,Bucuresti..p. 67

moșteniri. Cea mai emoționantă dovadă a legăturii trainice cu țara natală, cu poporul năpăstuit pe care l-a slujit cu devotament și ale cărui dureri și năzuințe le-a oglindit cu atâta pătrundere într-o însemnată parte a operei sale, o constituie pamfletul din 1907 din primăvară până-n toamnă, cel mai aspru rechizitoriu al vremii, cu privire la marile răscoale țărănești.

I.L.Caragiale se stinge din viață la Berlin, în anul 1912, la data de 22 iunie, lăsând în urma sa o operă bogată și strălucitoare, o adevărată oglindă a societății românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Nu se poate vorbi despre ceea ce a scris Caragiale, fără a aminti măcar în câteva însemnări cu caracter informativ viața lui, căci, implicit ori explicit, momente din biografia scriitorului sunt o cronologie a operei sale. Aceasta nu înseamnă că a copiat realitatea așa după cum se obișnuiseră să afirme cei de rea-credință, învinuindu-l de facilitate. Inteligent până la granița neverosimilului, dotat cu un acut spirit de observație, el înregistra totul, dar nu-și îngăduia să rețină decât esențialul, la rândul său prelucrat la tensiunea artistică pe care numai talentul o poate da. Ecaterina Logadi, fiica lui, își amintește referitor la opera și viața lui Caragiale, tatăl său:

”Văd casa în care am stat cândva și care există și azi. Locuința noastră era orientată spre nord , iar cea locuită de proprietar spre sud. Tot ca și în nuvelă tata a propus proprietarului să facem schimb de locuință. Refuzat, el s-a supărat și ne-am mutat la mică distanță de acolo în strada Rotari, azi Ion Luca Caragiale”.

Limba română este sufletul întregului învățământ, deoarece pe cunoașterea ei se sprijină însușirea tuturor cunoștințelor care fac din om un membru folositor societății. Ea constituie pentru oameni modul specific de reflectare a realității, materialul obișnuit și propriu pentru concretizarea gândurilor și sentimentelor, principalul mijloc de comunicare, de influențare și coordonare a acțiunilor, relațiilor și manifestărilor lor, cel mai prețios instrument al cunoașterii. De aceea, limba poate fi considerată unul dintre cei mai importanți factori de coeziune, de dezvoltare spirituală și progres social. Formându-se și dezvoltându-se în chiar procesul formării și dezvoltării poporului, deci odată cu el – limba este expresia istoriei și a înalțelor lui însușiri. Îmbogățită și înfrumusețată continuu, ea a înscris, a păstrat și a transmis experiența de viață a poporului. Factor de afirmare și unificare, limba a fost pentru poporul român una din forțele care l-au ajutat să urce treptele tot mai înalte ale civilizației, culturii. Stăpânirea temeinică și folosirea corectă și precisă a limbii române constituie nu numai o necesitate, dar și o datorie pentru toți cei care contribuie la făurirea, în continuare, a

istoriei poporului, limba fiind una dintre caracteristicile esențiale, definitorii ale acesteia.

Ca limbă maternă, limba română se însușește spontan din primii ani de viață, în cadrul conviețuirii sociale, în relațiile dintre copii și adulți, practica reprezentând faza inițială a învățării limbii. Ulterior, perfecționarea folosirii ei se realizează prin contribuții numeroase și variate, dintre care cea mai substanțială și mai eficientă este aceea a școlii.

Studiul limbii și literaturii române are o însemnătate cu totul deosebită în formarea multilaterală a tineretului școlar. Fără însușirea corespunzătoare a limbii române nu poate fi concepută evoluția intelectuală viitoare a școlarilor, pregătirea lor corespunzătoare la celelalte discipline de învățământ, precum și legătura pentru activitatea socială.

Formulând funcțiile și obiectivele principale ale limbii și literaturii române, ca disciplină școlară în ciclul gimnazial se cuvine să fie amintită, în primul rând, tocmai funcția sa instrumentală, care se realizează în toate compartimentele limbii române: citit-scris, citire, comunicare orală și scrisă, elemente de construcție a comunicării. Importanța acestei funcții reiese și din faptul că, în scopul realizării ei, aproape jumătate din numărul total de ore din Planul-cadru de învățământ pentru clasa a-V-a este afectat citirii, scrierii, comunicării. În clasele următoare ale ciclului gimnazial, chiar dacă numărul de ore destinate studiului limbii și literaturii române este mai mic, el se menține la aproximativ o treime din totalul orelor cuprinse în Planul-cadru de învățământ al claselor V-VIII, iar un obiectiv de seamă rămâne perfecționarea tehnicilor de muncă intelectuală.

În conformitate cu noul curriculum la limba română, obiectivul central al studiului limbii și literaturii române în învățământul gimnazial este dezvoltarea competențelor elementare de comunicare orală și scrisă ale copiilor, precum și familiarizarea acestora cu texte literare și nonliterare, semnificative din punctul de vedere al vârstei cuprinse între 12-15 ani. De asemenea, se urmărește structurarea la elevi a unui ansamblu de atitudini și de motivații, care vor încuraja și sprijini ulterior studiul limbii și al literaturii române. Manualele școlare au fost revizuite și s-au operat eliminări, înlocuiri, restructurări de texte, pasaje, ilustrații. Pe baza noilor programe au fost elaborate manualele alternative (două, trei, uneori patru pentru fiecare disciplină obligatorie) utilizate în prezent la clasă. Elaborarea și implementarea componentelor curriculum-ului va acoperi o perioadă mai lungă de timp, cu atât mai mult cu cât este pentru prima dată când procesul curricular din România

intră sub incidența unor schimbări de amploare. Astfel, se preconizează ca procesul de implementare să fie permanent însoțit de dezbaterea rezultatelor, dar și de corectări progresive care se impun din timp în timp. Formarea inițială și cea permanentă a învățătorului va trebui să fie intensificată în așa fel încât ea nu doar să însoțească, ci să premerge dinamica aparte a procesului curricular. Volumul de cunoștințe este repartizat pe clase după principiul concentric împletit cu cel liniar, sfera noțiunilor lărgindu-se și adâncindu-se pe măsură ce elevii se dezvoltă intelectual și puterea lor de asimilare crește. În fiecare clasă materialul nou se sprijină pe cunoștințele însușite de elevi în clasele anterioare în legătură cu tema respectivă. Ca urmare, treptat, în procesul învățării, pe de o parte, se consolidează și se sistematizează prin exerciții, cunoștințele incluse în programele claselor anterioare, iar pe de altă parte se lărgeste continuu, de la o clasă la alta sfera cunoștințelor, se dezvoltă deprinderile de exprimare corectă. Actuala programă la limba și literatura română a înlocuit cele trei compartimente ale acestui obiect-citire, lectură și comunicare - cu un model comunicativ-funcțional adecvat nu numai specificului acestui obiect de studiu, ci și modalităților propriu-zise de structurare la copii a competenței de comunicare. Într-un sens larg, învățarea trebuie înțeleasă dincolo de noțiunile de „educație” și „școală”. Învățarea presupune o atitudine atât față de cunoaștere cât și față de viață, atitudine care pune accent pe inițiativa omului. Termenul de „învățare” cuprinde achiziționarea și practicarea de noi metodologii, noi priceperi, noi atitudini și noi valori necesare pentru a trăi într-o lume în continuă schimbare.

Învățarea este, în fapt, procesul de pregătire pentru a face față unor situații noi. Ea se poate produce conștient, sau, deseori, inconștient, de obicei din experiența unor situații de viață, cu toate că și situațiile imaginate pot declanșa învățarea. Practic, fiecare persoană din lume, școlarizată sau nu, experimentează procesul învățării la diferite niveluri, dar probabil că în prezent nimeni nu învață încă la nivelul, cu intensitatea și cu viteza necesară pentru a face față complexității lumii moderne.

Teoria reprezintă un model eficient de achiziție informațională, deconstrucție, reconstrucție și chiar de dezvoltare a determinantilor învățării umane. Proiectarea și realizarea optimă ale activității instructiv-educative depind de felul cum se desfășoară, dimensionează și articulează componentele materiale, procedurale și organizatorice, care imprimă un anumit sens și o anumită eficiență pragmatică formării tineretului.

Concretizarea idealurilor educaționale în comportamente și mentalități nu este posibilă dacă activitatea de predare și de învățare nu dispune de un sistem coerent de căi și mijloace de îndeplinire, de o instrumentalizare procedurală și tehnică a pașilor ce urmează a fi realizați pentru atingerea scopului propus. Formele și mijloacele strategice, de îndeplinire a sarcinilor didactice, pot fi circumscrise terminologic prin intermediul sintagmelor de tehnologie didactică, metodologie didactică, metodă, procedeu și mod de organizare ale învățării. Procesul de învățământ este format din mai multe componente aflate în interdependență. Astfel, obiectivele pedagogice, conținutul învățământului, metodologia didactică, evaluarea didactică și proiectarea pedagogică (a procesului de învățământ), deși secvențe de sine stătătoare în cadrul procesului de educare și formare, se află într-o legătură permanentă a cărei finalitate se regăsește în fiecare unitate elementară de educat. Comparativ cu celelalte subsisteme care formează și definesc didactica generală, metodologia didactică este subsistemul care se bazează pe interacțiunea directă dintre cele două elemente fundamentale ale actului educațional: educatorul și educabilul.

Pentru a defini conceptul de metodologie didactică trebuie avută în vedere raportarea la activitatea pedagogică de formare - dezvoltare permanentă a personalității aflată în strânsă interdependență cu toate elementele componente ale procesului de învățământ³, privite ca ansamblul structural luat în deplină lui unitate. Această viziune pedagogică, de inspirație curriculară, conferă metodologiei didactice valoarea unei teorii sistemice care angajează la nivelul de predare - învățare - evaluare un ansamblu de tehnici de eficientizare a acțiunii de instruire.

Ca acțiune extrem de complexă, metodologia înglobează o structură tehnică laborioasă compusă din metode, procedee și mijloace didactice prin care se urmărește eficientizarea actului pedagogic. ”În calitate de teorie stricto sensu, metodologia instruirii precizează natura, funcțiile și clasificările posibile ale diferitelor metode de învățământ. Sunt descrise caracteristicile operaționale ale metodei, în perspectiva adecvării lor la circumstanțe diferite ale instruirii, și sunt scoase în evidență posibilitățile de ipostaziere diferențiată ale acestora, în funcție de creativitatea și inspirația profesorului.”

Metodele didactice reprezintă acțiunile subordonate realizării scopurilor activității de instruire prin avansarea unor căi de învățare eficiente de organizare și desfășurare ale predării-învățării din

³ Cucuș C., *Pedagogie*, Editura Polirom, București, 2006, p. 286

perspectiva elevului, corelându-se cu celelalte componente ale instruirii. „Metodele de instruire se aseamănă cu metodele de cercetare (ale științei), deoarece ambele sunt căi ce duc la conturarea unor fapte legități, descrieri, interpretări cât mai apropiate de realitate. Dar există și deosebiri dintre care una fundamentală constă în faptul că, în timp ce metodele de cercetare produc, elaborează cunoștințe metodele didactice - de regulă - prezintă, vehiculează cunoașterea sedimentată la un moment dat.”⁴ Primele metode servesc la descoperirea propriu-zisă a unor adevăruri, în timp ce ultimele slujesc la comunicarea lor ori la conducerea eforturilor spre redescoperirea adevărilor noi doar pentru elevi. Metoda are un caracter polifuncțional deoarece poate participa simultan sau succesiv la realizarea mai multor obiective instructiv-educative. Opțiunea profesorului pentru o anumită metodă de învățământ constituie o decizie de mare complexitate. Alegerea unei metode se face ținând cont de finalitățile educației, de conținutul procesului instructiv, de particularitățile de vârstă și de cele individuale ale elevilor, de psiho-sociologia grupurilor școlare, de natura mijloacelor de învățământ, de experiența și competența didactică ale profesorului. Modernitatea comicului rezultă din îmbinarea mijloacelor și rămâne în sfera indemonstrabilului. Nu a fost în intenția noastră să contrazicem opinia lui George Călinescu, eminent estetician și istoric literar. Dar inefabilul unui fenomen, nereușita cuprinderii sale exhaustive, nu exclude, ci, din contră, cere cercetări care să lumineze, fie și numai dintr-o perspectivă restrânsă, existența lui.

Dacă realitatea fenomenului, reflectată într-o pluritate de interpretări, ne-a îngreunat definirea conceptului de comic onomastic, am încercat, pe parcursul lucrării acesteia, să-i conturăm funcțiile, valorile și importanța, să-i stabilim condițiile și mijloacele sale de exprimare.

Pentru reușita acestor demersuri, a fost necesar să privim comicul onomastic din două puncte de vedere – ca nume propriu în sine și ca procedeu artistic, cu efecte de relație asupra personajului literar (trăsături fizionomice, de temperament, gândire, comportament, etc.)

Prima condiție, în desfășurarea actului fixării numelui unui personaj comic sau non-comic, o constituie alegerea, adică schițarea numelui, în funcție de timpul și locul istoric al acțiunii, de originea etnică și poziția socială a personajului.

Odată ales numele, trebuie să fie perfect adecvat cu aspectul fizic al personajului, cu trăsăturile sale psiho-morale propuse de

⁴ Roman, I., *Curs de pedagogie*, Vol. II, Institutul Pedagogic Suceava, Suceava, 1970, p. 261

autor. Este cea de-a doua condiție denumită potrivirea. Ea este realizată fie prin modalitatea congruenței, fie prin cea a oximoronului. Forma principală de reprezentare a primei modalități o constituie etichetarea directă, formă apropiată de mai vechiul obicei al poreclei, modalitate bazată pe sublinierea și prin nume a unei condamnabile trăsături de caracter sau a unui defect psiho-fizic.

Potrivirea sau non-potrivirea comică a numelui cu purtătorul este complinită de o a treia condiție, în procesul fixării numelui comic – puterea de sugestie, condiție capabilă să ofere bogate și rafinate resurse caracterologice și tipologice, printr-o gamă largă de posibilități, care merg de la structura fonetică a numelui și până la folosirea numelui unui exponent, ca portret al unei întregi specii. Maeștrii adevărați, în folosirea puterii de sugestie a numelui comic, vor fi, în parte, Nicolae Filimon și, în totalitate, Ion Luca Caragiale. Dintre mijloacele morfologice, am reținut și menționat, pe parcursul lucrării, modernitatea comicului cu ajutorul sufixelor diminutive sau augmentative ori a celor menite să indice originea etnică a personajului.

Extrem de numeroase, procedeele lexicale de creare a comicului încep, într-o ordine valorică ascendentă, cu etichetarea directă, în fond un procedeu al denigrării prin nume, despre care s-a mai vorbit. Îi urmează calamburul (Ion Heliade Rădulescu și Ion Luca Caragiale), cărora li se adaugă selectarea sau crearea unor nume burlești bizare, dar comice în efect, precum unele nume de țigani, la Ion Budai-Deleanu sau o serie din cele peste o mie de nume, din amintitul repertoriu al lui Ion Luca Caragiale. Pe o treaptă superioară se situează creațiile comice bazate pe sugestia metaforică sau pe principiile oximoronului. Ele apar în creația noastră literară comică odată cu Nicolae Filimon și ating culmea rafinamentului la Ion Luca Caragiale. Astfel, nume cu deosebite sugestii metaforice, *Dinu Păturică* va rămâne pentru generații întregi simbolul parvenirii fără scrupule, după cum, oriunde și oricând, *Cașavencu* va reprezenta „demagogul latrans”, *Trahanache* va simboliza mărginirea și decrepitudinea, iar *Dandanache* ramolismul, dar și venalitatea politică. Când citim opera lui Caragiale, ne aflăm adesea într-un univers ce reprezintă însăși contestarea vieții. Este un univers în care nu se petrece nici o întâmplare decisivă și în care nici un fapt nu cântărește destul de greu pentru a ridica o întrebare esențială, pentru a abate o viață de om din mersul ei, pentru a pune capăt unei veselii frivole și iresponsabile. În acest lucru constă talentul nemaipomenit al lui Caragiale, opera sa ne face să ne rupem de realitate, să uităm de problemele cotidiene și să râdem împreună cu eroii comediilor sale. Dar acesta nu este singurul aspect demn de luat în seamă al operei sale,

deoarece Caragiale dezaprobă prefăcându-se că simpatizează, el încearcă de fapt să schimbe societatea, iar consecința operei sale, ar fi trebuit să fie o lume mai bună. De fapt, dincolo de valențele comice ale operei sale, Ion Luca Caragiale s-a impus totdeauna ca moralist, ca observator al umanității și ca reputat caracterolog. Întâlnit și în viață, în apariții pur involuntare sau cu reflexe ale snobismului ori ale kitshului, onomasticul comic este, în literatură, creat intenționat.

Ion Luca Caragiale are o viziune realistă a societății într-un moment de criză evolutivă. Nu este greu de remarcat viziunea tragică sub care a privit lumea rurală, iar înverșunata lui observație satirică și-a rezervat-o numai pentru orașeni. Astfel, a trecut prin acizii satirei pe mahalagioaice, pe micul burghez și pe intelectualii demagogi ieșiți din această pătură.

Arătându-ne, sub fața istoric-trecătoare a unei epoci, adevărul etern, Caragiale ne învață cum să privim viitorul și cum să-l facem mai bun și mai curat. Prin lecția crudă a istoriei, el ne ajută să ne pregătim pentru viitorul care ni se deschide ca o eternitate.

Bibliografie

- Constantin Cucoș, *Teoria și metodologia evoluării*, Editura Polirom, Iași, 2008
Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900, Editura Academiei, 1979.
Enescu, Radu, *Critică și valoare*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
G. Călinescu – *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, Editura „Minerva”, 1982.
G. Călinescu – *Istoria literaturii române. Compendiu*, Editura pentru literatură, 1968.
Mihail Sadoveanu, Caragiale. În volumul *Evocări*, București.
Paul Zarifopol, *Introducere la I.L.Caragiale. Opere, vol. I*, Editura Minerva, București
Tudor Vianu – *Arta prozatorilor români*, vol. I-II, E. P. L., 1966.
Vladimir Streinu – *Clasicii noștri*, Ed. Tineretului, 1969

SZOJKA PETRONELLA,
KICSINY ÉKSZERDOBOZ BÉKÉS SZÍVÉBEN
(Békési Téka 55 sz.)

Petrusán György

Ezzel a címmel közölt 2017-ben, Békés Város Jantyk Mátyás Múzeum kiadványaként szép és fontos tanulmányt Szojka Petronella, amelyben a békési ortodox (görögkeleti) egyházközség történetét tárja az olvasók elé. A sajtó (lásd *Foaia românească*, 2018. január 19. számában Eva Şimon írását) fontosnak tartotta kiemelni, hogy Szojka Petronella munkája az *első monográfia*, amelyet egy hazai román ortodox templom, illetve egyházközség múltjának szentelnek.

Nem lehet közömbös számunkra az sem, hogy arra a békési hajdanvolt román közösségre irányítja figyelmünket, amely a közelmúltig jelentős szerepet játszott a térség románságának életében. Ehhez képest a II. vh. után keveset vagy egyáltalán nem került a közvélemény elé, különösebben a román szakemberek diskurzusának figyelmébe sem. Teodor Misaroş: „Din istoria comunităţilor bisericeşti ortodoxe române din Ungaria” című alapműnek számító tanulmányának (doktori disszertációjának) törekvése, hogy csokorba kösse a mai Magyarországon élő román ortodox közösségek múltjának és több évszázados fennmaradását biztosító vallási és kultúrtörténeti értékeit. Sokan hasznosították munkáját, a továbblépés iránya minden bizonnyal (legalább) a nagyobb, életképes közösségek életének monografikus feltárása lenne.

Kevés azonban a hazai román szakember. Csobai Lászlóné vagy Berényi Mária kutatásai fontosak, de nem monografikus jellegűek. Még a „Micherechi (Méhkerék)”-c., 2000-ben megjelent könyvnek sincs a monográfiára jellemző koherenciája, megmarad a tanulmánygyűjtemény szintjén. Sok misszionárius ortodox pap érkezett hozzánk Romániából a rendszerváltozás után, akikhez egyesek nagy reményeket fűztek, de a hagyományos papi teendőkön kívül magyar nyelvismeret és szakmai felkészültség hiányában más feladatra nem vállalkozhatnak.

A közösség román jellegének megóvásában is szerények, szinte észrevétlenek az eredmények. Ehhez persze hozzá kell számítani Románia közömbösségét is.

A „Kicsiny ékszerdoboz békés szívében” c. monográfia színvonala arra enged következtetni, hogy Szojka Petronella lehetne egyike azoknak, akik szakmai felkészültségük alapján tovább vihetnék a megkezdett munkát, kiterjesztve más román közösségekre is.

STUDIILE ROMÂNEȘTI: PRIVIRI ÎN OGLINDĂ

Gheorghe Petrușan

Acesta este titlul volumului de studii filologice apărut la Timișoara, în 2017, coordonat de Otilia Hedeșan, Dumitru Tucan și Dana Percec, care cuprinde un mănunchi de comunicări ținute la conferința internațională „Studiile românești: strategii, interferențe, varietăți” a Universității de Vest din Timișoara, care a avut loc între 21 și 23 septembrie 2017. Scopul asumat al conferinței a fost dezbaterile problemelor actuale ale românisticii, adică ale studiilor românești din țară și străinătate. Cum era și firesc, au fost analizate și circumstanțele academice în care cadrele didactice își desfășoară activitatea cu privire la predarea și cercetarea limbii și a culturii române. În cadrul reformelor universitare, în România s-au înființat mai multe centre sau departamente de studii românești, la București, Iași, Cluj sau Timișoara. La conferința din 2017 de la Timișoara a fost discutată problematica „studiilor românești” din țară și străinătate. Unii dintre participanți s-au angajat să răspundă la întrebările: 1. Cum definiți „studiile românești”? 2. Care este realitatea actuală a „studiilor românești” în universitatea d-voastră? 3. Ce înseamnă „studii românești” în universitățile din România și străinătate? 4. Care sunt interesele specifice ale studiilor românești din străinătate? 5. Cum ar putea fi întărite relațiile dintre „româniștii” din România și cei din străinătate?

Rămânând la instituțiile noastre, ale românilor din Ungaria, să precizăm că în Ungaria, la ora actuală, avem două catedre universitare. La Budapesta din 1862, la Seghedin din 2006, când Catedra de limba și literatura română a Institutului Pedagogic „Juhász Gyula” primește dreptul de trecere la un învățământ de grad universitar. La întrebările de sus, în numele Catedrei de Filologie Română din cadrul Universității ELTE din Budapesta, a răspuns profesorul universitar Florin Cioban, accentuând că studiile românești la Catedra de română din capitala Ungariei, cu o vechime de peste 150 de ani, se are în vedere în primul rând studiul limbii române. Integrată în cadrul Institutului de Romanistică din universitatea pestană, ca aproape peste tot în Europa, catedra pregătește studenți pentru obținerea unor diplome de licență în

domeniul filologiei române. Studenții provin atât din rândul comunității din Ungaria, cât și din România, tineri maghiari din Transilvania.

„Deși se confruntă cu dificultățile generale ale momentului actual în spațiul cultural și al învățământului universitar maghiar, spune profesorul Florin Cioban, Catedra și Lectoratul fac eforturi constante pentru a-și păstra identitatea și pentru a dovedi bune rezultate atât în activitatea de cercetare, cât și în pregătirea studenților săi.”

Identitatea și-o poate păstra însă numai dacă Catedra rămâne și în continuare ceea ce a fost la înființarea ei din 1862-1863 și încă vreo 5-6 decenii: o instituție universitară destinată românilor din Ungaria și nu numai. Așadar, miza reală a zilelor noastre ar trebui să fie reconstituirea statutului ei de odinioară, ceea ce necesită efort atât din partea statului maghiar, cât și din partea statului român.

Demne de remarcat sunt și observațiile făcute de profesoara Mihaela Bucin, șefa Catedrei de română din cadrul Universității din Seghedin, înființată de statul ungar în 1949:

„Din punctul de vedere al comunităților din diaspora istorică, afectată în mod constant de procese de aculturație, o construcție academică destinată studiilor românești ar trebui să abordeze și să aprofundeze acele arii disciplinare care, prin conținutul și scopul lor, ar putea forma și prezerva o categorie de intelectuali români bine pregătiți identitar, cultural și lingvistic, cu scopul conștient de a împiedica or cel puțin de a diminua asimilarea uriașei mase de români... care trăiesc în medii alogene și care se află deja la a doua generație.”

Numai că o asemenea operație necesită o colaborare eficientă și din partea statelor afectate, Ungaria și România. Statele noastre naționale, însă, când este vorba de o chestiune de preservare a identității naționale, sunt surde și mute, nu vor și nu știu să comunice și să colaboreze. Sunt etnocentrice, atotștiutoare și arogante sau nepăsătoare. Profesoara Mihaela Bucin consideră că „Un mare dezavantaj al catedrei de română de la Szeged este faptul că, fiind o instituție ungară într-o comunitate istorică românească, statul român a considerat că este potrivit să ofere tinerilor care vor să studieze în învățământul superior burse de studii avantajoase în România... În acest mod, centrele universitare din afară destinate românisticii vor slăbi și își vor pierde rostul.” Anomaliile acestea se explică prin refuzul de a consulta, de a comunica. Până la urmă, România a vrut un bine și a făcut un rău. Satisface cerințe personale și nu comunitare.

Printre studiile cuprinse în volum dăm și de reflecțiile Mihaelei Bucin asupra unui colind în limba română al lui Bartók Béla, simbol al frățietății popoarelor: „Influența unui colind în limba română, cules de

Bartók Béla, asupra culturii maghiare.” Important de văzut ce reține atenția unui cercetător român socializat în mai multe culturi din complexitatea problematicii Bartók. Înainte de toate, dimensiunea națională, etnoculturală: origina familiei lui Bartók Béla, caracterul fascistoid al epocii interbelice, influențele folclorice reciproce, relațiile interetnice, conflictul lui Bartók cu regimul etnocentrist al lui Horthy etc. Din interpretările autoarei aflăm că Bartók a avut neînțelegeri profesionale de sorginte etnică în legătură cu etnomuzicologia comparată și cu muzicologi români (Tiberiu Brediceanu, Coriolan Petranu, Sabin Drăgoi și alții), fiind acuzat de „deturnarea folclorului românesc în favoarea ungarilor.” Nu știm dacă în traiectoria muzicală a lui Bartók Béla poemul simfonic „Kossuth” constituie în moment de „patriotism romantic”, cert este că ungurii foarte mult timp, până prin anii ’50-’60, credeau că, datorită rolului istoric pe care l-au avut în Basinul Carpatic, ei și numai ei sunt predestinați să exercite influență asupra altor popoare. Știm că în realitate lucrurile stau altfel, dar calea dezmeticirii a fost lungă și la unguri, ca la toate popoarele care de-a lungul istoriei au jucat un rol mai elevat. La facultate eram puși să citim mai multe studii care aveau titlul: „Influența literaturii (sau culturii) maghiare asupra...” Invers, niciodată! Despre astfel de reflecții moștenite de la înaintași poate fi vorba și în cazul lui Bartók Béla. În cazul lui, „dezmeticirea” a adus-o, cum bine constată autoarea, „pasiunea pe care acesta a dezvoltat-o pentru folclorul muzical, atât al ungarilor, cât și a altor popoare est-europene...”, ajungând într-un scurt timp la o concluzie obiectivă: „Refuzul total de a recepționa influențe străine înseamnă declin; influențele străine bine asimilate fac posibilă îmbogățirea materialului.” Într-adevăr, fără această „descoperire”, folclorul românesc nu ar fi devenit o importantă sursă de inspirație pentru cel mai mare compozitor maghiar din secolul al XX-lea.

Bartók a avut de luptat nu numai cu etnocentrismul cultural-artistic al ungarilor, ci și cu tendințele exclusiviste ale specialiștilor români, după care „folclorul românesc nu poate fi înțeles decât de un român”. Prin „Cantata Profana”, Bartók încearcă o sinteză, o armonizare a valorilor populare, fără absolutizarea „rădăcinilor etnice”. În ce măsură și cum a reușit, aflăm din studiul Mihaelei Bucin.

(Otilia Hedeșan, Dumitru Tucan, Dana Percec coordonatori, Studiile românești: priviri în oglindă, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2017)

PLATFORMA INTERACTIVĂ HerA. CUM PREZERVĂM PATRIMONIUL CULTURAL ACUM

Otilia Hedeșan
Universitatea de Vest din Timișoara

Cuvinte – cheie: patrimoniu, digitalizare, preservare

Résumé

HerA (<https://hera.uvt.ro/>) est une plateforme informatique complexe, résultat du travail conjoint d'un groupe d'ethnologues et d'informaticiens. Elle répond à quelques besoins: de préserver des informations sur le patrimoine déjà existantes dans les archives régionales ou locales; de mettre plus accessibles ces informations; de satisfaire l'intérêt accru pour le patrimoine culturel du grand public. HerA organise les informations sur trois niveaux (*des artefacts, des collections, des groups*) et les décrit en utilisant une série de métadonnées. HerA est une plateforme connective et interactive.

Prezervarea patrimoniului cultural material și imaterial este una dintre provocările societăților actuale. Implicate în demersuri complicate de menținere a interesului pentru valorile locale, pentru tradiții și pentru trecut, statele europene au îmbrățișat inițiativa ca anul 2018 să fie considerat Anul European al Patrimoniului Cultural. O serie de politici europene și o serie de manifestări naționale, regionale ori locale au funcționat în mod convergent în acest sens.

Constituirea bibliotecilor digitale, a arhivelor informatice de date în spațiul românesc este una dintre categoriile de fapte care sunt parte a interesului pentru prezervarea patrimoniului cultural.

Un asemenea caz este platforma *HerA* (<https://hera.uvt.ro/>), un produs informatic complex⁵, rezultat al muncii în comun a unui grup de etnologi și de informaticieni, construcția sa fiind anticipată de o lungă perioadă de discuții și de „traduceri” reciproce a ideilor și posibilităților de punere în practică a acestor idei.

Construcția sa răspunde câtorva nevoi, identificate ca atare și cu impact asupra cercetării științifice în domeniul patrimoniului cultural,

⁵ Platforma este realizată în cadrul proiectului *Cultural Heritage for Active Tourism in Banat* (HerA eMS RORS 20), finanțat de Uniunea Europeană prin Programul Interreg IPA de Cooperare Transfrontalieră România – Serbia, în care au fost implicate Universitatea de Vest din Timișoara (în calitate de beneficiar), respectiv Municipality din Kikinda și Muzeul Național din Kikinda (în calitate de parteneri).

respectiv asupra publicului larg, interesat de patrimoniul cultural și de situația prezervării acestuia.

Este vorba, în primul rând, despre existența, în cadrul diverselor arhive regionale sau locale⁶, a unei cantități foarte mari de informații referitoare la patrimoniul cultural material și imaterial. Obținute în urma diverselor programe naționale ori regionale de tezurizare a datelor referitoare la culturile tradiționale, aceste informații sunt, în prezent, stocate pe suport de hârtie (fișe de teren, transcrieri de texte, caiete, fotografii etc.), pe bandă magnetică, pe suport casetă magnetică, casetă video, peliculă și sunt sistematizate pe cataloage de hârtie⁷.

În aceste condiții, situația actuală a arhivelor de patrimoniu românesc poate fi definită drept paradoxală. Pe de o parte, ele sunt uriașe, dețin date reprezentative sub aspect geografic și relevante sub aspect istoric, uneori chiar decelabile în funcție de perioade distincte, însă accesarea acestor informații se poate realiza doar prin munca efectivă în interiorul arhivei. În mod indirect, se acceptă, astfel, că aceste informații, deși tezurizate cândva, pe parcursul ultimelor decenii, sunt, cel puțin temporar, inaccesibile sau, tot cel puțin temporar, sunt inaccesibile marelui public.

Pe de altă parte, în cadrul aceluiași arhive se regăsesc și fonduri documentare digitale de asemenea din ce în ce mai ample. Acestea cuprind informații referitoare la patrimoniul cultural imaterial și material obținute în campanii de cercetare derulate în ultimii cincisprezece ani, foarte adesea în cadrul unor proiecte distincte, cu finanțări diverse și mai ales cu obiective specifice. Astfel, din păcate, aceste informații, nu sunt integrate între ele, nu sunt clasificate după criterii similare și, de asemenea, nu sunt accesibile decât prin accesul efectiv în arhivă. În mod secvent, ca și în cazul anterior, în pofida suportului mai recent și mai fiabil pe care sunt conservate, nici aceste informații nu sunt vizibile nici pentru publicul de specialitate și nici pentru diletanți.

Această opacizare publică a istoriei intereselor pentru patrimoniul cultural material și imaterial a determinat, în ultimii ani, un interes crescând în cadrul publicului larg pentru acest fenomen. Acest public încearcă să suplinească lipsa (sa) de informații și să umple golul pe care îl resimte. Această tendință explică și interesul mare și crescător al publicului larg pentru patrimoniul local și prezența sa în mediul

⁶ În cazul de față este vorba, în mod prioritar, despre Arhiva de Folclor a Universității de Vest din Timișoara.

⁷ V. pentru detalii în acest sens Otilia Hedeșan, *Folclorul. Ce facem cu el*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2015, p. , *passim*.



virtual, în pofida inexistenței unor colecții virtuale consistente și integrate. Este de notat, astfel, constituirea unor comunități virtuale care explorează patrimoniul, coparticipă la stabilirea unor teme de discuție, nuanțează și îmbogățesc anumite informații, totul prin utilizarea rețelilor de socializare.

Din păcate, în ciuda fervorii din aceste grupuri, informațiile vehiculate se disipează rapid, fiind extrem de perisabile. Altfel spus, ceea ce este accesibil publicului larg nu dobândește stabilitate și nici nu se bucură de confirmări altfel decât prin solidarități temporare.

În configurarea platformei HerA s-a încercat să se răspundă, în diverse maniere, acestor nevoi.

În primul rând, platforma stochează o cantitate uriașă de informație, marșând pe capacitatea de a converti în format digital informațiile deja existente (deci care se referă la trecut), informațiile obținute prin cercetările actuale (așadar, care se referă la prezent) și, datorită capacității sale, informații similare care vor fi produse în viitor. Stocarea informațiilor, mai ales în cazul unor obiective sau practici pe cale de dispariție sau în evident proces de transformare are și o evidentă funcție de preservare a patrimoniului cultural.

HerA a fost concepută pentru a prezenta realitățile în mod simultan prin câteva limbaje, așadar, pentru a constitui documente plurisemiotice. O unitate (o postare) se poate descrie, astfel, prin denumire, cuvinte – cheie, text descriptiv, link extern, fotografie // fotografii, informații audio, informații video, referințe temporale, referințe spațiale, referințe auctoriale.

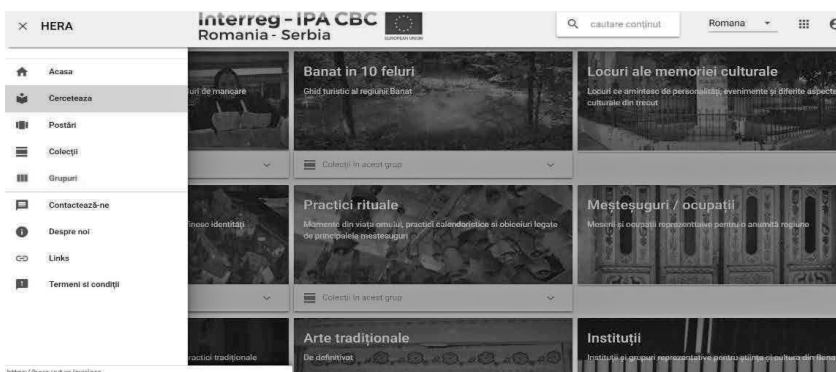


Totodată, platforma a fost concepută ca un spațiu în care informațiile postate sunt meta- și multidescrise. Altfel spus, datele arhivate se clasifică, în mod indirect, prin grila metadatelor, respectiv pot acroșa și puncte de vedere diferite.

Indirect, rezultă de aici că, în afara posibilității de a produce descrieri dense, în sensul lui Geertz, HerA construiește și crește rețele numeroase și, pe măsura populării sale, sectoriale. Ea permite, astfel, generarea de hărți și, apoi, analiza hărților după perioade sau cuvinte – cheie.

Totodată, această posibilitate de a nota puncte de vedere diferite asupra aceleiași unități prezervate, prin completarea unității propriu-zise cu documente secundare, (re)deschide o discuție incitantă referitoare la caracterul obiectiv / subiectiv al informațiilor obținute prin anchetele antropologice. HerA marșează pe ideea că opiniile divergente sunt utile, clasificările și descrierile științifice dintr-o anumită perioadă nereprezentând unica posibilitate de analiză a realității.

Platforma HerA a fost concepută pentru a oferi, alături de descrieri, și clasificări. Ea are trei etaje de clasificare: *unități*, *colecții* și *grupuri*. Fiecare unitate, așa cum este ea obținută din teren sau din arhivă, așa cum este ea descrisă, se raportează la una sau mai multe colecții, după cum fiecare colecție se raportează la unul sau mai multe grupuri. Colecțiile, grupurile și unitățile sunt categorii formale care primesc, în funcție de situația concretă, conținut semantic.



HerA este conectivă, în sensul în care unitățile odată descrise permit trecerea de la un item la altul, iar această posibilitate de navigare devine relevantă pentru conexiunile multiple din spațiul patrimonial și pentru coerența (nu întotdeauna evidentă) a acestuia.

Platforma HerA a fost concepută și ca o platformă interactivă. Informațiile patrimoniale sunt ridicate în spațiul virtual întâi de echipa care o gestionează, dar ele pot fi propuse și de către persoane din afara echipei ori de diferiți *stakeholder*-i. Introducerea acestei funcții (care corespunde uneia din nevoile identificate) este în directă relație cu ideea de participare a cetățenilor (*citizen participation*), care este specifică politicilor europene actuale referitoare la patrimoniul cultural. Desigur că aceste postări sunt semnalate ca atare, însă introducerea lor într-un corpus produs *ab initio* de cercetători este un element de noutate, care marșează pe perspectivele multiple, *din afara* și *din interiorul* comunităților, făcând uz de discurs sau de meta-discurs.

Digitalizarea informațiilor referitoare la patrimoniul cultural material și imaterial, așa cum este ea concepută prin intermediul platformei HerA, permite stocarea unor informații canonice, obținute prin cercetări îndelungate, petrecute de-a lungul timpului, dând, totodată, drept de „cuvânt” observației derulate din interiorul comunităților. Platforma se definește, astfel, ca un produs care marșează pe perspective multiple și eterogene asupra faptelor patrimoniale, construindu-se în jocul caleidoscopic dintre privirile exterioare și îndepărtate ale cercetătorilor, respectiv privirile interioare, inevitabil parțiale și subiective, însă extrem de directe, ale membrilor comunităților.