

ACTA MUSEI MARAMOROSIENSIS VI

2007

ACTA MUSEI MARAMOROSIENSIS VI - 2007

Anuarul Muzeului Maramureşului din Sigheţul Marmăţiei

ACTA MUSEI MARAMOROSIENSIS

VI

Etnologie – Etnografie – Folclor – Istorie

Volum îngrijit de
Dr. Mihai Dăncuș

Sighetul Marmăției
2009

Fondator și Redactor Șef :
Redactori:

Mihai Dăncuș
Ioana Dăncuș
Gheorghe Todinca

Culegere computerizată:

Mara Vancea – Bîrta

Tehnoredactare:

Tipărit la ASKA GRAFICA

Coperta seriei:

Mihai Dăncuș

Coperta I: Detaliu ușă de intrare la casa Codrea din Berbești, 1704

Coperta IV: Detalii covor maramureșean - secolul al XVII-lea

Grafică copertă:

Petre Sângeorzan

Adresa : Muzeul Maramureșului

Piața Libertății nr. 15

435500

Sighetul Marmației

Maramureș

Tel./fax 0262311521

E-mail: muzeulmaramuresului@yahoo.com

ISSN: 1583-4476

Responsabilitatea asupra conținutului textelor revine exclusiv autorilor.

„Obiceiurile sunt, cum am arătat mereu, fapte culturale complexe, menite înainte de toate să organizeze viața oamenilor, să marcheze momentele importante ale trecerii lor prin lume, să le modeleze comportările. Caracterul lor polivalent este evident după orice operație de sistematizare. Valențele lor multiple, ca și evoluția în timp a funcției semnelor complică descifrarea sensurilor. Incită la lecturi diferite în raport cu contextul temporar și spațial în care obiceiurile se plasează.”

Academician Mihai Pop



1907 – 2007
100 de ani de la naștere

**Dedicăm lucrările acestui volum memoriei
Profesorului Academician Mihai Pop**

Volum editat cu sprijinul Asociațiunii pentru Cultura
Poporului Român din Maramureș și Asociația Prietenii
Muzeului Maramureșului

Cuprins

1. Mihai Dăncuș - <i>Un mare profesor, un mare savant și un mare patriot: Academicianul Mihai Pop – 100 de ani de la naștere.....</i>	13
2. Joel Marrant - <i>The Ritual and Economic Basis of Women's Power. In a Romanian Village.....</i>	22
3. Joel Marrant - <i>Midwivws and godmothers in historical perspective: A case from Romania.....</i>	30
4. Delia Suioan - <i>Sărbătoarea - ca joc.....</i>	59
5. Narcisa Știucă - <i>Măști și carnavaluri contemporane. Funcții și semnificații.....</i>	80
6. Maria Bâtcă - <i>Costumul în alaiurile cu măști la români și la popoarele balcanice.....</i>	89
7. Carmen Măria Braica, Savina Oana Moldovan – <i>Modalități de aflare și de aducere a ursitei în ajunul Anului Nou.....</i>	96
8. Elena Ia. Gandic – <i>Obiceiurile de iarnă la românii din dreapta Tisei (Bouj, Strâmtura).....</i>	105
9. Viorel Thira – <i>Poezii și colinde din închisorile comuniste.....</i>	129
10. Pierre Dutron – <i>Les grandes feux de printemps !!!.....</i>	138
11. Mihai Dăncuș – <i>Atestări documentare privind viața socială maramureșeană cu accente privind nașterea în tradiția populară.....</i>	144
12. Delia Răchișan - <i>Jocurile de copii. Inițierea premaritală și inițierea în moarte.....</i>	158
13. Maria Borzan – <i>Nunta la Pietriș – Vale (Deda).....</i>	165
14. Pamfil Bîlțiu - <i>Nuntă în satul Șurdești.....</i>	177
15. Ioana Dăncuș - <i>Câteva considerații privind organizarea interiorului tradițional maramureșean– perspectivă muzeologică.....</i>	205
16. Oana Pop, Maria Pop - <i>Plante medicinale cu valoare tinctorială.....</i>	218
17. Hotico Grigore - <i>Pescuitul - ocupație ocazională la leud.....</i>	238

18. Isabela Vasiliu – Scraba - <i>Ficțiunea unei prevestiri. Nicolae Steinhardt despre Miorița</i>	245
19. Stela Covaci - <i>Poetul Nicolae Labiș – cercetător de folclor în Țara de Sus a Moldovei</i>	248
20. Pierre DUTRON – <i>Non. Notre culture n'est pas a vendre</i>	251
21. Isabela Vasiliu Scraba - <i>Castelul Magului de la Câmpina</i>	256
22. Augustin Mocanu - <i>Note pe marginea unor texte mioritice</i>	263
23. Ion Cotârlă - <i>IAPA(schiță monografică), Valea Iepii, Valea Hotarului, Școala Valea Hotarului (Cearda)</i>	270
24. Ion Cotârlă – <i>Satul Cornești - schiță monografică</i>	280
25. Ioan Mihalyi – <i>Studiu despre diplome maramureșene – cu o introducere de Mihai Dăncuș</i>	287
26. Ioan Boroica - <i>Biserica greco-catolică maramureșeană – susținătoare a învățământului și culturii românești (1848-1918)</i>	303
27. Ion Petrovai – <i>Andrei Radu</i>	402
28. Viorel Thira - <i>Însemnări din anii care s-au dus</i>	408
29. Gheorghe Andrașciuc - <i>Memoria durerii în oglinda cărții „NONCOPILĂRIE ȘI MATURITATE postmortem” a lui Lupu Petrovan</i>	412



**Expoziția permanentă
a Muzeului etnografic al Maramureșului,
„Sala coloanelor” – colecția de stâlpi de la vechile porți
maramureșene (sec. XVI – XIX)**

**Partea I
Etnologie – Etnografie - Folclor**

Un mare profesor, un mare savant și un mare patriot Academicianul Mihai Pop – 100 de ani de la naștere

Câteva date bibliografice

S-a născut la 18 noiembrie 1907 în satul Glod (mort în 8 octombrie 2000 - București) într-o familie de preoți greco-catolici cu ascendenți încă din sec. al XIV-lea în nobilimea maramureșeană, familia având și drept de stemă nobiliară.

Face studii la universitatea din București, avându-i ca profesori pe Ovidiu Denșușianu, D. Caracostea ș.a. (1925-1929). În perioada 1929-1934 face studii de specializare în slavistică la Praga, Bon, Varșovia, Cracovia cu profesori celebri: R. Jakobson, P. Bogatyrev, Oskar Waltzer, M. Murko, I. Horak. Este doctor în filologie al Universității din Bratislava, doctor docent în științe filologice al Universității din București. În perioada 1936-1939 este asistentul Prof. D. Caracostea la Universitatea București. Membru marcant al grupului de cercetări sociologice al Institutului Social Român (1929-1936) de sub conducerea Profesorului Dimitrie Gusti. Cercetător științific (1948-1965). Director al Institutului de Etnografie și Folclor București (1965-1975). Conferențiar și apoi profesor de folclor la Universitatea din București, Facultatea de Filologie (1962-1975). Președinte al Societății Internaționale de Etnografie și Folclor (1971).

În anul 1971 este ales Membru al Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, din Stanford (SUA), membru al Academiei Americane de Științe Sociale, al Societății Austriece de Antropologie, membru în comitetul executiv al Societății Internaționale de Semiotică, în Consiliul Științific al Comitetului de Lingvistică și Semiotică de la Urbino (Italia), membru de Onoare al Academiei Române, laureat al Premiului Internațional „I.G. Herder” (1967).

A condus „Revista de folclor”, apoi „Revista de Etnografie și Folclor”, sub egida Academiei Române. Colaborează la cele mai prestigioase reviste din Europa, SUA și desigur din România.

A fost „profesor invitat” la universități celebre: Paris X (Franța), Marburg (Germania), Berkeley și Ann Arbor (SUA), Urbino (Italia) ș.a. A conferențiat în marile centre culturale și științifice ale lumii.

Într-una din cărțile sale despre români și România, etnologul francez Claude Karnoouh¹ dedică un întreg capitol personalității Profesorului care „a știut să-mi tempereze reacțiile provocate de evidenta rea voință a birocrăției și, cu observații înțelepte să mă ferească de multe piedici” (p. 23) și mai departe: „era prima oară când un intelectual român de renume și responsabil a unei instituții importante în strategia culturală a țării lui îmi dădea o versiune, versiunea lui, despre istoria recentă a patriei, a familiei și prietenilor lui ce nu era deloc refrenul unui cântec eroic și funebru, repetat de mii de ori, eterna poveste despre „mizeria națiunilor mici din Europa”. Pentru prima oară auzeam vorbindu-se de erori, iluzii, de lașități și de provincialism orb. Dar tot pentru prima oară am auzit pomenindu-se fără ipocrizie și despre curajul, fermitatea convingerilor, în ciuda unui sfârșit fatal. Am avut imaginea unor comuniști generoși sau lași, liberali înfricoșați și proști, capitaliști inflexibili, preoți croici sau supuși, mulți intelectuali speriați gata oricând să-și slujească stăpânii pentru un blid de linte ... și mulți alții pe care Mihai Pop îi evoca cu duioșenie ca pe niște naivi de un curaj exemplar, a căror amintire o păstra cu pioșenie” (p. 28).

Și toate acestea le spunea Mihai Pop unui străin în anii 1979 și o făcea pentru a fi cunoscuți cu adevărat și nu în spiritul unei false realități pe care o trăiam cu toții.

Frecvent în lumea cercetătorilor academici a fost acuzat că „nu are operă” și aceasta deoarece nu avea ambiția de a scrie cărți multe. Iată că „opera” Domniei sale, astăzi se numește „*Scoala Mihai Pop*”. Majoritatea folcloriștilor, etnologilor și etnografilor contemporani se consideră mândri că au fost elevii acestui mare Profesor, care a fost un deschizător de direcții noi în cercetarea culturii populare, emanând aproape la fiecare propoziție idei, dând și sugerând cu mare generozitate atât în ce privește metodologia de abordare/cercetare cât și fenomenul în sine, sugestii prețioase care se puteau constitui în direcții de abordare a subiectului respectiv și de cele mai multe ori se finalizau cu studii și cărți importante pentru cei ce știau să le preia.

În modestia sa nu a făcut caz niciodată de studiile excepționale pe care le-a publicat în străinătate și în țară și din care se „hrănesc și

¹ *Claude Karnoouh, Românii – tipologie și mentalități*, Humanitas, 1994, p. 25

se adapă” zeci și sute de emuli. Niciodată nu a spus că vorbește cursiv 12 limbi, că are prieteni și colegi de generație în Europa și în lume, cu care au pus bazele cercetării moderne a culturii populare, marcând în acest sens secolul al XX-lea și să-i numim pe Roman Jakobson, J. Greimas, Cl. Levi-Strauss, Alan Dundes ș.a.

Cărțile pe care le-a publicat, prin excelență, sunt îndrumare metodologice pentru studenții și tinerii cercetători care l-au înconjurat. Să amintim „Îndreptar pentru culegerea folclorului” (1967), „Obiceiuri tradiționale românești” (1976), „Folclor literar românesc” (în colaborare cu Pavel Ruxăndoiu, 1976).

Zecile și sutele de studii și articole, comunicări și referate, prefețe la diferite volume ș.a. în care s-a „risipit” marele savant, iată adunate și structurate în două volume tipărite la Editura Grai și Suflet, Cultura Națională, București, 1998, intitulate modest „*Folclor românesc – Teorie și metodă*” (vol. I, 358 pagini) și „*Folclor românesc – Texte și interpretări*” (volumul II, 356 pagini) ne produc o adevărată revelație asupra operei acestui mare savant. Surprins de selecția din articolele publicate de-a lungul anilor făcută de către universitarii N. Constantinescu și Al. Dobre cu privire la intenția de publicare în volum a acestora, Profesorul mărturisește în „cuvânt lămuritor”, care precede primul volum: „Acum când mă uit la sumarul celor două volume, cuprinzând peste 700 de pagini, nici nu-mi vine să cred că eu am scris și am publicat atâtea, fiindcă toată viața mea m-am ferit să scriu și să public cu toptanul, zicându-mi că și în puține rânduri poți spune multe, dacă ai ce spune”¹. Și-a spus și ne-a spus multe.

Studiile și articolele publicate sunt, fiecare în parte și luate împreună adevărate îndreptare metodologice în privința noutății în abordare, interpretare și, de ce nu, în orientarea cercetării științifice a culturii populare.

Savantul care a grupat în jurul său generații și generații de tineri cercetători, care ca un semizeu în frumusețea sa fizică și intelectuală întotdeauna era însoțit de emulii săi pe care-i iubea și-i proteja cu dragoste și generozitate, care s-a impus și ne-a impus pe plan internațional și prin sine aducând lumii mesajul culturii românești, Profesorul Mihai Pop nu și-a uitat originile și locul natal, Țara Maramureșului, cu oamenii săi și cu valorile sale, și pentru care s-a zbatut prin mijloacele științei, dar și ale diplomației, să-i scoată la

¹ **Mihai Pop**, *Folclor românesc I*, 1988, p. VI

iveală și să-i promoveze acolo unde li se cuvine, să-i apere atunci când i-a văzut în pericol.

A fost cel care a propulsat Maramureșul cu valorile lui pe plan național și internațional.

Încă din perioada interbelică, când, făcând parte din echipele Școlii Sociologice de la București, inițiată și condusă de profesorul Dimitrie Gusti, atrage atenția asupra Maramureșului. Mihai Pop este cel care propune reprezentarea Maramureșului în Muzeul Satelor Românești care atunci se creau.

Specialiștii constituiți în grupul care decide în numele Fundației Culturale Regale *Principele Carol* privind crearea Muzeului Satelor Românești au fost unanim de acord ca Maramureșul să fie reprezentat printr-o biserică de lemn și o gospodărie tradițională completă. Pentru aceasta Mihai Pop își alege colaboratori pe pictorul Traian Bîlțiu-Dăncuș, foarte bun cunoscător al valorilor tradiționale ale Maramureșului (așa cum se poate vedea în opera sa care este dominată de acestea: peisajul natural, satele cu construcțiile specifice, celebrele biserici, ocupațiile, dar și marile sărbători și mituri: nunta, petrecania, „mulsul măsurii”, „Răstignirea Maramureșului” dar și articolele publicate în perioada interbelică) și pe Francisc Nistor, pe atunci funcționar la Prefectură, mare iubitor al naturii, pasionat de excursii, activist în Turing Clubul României, pasionat fotograf, deci și el un bun cunoscător al zonei.

Nu mai consemnăm în continuare eforturile făcute de cei trei pentru împlinirea acestui deziderat.

Iată că instituția cea mai respectată pentru țară în această privință, Muzeul Satelor Românești, are în centrul ei Biserica din Dragomirești și casa din Ieud, două obiective de mare prestigiu și valoare etnografică și istorică și prin acestea atrage atenția Țării și lumii asupra valorilor Maramureșului. Contribuția Profesorului Mihai Pop a fost esențială.

În anul 1968, Profesorul, printr-o hotărâre guvernamentală făcea parte din Comisia de refacere a județelor desființate în anul 1950, când României i s-a impus de către ocupantul sovietic sistemul administrativ teritorial al regiunilor și raioanelor. Cu această ocazie Mihai Pop s-a implicat cu îndârjire pentru a reda Maramureșului drag independența în sensul de a redeveni județ cu centrul la Sighet. Nu a reușit. Cu această ocazie un grup de 21 de țărani din comuna Bârsana pleacă la București îmbrăcați în costume tradiționale de iarnă. Au protestat în fața Comitetului central al PCR cerând drepturile Maramureșului. Au fost preluați de organele puterii și duși la Institutul

de Etnografie și Folclor, la Profesorul Mihai Pop, pentru a-i liniști. Profesorul avea aceleași dorințe, dar nu se putea manifesta direct. Cu tactul său deosebit le-a vorbit despre valorile Maramureșului, i-a înregistrat cu colinde (era în postul Crăciunului) și au plecat acasă cu promisiuni.

Profesorul s-a luptat în comisie, dar n-a reușit. Singura satisfacție a fost că orașului Sighet i s-a acordat rangul de municipiu.

Profesorul era conștient de situația grea în care se găsea Maramureșul și mai ales de pericolul de a-și pierde identitatea existând tendința de „uniformizare”. Specificul zonal era în situația de dispariție. De altfel, confuziile care s-au cultivat programatic în zona regiunii Baia Mare se mai regăsesc și astăzi; frecvent media și nu numai, amestecă Oașul cu Maramureșul, Lăpușul, Chioarul sau Codrul care sunt zone etnografice distincte cu caracteristici proprii atât în cultura materială cât și în cea spirituală.

Fiind în legătură permanentă cu Maramureșul în special prin tinerii studenți, muzeografi, dascăli, cercetători dar și artiști, reprezentanți media, Profesorul știa tot ce se întâmplă. Află că autoritățile baimărene interzic practicarea obiceiurilor de Crăciun în special colindele și drama liturgică a nașterii lui Isus Hristos cunoscută în zonă ca „Viflaimul”. Prin școli, căminele culturale, prin centrele de creație sunt promovate acțiuni de înlăturare a tot ce implică religia, credința și practici magice etc. și înlocuirea loc cu creații ale activiștilor culturali. Toate acestea, dublate de dorința de a găsi soluții salvatoare îl determină pe Profesor să se apropie de autoritățile baimărene și să găsească soluții. Propune organizarea unui festival al obiceiurilor de iarnă (pe care acceptă să le numească „laice”) care se aprobă și care va polariza toate satele Maramureșului, fiecare cu specificul său. În anul 1968 se face o „probă” a acestuia, mai mult un concert de colinde ce se ține la Baia Mare. În anul 1969, la insistențele Profesorului Festivalul se ține la Sighet, iar din decembrie 1970 până în zilele noastre festivalul are și o componentă științifică – „sesiunea de comunicări științifice de teme de etnografie și folclor”¹.

¹ Lucrările acestei sesiuni, respectiv a primelor două ediții „1970-1971” se publică în volumul „Comunicări științifice pe teme folclorice – Sighetul Marmăției, decembrie 1970-1971” sub îngrijirea lui Mihai Cupcea, iar lucrările din anii următori din cauza unor disfuncționalități la Casa de Creație Baia Mare nu vor apărea decât târziu, fiind publicate de Muzeul Maramureșului din Sighetul Marmăției, care de altfel a organizat toate aceste manifestări de la început și continuă și astăzi. Publicația de bază este „Acta Mvsei Maramorosiensis” , primul

Așa cum reiese din Cuvântul înainte¹ la primul volum din ACTA MVSEI MARAMOROSIENSIS, 2002 (508 pagini tipărite), „am publicat 62 de comunicări din cele peste 400 ținute la Sighet de-a lungul anilor de la începutul sesiunii”. Pe parcursul celorlalte volume ale anuarului, precum și în revista „Tradiții și Patrimoniu” scoase de noi s-au publicat și alte comunicări ținute la Sighet. Sesiunile de la Sighet, patronate de Mihai Pop au fost adevărate colocvii naționale de etnografie și folclor, de cultură și istoria culturii, de filosofie populară, de înțelepciune și de mare înțelegere pentru toți participanții români și străini”.

„În anii dinainte de '89 sesiunile științifice și Festivalul de la Sighetul Marmăției erau și un pretext pentru marii intelectuali ai Țării, scriitori, artiști, cercetători, muzeografi să vină aici „să ne comunice ceva”, dar și să sărbătorească Crăciunul, care altfel era interzis, să schimbe idei într-un spațiu de sărbătoare și libertate. Dacă ar fi să-i pomenim aici și ar trebui să o facem, ar fi sute de nume mari dintre care mulți ne-au părăsit și au intrat în Pantheonul Neamului. Pomenim doar numele celui care a fost mentorul nostru spiritual, Magisterul nostru, Mihai Pop”.

În această perioadă prezențele la Sighet și în Maramureș îl determină pe Profesor la un proiect de cercetare de anvergură, cunoscut și de notorietate: „cercetările interdisciplinare din satele de pe valea Cosăului”, care au demarat la începutul anilor '70 și au continuat până în anul 1974 cu unele prelungiri și în anii următori. Serile colocviale de la Breb și Sârbi vor rămâne în memoria zecilor de participanți români și străini de diferite formații și discipline. Au fost implicate în acest proiect nume de referință ale etnografiei române, dar și savanți francezi, americani etc. de la studenți la profesori celebri. Dar despre aceasta se poate scrie o adevărată istorie.

A patronat cu prestigiul de care se bucura și Festivalul „Tânjaia de pe Mara” la Hoteni, „Hora la Prislop” la Borșa, dar și „Ruptul sterpelor” la Cuhea – Bogdan Vodă. A fost atent la mediatizarea corectă a acestor manifestări, subliniind de fiecare dată valorile Maramureșului în raport cu Țara și Lumea.

număr apare în 2002 sub îngrijirea lui Mihai Dăncuș, astăzi fiind la volumul al V-lea. Se mai publică și revista „Tradiții și Patrimoniu” scoasă tot de Mihai Dăncuș sub egida muzeului și a Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș.

¹ **Mihai Dăncuș**, Cuvânt înainte, *Acta Mvsei Maramorosiensis*, 2002, Sighet, p. 13 - 15

Credem că una din activitățile cele mai importante în promovarea Maramureșului și a culturii române a fost cea de îndrumare a cercetătorilor străini care în cadrul schimburilor culturale și științifice, așa cum se puteau face atunci, veneau în România, și pe care Profesorul îi îndrepta spre Maramureș. Nume de notorietate care au dat cărți de referință despre noi își datorează prezența lor aici Profesorului, printre care: Prof. Dr. Gail Kligman, SUA; Prof. Dr. Joel Morrant, SUA; Prof. Dr. Diana Friedman, SUA; Prof. Dr. Claude Karnoouh, dr. Danielle Masson și Dr. Alain Bouras precum și Prof. Dr. Jean Cuisenier din Franța și mulți alții ca să pomenim doar câțiva pe care i-a condus direct în cercetarea lor.

Nu putem să nu amintim lungile noastre discuții și multele sfaturi pe care le-am primit în formarea mea profesională și în munca de muzeograf etnograf¹ (acasă la Profesor, la București, la Bârsana la părinți, la Sighet și oriunde ne întâlneam).

Dacă am început cu felul în care l-a introdus în situația României pe etnologul Claude Karnoouh, încheiem cu cuvintele a două cercetătoare din SUA, Gail Kligman și Katherine Verdery, care ne-au transmis aceste gânduri cu ocazia simpozionului din Apșa de Jos (17 noiembrie 2007). Iată o față mai puțin cunoscută a acestui mare savant care așa cum se vede a fost și un mare patriot.

„Noi l-am cunoscut în anii '70, când România primea încă cercetători străini, cu toate că proiectele noastre de cercetare erau mereu suspectate și se făceau eforturi vădite pentru a le împiedica. Chiar și în aceste condiții, prin curiozitatea sa intelectuală, entuziasmul și spiritul său optimist, Mihai Pop ne-a încurajat să perseverăm. Lărgindu-și cercul relațiilor sociale și profesionale, profesorul Pop a determinat îmbogățirea universului social și intelectual al său și al multor altora. Această extindere peste hotarele politice și geografice a inclus și felul în care a promovat schimburile academice între SUA și RSR prin intermediul programelor IREX și Fulbright. (Aici, ne referim la eforturile sale legate de SUA; însă ajutorul pe care ni l-a acordat nouă s-a repetat și în cazul altor

¹ Consemnăm pentru posteritate întâlnirile de la Bârsana, când venea la venerabilul Părinte Grigore Dăncuș, totdeauna însoțit de prieteni și emuli și unde de prima dată a fost primit ca un **neam**, cum de altfel ne considera și eram, rudenii fiind prin Doamna Preoteasă Elisabeta, născută Iurca – Rednic. Aici discuțiile /colocviile durau până noaptea târziu, fiind nu odată obligat să doarmă aici.

cercetători străini, mai ales din Franța, Germania, Italia, ș.a.m.d., care au făcut studii de folclor, semiotică, etnografie, sociologie și lingvistică). Ca să ne lărgescă orizonturile intelectuale și colegiale în România și ca să ne faciliteze cercetarea, Mihai Pop și-a folosit cu generozitate diferitele cercuri și legături în limita posibilităților de la acea vreme. Spre a încuraja schimbul de idei, Mihai Pop, cu același optimism cu care întâmpina viața de zi cu zi, ne-a și prezentat unii altora-fie străini între străini, fie străini și cercetători români. Până la sfârșitul vieții, el a găsit căi “elegante” de a evita constrângerile tot mai puternice impuse cercetării, mai ales când aceasta presupunea interacțiuni între români și străini.

Fără Profesorul Pop cercetarea antropologică Americană asupra României ar fi fost astăzi insignifiantă sau chiar inexistentă. Cum condițiile care au permis aceste cercetări în anii '70 nu au existat la vremea aceea în nici o altă țară din zonă, ceea ce el ne-a ajutat să facem a avut o influență extraordinar de mare asupra dezvoltării în SUA a studiului antropologic al Europei de Est. Iar el ne-a putut ajuta astfel pentru ca, reușind să-și creeze pentru sine un fel de viață liberă, a împărțit cu noi o parte din acea libertate”¹.

Marile neamuri ale Maramureșului sunt înrudite între ele și aceasta încă din perioada medievală. În fiecare localitate/sat erau familii cu ranguri nobiliare cnezi, voievozi, mai târziu nemeși, despre care au scris cu mândrie în primul rând istoricii maramureșeni: Ioan Mihalyi de Apșa, Titus Bud, Joody Pal, Alexandru Filipașcu, George Petrovai, dar și Ion Cavaler de Pușcariu².

Profesorul Pop ne-a dat, mai bine zis, ne-a dezvăluit instituția „neamului”, a „spițelor de neam”. Și a făcut-o cu multă știință, dar și cu pasiune pentru temă deoarece din această perspectivă se pot explica

¹ **Gail Kligman**, Professor Sociologie, UCLA, Director, Center for European and Eurasian Studies, UCLA,

Katherine Verdery, *Distinguished Professor of Anthropology*, CUNY Graduate Center, extrase și modificate din Dilema veche, nrs. 406, 409

² **Ioan Mihalyi de Apșa**, *Diplome maramureșene din secolele XIV-XV*, Sighet, 1900; **Joody Pal**, *Atestările nobiliare pentru comitatul Maramureș, anii 1749-1769*, Sighetul Marmăției, 1943; **Alexandru Filipașcu**, *Istoria Maramureșului*, 1940; **Alexandru Filipașcu**, *Patronime maramureșene – genealogia familiei de Dolha și Petrovai*, București, Editura Albatros, 2003; **Alexandru Filipașcu**, *Enciclopedia familiilor nobile maramureșene de origine română*, Editura Dacia, 2006; **Ioan Cavaler de Pușcariu**, *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, Cluj Napoca, Editura Dragoș Vodă, 2003

multe fenomene etnologice, dar și pentru că însuși Domnul Profesor era, cum se zice în Maramureș, *de neam, din neam mare!*

Ne este greu să scriem despre Domnul Profesor, Moșul Nostru, al Maramureșului și al celor apropiați și dragi cum îi spuneam cu drag în ultimii ani ai vieții.

A fost un bun credincios și vajnic apărător al Bisericii greco-catolice în tradițiile căreia s-a format provenind dintr-o familie de câteva generații de preoți, cunoscând ca nimeni altul importanța acestei biserici și a liderilor ei religioși și culturali pentru propășirea culturii românești și în special în lupta națională a românilor din Transilvania, dar niciodată nu a lovit în biserica națională ortodoxă română ci a propagat întotdeauna valorile acesteia.

A fost un mare patriot care și-a iubit Neamul și Țara.

Dr. Mihai Dăncuș

The Ritual and Economic Basis of Women's Power. In a Romanian Village

Prof. Dr. Joel Marrant

Linfield College

*Presented at the 83rd Annual Meeting of the
American Anthropological Association. Denver,*

CO November 15-18, 1984

Not for quotation without author's permission.

In the region of Maramures, Romania, over the past eighty years, the critically important social and ritual roles of midwife and godmother have undergone a significant transformation. There have been changes in: the interplay of the two roles, the criteria for selecting women to fill them, their perception by members of village communities, and the way their practice and performance fit into the context of village life, including the relationship of females to males.

I would like to briefly outline and then analyze the evolution of these roles and relationships during this period, slicing into the process in 1902, 1940, and 1974. I seek neither an un-form for Romanian crisis rituals nor a primal formula for the relationship between these rituals and women's power. The evidence I have suggests considerable flexibility in both the form and in the relationship. Through comparison of the situation at different moments, what might emerge is an understanding of the tie between historical variables and the ritual-power complex, and perhaps a picture of the structure that persists in spite of history. These would seem to be crucial points for comparison of the individual ethnographic cases that we are sharing with each other today.

I should say a brief word about the Romanian case and the sources of my information. Maramures is an ethnically mixed, historically well-defined region occupying a mountain depression that straddles the current border of Romania with the Soviet Union. Much of the land is marginal agriculturally; livestock and timber have been the backbone of the peasant economy. The seventy or so villages are strung out along four major river valleys or tucked higher up in transverse valleys. Many of the villages are over 500 years old. They entered the 20th century overpopulated, economically backward and culturally conservative - having been largely neglected by Austrian and Hungarian administration.

The past 80 years have been marked by continuous turbulence. Aside from the socio-economic problems caused by the overpopulation and attendant land shortage, the communities have been racked by two World Wars, a wrenching shift in governmental control from Hungarian to Romanian, the ravages of the interwar depression, the rise and fall of indigenous fascist movements, the arrival of thousands of Jews from Galicia who transformed the local economies, the traumatic and tragic removal of the Jewish population to Nazi concentration camps, the socialist "Revolution" and forced collectivization in the 1950's. Some 60% of the villages were, however, not collectivized - partly because of popular resistance, partly because of the inhospitable character of the hilly terrain.

The last thirty five years have been marked by accelerated change in all aspects of village life - including a marked improvement in the standard of living and a secularization of values promoted by local Communist administration and the school system¹.

My findings are based on two years field research in 1973-4 and 1981-2 in, Poienile Izei, other villages, and the main market town of Sighetul Marmatiei².

Historical records suggest that in 1902, Maramures villages were largely isolated, self-sufficient communities. They were characterized by a general egalitarian structure, although family lines were differentiated in terms of prestige, based on their relative longevity in the village, wealth, and whether or not they had received so-called "diplomas" from the Hungarian government centuries before in recognition of their service to the crown. The intensity of this family status differentiation varied from village to village. In large, old, "noble" villages, such as Ieud, studied by Dr. Gail Kligman, these differences were very important³. In smaller so called "serf" villages such as Poienile Izei, these differences were not strongly developed.

¹ For a more detailed treatment of Maramures history, see: *Marrant, Joel, The Idea of Folk Tradition in Romania*. Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Oregon, 1977

² These periods of field research were supported by a Fulbright Doctoral Dissertation Abroad Fellowship, an International Research and Exchanges Board (IREX) Fellowship for Doctoral Research, a Fulbright-Hays Faculty Research Abroad Fellowship, and an IREX Young Faculty Abroad Fellowship

³ For information on other Maramures villages, see: *Kligman, Gail, Poetry as Politics a Transylvanian Village*, *Anthropological Quarterly*. 56 (2): 83-89; *Masson, Daniele Les Femmes De Breb*, *Etudes et Documents Balkaniques* 4, Paris, 1982

In 1902 Poienile Izei was a homogeneous Romanian, virtually closed community, bound together by kin, marriage, age-grade, and neighborhood networks. Although ties also extended outward to the nearby villages that formed the local village "cluster", Poienile Izei was inward directed, the people united by a strong magical-religious tradition based on the liturgy of the Eastern Orthodox Church, and the practice of crisis rituals.

Central to the functioning of this magical-religious system were the few women who served as midwives and godmothers to all. In 1902 there were just three women who served as midwives. They were also the most important godmothers, selected in more than two thirds of the baptisms performed in that year. It is nearly impossible to know if each midwife-godmother had her own sphere of influence or if they were in competition within the village, but it doesn't seem likely. For the period 1902-1911, in almost 13% of the baptisms, the godmother chosen was a midwife *other than* the actual midwife of the child's mother, suggesting a relatively free interchange among them.

Frequently, in those years, the status of midwife-godmother was passed from mother to daughter or mother-in-law to daughter-in-law. There was continuity in the dyadic ritual tie, as one's midwife-godmother at birth and baptism (or her daughter/daughter-in-law) would normally become the godmother (or marriage sponsor) at the wedding of one's child.

Native Romanian ethnographers have conventionally stressed a strong "patriarchal bias" in Romanian peasant social structure, suggesting that midwife-godparent were institutions used by males to exert their dominance and serve the interests of patriarchal descent groups¹. At the turn of the century in Maramures there were certainly villages where this tendency was pronounced, but the picture that is coming into focus for Poienile Izei in 1902 is quite different. Basically, it appears that female prestige was high. The village economy was based on a sharply drawn and complementary division of labor. Women were included in economic planning and decision making; they were dominant in ritual activities within the domestic sphere, which they controlled.

¹ Cf. *Lorint, Florica, Tradiția moașei de neam în Gorj*. Revista de Etnografie și Folclor 12 (2): 127-132, 1967; *Lorint, F. and C. Eretescu, „Moșii în obiceiurile vieții familiale”*. Revista de Etnografie și Folclor 1967 12 (4): 299-307; *Stahl, P.H. The Rumanian farm household and the village community in: Anthropology and Social Chang in Rural Areas*. ed. B. Berdichewsky, pp. 233-344, The Hague: Mouton. 1979

Again in contrast to the conventional picture, it seems that women operated as midwives and godmothers independently of their husbands, who were not prominent in the crisis rituals of baptism and marriage. In Poienile Izei people recalled the old midwife-godmothers as "respected," "important", "good" individuals within the community. There was less agreement about the good character of their spouses. Other clues are suggestive: in the church records of births and baptisms the midwives' maiden names were used. Sometimes the godfather's name was even omitted altogether. When midwife-godmothers were widowed, they continued on in their ritual role, choosing surrogates (including in some cases a male consanguinity Kinsman) for their husband. Conversely, when an old midwife-godmother died (as three did in the 1920s), her husband invariably dropped out of ritual service as a godfather.

This ritual (and socio-economic) importance of women in the community was reinforced on other special occasions the most significant being the "day of the granddaughters or goddaughters", when all of the females of the village would, gather at the homes of their midwives and celebrate their ritual and social ties¹.

On this occasion, as well as at other rituals and in the course of daily village life, questions of individual power seem to have been subordinated to the maintenance of solidarity within the community as a whole.

By 1940, the village community and the role of midwife-godmother had changed. There were still just four midwives who attended the 27 births, yet none of them would serve later as godmothers at the infants' baptisms; the one role had fractured into two. Fourteen different godmothers served at the 27 baptisms. The selection of godmother was no longer restricted to a handful of "well-respected" women; other criteria came into play: kin ties and wealth being the most important. The "gatherings of goddaughters" were still practiced, but with the increasing importance of kin ties, the ritual gatherings became increasingly "familial" in character and faded away as community events.

Formerly, there had been an elaborate assemblage of magical-religious rituals built up around parturition, with the midwife in

¹ An excellent description and analysis of the comparable tradition in Bulgaria, see: *Silverman, Carol Ritual Transformation in Bulgaria*, paper presented at the 82nd, Annual Meeting of the American Anthropological Association, 1983. Chicago, ILL

charge¹. With the bifurcation of roles, there was apparently a decline in the ritual character of midwife. Much of the ritual web that had included acts of purification, the child's naming, arranging the meal with the Three Fates, was lost. The emphasis was now placed almost strictly upon practical skills of delivery, and midwives came to be chosen on this basis - not because of their stature within the village. Socially marginal women, including some who had received technical training, now assumed the positions. This shift was vividly expressed in the presence of Jewish midwives in some Maramures villages in the 1930's. They were chosen because of their superior skills in the art, even through the ritual worlds of the Jews and Romanians were almost totally closed to each other.

Soon after the 1947 consolidation of communist power in the Romanian government, as part of a strong pro-natal policy, passed laws forbidding the practice of midwife by anyone but state-certified individuals. Villages such as Poienile Izei now had "scientifically trained" midwives, often not native to the village or even the region, who would assist new mothers in village "birth homes". In 1972 the birth home in Poienile Izei was closed. Since then, expectant mothers have been taken by ambulance the 31 miles to the hospital in Sighet. There, among peasant women from other villages, as well as urbane city dwellers, they have experienced the basically 1950's American pattern of childbirth (general unaesthetic, stirrups, forceps, hygienic conditions, and a much lower mortality rate for mothers and infants). Almost as a point of policy, the obstetricians, who are almost exclusively male, and their assistants (almost all female) avoid ritual of the experience during the mandatory seven day stay in the hospital. Only rarely do mothers maintain ties with the doctors/midwives after this period; few mothers I spoke with even recalled their names.

In regards to the role of godmother, the trend towards fragmentation has continued. In 1974, for example, there were 14 different godmothers for only 19 baptisms. The chain of inheritance of the role has been broken, with young couples choosing as godmothers at their weddings women other than those who served as godmothers at their own baptisms. With this rule of generational succession no longer held to, adult villagers now see their *real* godparents as those who serve as such at their own wedding and then go on to sponsor

¹ See, for example: **Dăncuș, Mihai**, *Riturile de separare, agregare, și de inițiere în faza copilăriei. Zona Maramureș*, ("Rituals of separation, aggregation, and initiation in the period of childhood") Marmația. 5-6 (1981), Baia Mare, Romania

their children at baptism. Although there persists the tendency to choose favorite relatives as wedding godparents, the overriding criterion now for selection is clearly practical, economic advantage. In the words of one aged former godmother-midwife "almost anyone can become a godmother now".

Weddings have become high powered economic transactions and have preserved only the ritual shell, not the substance. Although in the ceremony itself the godmother remains a central actor, the real power figure is the godfather - and the "success" of the wedding is to a great extent determined by the size of his status and the gift that he confers on the bride and groom. Probably to increase the benefits, couples occasionally choose two sets of godparents - a phenomenon that the oldest people in the village, because of what they knew as youths, frowned upon but, because of what they know life to be now, understand.

Clearly, in the course of the past 80 years there has been enormous change in the character of crisis rituals and the ritual roles prominent in them. To focus on the shape of things at any one point, hoping to see exposed some "pure" traditional structure is misdirected. Instead, we should look to the pattern of change and to the identification of forces that lie behind those changes.

In doing this, we have a basis for comparing this isolated Romanian case with Zapotec villages and Tagalog communities, exposing the connection between women's power and status and the variables that influence their character. In view of this, what does the case I have outlined today say about the chain of variables that is the subject of the symposium? (namely: ritual participation/control power and enhanced status in the community at large.)

It seems clear that the midwife-godmothers of Maramures villages were, at the turn of the century, "powerful" women within the village. It may not be accurate, though, to see this "power" as being acquired through their ritual practice. From what I know, women were midwife-godmothers because they were respected, morally fit, came from "good" families, and had the skills.

As one elderly woman recalled, they were "healers", and their service to and stature within the community went beyond those ritual roles. One could say their status was *reinforced* by their participation in crisis rituals but the benefits gained were not strictly personal or familial.

Their ritual practice served as a bonding mechanism for the community as a whole; they literally sewed the village together

through time and space. Their positions involved less a condensation of power within their own hands than an *expression* of general female potency within the village community. This is made wonderfully clear on the "gathering of the goddaughters" day when all village women would join together, not as individuals sorted into a hierarchy of dominance and power, but as equals in solidarity. Thus the great significance of the rule that at the meal climaxing this celebration, seating was arranged without regard to hierarchy within the group. Moreover, men apparently saw no threat to them in this celebration, nor in the other women's events and rituals; they were appropriate expressions of one aspect of the whole fabric of village life.

It is very difficult to reconstruct how long this pattern had been established and with what historical conditions it had been associated. The history of the region is a muddle; we cannot speak confidently about feudal structures, landowner-tenant relationships, or even patterns of land ownership prior to the twentieth century. In 1902 we have a picture of small inward-directed, basically self-sufficient communities just beginning to "open". As the century unfolds, the pace of change quickens. It is tempting to single out factors that were agents of change; but it is impossible to prove causal linkages.

Government intervention was obviously important; its rural health and hygiene programs, particularly after WWII, clearly affected the attitude of many peasants about childbirth. The current government's total control of this crisis occasion culminates a long movement towards detachment of childbirth from a magical-religious base. This movement was joined with broader efforts at demythologization and secularization, reducing the world of experience to the literal and the profane. The shrinking domain of the mythical and magical was precisely the sphere in which women played prominent roles and possessed power, in the actual practice of which their legitimate place in the community was expressed and reinforced. The Christian component, however, with its patriarchal structures built into the Orthodox liturgy, fared much better. It joined up neatly with the power politics of the public realm that men had dominated and in which women now had to find individual and collective identity. They are still looking.

There is considerable irony in the fact that in a constitutionally egalitarian socialist society such as Romania, genderbased differences in occupations, political power, and prestige remain so great. It is in the rural villages that the inequality appears greatest. Women have assumed the grand double burden, as female peasant-workers juggle

salaried jobs and domestic chores. In collectivized villages this means women assume the low paying, low prestige jobs on the collective farm, while the husbands capture the higher salaried jobs and the advantages of tapping into the new political-economic networks of privilege. In this context it indeed appears that competition among women has increased, as their families compete with each other for material goods for conspicuous display and consumption.

Over the last fifty years this growing competition at the familial level may lie behind the extension of godparent opportunities to so many - as it became increasingly appropriate to keep the prestige within the family, or, in an alternative strategy, to find godparents (= godfather) who could offer real practical benefits to the couple and their families. It is clearly this same pragmatic reasoning that has led some individuals invited to serve as godparents to decline the invitation.

Looking at the ritual roles of midwife and godmother in historical perspective, it is apparent that they have been 'lost' as a basis of women's power in the Romanian communities that I investigated. In the course of the Twentieth Century, in response to economic and ideological forces, the roles have been put in the service of other interests: the government, families, male prestige in the public realm.

It is equally important to recognize that when women were in apparent control of those institutions, the interests served were not just "different"; the ritual roles had a different ontological basis. The prevailing ethos seems not to have been one encouraging short-term pragmatic gain; so it may not be appropriate to phrase our questions about the relationship of ritual roles and 'power' in strictly utilitarian terms. The "rational actor" may in fact be a product of historical conditions. At least during one period of recent history, Maramures midwives and godmothers did not so much use their roles to acquire power in the public realm as express, one might even say *embody* in their service, a fundamental structural principle-female value and potency.

MIDWIVES AND GODMOTHERS IN HISTORICAL PERSPECTIVE: A CASE FROM ROMANIA¹

Prof. Dr. Joel Marrant
Linfield College, U.S.A.

The roles of midwife and godmother have changed dramatically over the last century in villages of the Maramures region of Romania. Conventional views of their position in rural communities suggest a general and persisting subjugation to patrilineal privilege. This paper examines evidence that the two roles were formerly integrated and that in their practice midwife-godmothers expressed important dimensions of community structure other than agnatic priority. Historical changes and intra-regional variation in this pattern are linked to the influence of intrusive forces that accentuated the primacy of family lines and patrimonial rights.

In the Romanian villages of Maramures, Romania, the roles of midwife and godmother have undergone a significant transformation over the past century. There have been changes in the interplay of the two roles, the criteria for selecting women to play them, their perception by members of village communities, and the way their practice and ritual performance fit into the structure of village life, including the relationship of females to males. Moreover, within this quite homogeneous rural region there is an intriguing pattern of village-to-village variation. The contours of this historical change and Intra-regional diversity are striking and beg explication.

I will argue in this essay that this historical variation in midwife and godmother roles is closely tied to evolving conceptions

¹ This article is a combined, expanded, and much revised version of two papers: „*Midwives and Godparents in Maramures, Romania*”, presented at the 82nd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Chicago (November, 1983); and „*The Ritual and Economic Basis of Women's Power in a Romanian Village*”, presented at the 83rd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Denver (November, 1984). I wish to acknowledge the International Research and Exchanges Board, the Consiliul National Pentru Știința și Tehnologie of România, and the United States Department of Education for their assistance and financial support that allowed me to carry out the field research on which this report is based. I am also indebted to many people for their critical comments and helpful suggestions on earlier drafts of this essay and the earlier papers: *Gail Kligman, Thomas Love, Helen Nagy, Linda Olds, Roxann Prazniak, Nicole Sault, Carol Silverman, Katherine Verdery* and several anonymous readers

of gender and social (in)equality within Romanian peasant communities. As Jane Collier (1985) recently proposed for Andalusian villages, I will suggest it is essential to focus on the changing „idioms” used by the peasant people of Maramures to place themselves and be placed in a coherent social world¹. Perceiving that world to be characterized by fundamental relations of inequality, Dr. Collier has cogently argued that gender conceptions serve as a prominent idiom for negotiating and reinforcing those practical relations. These conceptions are often condensed in distinctive models for behavior, such as the Virgin Mary and „the modern woman”, and also in the real women who play key ritual roles in the cultural system. Bloch and Guggenheim (1901) have specifically pointed in this way to Christian godmothers ostensibly serving a religiously-sanctioned “moral community” while actually functioning on behalf of an unequal, male-dominated social order. They suggest that in a “symbolical dialectic used well beyond the specific confines of Christianity” (1981:381), godmothers are seen to act for the forces of social legitimacy against the biological creativity of women. Natural birth (and the female order with which it is necessarily associated) is not just set in opposition to cultural rebirth, but subordinated, devalued and even vilified.

Given the intensity of this opposition, the relationship of midwife to godmother in human communities would seem to be crucial. These are, after all, the two roles that embody both the symbolic dichotomy and the real social-political conflict. The women playing them in many European and non-European societies stand at the nexus of an apparently fundamental struggle in which winners and losers are clear. The Romanian case examined here is, I believe, interesting precisely because it questions our certitude concerning this tidy dichotomy. We are confronted with a situation where these roles appear not just to have been played by the same women but integrated rather than opposed. At the very least we may be inclined to reconsider the rigidity of this fundamental opposition and the general applicability of the “Mediterranean” model for gender relations upon which it is largely constructed. Whether specific gender conceptions or the various idioms of family organization and political ideology express a fundamental social equality or inequality is a matter, if not

¹ By „idiom” as used in this essay I mean a culture-specific vehicle (idea, image, orientation) that is used to interpret, express, reflect, or reinforce a distinctive social reality.

literally negotiable, then at least historically contingent. While agreeing with Dr. Collier that these idioms are "complex and multiply-determined", I will emphasize their tensional co-existence. I would propose to see them, as often contradictory as complementary, as emergent within the cultural system, waxing and waning in response to historical forces and events.

What regulates and animates these idioms and the social reality which they express is, of course, problematic. Economic and other material conditions are clearly crucial, as may well be certain biological imperatives, but also critical is the creative momentum produced by humans working and playing in primary social groups with the symbols they have invented and inherited - and had imposed upon them. This helps to account, as I see it, for the richness, pliancy- and contradictory character - of human institutions such as midwifery and godparenthood in the villages of Maramures. Although I will not propose here any "first-level explanations" for the ethnographic facts as I have found them, I will offer some suggestions regarding the source of the variation documented, imbedded within a very complex historical context. These suggestions are intended to bear upon the larger issue raised above.

The Geographical and Historical Context

Maramures is one of many geographically well-defined and historically persistent regions that form patches in the complex quilt of Eastern European cultures. For much of its history it constituted the *comitat* of Maramaros- within the Kingdom of Hungary and the Habsburg Empire. Today forming part of a *judet* (county) in the Socialist Republic of Romania, the Romanian part of "historic" Maramures occupies a Carpathian intermontane depression between northern Transylvania and the current border of Romania with the Soviet Union¹. Basic subsistence practices and work patterns here have closely resembled those of other mountainous regions of Eastern Europe. Much of the land is marginal agriculturally; livestock and timber have long served as the lifeblood of the peasant economy. Most of the sixty-five or so villages (predominantly Romanian but also Hungarian, Ukrainian, and ethnically mixed) are strung out along four major river valleys or are tucked higher up in transverse valleys. Many

¹ The northern two-thirds of „historic" Maramures (i.e. the ethnographic zone defined by distinctive cultural patterns, a common historical experience, and strong sense of regional identity) was annexed to the Soviet Union after World War II

of the villages are more than six-hundred years old, having experienced a long process of evolution from what Henri Stahl (1980) has characterized, with considerable dissent by some historians, as pre-feudal, pre-capitalist, “free, archaic communities”. The changes in village midwife and godparent institutions that form the subject of this essay are entangled in this larger historical process.

Unfortunately, there are many gaps in our knowledge of this social evolution that carried the villages and their inhabitants through successive periods of confrontation with scattered tribal invaders, semi-nomadic “predatory tributary formations”, expansive feudal states (the Hungarian kingdom), bureaucratic colonial empires (Habsburg and Ottoman), and modern nation-states. It is not at all clear what structures and institutions were imposed from without on the rural communities, although Christianization certainly had an enormous impact. The region shared in the general „second feudalization” experienced in much of Eastern Europe, although it appears the Romanians of Maramures, as those of Fagaras, Vrancea, Hunedoara and a few other peripheral zones, were able to maintain a certain degree of independence and self-determination under Hungarian political control. In the eyes of Budapest, Viennese, and Istanbul political leaders, the importance of the area was strategic rather than economic, policies had been aimed at the maintenance of socio-political stability and the measured extraction of timber and mineral resources (primarily salt). As Katherine Verdery (1983) has described for Transylvania proper, modernization of and capital investment in agriculture was not encouraged during these centuries and distribution of goods was largely restricted to internal markets. Agricultural and industrial development of the western reaches of the Empire and the Pannonian heartland remained of first priority. In Maramures, labor-intensive agriculture and livestock-raising remained at the subsistence level. Many of the land-poor Romanian peasants were forced to engage in sharecropping and migrant labor in the service of the predominantly Hungarian noble class to survive.

In 1919 the southern part of Maramures was included in the construction of “Greater Romania” and the peasants acquired full political rights. Yet economic conditions did not improve substantially for the latter, in spite of the agrarian reforms of 1921 that led to the distribution of millions of hectares to landless and near-landless peasants. As Verdery (1983:282) points out, the gentlemen bureaucrats of Bucharest failed to confront and resolve the main problems confronting the peasants: „absolute overpopulation, conti-

nued extensive rather than intensive cultivation, low productivity, and inadequate capital or credit to improve it”.

Of these problems the most serious was that of overpopulation, so devastating because of its linkage with the region's low productivity. From the middle of the nineteenth century on, severe land shortages had forced many peasant families to emigrate. Yet this demographic “control” was more than made up for by the highest natural rate of increase in Europe and the immigration into the region of thousands of Jews from Galicia (Poland). In a matter of decades the latter had thoroughly transformed the local and regional economies and formed significant minority populations in many of the rural villages as well as in the provincial capital of Sighet. Uprooted from their homes in 1944, almost the entire Jewish population of Maramures died in German concentration camps and only a handful returned after the war to claim any part of their broken heritage.

In those years of continuing turmoil, a new social and political order was being forged in the grip of the Romanian Communist Party, and its construction included the forced collectivization in the 1950s and early 1960s of some 60% of the region's villages¹ Maramures, as a *județ* in the Socialist Republic of Romania, has since undergone extensive administrative reorganization and unprecedented socio-economic development (Bandula et al, 1967). From the middle 1950s to the onset of Romania's recent economic crisis, there had been a steady improvement in the standard of living for most of the rural population. Continuing on to the present has been a general secularization of values and social relations radically at odds with the “traditional” patterns. Schools, the Party bureaucracy, extra-village networks, and varied wage-labor opportunities have come to play leading roles in the organization of village life.

Yet these changes mark only the final chapter in a century and a half of massive social and economic transformation. To again borrow the perspective of Jane Collier, the villages have not just “opened up”; the conceptual organization of their inhabitants has been radically altered. During this time the forces and events mentioned in this necessarily brief historical overview have impinged upon religion and ritual in Maramures villages; the evolution of midwife and godmother roles cannot be studied fruitfully apart from them.

¹ In April 1962, when the collectivization program was declared complete, 77.4% of all arable land within Romania belonged to collective and state farms (Shafir 1985:46). Approximately 3% of the nation's villages remained uncollectivized

The village context

My findings are based on two years of field research (1973-74 and 1981-82), chiefly in the small (pop. 1200), non-collectivized, ethnically Romanian village of Poienile Izei, but also in a number of other Maramures villages and the main market town of Sighetul Marmatiei (Sighet). Although the data presented here are, I believe, reliable, there is a significant lack of information regarding such critical factors as land tenure patterns, income, interethnic relations, and the status of regional elites.

Accessibility to such data is problematic, and few source materials, given the acrimonious political history of the region, could be considered free of partisanship and bias¹. Much of the information presented here is, in fact, drawn from the limited church records of Poienile Izei, and thus must be generalized cautiously.

These records confirm the recollections of informants and the published sources (Papahagi 1981; Bîrlea 1968, Pop 1979, Bud 1911; Filipascu 1940) in suggesting that many turn-of-the century Maramures villages were still relatively isolated, inward-directed, more or less self-sufficient communities. Eighty percent of marriages contracted, for example, were between villagers. Transportation and extra-regional trade, as mentioned earlier, were very poorly developed. The communities were characterized by a generally egalitarian structure, although peasant family lines were differentiated in terms of wealth and prestige. These traits were not coterminous, in that considerable emphasis was placed, in the calculation of "prestige", on the relative longevity of the family line in the village. This was accentuated in many cases by another factor, the awarding of so-called "diplomas" centuries before by the Hungarian government to individuals in recognition of service to the Crown (Mihalyi 1900). Although their patrimonial land rights might have long since broken down, the descendants of these ancestral "nobles" *nemeși*) preserved the diplomas as badges of honor for the family line. Mihai Pop (1979:139) has argued that a virtual "caste hierarchy" based on "family origin and titles was therefore created among the free peasants". Yet the intensity of this differentiation in family prestige (in terms of both longevity and "nobility") varied significantly from village to village. In large, old, "noble" villages such as Ieud, studied

¹ See Stahl (1980:8) for the distinguished sociologist's comments regarding this problem

by Gail Kligman (1984), these differences were apparently very important. In smaller, so called “serf” villages (once “owned” by Hungarian nobles and perhaps „ennobled” Romanian peasants, and inhabited by small-holding commoners) such as Poienile Izei, these differences seem to have been much less pronounced. As we shall see, this differentiation, of “serf” and “noble” villages seems to have been a critical factor affecting the evolution of the midwife and godparent institutions in Maramures.

At the turn of this century, the population of Poienile Izei had reached one thousand, with Jews making up some 10% of this total. The Romanian and Ashkenazi cultural systems moved tangentially to each other, interpenetration occurring only along an emotionally strained economic, axis. The non-Jewish community was homogenous, knit tightly together by kin, marriage, age-grade, and neighborhood networks, although ties also extended outward to the nearby villages that formed the local village cluster¹. Above all, the Romanian population was united by a strong magico-religious tradition based on the liturgy of the Greek Catholic (Uniate) Church, and the practice of crisis rituals².

Central to the functioning of this magico-religious system were the few women who served as midwives and baptismal godmothers to all. In 1902 there were just three women who served as midwives in the village of Poienile Izei. They were *also* the most important godmothers, selected to play that role in more than two-thirds of the baptisms performed in that year³. The striking pattern of the same

¹ For a general discussion of the folklore, history, and social organization of Poienile Izei, see Marrant (1977).

² Problems involving religious ideology and the history of Christianity in Romania, particularly the conflicts between Greek-Catholic („Uniate”) and „Romanian Orthodox” theology deserve much more attention than I can provide here. One critical point that does need to be made is that the differences between these two Christian sects was largely, from the standpoint of the majority of peasants, insignificant. Theological debates over minutiae such as the *filioque* issue had little bearing on liturgy and the ordinary lives of believers, although they were effectively used to enlarge divisions already present in rural communities. In regards to the actual religious-ritual practices germane to this essay the differences between the two sects seem to be minor

³ Diagram 1 shows the gradual decrease in the coincidence of the two roles in the village of Poienile Izei. Unfortunately, the oldest surviving marriage records date only from 1926. Although oral reports suggest that twenty-five years earlier the same midwife-godmothers also played the role of marriage sponsors, the lack of firm documentation makes this point problematic

women playing both roles was almost certainly the case in all turn-of-the-century Maramures villages (Masson 1982:71) and may well have been general throughout rural Romania prior to this time (Lorint and Eretescu 1967).

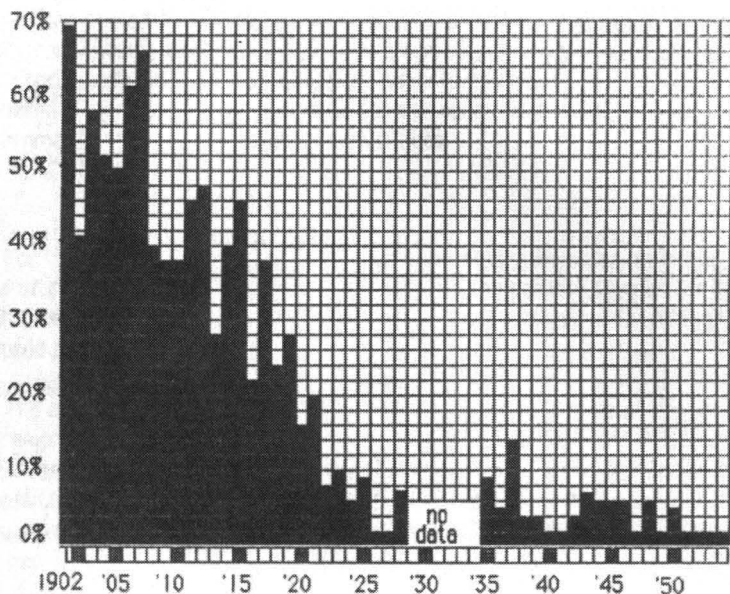


Diagram 1. Percentage of baptisms performed in village of Polenile Izei where godmother was the same woman who served as midwife in the birth of the child. 1902-1954.

Who were these women and why were they chosen to play both ritual roles? How, then, were biological birth and cultural re-birth related in the conceptual organization of Maramures villagers? What idioms expressed in the institutions of midwifery and godparenthood were used to fix the place of men and women alike within the social whole?

Responding to these questions that are at the heart of this essay necessitates discussion of one of the most critical aspects of Romanian village social structure and the larger ethnological problem to which it is tied.

Midwives, Godmothers and Patriline

Social scientists have conventionally stressed the presence of a strong "patrilineal" principle in traditional Romanian peasant social structure (Pop 1979; P. Stahl 1979; Kligman 1981, 1984). Perceived as central to the persistence of the community is the perpetuation of

what has been described as agnatically linked family lines (*spite de neam patriliare*) and the "households" (*gospodarii*) that embody them. Consequently, the primary social identity of men is seen as fixed and dominant from birth, while that of women appears problematic and derivative. Established forms of symbolic action would act to express and reinforce those "traditional" patriarchal values and behavioral norms" (Kligman 1984:167). From this standpoint both midwifery and godparenthood have been seen as institutions used by males to assert their dominance and primacy, serving the interests of these "patrilines" that form the very foundation of the village community. Florica Lorint (1967, 1968, 1969; Lorint and Eretescu 1967) has been a fervent spokesperson for the view that the overriding concern in the practice of all Romanian crisis rites within the traditional village community had been to reinforce the patriarchal principle and ensure the continuity of these patrilines. As the Romanian folklorist Mihai Pop might say, the system of custom was in the service of a male-oriented kinship system. A lucidly described case of this would be the performance of "shouted verses" (*strigături*) at Maramures weddings (Kligman 1984) whereby the subordinate position of women in the community was effectively celebrated.

This picture of traditional Romanian social organization would seem to fit neatly into the provocative thesis of cross-cultural scope proposed by M. Bloch and S. Guggenheim (1981) mentioned in this essay's introduction. In their critique of Stephen Gudeman's (1972) symbolist and particularist understanding of the Christian institution of *compadrazgo*, they assert that institutions, rituals, and roles (godparenthood, baptism, midwifery) constructed around the birth event in a great variety of cultures are uniformly based on the undervaluation of the biological tie between mothers and their children and the supervaluation of an imposed cultural tie. The institution flourishes in the service of a specific ideology the triumph of male-dominated "legitimate society" - a central idiom for the establishment of social identities. Female participants, in the roles of mothers, midwives and godmothers, act, they say, as unwitting accomplices.

It must be said that much of the Romanian data on traditional peasant communities, particularly those provided by Florica Lorint's researches, seem to provide support for this thesis. For example, she argues that southern Romanian midwife-godmothers were not selected on their own merits but always selected because of their affinal or

consanguineal ties to key males, thereby acting in concert with them as representatives in ritual of those patriline. She asserts (1968:523): "the nature of relationship with the father of the child, the midwife realizes ...indirectly, through her husband. This would be in fact a male consanguine of the newborn's father. This would explain why, in birth customs...the midwife is not considered alone but together with her husband as old ones (*moși*). In Mehedinti, there can be reconstructed the tradition in which the role of ritual assistant at the birth would even be played by a male blood relative of the child's father. Thus, the midwife (*moașa*) would merely be the wife of the old one (*inics*)"

The (*moși*) together would serve as central figures at later critical moments of transition (marriage, death) over the course of the individual's life, re-asserting on those ritual occasions as well the strength and continuity of the common patriline. In reference to godparenthood, Paul Stahl (1979:215) has emphasized the central position of the godfather and his role in the perpetuation of linkages between households. The choice of a godfather necessarily follows several rules: "The godfather of the child at the time of his baptism is the same one who cared for his father and who also was his godfather at the time of his marriage. When the child marries, he will be aided by this same godfather, and this last affirmation is true only for those boys who, through this process, will continue the tradition of the paternal household. On the other hand, the daughters, who at their baptism will have the godfather of their father, will have the godfather of their husband after they are married. The children of the new couple will in turn have the same godfather as their father and as all of the members of their father's household.

"We might therefore conclude that godfatherhood is transmitted according to the male lineage, just as are property, names, or marks of property placed upon objects belonging to a particular household. A single godfather will assist at the baptism of all of the members of a household that might be called a filial household, and at the marriages of all of the sons in this household as well. He will later act as the godfather of the members of the households resulting from the subdivision of the godsons' households.

"If the godfather dies or if his advanced age prevents him from performing his assigned duty, one of his sons is chosen, preferably the one who has remained to live in the paternal household. The godmother has a secondary role in the system; she is usually the wife of the godfather and exercises some functions from the fact that she is

part of the household of her husband”.

This pattern of godparenthood resembles that outlined for Serbia by Eugene Hammel (1968), with dyadic, male-focused linkages between households related asymmetrically (with the godfather-household in a “superior” position, the godson-household in an “inferior” position). It seems quite possible that such a pattern was widespread during certain periods of history throughout southeastern Europe, including Romania.

It would be unfortunate, however, to simply accept this pattern as the neatly codifiable “traditional” type for Southeastern Europe. To do so would suggest a static uniformity for the institutions of godparenthood and midwifery and their related roles and rituals. It would ignore the fact of significant historical and intra-regional variations and overlook the possible linkage of these institutions to idioms other than that of “patrilineality” or a male-focused “social legitimacy”. Hammel has already demonstrated to us in his studies of South Slav fictive kinship that the institution of godparenthood has in this century shifted its character to respond to new value-orientations and material conditions. Given the recent critiques of descent theory (e.g. Kuper 1982), we might be also be well-served to consider more carefully the real status of the “agnatic principle” - seeing it less as a persisting rule than as a pragmatic guideline for organizing social groups. Otherwise, we may be lulled into perceiving the course of social change as the facile corrosion of a single “traditional” pattern, the breakdown of some primordial principle, when in fact several idioms might well have been in play, expressing a more complicated social reality.

As I tried to suggest in the first part of this essay, rural Romanian communities have continually experienced great and varied social, economic, and political disturbances, to which components of the “system in place”, as Sahlins (1976) would call it, have responded and adjusted. It would therefore not be surprising to encounter considerable variation through time and space in the forms and functions of the midwife and godmother roles. Florica Lorint (1968:523) herself notes some of this variation and the contradictory character of the data. My own findings from Maramures confirm the fact of intracultural variation in a striking way. There, at least for a time in the village of Poienile Izei, women operated as midwives and godmothers independently of their husbands and the “patrilineal principle”. This is not to suggest such a prominent idiom for fixing identities within the Romanian peasant community is lacking, this

point is not arguable. I would propose, though, that there have been in contemporaneous operation other idioms that have affirmed other aspects of social selves.

The old *Moaşe* in the village context

An appropriate starting point is the very name for midwife, as used in the quotation from Florica Lorint' article above. The midwife (-godmother) and her husband were called *moş* (feminine: *moaşă*, *moaşe*; masculine: *moş*, *moşi*). Of probable ancient Thraco-Dacian origins, these words have long been used in village social interaction as terms of address and reference expressing respect and affection for elders (both relatives and non-relatives). The terms literally mean "old one(s)" but also "aunt", "uncle", "grandmother", "grandfather", and even "ancestor" - extended to past generations through addition of the prefix "*stra-*". Their root is the same for the verb „to deliver a woman of a child” (*a moşi*) but also for the verb to inherit (*a moşteni*) so there is connoted in their use the idea of continuity and heritage. The original matrix for this relationship was *moş* t certainly consanguineality, but was the linkage emphasized strictly that of the patriline? In southern Romania, as reported by Lorint, the *moş* was related agnatically to the child's father; the ritual tie was represented in the idiom of patrilineality. The *moaşă*, ritually peripheral rather than central, just happened to be the wife of the *moş*.

In the Maramures village of Poienile Izei, however, the *moaşă* was the focal figure rather than the *moş* and she established ritual ties through her practice with relatives and non-relatives alike. This is reflected in the fact that the few *moaşe* of the village were serving as midwives to ail of the villagers, apparently Irrespective of family lines. There is no evidence to suggest that each *moaşă* had her own distinctive domain (that is, one branch of families) within the village community. In fact, for the period 1902-1911, in almoş t 13% of the baptisms performed, the woman chosen tc be godmother was a midwife other than the midwife who assisted at the child's birth, suggesting cooperation among them rather than competition. Some idiom other than patrilineality was in service, an idiom that was by nature more Inclusive than restrictive.

The possibility that *moaşe* operated more or less apart from a patrilineal principle is further strengthened by other evidence drawn from village documents. In the oldest church records (though dating only from 1902), the maiden names of *moaşe* were used. More significantly, since the above practice may be related to prevailing

Hungarian administrative practice (Verdery, 1985), their husbands' names were sometimes omitted altogether. When midwife-godmothers were widowed, they continued on in their ritual roles, choosing surrogates (such as a brother) to play the role of godfather at baptisms and weddings. When they re-married, their new husbands would assume this role. Conversely, when the old *moaşe* died, their husbands invariably dropped out of ritual service as *moşi* and their new wives did not inherit the role of *moaşa*.

At the very least what was being emphasized was the importance of the *moaşa's* own family line as opposed to that of her husband's, an emphasis that clearly conflicts with the „traditional” pattern proposed for archaic Romanian communities. In Poienile Izei, the status of *moş* was clearly derivative; the status of *moaşa* was primary. To reverse Lorint' assertion: the *moş* was merely the husband of the *moaşa*! In oral tradition, people recalled the old *moaşe* as „respected”, „good”, „well-established”, „important” individuals within the community. Interestingly, relative affluence seemed to emerge as only a secondary quality. There was consistently less agreement (among people who could recollect those days) about the good character and prestige of the *moaşe's* spouses.

There seems to be no question that the midwife was the central actor in the birth event and in control of all accompanying rituals, from the child's naming during parturition or soon after, to the critically important first bath, the burying of the placenta, and beyond. The child's naming „under dangerous conditions” (Dăncuş n.d.:10) is especially significant, as this suggests the newborn's „social personality” could be initially established not under the auspices of representatives of the patriarchy (such as with the *padrinos* of Spain, cf. Pitt-Rivers 1977:6) but through the work of someone representing another dimension of the social order. As Mihal Dăncuş (1979:438) has made clear, it is highly unlikely the midwife's husband (or any other male) played any active role in the birthing act and in the many associated rituals. Elderly villagers consistently asserted that any such involvement „in those days” would have been totally out of order.

In a parallel way, available evidence suggests that the godfather's role in the ritual of baptism was a decidedly minor one.

Danielle Masson (1982), in her study of the women of the near-by village of Breb (also a former “serf” village), suggests that even today (implying persistence of a past rule) each person is considered to have from baptism a godmother but no godfather - until that person's marriage. It appears that it is only in the highly

secularized and wealth-focused weddings of the past few decades that the Maramures godfather has assumed real importance - and this is ceremonial rather than ritual in character.

The limited data concerning the possible inheritance of the *moaşa's* status are ambiguous. Available records from Poienile Izei date from a time when the institution of midwifery was already in the midst of substantial change. As will be discussed later (and shown in figure 1) the most critical of these changes was the gradual bifurcation of the integrated role into two, resulting in a clear differentiation between them in terms of "necessary" qualities for selection. The turn-of-the century generation of old midwife-godmothers were said, by those who recalled them, to have just "emerged" from the community to assume the role, promoted by those positive personal qualities and respected social standing described earlier. Yet in Poieni as well as in several other villages, there were a number of cases where the position had been passed down from mother to daughter. In at least one instance, within a prestigious "noble" family of leud, this chain of inheritance extended at least four generations (into the 1940s). In some cases the daughter remained in the home of her parents and inherited the ancestral household along with the midwife status. In other cases the status was passed from a woman to her daughter-in-law, who also (more in keeping with the preferred residence "rule") would come to reside with her in the same home.

Lacking sufficiently deep documentation, we would be prudent to simply recognize the flexibility of the means by which a woman eighty years ago gained the status of midwife-godmother in Maramures villages. There is, however, little support for the view that in 1902 we can see the surviving remnants of a ritual system dominated by a rigid "patrilineal principle", within which women played strictly derivative roles, reflecting a uniformly subordinate female social identity. If we concede the *moaşa* much more of a central role, what can be said of the other key feature of the „traditional" role as proposed by Lorint et al: its strict function in service of the patriline? Family (*neam*; pi. *neamuri*) identity was clearly the cornerstone of community social structure, but it was perhaps less „patrilineally-blased than usually thought. H. Stahl (1980), P. Stahl (1979), and Mihai Pop (1979) have emphasized that the central value in the community was the preservation and continuation of the ancestral household (*gospodarie*). Henri Stahl (1980:70) describes a "juridical Pia frau" practiced in the „free evolved communities" of Moldavia and Wallachia, where families

with daughters but no sons would solve the problem of household continuity by declaring one of the daughters a son. She would inherit the ancestral household and her husband would take on her patronym. One might see the idiom of „patrilineal descent”, in a way compatible with Edmund Leach's perspective, as actually subordinate to the material and emotional value of local property interests and territorially-based associations. These interests were vested both in the village community as a whole and in the *neamuri* that comprised it.

If the roles of midwife and godmother had once been played by the actual grandmothers (= *moaşe*) of each *neam*, this phase had been superseded by the pattern met in 1902-- when the *moaşa* role was limited to a few women. What of the possibility that these few women were in fact representatives of the most prestigious families within the village? Could a process have occurred, in association with the progressive stratification of the community, whereby some families came to be regarded as “ancestors of us all” - as met in kin-based societies elsewhere? This may indeed have been the case in the “noble” villages of Maramures, where stratification was marked, marriage partners for the upper stratum were rather rigidly prescribed, and family genealogies were carefully maintained.

This was, however, not the case in the „serf” village of Poienile Izei. In this much more egalitarian community the practice of marrying within one's „caste” was not nearly as critical an issue. Throughout Maramures, marriage of the „noble” peasants was almost always contracted between noble families within the same and other villages, peasants of the „lower castes” almost always restricted their partners to the large pool of appropriate candidates within their own village (Pop 1979:139). Hence the genealogies of serf village folk were inevitably more involuted and entangled than those of noble village folk. Those women chosen to play the *moaşa* role may indeed have been perceived as “ancestors of us all” but this would not necessarily have implied ascendance of their families over the others. I would propose instead that the *moaşe* **operated** on behalf of another important idiom for the establishment of social identity, interwoven with the others. The most compelling evidence for this is a ritual occasion widely observed at the time the old midwife-godmothers were still practicing.

Female solidarity and the „gathering of the goddaughters”

In Romanian villages at the turn of the century it was traditional for women and children to gather on a special day each year at the homes of the midwives who had delivered them into the world. The event may once have been practiced more widely, as Carol Silverman (1983) has described an identical occasion in Bulgarian villages where it was called *babinden*. The names of these gatherings differed from region to region in Romania, even from village to village. In Maramures the event was called “the gathering of the goddaughters” (*adunarea nepoatelor, strângerea nepoatelor*). The term for goddaughter (*nepoată*, -e) derives from the Latin *nepotus*, -a, meaning “lineal and collateral relative of the second descending generation”, but also “descendent” in an extended sense— the precise complement of the term *moaşa*. Except for musicians, men (including the *moşi*) were excluded from these gatherings. The ties celebrated here were between mothers, daughters, and their *moaşe*.

Along with a presentation of modest gifts to the *moaşa* there would be a ceremonial meal and dancing of the whirling, turn-around dance (usually performed by one male and two women), the *învârtita*. The Romanian ethnographer Mihai Dăncuş (n.d.:39) notes that seating at the meal was arranged without regard to hierarchy within the group, for “all are equal in the face of God”. This practice poses a perfect contrast (religiously-sanctioned, no less) to the carefully calculated and rigidly hierarchical ordering of places at public ceremonies as well as the permanent standing positions in the “men's” area inside the church. In the women's area of the church, as at the gathering of the goddaughters event, there were neither fixed places nor hierarchical ordering. One might say, in looking at this one occasion in isolation, that it was a typical “rite of reversal”, when the ordinary rules of social order and “legitimate” authority were suspended. It would seem, however, just as appropriate to argue that on these occasions another equally legitimate idiom simply emerged into prominence.

One of the most important parts of the event involved the washing of the *moaşa's* feet by the mothers, duplicating a similar ritual washing performed four to seven days after the birth of the child, and also recalling the solemn first bath of the infant just hours after its birth¹. The baptism of the child several months after this

¹ Dăncuş (1979:439-442) provides an excellent discussion of the complex symbolic significance of water in Maramures ritual and folklore

should be seen alongside these other ritual events involving washing and cleansing. A "conventional" interpretation of these acts would see them as acts' of "purification" expressing a critical series of dichotomies, polluted/pure, natural/spiritual, inferior/superior. Bloch and Guggenheim (1901) would interpret these events as symbolic representations that are intrinsically derogatory to the mothers and their biological tie to their children, statements of their subordination to the male-controlled social order.

There is no question that the "purification" component is present, at least in the baptismal event; it is an integral part of the Catholic /Orthodox symbolic system. Yet the ritual acts of the old *moaşe* seen in their full cultural context are richly multivalent. Although the practice of the godmother-midwives was integrated with the Christian ideology, it was also associated with other dimensions of the cultural system, specifically that of magic and healing. It is essential to be reminded that Christian ideology and symbolism was part of the structure imposed upon the rural communities over a long process of social evolution. The result in Romania, as for so many non-European peoples, such as the Zapotec (Sault, 1984) was a rich syncretism of religious and magical elements. As among the Zapotec, we can observe the synchronous operation of several levels or dimensions, or idioms of value - rather than the clear domination of one. In this sense it is important to envision the old *moaşe* as real people within the village, familiar and trusted faces who effectively bridged the domains of religion and magic. They played central roles in both the quintessential biological event - birth and the quintessential cultural event - baptism - (when the child would be formally incorporated into the spiritual and social community). The most tangible expression of this bridging role occurred on the day of baptism, when the *moaşa* (as midwife) acting alone would carry the infant to the church, and then (as godmother) bring the child back home to its family.

The old *moaşa*, as midwife and healer, was the very embodiment of the natural, biological, female order within the village. The ritual washing at the gathering, which may have been mutual, could be seen as an expression of respect and a reinforcement of „fictive kin" ties among village women. As Carol Silverman (1984:3) points out for the comparable Bulgarian events, these occasions honored „female potentiality" as well as female solidarity, an idiom that was to all appearances viewed by males as appropriate and necessary. There were certainly other occasions in the yearly village

cycle when this dimension of social identity emerged into prominence¹.

It is important to note that female prestige within 19th century Maramures villages was reasonably high for a complex agrarian society. The communities' social and economic order was based on a sharply drawn, even polarized, yet complementary division of labor and spheres of influence (Masson 1982). Women were included in local economic planning and decision-making, although their power was all but ignored in extra-village political and ecclesiastical administration (it was the Habsburg and Hungarian authorities who had insisted on official reckoning by surname). Within the village the labor of women was critical to the success and persistence of the households that served as collective units of production. Especially in the poorer "serf" villages, lacking any opportunities for salaried labor inside the village yet dependent upon seasonal employment outside the village by a significant number of men, the labor of women was crucial. Moreover, women were dominant in ritual, magical, as well as practical activities within the domestic sphere, which they controlled. To a significant degree they balanced the power and control accorded males beyond the courtyard and in the church.

The Transformation of the Old *Moaş* Tradition

In the Twentieth century this general status of women within Maramures villages would change significantly, along with the role of the *moaş*. In 1940 there were still just a few midwives (4) who attended the 27 births, yet none of them would serve later as godmothers at the infants' baptisms nor at their eventual weddings. What I have proposed to have been a single integrated role had gradually split into two, a process we can now see clearly in an incipient stage in 1902. Moreover, fourteen different godmothers (*naş*, or in the dialectical diminutive *nănaş*) served at the 27 baptisms recorded for 1940. The selection of godmother was no longer restricted to a handful of „respected” women; other criteria

¹ Among these might be included such „secular” occasions as the winter evening „sittings” (*sezatoare*), the feast days of important female saints, and the various periods of the year when the power of the *iele* („fairies”) is great—such as on Pentecost. Gail Kligman (1981) provides an insightful analysis of the ambivalent position of the *iele* within the Calus ritual complex. On a number of key points, her perspective and interpretation provides a thoughtful and well-argued alternative to that taken in this essay

came into play: kin ties and wealth being the most important. The „gatherings of the goddaughters” were still held, but were now much more fragmented, as they were held for both the *moașe* (a term now restricted in meaning to „midwife”) and the ever-growing number of *nănașe*. The ritual occasions became increasingly constricted and „familial” in character and faded away as true community events in many villages.

Formerly, as I mentioned, there had been an elaborate assemblage of magico-religious traditions built up around parturition, with the midwife firmly in charge. With the bifurcation of roles, there was apparently a decline in the ritual valence of midwifery. Much of the ritual web that included acts of purification, the child's naming, arranging the meal with the Three Fates to decide the destiny of the child (Dăncuș n.d.; 1979), and so on, was rent. The emphasis was now placed almost strictly upon the practical skills of delivery; women now assumed the role of midwife on this basis. Socially marginal women, including some with technical training, became the village *moașe*. This shift in selective criteria was most vividly expressed by the presence of Jewish midwives in some Maramures villages in the 1930s. They were chosen because of their superior skills. In the art, even though the ritual worlds of the Jews and Romanians remained almost completely closed to each other.

Soon after the 1947 consolidation of Communist power, the Romanian government, as part of a strong pro-natal policy, passed laws forbidding the practice of midwifery by anyone but those with state certification.

Villages such as Poienile Izei now had “scientifically-trained” *moașe*, sometimes not native to the village or even to the region, who would assist delivering mothers in village birth homes. In 1972, as part of an economizing program, the birth home in Poienile Izei was closed. Since then, all women in the final stage of pregnancy have been taken by ambulance the thirty-one miles to the hospital in the city of Sighetul Marmatiei. There, among both peasants from other villages as well as urbane blue-collar and white-collar women, they have experienced childbirth in a way familiar to mid-century American mothers: general unaesthetic, stirrups, forceps, hygienic if sterile environment, relative safety (the mortality rate for newborns and mothers being dramatically reduced). Perhaps as a point of policy, the obstetricians (almost exclusively male) and their assistants (exclusively female) who are still called *moașe*, avoid ritualization of the experience during the mandatory seven-day stay in the obstetrical

ward. In the inhibiting and unfamiliar environment, village women are reticent to perform any „superstitious” practices associated with their crisis state. Only rarely do mothers maintain ties with the doctors and midwives after this period; few mothers even remember their names.

The situation is quite different. In some of the larger villages that have maintained their own doctors and midwives some of whom are native to the village in which they practice. With these individuals integrated into the community, social and even ritual ties between them and their patients have been developed. In at least one such village, Ieud (Kllgman 1986), the “gathering of the goddaughters” day continues to be practiced, with the state midwives incorporated into the ritual process.

Over the same period that the role of village midwife has disappeared, the fragmentation of the godmother role has continued. In 1974, for example, there were 14 different *nănașe* for only 19 baptisms. The chain of inheritance of the role has been broken, with young couples choosing as „marriage sponsors” at their weddings women other than those who served as godmothers at their own baptisms. With this tradition of generational succession no longer held to, adult villagers now see their real godparents as those who serve as such at their weddings and then go on to sponsor their children at baptism. Those children will then grow up to choose their own *nănași*. As a result, an asymmetrical dyadic tie between young adults (and their parents) and their marriage sponsors has assumed primary importance, with a corresponding devaluation of the baptismal tie. The ritual relationship, such as it is today, therefore begins anew with each marriage and the choice of godparents by the couple in close consultation with their parents. Although there persists a tendency to choose favorite senior relatives as wedding godparents, the overriding criterion now for selection is practical economic advantage for the couple and their families in the words of one aged former midwife-godmother, “almost anyone can become a godmother now”. The list includes tavern managers, shopkeepers, schoolteachers, and even women from outside the village who are married to important men powerful in extra-village networks¹. Again, the overall pattern seems

¹ For the period 1963-1980, 28 of the 83 pairs of godparents (33.7%) were from outside the village of Poienile Izei. Twenty-three of these pairs were godparents only once. Among the five sets of non-Poienari who were godparents more than once were a forest manager and middle-range government official from neighboring villages

to have converged with that described for Serbia by Eugene Hammel (1968).

Weddings, now recognized as the dominant ritual event, have become high-powered economic transactions and preserve only the ritual shell, not the substance. Although in the still elaborate if hollow rituals the godmother remains a central actor (Kligman 1984) the real power figure is the godfather. In at least one important way, the relative „success” of the wedding is contingent upon who he is and what advantages the bride and groom (and their families) accrue from his sponsorship. Probably to maximize their benefits, couples frequently (more than one-quarter of the time over the period 1963-1980) choose two sets of godparents, especially in the increasingly common cases of inter-village marriages¹. In such cases, the pair chosen by the groom's family are designated as the “big godparents” (*nănași mari*) to be distinguished from those chosen by the bride's family (*nănași mici*). One can see in this evidence of the continuing patrilineal bias, although enjoined today with the „modern” idiom of capital accumulation and conspicuous consumption.

It is clear that in the course of the past century enormous changes have occurred in the character of Romanian crisis rituals and the ritual roles prominent in them. It is tempting but probably counterproductive to focus on the shape of things at any one point, hoping to see exposed some „pure” traditional structure inherently more significant than later „contaminated” forms. Instead we should look to the pattern of change, fluctuations in the salience of different idioms, and to the identification of forces that lie behind them.

The evolution of the *moașa* role

In the evolution of the midwife and godmother roles, the Maramures *moașe* of eighty years ago stood at a critical cultural horizon. Their Independence, power, and prestige was a function of the egalitarian and communal character of the villages in which they lived, a character fully realized historically in the pre-state, pre-feudal Romanian „free village communities” documented by Henri Stahl. In these archaic „non-genealogical” communities, communal economic

¹ For the period 1963-1980, 27.3% of the marriages involved multiple sets of godparents. There are, unfortunately, no comparable figures for the years preceding, but informants insisted that the practice rarely, if ever, occurred prior to World War II

prerogatives and legal rights had coexisted with (If not took precedence over) the economic and legal rights of the household and lineage. The community was „not a chance assemblage of people living isolated lives but residing near one another,...rather...a living social unit, with strong interior cohesiveness and a clear consciousness of its unity, this consciousness reaffirmed by a belief in common origin leading them to consider themselves almost as all being blood relatives” (P. Stahl, 1979:211). As the village formed a closed, endogamous system, women retained full shares in the common patrimony (forest, pasture land, waters), moreover, they had equal right to participate and vote, once they reached maturity, in the village assemblies (H. Stahl, 1980: 36-37). The Christianization of the villages must have led at some point to the syncretic fusion of the old ritual role of village midwife and the new one of godmother, to be played by women who represented the unity, cohesiveness, and egalitarian character of the community.

From the thirteenth century on, these communities experienced, at different rates in different regions, the penetration of disruptive outside forces and increasing population pressure brought about by colonization. As Paul Stahl 1979:211) points out, the intrinsic „cohesiveness and collective value put the village in conflict with the lords and political powers, who gradually took those collective rights away”. In association with the increased population and tributary demands, competition for wealth and prestige increased, leading to social stratification marked by the emergence of regional elites (the „noble” ruling families). The historical separation of „noble” from „commoner” family lines in Maramures was clearly part of this process, as it was the extension of the Hungarian state into Maramures in the 13th century that promoted and rewarded the establishment of social hierarchies. Population displacement and mobility during this period also promoted vertical structuring of relationships, as relative longevity became a key value In the calculation of property rights and privileges within the villages, many of which were newly founded in this era.

Concomitant, therefore, with this progressive fragmentation of the communal corporate village was an accentuation of family lines and patrimonial rights. Ritual assertion of kinship identity within the community gradually gave way to the assertion of kinship Identity against it. The slow turning of the midwife-godmother roles towards the service of the patriline was, perhaps, in this context, Inevitable. What Florica Lorint and others have reconstructed as the bedrock

„traditional” form of the *moaşa* role may rather be seen as one consequence of the uneven evolution of the free communal villages. This process moved faster in the larger noble villages of Maramures, much more closely tied to political, economic, and ecclesiastical developments, where there were much stronger external supports for social stratification and the differentiation of family lines. Within and among the various noble villages, the network of important families also produced major church and intellectual figures, men who assumed leading roles in the stratified system¹. It would be in their interests to minimize the importance of competing idioms within the village and promote closer adherence to the canonical tenets of the Christian ceremony. In other words, the midwives (embodiments of communality, magic, healing, and female solidarity) would be forced to give ground to the church-sanctioned and church-supported godparents. In the serf villages, lacking the „noble network” and the pressure of the church canon, the idioms of communality and female solidarity persisted longer.

Yet even in the serf villages of Maramures the communal principles waned in the 19th century, and with their withdrawal passed the power of the old *moaşa* as promoter of horizontal solidarity and representative of female prestige. In those years, the socio-economic equilibrium of the village communities was irrevocably disrupted, with the widespread fragmentation of the communal holdings. Village assemblies voted to change age-old practices of communal ownership and use of water, pasture, and forest resources, for the benefit of individual interests. Wealth became increasingly concentrated in the hands of a few. Although the agrarian reforms of the twentieth century raised many villagers to the status of small holders (and lifted as well their hopes for solvency), partible inheritance and the lack of credit and market supports, coupled with the already marginal land base, led many families after a generation to sink again into abject poverty. During this period of severe distress, families turned inward for protection, and although the church continued to bond together the village with its public liturgy, crisis rites became increasingly a matter of family concern, losing what Henri Stahl (1980: 41) has called their

¹ The contrast between „noble” and „serf” villages on this point cannot be overemphasized. In a region that had one of the highest rates of illiteracy in Europe in 1911, the residents of the village of Ieud were described by one scholar (Bud 1911:47) as a „devout and book-loving people”. In contrast, the peasants of Poienile Izei did without a school of any sort until the 1920s and had gone for long periods of time (e.g. 1812-1847) without a village priest (Bud 1911:56).

„ceremonial and public function” Imbedded in a living magico-religious tradition.

At the same time, the government was making a concerted effort to change the peasants' view of themselves and the lives they were leading. For the first time, „modernity” emerged as a positive personal and social value. Rural health and hygiene programs, stressing the superiority of modern obstetrics, influenced the attitude of many peasants towards childbirth. Village sentiment gradually shifted to support the new programs; those who continued to utilize the services of clandestine midwives were condemned in village gossip as „backward”. The current regime's near total control of this crisis event is thus only the latest stage in a long movement towards detachment of childbirth from a community context and its magico-religious base. This movement has been joined with broader efforts at de-mythologization and secularization, increasing the peasants' experience of the literal and the profane. The shrinking world of the mythical and magical was precisely the sphere in which women had played prominent roles and possessed real power, in the actual practice of which their legitimate place in the community was expressed and reinforced. The once honored role of midwife-healer became a remnant of the past. The Christian component of the birth-rebirth complex, however, with its patriarchal structures built into the Catholic-Orthodox liturgy, has fared much better. A demystified godparenthood, in fact, has joined up neatly with the power politics of the public realm that men have dominated and in which women have had to struggle to find Individual and collective Identity.

As Gail Kligman (1984) has noted, there is considerable irony in the fact that in a constitutionally egalitarian socialist society such as Romania, gender-based differences in occupations, political power, and prestige remain so great. It is even more ironic that it is now in the rural villages that the inequality appears greatest. Women have assumed a double burden, as female peasant-workers juggle salaried jobs and domestic chores (Moskoff 1982). In collectivized villages this means women assume the low-paying, low-prestige jobs on the collective farm while their husbands capture higher salaried jobs with greater prestige, while also tapping into the new political-economic networks of privilege and privileged access. In this context it indeed appears that competition among women (including godmothers) has increased, as their families compete more and more with each other over a limited supply of material goods for conspicuous display and consumption.

Over the last fifty years this growing competition at the familial level may lie behind the extension of godparent opportunities to so many. It became increasingly appropriate to keep the goods and prestige within the family or, in an alternative strategy, to find godparents who could offer real practical benefits to the couple and their families. From the standpoint of prospective godparents, however, the ritual roles present them with a mixed opportunity. In the new, open, secular villages there are other means of gaining prestige. In the past fifteen years, more and more couples invited to serve as wedding sponsors have declined the invitation. The costs, in their eyes, simply outweigh the benefits and, in the increasingly pragmatic and secular atmosphere of village life, saying no to ritual responsibilities is at least understood, if not totally approved. Other privileges are now being claimed, rationalized, and defended; people are driven by other fears and wants.

Conclusion

In the last decade we have seen a widespread reassessment of the position of women cross-culturally. The thrust of this essay is in line with those who reject the theory of the universality of male dominance and the assumption of an unequal social reality. Underlying this essay is a fundamental skepticism shared with others (Sault 1984; Rogers 1975; 1978) about the applicability on a world-wide scale of what might be called the „Mediterranean model” of gender symbolism and institutions (such as godparenthood) that are utilized in the service of gender politics.

The issue ultimately involves power, its sources and its uses. Peggy Sunday (1981:11) has suggested that power „is accorded to whichever sex is thought to embody or be in touch with the forces upon which people depend for their perceived needs”. In the last decade researchers have documented many cases where women have derived power from their connection with the domain of magic and the supernatural, employing it „in ritual time” and then carrying it over into public life. One such case is that of the Zapotecan godmothers studied by Nicole Sault (1984:11), who are said to exploit „this source of power when (they sponsor) a child's Baptism, dramatizing (their) role as mediator between the child's family and the divine.” The real and hard work of this mediation satisfies the people,

soothes their fears, addresses their concerns. The old *moașe* in Romanian villages did the same for a time, their personal power balancing to a degree the built-in hierarchical and patriarchal character of Catholic ideology. The Santa Catalina godmothers studied by Sault, however, apparently cultivated the power and prestige of the position for their own interests to a much greater degree than did the *moașe* of Poienile Izei. In this, they resemble more the status-conscious godmothers of „noble” Maramures villages.

In the villages of Maramures, we can see historical „windows” where Idioms of communality and women’s prestige and solidarity have acted in concert with other principles to construct a coherent social order. These idioms have been expressed through the institutions of midwifery and godparenthood, in the ritual role of midwife-godmother. Through her practice she responded to the fears and wants of members of the village community, helping to provide them with a critical dimension of social identity. The historical diminution of this dimension and the power of the women who embodied it can be tied to expansion of other principles of organization bolstered by the authority of external forces acting in their self-interest. In the case of the Zapotecan village of Santa Catalina, Sault (1984:12) has pointed to the impact of Protestantism that has undermined the godmother role and led women to „turn inward upon their own families (and) become increasingly dependent upon their husbands”. In the case of the villages of Maramures, it was the accentuation of patrilineal by state authority and the consequent vesting of interest in the preservation of titles and property. This was abetted by the grafting of those interests to the service of the Catholic Church hierarchy. The result was a bifurcation and eventual co-opting of the midwife-godmother role by male-dominated interests, to which the people have been persuaded to assent. The resultant condition of female dependence and fragmentation of communal solidarity, however, is much the same for both societies. One can thus derive from this Investigation a two-sided and hardly novel appreciation: one for the inherent capacity of cultural systems to create distinct social realities, the other for the immense power of familiar historical processes to constrict the options.

REFERENCES CITED

- **Bandula, Octavian**, et al. 1967, *Pagini din Istoria Maramureşului*, Baia Mare, România, Muzeul Regional Maramureş.
- **Bîrlea, Ion**, 1968, *Literatura Populară din Maramureş*. 2 vol. Bucureşti, Editura pentru Literatură.
- **Bloch, M. and S. Guggenheim**, 1981, *Compadrazgo, baptism, and the symbolism of a second birth*, *Man* 16:376-386.
- **Bud, Tit**. 1911, *Date istorice despre protopopiatele, parochile, şi mănăstiri române din Maramureş, din timpurile vechi pînă în anul 1911*, Gherla.
- **Collier, Jane F**, 1986, *From Mary to modern woman: the material basis of Marianismo and its transformation in a Spanish village*, *American Ethnologist* 13:1:100-107.
- **Dăncuş, Mihai**, 1979, *Riturile de separare, agregare şi de iniţiere în faza copilăriei: Zona Maramureş, Marmaţia*, 6:437-459.
- **Dăncuş, Mihai**, n.d., *Riturile de trecere la graviditate şi naştere în zona Maramureş, Sighetul Marmaţiei*, Muzeul Maramureşean.
- **Fllipaşcu, Alexandru**, 1940, *Istoria Maramureşului*, Bucureşti, Ziarul Universal.
- **Gudeman, Stephen**, 1972, *The compadrazgo as a reflection of the spiritual and natural person. Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1971:45-71.
- **Gudeman, Stephen**, 1975, *Spiritual relationships and selecting a godparent*, *Man* 10:221-237.
- **Hammel, Eugene**, 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations In the Balkans*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- **Kligman, Gail**, 1981, *Calus: Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago, University of Chicago Press.
- **Kligman, Gail**, 1984, *The rites of women: oral poetry, ideology, and the socialization of peasant women in contemporary Romania*, *Journal of American Folklore*, 97:167-188.
- **Kligman, Gail**, 1986, Personal communication.
- **Kuper, Adam**, 1982, *Lineage theory: A critical retrospect*, In *Annual Review of Anthropology*, eds. B. J. Siegel, A.R. Beals, and S.A. Tyler, Palo Alto, Annual Reviews Inc.

- **Lorint, Florica**, 1967, *Tradiția moașei de neam în Gorj*, Revista de Etnografie și Folclor, 12:127-132.
- **Lorint, Florica**, 1968, *Obiceiuri de la naștere din Oltenia de nord*, pt 1, Revista de Etnografie și Folclor, 13:517-530.
- **Lorint, Florica**, 1969, *Obiceiuri de la naștere din Oltenia de nord*, pt 2, Revista de Etnografie și Folclor. 14:99-113.
- **Lorint, Florica și Constantin Eretescu**, 1967, *Moșii în obiceiurile vieții familiale*, Revista de Etnografie și Folclor, 12:299-308.
- **Marrant, Joel**, 1977, *The Idea of Tradition in Romania*, Unpublished Ph.D. dissertation, University of Oregon.
- **Masson, Danielle**, 1982, *Les Femmes du Breb (Maramureș, Roumanie)*, Paris, Etudes et Documentes Balkaniques, Nr 4.
- **Mihalyi de Apșa, Ioan**, 1900, *Diplome maramureșene din secolul XIV și XV*, Sziget, Mayer și Berger.
- **Moskoff, W.**, 1982, *The problem of the 'double burden' In Romania*, International Journal of Comparative Society, 23:79-88.
- **Papahagi, Tache**, 1925, *Graiul și folclorul Maramureșului*, București, Academia Română.
- **Pitt-Rivers, Julian**, 1977, *The Fate of Schechem or the Politics of Sex*, Cambridge, Cambridge University Press.
- **Pop, Mihai**, 1979, *The relationship between the system of kinship relations and the system of customs. In Europe as a Culture Area*, Ed. J. Cuisenier, The Hague: Mouton.
- **Rogers, Susan Carol**, 1975, *Female forms of power and the myth of male dominance*, American Ethnologist, 2:727-756.
- **Rogers, Susan Carol**, 1978, *Woman's place: A critical review of anthropological theory*, Comparative Studies in Society and History, 20:123-162.
- **Sahlins, Marshall**, 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- **Sanday, Peggy Reeves**, 1981, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, New York, Cambridge University Press.
- **Sault, Nicole**, 1984, *Baptism and the power of women in a Zapotec village*, Presented at the 83rd annual meeting of the American Anthropological Association Denver.
- **Shafir, Michael**, 1985, *Romania: Politics, Economics, and Society*. Boulder, Colorado, Lynne Rienner Publishers Inc.

- **Silverman, Carol**, 1983, *Ritual transformation in Bulgaria: Babinden*, Presented at the 82nd annual meeting of the American Anthropological Association. Chicago.
- **Stahl, Henri H**, 1980, *Traditional Romanian Village Communities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- **Stahl, Paul H**, 1979, *The Rumanian household from the 18th to the early 20th century*. In *Europe as a Culture Area*, Ed. J. Cuisenier, The Hague: Mouton.
- **Verdery, Katherine**, 1983, *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Economic, Political, and Ethnic Change*, Berkeley, University of California Press.
- **Verdery, Katherine**, 1985, Personal communication.

Sărbătoarea - ca joc

*Conf.r Univ. Dr. Delia Suiogan
Universitatea de Nord Baia Mare*

Orice sărbătoare devenea identică în mentalitatea omului tradițional cu participarea la un act de întemeiere a Sinelui. Acest tip de acțiune implica găsirea unui Centru și era pusă sub semnul „jocului”.

În timpul sacru al sărbătorilor, omul culturilor de tip primitiv și tradițional apare în ipostaza spectatorului de teatru. El nu doar asistă la spectacolul ce i se desfășoară în față, ci participă la acesta prin interpretare. Evenimentele sunt cele care vor stabili o relație continuă între realitate și concepții, idei. Prin interpretare, individul devine actor. Jocul este cel care a făcut posibilă realizarea identității dintre concret și abstract, „în istoria culturii, jocul se interferează cu toate formele activității umane. El corespunde unor necesități multiple ale individului și societății”¹

Jocul trebuie privit ca un mod distinct de a exista în lume, subliniază Ivan Evseev. La nivelul societăților tradiționale, el presupune repetarea unui „scenariu” cu caracter exemplar, iar, prin aceasta, imitarea unui model. Comportamentul ludic nu are nimic gratuit în el, mai mult chiar, (doar) prin intermediul jocului se poate ajunge la descifrarea unui mister și, astfel, individul devine contemporan cu modelul însuși. Jocul devine, așadar, o experiență a sacrului.

Imaginarul ludic este cel care ne demonstrează cel mai bine că avem de-a face la nivelul acestor rituri cu o atitudine magică față de lume, imitarea/repetarea modelelor unor acțiuni de la cele mai simbolice, până la cele de ordin pur practic având rolul de „lărgire a lumii cosmotice, de desființare a limitelor ce separă viața și moartea, existența și postexistența, imanența și transcendența, lumea vizibilă și lumea invizibilă.”²

Acțiunea umană din timpul jocului este exemplară și normativă, el având rolul de a (re)stabili o legătură permanentă între toate nivele spațiale și temporale. Jocul are, deci, și o funcție de mediere - el reglează comportamentul uman prin repetarea evenimentului primordial - asigurând (re)instaurarea omului în realul

¹ *Ivan Evseev, Jocurile tradiționale de copii*. Editura Excelsior, 1994, p. 15

² *Ivan Evseev, op.cit.*, p. 21

semnificativ. Prin joc, omul se conformează unei ordini cosmice, ceea ce permite menținerea durabilității lumii.

Majoritatea cercetătorilor culturii ca totalitate au ajuns la concluzia lui J. Huizinga, „sentimentul că omul face parte din cosmos își găsește prima sa expresie, cea mai înaltă, cu adevărat sacră, în forma și în funcția jocului, care este o calitate autonomă. În joc se adaugă treptat semnificația unui act sacru.”¹

În și prin joc, individul uman ia contact direct sau indirect cu realitatea transumană, relația pusă în discuție permițând explicarea propriei existențe. Mircea Eliade vorbea despre o obsesie a realului, specifică primitivului și gândirii tradiționale, care stă, de fapt, la baza tuturor actelor ritualice, dar și la cea a schemelor mitologice.

Cea mai importantă trăsătură, devenită funcție, a jocului este ordinea: „jocul creează ordine, este ordine. În lumea imperfectă și în viața haotică, jocul reprezintă o desfășurare temporară limitată. Ordinea pe care o impune jocul este absolută”.²

Jocul va trebui privit, deci, ca parte a unui sistem care are ca scop ultim repetarea Cosmogoniei, intrând în seria foarte largă a scenariilor inițierii (după formula lui M. Eliade). Intrarea în joc presupune asumarea condiției celui care vrea să-și depășească condiția umană, pentru că trecerea spre starea supra-umană nu se poate realiza decât prin acceptarea unui sistem complex de condiționări. Verbul „a crede” are un rol foarte important în definirea tipului de asumare specifică mentalității tradiționale. Revenim asupra ideii că asumarea nu presupune doar participarea la joc, implicit la acțiunea sacră primordială, ci o integrare totală în ritmul jocului, ceea ce presupune trăirea acțiunii respective ca pe o formă a realului absolut. Sub influența inițierii, „lumea socială se dezvăluie ca o reprezentare (...) practicile nu sunt decât roluri de teatru”.³

Modul de punere în scenă a unei ceremonii colective este foarte important pentru că el nu vizează spectacolul sau spectacularul în sine, ci se dorește fie neutralizarea, fie reactivarea unor forțe, a unor acțiuni iar acțiunea are drept scop imediat ordonarea gândurilor, a acțiunilor „spectatorilor”.

Acest lucru este făcut posibil doar de acea coerență internă specifică unei acțiuni sacre.

¹ **Johan Huizinga**, *Homo Ludens*, Humanitas, 2002, p. 58

² **Johan Huizinga**, op.cit., p. 49

³ **Pierre Bourdieu**, *Simțul practic*, Institutul European, 2000, p.81

Vorbim, împreună cu P. Bourdieu, despre o eficacitate simbolică a jocului. „Procesul care este achiziție, mimesis (sau mimetism) practic (...) nu are nimic dintr-o imitație ce presupune efortul conștient pentru reproducerea unui act, a unui cuvânt sau a unui obiect explicit constituit ca model. /.../ Corpul crede în ceea ce joacă. El nu reprezintă ceea ce joacă, el nu memorează trecutul, el acționează trecutul, și astfel anulându-l ca atare, îl re trăiește”.¹

În directă relație cu conceptul de joc vom pune pe cele de sărbătoare și de mască. Vom observa că ele au o mare semnificație în încercarea de descoperire a sensului ultim al riturilor de trecere. Sărbătoarea permite acea comuniune periodică dintre om și Totalitate.

Mircea Eliade considera sărbătoarea, în lucrarea sa *Sacru și profanul*, o regenerare a ființei prin regenerarea timpului, „o sărbătoare se desfășoară întotdeauna în Timpul originii /.../ sărbătorile redau dimensiunea sacră a existenței, amintind cum anume zeii sau Strămoșii mitici au făcut omul și l-au împărtășit comportamentele sociale și muncile practice. /.../ Este vorba de fapt de o veșnică întoarcere în illo tempore, într-un trecut care este «mitic» și nu are nimic istoric”.²

Nașterea, nunta, înmormântarea, colindatul, semănatul, culesul etc. sunt sărbători ale ființei ca individualitate, dar și ale ființei ca aparținând unei colectivități (de Aici sau/și de Dincolo), o demonstrează complexitatea ritualurilor ce însoțesc aceste momente, ce primesc atributele momentelor-nod, momente ce fac posibilă oprirea timpului istoric, un timp cantitativ, și intrarea în timpul mitic, un timp calitativ.

Toate comportamentele ritualice, magice și religioase în același timp, îi oferă individului uman posibilitatea de a trăi în acea lume deschisă, cum o numea Mircea Eliade în studiile sale asupra sacralului, o lume a echilibrului total.

„Viața festivă este viața prin excelență, viața exemplară care dă sens vieții cotidiene. Ceremonia se prezintă, din acest punct de vedere, ca un stil de viață. Comportamentul sărbătoresc este un comportament ritual, definit printr-un cod al tradițiilor foarte precis”³, susține și Georges Gusdorf.

Dacă vom analiza corect conținutul tuturor acestor acte de ritual și ceremonial vom observa că sensul lor este legat nemijlocit de

¹ *Pierre Bourdieu*, op.cit., p. 116

² *Mircea Eliade*, *Sacru și profanul*, Humanitas, 1995, pp. 75, 79

³ *Georges Gusdorf*, *Mit și metafizică*, Amarcord, 1996, p. 74

un scop, iar acesta impune o schemă de acțiune, ca orice sărbătoare. Schema este alcătuită dintr-un sistem de semne cu ajutorul cărora individul uman, ca parte a unei colectivități, își simbolizează credințele, concepțiile despre lume. „în cadrul sărbătorii, în societățile primitive, conținutul ideatic era cuprins în mit, iar ritualul era forma sensibilă de transpunere plastică, afirmă V. Golban, care continuă: /.../ În această postură sărbătoarea nu este doar o prezentare, o imitare, o punere în scenă a unor subiecte transferate din mituri, legende și fapte exemplare, ci ea recrează, actualizează și consacră o anume realitate după un plan călăuzit de perene valori umane”.¹

Participarea la joc și la sărbătoare nu are, deci, un caracter total nemotivat, ea presupune un anumit grad de conștientizare a actului în sine iar acest lucru este evident, credem, mai ales în faptul că încă este vie în mintea oamenilor ideea de inițiere, simțită ca funcție principală, mai ales la nivelul riturilor propriu-zise ale trecerii.

Conștientizarea, fie ea și parțială, îi oferă accesul liber la vocabularul sacru, prin intermediul căruia toate acțiunile sale vor căpăta eficiență. în cadrul sărbătorii, între om și ceea ce este dincolo de el se stabilesc niște relații care impun un anumit comportament, fiindcă, așa cum spune P. Bourdieu, „toate acțiunile îndeplinite într-un spațiu și un timp structurate sunt imediat calificate în mod simbolic și funcționează ca tot atâtea exerciții structurale prin care se constituie stăpânirea practică a schemelor fundamentale”.²

Atât jocul cât și sărbătoarea presupun existența unei structuri de rol, actantul jucând un rol, implicit jucându-se pe sine ca rol. Rolul presupune de cele mai multe ori prezența măștii. Masca însoțește toate marile momente ritualice ce vizează o renovare a timpului. Masca permite realizarea unei comunicări directe între actanți și lumea strămoșilor, poate și datorită funcției sale dominant magică. Masca are un evident rol de mediere, ea are puterea de a restabili anumite legături între micro și macrocosmos, fiind un element ce asigură continuitatea la nivelul gândirii de tip tradițional. „Figurarea unei ființe sau a unei stări produce acea ființă sau acea stare”³, spune E. Durkheim. îmbrăcarea unei măști duce la construirea unei imagini, iar imaginea este asociată în mod inevitabil modelului. Apariția măștii va

¹ **Vasile Golban**, *Dimensiunea etico-estetică a sărbătorii*, Casa de Editură Panteon, 1995, p. 32, 33

² **Pierre Bourdieu**, *Simțul practic*. Institut European, 2000, p.120

³ **Emile Durkheim**, *Formele elementare ale vieții religioase*, Polirom, 1995, p. 326

genera în mod inevitabil ieșirea din cotidian și intrarea într-un univers mitic.

Rolul presupune un act intențional, întemeiat obiectiv, avându-se în vedere obligația de a depăși o stare anterioară pentru a putea trece spre o stare superioară. Comportamentul poate fi definit ca o unire a aspectelor particulare cu aspectele generale, conturându-se un model sociocultural, astfel, după formula Germinei Comanici, „rolurile se creează pe un sistem de valori, cu un model concret de realizare, într-un raport de determinare între interpretul - posibil și creator - și colectivitatea prezentă, care receptează, dar și cea precedentă, care a contribuit la realizarea modelului. Astfel, schema de rol, ca element al paternului cultural, este o rezultată de generații”.¹

Cămașa de botez, cămașa de mire, rochia de mireasă, pânda trupului, hainele de doliu, straiile de sărbătoare îmbrăcate de Crăciun etc. nu sunt doar simple însemne rituale, ele devenind măști. De aceea, primul gest pe care îl fac ceilalți membri ai comunității de îndată ce se întâlnesc cu cel ce îmbracă masca este acela de a-i confirma calitatea nou dobândită. De asemenea, cel care își pune masca nu va imita doar „personajul” pe care îl joacă, ci se va identifica cu acesta. Este aceasta singura cale de realizare a comuniunii cu ființa sacră ale cărei gesturi le reface și totodată singura formă de refacere a stării de echilibru.

Purtătorul măștii „este pătruns de forța ei, este scos din timpul și spațiul profan, nu mai poartă amprenta «eului» individual și schimbător”². În același timp însă nu trebuie uitat că „masca nu este lipsită de primejdii pentru cel care o poartă (...) masca și purtătorul de mască se intervertesc rând pe rând, iar forța vitală condensată în mască poate pune stăpânire pe cel ce se pusese sub ocrotirea ei”³. Este foarte semnificativ în acest sens faptul că acea cămașă de botez se poartă până se rupe, fiind total benefică identificarea totală a actorului cu masca sa - lumirea, la fel se întâmplă cu pânda mortului - devenirea ca strămoș; pe când masca de mireasă, cea de mire sau cea de văduv se „aruncă”, la un moment dat existând un real pericol în identificarea purtătorului cu masca.

¹ *Germina Comanici*, apud Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, Bice AH, 1998, p. 34-35

² *Ivan Evseev*, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Amarcord, 1999, p. 273

³ *Jean Chevalier, Alain Gheerbrant*, *Dicționar de simboluri*, voi II, Artemis, 1995, p. 275

Masca își păstrează în toate contextele funcția de păcălire, cu intenția de a asigura individului - actor o trecere mai ușoară peste „pragurile” pe care le are de depășit, pentru că masca presupune și o serie întreagă de interdicții, dar îi și dă dreptul la un comportament ce iese din tiparele cotidianului, realului imediat. Individul obișnuit devine personaj, permițându-i să se descopere dincolo de propria-i individualitate. Masca îi permite omului să se descopere în ceilalți tocmai prin puterea ei de a-i aduna laolaltă, nu neapărat prin ceea ce este, ci prin sensul pe care îl permanentizează.

Așadar, „masca se circumscrie genealogic în sfera sacrului, ritualului, apoi a jocului, ludicului. /.../ Masca este un instrument. Dar un instrument de comunicare cu Primordiile”.¹

În opinia profesorului Petru Ursache, toate elementele și structurile aduse în discuție ne dezvăluie un simbolism religios al tradiției, tradiția îndeplinind „funcția de axis mundi, de refacere a unității primordiale dintre cer și pământ, de reactualizare reală a grădinii paradisiace”.²

Vom lua ca exemplu o forma de colindat întâlnită în Oltenia și Banat. În seara de Ajun, cam în jurul orelor 17-18, mai mulți băieți, cu vârste cuprinse între 10-14 ani, pornesc din mai multe părți ale satului spre centrul acestuia, făcând foarte mare larmă. Actul marchează de fapt începutul colindatului, băieții fiind urmași la scurt timp de toți ceilalți membri ai comunității, care se vor aduna cu mic cu mare într-un loc al satului simțit ca vatră. De remarcat este faptul că acest loc se află la o răspântie. Răspântia reprezenta pentru oamenii culturilor de tip arhaic și tradițional locul unde se puteau aduna laolaltă morții și viii, reconstituindu-se acel întreg format din cele două jumătăți, lumea de aici și lumea de dincolo. O astfel de sărbătoare nu se putea desfășura fără o reconstituire a centrului, singurul capabil să pregătească refacerea stării de echilibru. Acești băieți vor aprinde în mijlocul răspântiei un foc din care își vor aprinde toți sătenii felinarele pe care le vor pune apoi la stâlpul porții în așteptarea colindătorilor. Felinarele sunt făcute din coji de cireș „uscate din timp după sobă” și strânse „sub formă de felinar” în vârful unui băț de alun. Este în mod cert o formă conservată a „focului viu”, există încă bătrâni care folosesc chiar această denumire pentru focul din noaptea de ajun.

¹ **Ioan Viorel Boldureanu**, *Eseu despre creativitatea spiritului*, Eminescu, 1997, p. 154, 162

² **Petru Ursache**, *Etnoestetica*, Institutul European, 1998, p. 68

După ce toți s-au adunat în jurul focului și și-au aprins felinarele, se dă „dezlegarea” pentru colindat, numit în zonă „Colindeț”. Astăzi, dezlegarea o dă preotul satului, care ține mai întâi o slujbă lângă foc, înainte însă, probabil, dezlegarea era dată de conducătorul cetei de băieți sau de bătrânul satului; în memoria informatorilor nu mai există această informație.

Mai întâi pornesc spre casă femeile și bărbații pentru a-i întâmpina pe colindători în poarta casei, copiii și tinerii mai petrec ceva timp în jurul focului, făcând tot felul de glume și programând întâlnirile de la hora de a doua zi de Crăciun. La strigarea „auzi măăăi!” toți pornesc în direcția din care au venit, făcând foarte mare gălăgie. La fiecare poartă sunt întâmpinați de bărbatul și nevasta casei cu colaci calzi, de curând scoși din cuptor, numiți „colindeți”, și cu mere, nuci, vin fiert sau țuică fiartă. Trebuie spus și faptul că fiecare colindător are asupra-i o „traistă”, țeșută în război din lână albă și neagră, modelul geometric fiind romb. În traistă se pun, la plecarea de acasă, boabe de grâu, fasole și porumb. De asemenea fiecare are și o „colindă”, un băț de alun, adus din pădure încă de pe la începutul postului și uscat după sobă. În dimineața de Ajun bățul este decojit, apoi cu coaja se înfășoară bățul în așa fel încât, după ce va fi afumat cu fum de lumânare de seu și desfăcut de coajă din nou, să rămână un model în care alternează romburile negre cu cele albe. Acum mai poartă traistă și colindă doar copiii.

Cel mai important moment al acestui ritual pentru fiecare casă este „datul primului colindeț”, care constă în a da „de pomană” unui băiat o colindă în capătul căreia este pus un colac mare, rotund, gol la mijloc, în care este înfiptă o lumânare aprinsă și de care este legată o batistă. Înainte, acest colac se numea „colindețul cel mare”, astăzi el se numește „colacul de Dumnezeu”. Ritualul este înfăptuit de către nevasta casei.

După acest moment, se împart tuturor colindătorilor colăcei mici, rotunzi, plini la mijloc, dar și mere, nuci. Acum se dau încă colăcei, dar și covrigi sau bomboane.

După ce au trecut colindătorii, se trimit daruri pe la vecini, bărbatul casei merge pe la fiecare vecin în parte, ducându-le colac și o sticlă de vin sau de țuică, făcându-se schimburi între vecini.

Când se întorc copiii din sat, toți ai casei se așează în jurul mesei încărcată de tot felul de mâncăruri, nu lipsesc niciodată colacul, piftia, sarmalele, carnații și cozonacul. Masa se „tămâiază” și „se dă de pomană de sufletul celor vii”. Se merge cu vătraiul cu cărbuni și

tămâie prin toate camerele, dar și pe la „oboare”, „pentru ca întreaga casă și curte să fie apărute de rău și de necazuri”.

După ora 22 și până în zorii zilei următoare, se pornesc cetele de colindători. Se pare că ceata de colindători era foarte bine organizată altădată. Informatorii vorbesc despre gazda de ceată, despre vătaf, despre reguli nescrise ale cetei; astăzi însă ea este foarte slab reprezentată.

În zorii dimineții de Crăciun, toți ai casei se spală pe față cu apă rece, cu fața spre răsărit, după care se așează în jurul mesei. Prima dată, fiecare mesean trebuie să mănânce colac „înmuiat” în zeama în care au fiert caltaboșii, este vorba despre a lua contact cu sângele porcului din ficați, inimă și din splină, crezându-se că astfel „vei fii sănătos și puternic tot anul”, după care se mănâncă cartaboși, tobă și piftie. După terminarea mesei, copiii se duc cu colindele la vie și „le înfig în capul viei pentru ca aceasta să aibă rod în noul an”. Există și informația că s-ar fi practicat și ritualul înfingerii colindelor lângă crucile unor copii sau tineri „morți înainte de vreme”.

Avem de-a face cu forma colindatului în comun, un ritual străvechi cu funcționalitate magico-simbolică foarte complexă: apotropaică, propitiatică, augurală.

Întâlnim la nivelul ceremonialului atât elemente de cult al soarelui, cât și elemente de cult al morților, dar și elemente de cult agrar. Toate acestea sunt foarte bine marcate încă în planul simbolurilor gestuale sau obiectuale cu care acesta lucrează. Acest lucru a fost posibil datorită suprapunerii a mai multor sărbători de origine romană, greacă sau asiatică peste tradițiile popoarelor traco-gețice. Datorită asemănării lor, ele au început să se confunde, ajungându-se la îmbinarea a numeroase elemente de mit și legendă. Peste toate aceste elemente precreștine s-au suprapus apoi imaginile și temele creștine.

Elementul comun care a făcut posibilă această suprapunere a fost ideea posibilei renașteri periodice a naturii și, de ce nu, a omului. Putem vorbi deci despre acea șansă oferită omului și lumii de a participa la sacru. Asistăm la gesturi simbolice ce au menirea de a renova spațiul și timpul prin refacerea forțelor cosmice.

Este vorba despre conservarea unei gândiri de tip mitic care păstrează încă vie o formă de religie care sanctifică natura.

Cele mai semnificative gesturi ni se par a fi aprinderea focului din răspântie și ducerea acestui foc la fiecare casă. Credem că este vorba despre o conservare în forme stilizate a cultului buturugii sacre, de origine traco-dacică, aprinsă pentru a ajuta Zeul Soare să capete

puteri noi. în directă relație cu acest cult vom pune în discuție mitul Focului viu care are puteri magice: prin funcția sa de ardere purifică și fertilizează, iar prin lumină arată calea. A duce din focul viu la fiecare casă înseamnă o preluare conștientă a puterilor magice deținute de acesta, astfel încât casa, prin vatra casei, redevine un spațiu sacru, capabil să ofere acea protecție totală pentru toți membri familiei ce o locuiesc. Alăturăm acestor gesturi magici-simbolice gestul ritualic al adunării membrilor comunității în jurul acestui foc, care credem că intră în seria semantică a „construirii (reconstruirii) centrului”, despre care vorbește atât de des M. Eliade. Este de fapt vorba despre revenirea în cerc, ce ar putea fi interpretată ca o formă de inițiere (reinițiere). Pornirea din acest centru „tare” dă posibilitatea reconstituirii propriului „centru”, astfel încât fiecare casă o repetare a „Centrului Lumii”.

Ceremonialul apelează și la o serie întregă de obiecte încărcate de sens și valoare tocmai datorită funcției lor de mediere între om și natură, între om și Cosmos; ele nu mai sunt simple obiecte, ci devin forme de comunicare între lumi. Colinda, acea bâta de alun are un pronunțat simbolism fertilizator, alunul fiind considerat un arbore sacru. Atingerea porților și a femeilor cu această colindă, precum și împlântarea lor în capul viei demonstrează persistența acestui simbolism. Faptul că apare pe colindă acel motiv al romburilor negre și albe ne determină să-l punem în legătură și cu simbolismul solar, alternanța dintre romburile negre și cele albe amintind în fapt despre alternanța lumină-întuneric, răsărit și apus, implicit vorbindu-ne despre viață și moarte, văzute toate acestea însă într-o curgere continuă, percepută ca prezent continuu, făcut posibil de recuperarea prin repetare a acelui timp original. Relația acestui obiect cu cultul moșilor și strămoșilor este evidentă și în gestul datului „de pomană” a colindei, însoțită de colac, lumânare și batistă, fie pentru cei morți, fie pentru cei vii. în acest context bâta de alun preia funcțiile „arborelui vieții”, acela care poate media între lumea de aici și lumea de dincolo.

Obiectul ritualic cel mai bine marcat simbolic este însă colacul. Apare aici colacul rotund, simbol al soarelui. E obiect al sacrificiului ritual, fiind ofrandă rituală în numele unei posibile renașteri. în general, colacul este pus în directă relație cu cultul morților, se uită însă de multe ori care este funcția principală a dăruirii sau a datului de pomană a colacului și anume aceea de ajutorare a inițierii și chiar de grăbire a acesteia. Spre exemplu, în cadrul ceremonialului funerar colacul devine element de schimb ce-i permite defunctului depășirea obstacolelor, sau, prin mâncarea colacului

primit de pomană de sufletul celui mort, preiei o parte din păcatele acestuia, grăbindu-i integrarea firească în marea familie a moșilor și strămoșilor. Aceeași funcție o regăsim și în cazul colindețelor. Este vorba deci în mod clar despre un sacrificiu ritual ce înlocuiește acele sacrificii umane sau animale făcute pentru îmbunarea Zeului suprem.

În legătură directă cu simbolismul colacului trebuie să punem însă în mod obligatoriu gestul ritualic al aprinderii focurilor din cuptoarele de lut pentru coacerea colăceilor, care devine un gest magico-simbolic al renovării, al repetării Cosmogoniei. Se impune punerea în discuție a relației copt-necopt care devine identică cu relația dezechilibru-echilibru. Coacerea pâinii devine identică cu (re)nașterea Soarelui, cuptorul fiind în toate culturile un simbol al matricei feminine. O informatoare ne spunea chiar că acești colăcei „să dădeau direct din cuptor”. Și tot în acest context trebuie adus în discuție faptul că acești colăcei fac parte din seria aluatului dospit care aduce în prim plan relația creștere-descreștere, apărând ca simbol al depășirii unui stadiu primar și trecerea la un nivel superior. Să nu uităm că suntem în perioada solstițiului de iarnă. El apare însă și ca simbol al fertilității și al devenirii. A mânca din colac este de fapt un gest ritualic și simbolic în același timp, deoarece avem de-a face cu participarea la „paradigma devenirii universale”, după cum spune I. Evseev, istoria bobului de grâu este istoria morții și a renașterii. Toate celelalte obiecte simbol ce se alătură colacului intră în aceeași serie semantică a devenirii, a cunoașterii, a refacerii stării de echilibru.

Mărul roșu spre exemplu este perceput ca simbolism al soarelui, fiind un aliment sacru, „fruct al cunoașterii”, fiind fructul Arborelui Vieții, ca și nuca, care este asimilată și „oului cosmic”. Toate aceste relații demonstrează faptul că pentru o cultură de tip tradițional, un cuvânt, un gest, un obiect nu pot deveni simbol ca elemente de sine stătătoare, ele fiind doar realizări aproximative ale imaginilor pe care Lumea le pune la dispoziția omului; ele trebuie să se supună unui lung proces de asimilare și acceptare. Odată acceptate la nivelul grupului, ele devin „centru de radiație” pentru un număr deschis de „interacțiuni simbolice”, proces ce se încheie cu stabilizarea relativă a unui simbolism; avem de-a face cu o devenire simbolică.

Colindatul, ca act ritualic, este un discurs-text care apelează la cuvânt, gest, obiecte și ritmuri, toate acestea devenind „sisteme de comunicare” între Om și Lume.

Prin acțiunea ritualică fiecare în parte participăm, conștient (sau inconștient - azi), la repetarea unui act mitic primordial. Nu o

putem face decât renunțând la identitatea noastră de ființe istorice, devenind astfel „personajele” unui „scenariu” care ne va permite să ne regăsim ca parte a Totului.

Respectarea regulilor jocului este deosebit de importantă, în caz contrar neajungându-se la îndeplinirea funcției ultime a acțiunii: revenirea individului între limitele timpului istoric mai inițiat, oferindu-i-se dreptul de a participa activ la toate intrările și ieșirile pe care viața de zi cu zi i le pune în față.

Sărbătoarea Crăciunului sau cea a Anului Nou, și nu numai, devin o formă de participare directă la acea ordine cosmică. Mitul a fost periodic remodelat la nivel comunitar, dovedindu-se astfel caracterul deschis al culturii tradiționale; fără a se renunța însă la acel sens de bază. S-au schimbat, deci, semnificațiile mitului prin schimbările de mentalitate sau prin asimilarea unor teme, motive și simboluri externe, nu însă și sensul.

Privind Anul ca pe un întreg, vom observa că succesiunea de rituri marchează diferitele faze ale culturilor, toate aceste etape devenind mărci ale transformării ca devenire. Din întreg repertoriul obiceiurilor calendaristice conservate în tradiția poporului român, cele legate de Crăciun și Anul Nou rețin atenția prin amploarea și bogăția lor, prin varietatea valorilor de comunicare, dar și artistice, integrate în formele lor de desfășurare.

Anul Nou se sărbătorește de către strămoșii noștri, se pare, la începutul primăverii, marcând începutul unui nou ciclu agrar, multe rituri performate în această perioadă susțin această idee.

Un obicei, foarte mult analizat de altfel, dar care poate susține și teoria noastră potrivit căreia între muncile agrare și riturile de trecere propriu-zise se poate stabili o relație de intercondiționare, este Plugușorul. Ritualul și-a păstrat încă, dincolo de timp, funcția sa magică pe care a avut-o la început, tocmai pentru că limbajul cu care opera a fost dintotdeauna unul de natură simbolică, cu puternice trimiteri către acțiunile reale.

În acest sens trebuie adus în discuție ritul primei brazde care marchează azi în primul rând începutul Anului, făcând trimitere însă și la începutul muncilor agricole.

Gestul trimite la ideea procreării, plugul, „unealtă căreia i s-a atribuit funcția simbolică de principiu activ dominând pământul”¹, este purtătorul acestui sens, pentru că „plugul - și sapa - simbolizează,

¹ *Ivan Evseev, Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, 1999, p.383

ca majoritatea uneltelor cu tăiș, acțiunea principiului masculin asupra materiei pasive, deci feminine”¹. Spargerea crustei pământului permite unirea dintre întuneric și lumină; unind adâncul cu înaltul; el nu este, deci, în primul rând un rit de separație, ci un rit de unire pe verticală. Asistăm de fapt la o renaștere care repetă un act originar, mitic. Noul stă sub semnul resacralizării printr-o participare conștientă la limită. Cu plugul și cu brazda se dădea ocol casei, ogorului, satului, în formele vechi ale ritualului; asistăm, deci, și la un rit de delimitare a sacrului de profan, mergându-se pe același sistem al reimpunerii stării de echilibru prin intermediul unei „călătorii” în spirală în încercarea de reînchidere a cercurilor concentrice, cât și la un rit de apărare în planul orizontalei.

Ca orice naștere, fie că este vorba despre una în natură sau despre una umană, ea este precedată de o moarte, o moarte simbolică însă; vom vorbi în ambele cazuri despre anularea unei stări anterioare, privită ca inferioară: starea de fată și cea de pământ nearat.

Acțiunea tragerii primei brazde trebuie interpretată, așadar, în primul rând ca un rit de întemeiere, „tragerea unei asemenea brazde constituia un act magic de înstăpânire asupra teritoriului și de cosmicizare (culturalizare) a spațiului, dar și un brâu ocrotitor împotriva invaziei forțelor haosului”², după cum bine observa Ivan Evseev.

Să ne aducem aminte că mirii erau puși să tragă amândoi „în jug”, azi doar simbolic, prin legarea celor doi cu „cârpa” și tragerea lor împreună de către soacra mare peste pragul porții, se mai face trimitere la acest sens.

Astăzi, ritualul primei brazde nu este prea bine conservat, se performează însă unele gesturi și acțiuni care au preluat o parte din funcțiile sale. Astfel, în ziua de Bobotează, „se merge cu tămâiatul”: se pornește din vatra casei cu vătraul cu cărbuni aprinși peste care se presară tămâie, trecându-se prin curte, peste ogoare, prin vii, ajungându-se în hotarul satului. Se respectă, deci, funcția de bază, și anume încercarea de refacere a cercurilor concentrice ce au puterea de reinstaurare a sacrului și, implicit, de asigurare a beneficului - fertilitate, prosperitate. Acest act ritualic dublează încă vechi acte de ritual ce se performează în timpul colindatului propriu-zis, mai vechi,

¹ *Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, Dicționar de simboluri*, voi. III, Editura Artemis, 1995, p. 111

² *Ivan Evseev, Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, 1999, p.67

probabil, chiar decât ritul „primei brazde”: înfigerea „colindei” înaintea porții casei, a prispei, în capul viei, în mijlocul grădinii de zarzavat; ocolirea satului până la sfârșitul colindatului de către colindători etc.

În legătură cu plugul și cu aratul trebuie să analizăm și semănatul, pentru că nearuncarea sămânței în brazda răsturnată ar presupune inutilitatea aratului; deoarece doar sămânța indică potențialitatea imortalității, a renașterii și, implicit, a participării la ordinea cosmică. Să nu uităm că și în cadrul colindatului propriu-zis copiii poartă în trăistuțe semințe de grâu și de porumb pe care le aruncă peste gazde în finalul ritualului.

În cadrul riturilor de trecere propriu-zise, regăsim sămânța cu aceeași funcție simbolică: grâul pus în prima scaldătoare a copilului, stingerea lumânărilor de botez sau de nuntă cu știuleții de porumb nu foarte bine curățați de boabe, aruncarea cu boabe de porumb și de grâu peste miri în timpul desfășurării ritualului „Isaia dănuiește”, colacii și pâinile „de mălai”, prezente la toate ospetele rituale.

În cadrul textului vechi al Plugușorului se vorbea și despre cules; culesul presupune mai întâi de toate rodirea, ceea ce simbolizează atingerea maturității. Fructul ca rod devine un simbol al vieții trăită deplin - el fiind și un semn al abundenței, și în același timp, un simbol al cunoașterii. Cules înseamnă însă și secerare, tăiere, rupere, într-un cuvânt, moarte. Niciodată nu i se ia însă ogorului/pomului tot rodul, „te bleastămă pământul”; cum nici familie fără copii nu poate exista, în mentalitatea arhaică și tradițională, lată că putem vorbi, din nou, despre un ciclu repetabil care ne trimite la ideea unui prezent etern, singurul capabil să ne facă să trăim sacral prin participarea repetată la acea Creație originară.

Trecerea omului, ca și evoluția seminței în rod, nu înseamnă a merge spre moarte, ci a deveni. Această devenire implică în mod obligatoriu repetate confruntări cu limita, dar această cale e singura care duce la o stare superioară, anulând limita și făcându-ne părtași la imortalitate.

În încercarea noastră de a demonstra că obiceiurile calendaristice intră sub incidența teoriei riturilor de trecere vom aduce în discuție și un alt obicei străvechi, destul de bine conservat, chiar dacă cu un ritual simplificat, pe întreg teritoriul țării: Câșlegele, care, la rândul-i, poate susține teoria potrivit căreia modelul riturilor de naștere, nuntă și înmormântare se află de fapt în Natura însăși. De remarcat că acest obicei are trei momente de desfășurare, fiecare în

parte purtând o anumită semnificație, dar împreună construind un sens.

Câșlegele reprezintă o etapă în care se produc numeroase mutații în planul naturii ce au, cu siguranță, implicații directe asupra umanului. Ele nu marchează nici începutul, nici sfârșitul unei perioade, ci sunt semnul unei treceri propriu-zise de la o stare la alta a vremii.

Câșlegele de iarnă marceau în planul naturii o stare de repaos și de așteptare, o moarte simbolică care pregătea renașterea; în planul umanului ele sunt puse sub semnul șezătorilor, rituri de inițiere, ce pregătesc fetele, dar și feciorii, pentru o nouă etapă. Tot în acest răstimp se făceau foarte multe nunți; șezătorile deschideau un ciclu iar nunta îl încheia, ideea de mișcare circulară la nivelul vârstelor naturii și umanului este evidentă.

Câșlegele de primăvară/vară marceau în planul naturii o stare de renaștere și, implicit, de creștere, maturizare; în planul umanului ele sunt puse sub semnul dacilor. de semănat, de secerat, de săpatul și prășitul porumbului sau al cartofilor etc. Claca avea rolul de a realiza acea legătură spirituală între membrii comunității sătești. Munca în clacă avea și o funcție utilitară, dar și una formativă, ea contura cel mai bine noile cupluri din interiorul comunității, putând fi pusă chiar și sub semnul probelor ce trebuie depășite pentru a putea trece spre o altă treaptă socială și familială.

Câșlegele de toamnă erau cele mai lungi și erau puse sub semnul nunților, semnificând, atât în cazul naturalului cât și al umanului, atingerea maturității depline care oferă posibilitatea continuității prin sămânța obținută cu ocazia culesului, pe de o parte, și prin vlăstarele noii familii, pe de altă parte.

Câșlegele marchează perioade de pregătire periodică și repetată pentru trecerea propriu-zisă dinspre început spre sfârșit, ele având în acest context un rol determinant în impunerea sensului ultim al relației dintre Natură și vreme, cât și la nivelul celei dintre Om și vreme. Ele fac legătura între riturile de etapă, asigurând ideea de linearitate, fără ruptură, ceea ce permite repetabilitatea.

După cum observa și A. Van Gennep, la nivelul riturilor de trecere nu este atât de importantă și, deci, nici atât de bine marcată ritualic trecerea, cât sunt perioadele de tranziție, de pregătire a acestor treceri.

Prin cunoașterea și prin apropierea de Natură, oamenii culturilor de tip arhaic și tradițional au putut explica și în același timp influența misterele propriei lor vieți, dezvoltând în timp adevărate

sisteme de credințe și obiceiuri. Prin intermediul riturilor și ritualurilor, microcosmosul a devenit o imitație, prin reflecție, a macrocosmosului iar ființa umană o reflecție a ființei naturii. De aceea, poate, natura este principala sursă simbolică cu care operează mentalitatea de tip tradițional. Prin înțelegerea naturii omul s-a înțeles mai bine pe sine, descoperindu-și locul în Univers.

Primăvara, ca și toamna, nu sunt percepute în mentalitatea tradițională ca anotimpuri în sine, ambele sunt privite ca stări de „tranziție” dinspre sau înspre iarnă și vară. De aceea ele apar în ipostaza unor stări critice, care permit intrarea în noul anotimp sub semnul normalității.

Primăvara este o etapă esențială în acea curgere a timpului, ea este vremea reînnoirii cosmice, perioadă în care se încearcă refacerea totală a stării de echilibru, pentru ca începutul verii să stea sub semnul sacralității.

Primăvara începe, în mentalitatea tradițională românească pe 24 februarie și se încheie pe 23 aprilie. Dacă vara și iarna stau sub semnul masculinului, primăvara stă sub semnul femininului deoarece orice început avea menirea de a reînnoi lumea, fiind perceput deci ca o (re)naștere.

O dată cu venirea primăverii începeau zilele urcușului, vorbind în fapt despre un ciclu al renovării rituale a timpului. Acest anotimp stă sub semnul Babei Dochia și a celorlalte babe, personaje precreștine, mito-folclorice, care au atributele Zeiței-Mamă, având drept scop învierea naturii, alături de o serie întreagă de alte personaje precreștine precum Dragobetele, Lăzărelul, Sângeorzul. De altfel, se pare că în vechime anul era reprezentat printr-o femeie, Marea Zeiță a naturii, care murea și renăștea anual, primăvara fiind frumoasă și plină de viață, iar iarna fiind îmbătrânită și hidoasă.

Dacă natura stă sub semnul reînvierii, și la nivelul umanului se observă același lucru. Dacă toate celelalte anotimpuri stau sub semnul nuntirii, primăvara stă sub semnul jocurilor dragostei, pregătind viitoarele nunți.

Totul trebuia să se înscrie la nivelul comunităților tradiționale în sfera durabilului, așadar, întemeierea familială își avea locul său bine determinat în contextul existenței umanului. Nunta nu era altceva decât încheierea și, deci, consfințirea unui lung proces de inițiere.

În contextul interrelațiilor umane, dragostea trebuie privită ca o formă a inițierii, ea pregătește intrarea neinițiaților în colectivitatea inițiaților. Trebuie să avem în vedere însă faptul că dragostea era percepută de colectivitățile tradiționale ca o boală a sufletului, dar și a

trupului, o boală de care însă nu poate scăpa nimeni. De altfel, nici nu se vorbea despre dragoste, ci despre Dragostele, personificări ale iubirii, asemănătoare lelelor și Rusalcelor.

Dragostele, ca personaje mitofolclorice sunt puse în directă relație cu un alt personaj mitologic, Dragobetele, purtătorul dragostelor, fiul Babei Dochia, zeul dragostei, sărbătorit în data de 24 februarie; sărbătoarea este cunoscută și sub numele de „cap de primăvară”.

În această zi, încă de pe vremea dacilor, avea loc o serie întreagă de ritualuri de înfrățire între băieți și de însurățire sau învăruichere a fetelor, dar această zi marca și prima ieșire în grup a fetelor la câmp. Băieții porneau după fete, alergându-le peste câmp; dacă erau prinse, fetele trebuiau să se lase călcate pe picior și strânse în brațe, semn al puterii și dominării masculine, după care porneau pereche către sat. Pe ulițele satului ei erau așteptați de părinți și rude, fetele trebuind să se lase sărutate de acela pe care îl acceptau drept partener.

Ritualul marca doar începutul intrării tinerilor în acel joc al Dragostelor, care se aseamănă foarte mult cu hora lelelor, un joc periculos, dacă nu îi știi, dar mai ales dacă nu îi respecti regulile. Pe toată desfășurarea jocului, tinerii trebuiau să se subordoneze în totalitate acelui „se cade”, care ne apare ca o formă fundamentală de constituire și de ordonare a unui cod comportamental, nimic nu se făcea la voia întâmplării, ci doar cu acordul comunității.

Dragostele pot fi și zâne benefice, dar și malefice. Ca zâne benefice, ele nasc în sufletul și mintea tinerilor sentimentul de respect reciproc, supunându-se bunei-cuviințe; ca zâne malefice însă ele dau naștere unui sentiment complicat, obligându-i pe cei doi tineri să „rățească” și să „cadă la grea boală”; doar vraja și blestemul îi mai pot scăpa de acțiunea magică a acestora.

În directă relație cu Dragostele malefice omul tradițional pune un alt personaj mitofolcloric, Zburătorul, un daimon erotic. A fi bolnav de dragoste era aproape sinonim cu a fi bolnav de boala Zburătorului, care însemna dorința de dragoste, un lucru nefiresc, deoarece toate lucrurile au o vreme a lor; încălcarea acestui cod conducea în mod inevitabil la pedeapsă.

În opoziție cu dragostea apare dorul. Românescul dor definește una dintre cele mai importante ipostaze ale devenirii, fiind o „emblemă” a omenescului. Dorul are dublă semnificație pe teren românesc, după cum au arătat-o unii cercetători: dorul-dorință, specific vârstei adolescenței, dorul-aspirație, specific vârstei

maturității. În ambele ipostaze durerea este prezentă, ca principala formă de inițiere în marile taine ale dorului.

Dorul-dorință, plăcere, e o treaptă importantă în interiorul procesului de reducere a doiiului la Unu, prin nuntire. Dorul-aspirație e la rândul ei o treaptă importantă în învățarea modului celui mai firesc de a redeveni parte a Marelui Tot, pentru că orice nuntire deschide calea împlinirii, dar tot ea face și legătura cu moartea: ultimul mare prag pe care omul este dator să-l treacă pentru a reveni în pântecul Pământului-mamă.

Primăvara este deci un anotimp al inițierii, implicit al unei inițieri erotice, pregătind „maturizarea” din timpul verii și „coacerea/culesul” din toamnă. Un rol foarte bine marcat simbolic și ritualic în acest proces al inițierii îl aveau întâlnirile îndrăgostiților și schimburile ce se făceau între aceștia.

După cum am văzut, prima întâlnire este pusă sub semnul câmpului, ieșirea la câmp, alergarea peste câmp au menirea de a pune începutul dragostei sub semnul libertății. Asistăm la o ieșire din spațiul închis al satului-vatră, oferindu-li-se tinerilor posibilitatea alegerii. Câmpul oferă imaginea deschiderii totale, pe orizontală, dând impresia anulării oricărei limite; trebuie să avem în vedere însă faptul că fetele și băieții aveau dreptul să alerge până la marginea pădurii, sau, în absența acesteia, până la hotarul satului. Norma era impusă de un cod nescris al onoarei fetei. Vom vorbi, așadar, despre o rămânere în interiorul cercului ocrotitor al satului-moșie. Totodată, ieșirea la câmp presupune contactul direct al fetelor-fecioare cu un simbol al fertilității, câmpia roditoare, pentru că, e bine știut, principalul scop al căsătoriei era acela de a avea urmași. Să nu uităm că între femeie și grădină/câmpie este o permanentă relație la nivelul mentalității tradiționale; merită amintit în acest sens un vechi ritual, ieșirea fetelor, aflate la vârsta pubertății, și a tinerelor neveste la câmp în ziua de Lăsata Secului, pentru a transfera asupra acestuia calitatea fertilității, dar și a purității.

Mai apoi, aceste întâlniri vor avea loc pe deal, sub un măr sau sub un tei, dar și în pădure. Ieșirile repetate din sat, din ce în ce mai departe și din ce în ce mai spre sus au, de asemenea, o semnificație simbolică. Este vorba despre parcurgerea unui drum inițiat, marcând separarea celor doi de mamă, dar și de familie, în încercarea de constituire a celui Unu format din unirea unor contrarii, aparținând seriei simbolice a actelor rituale de alegere a drumului.

Intrarea în pădure devine sinonimă cu pătrunderea într-un spațiu de tip labirint, cât și cu descoperirea unui spațiu (altul) ocrotitor

al dorului; de aceea de multe ori pădurea/codrul apare ca și casă a dorului.

Ieșirea dintr-un plan al orizontalității și intrarea într-un plan al verticalității este la rândul-i deosebit de semnificativă, deoarece constituirea unei noi familii nu înseamnă doar o punere de acord cu cerințele neamului omenesc, ci și o intrare în acord cu Cosmosul; orice nuntă umană fiind în același timp și o nuntă cosmică. Arborii sunt și martorii iubirii, dar sunt, în primul rând, semnele lui axis mundi care permite comunicarea directă dintre toate planurile Cosmosului.

De remarcat este faptul că foarte rar se vorbește despre întâlnirile în vale, de obicei coborârea fiind pusă sub semnul neîmplinirii sau chiar al păcatului. Nu același lucru vom spune despre coborârile în sat, care sunt de fapt reveniri în sat, semnificând reconstituirea Centrului, ca formă de regăsire a Sinelui.

Foarte importante sunt și întâlnirile din spațiul satului, acum tinerii aflându-se sub ochiul atent al membrilor comunității, care-și vor da, sau nu, acordul în legătură cu unirea celor doi. Cel mai adesea se întâlnesc la porțiță, în grădinița cu flori sau la fântână, toate trei fiind toposuri mitologice, spații sacre care puteau veghea asupra celor doi tineri aflați într-o stare de criză.

Poarta este simbolul unei treceri, implicit al unei transformări, permițând inițierea și intrarea într-o nouă stare. Dacă poarta face trecerea pe orizontală, fântâna o face și pe verticală, ea unind lumea de aici cu lumea adâncurilor, dar și cu lumea înaltului. Cel mai important aspect ce trebuie avut în vedere în legătură cu întâlnirile la fântână este însă performarea unui rit de fecunditate: stropirea reciprocă cu apa curată, vie a fântânii, un rit investit și cu valențe cosmice.

Grădina este un spațiu asociat fecundității, care oferă tinerilor o protecție totală, fiind un simbol al împlinirii, deoarece se crede că orice grădină reproduce chipul Cosmosului.

Cel mai important loc de întâlnire din perspectivă simbolică este însă vatra satului, cu ocazia participării la horă. Revenirea în vatră semnifică reîntoarcerea în centru, implicit confirmarea reapartenenței la neam, iar intrarea împreună în horă devine sinonimă cu pecetluirea alianței dintre cei doi, cât și a alianței celor două familii reprezentate prin ei.

În ceea ce privește schimburile, ele fac parte dintr-un limbaj erotic care operează cu o serie întreagă de simboluri. La nivelul tuturor schimburilor vom identifica o asociere simpatetică dintre

obiectul dăruit și donator sau destinatar, dar și forme de manifestare a riturilor de contagiune.

Cel mai des utilizat obiect de schimb între îndrăgostiți era și este floarea. De remarcat este faptul că floarea era dăruită de către fată băiatului, floarea reprezentând-o pe fată, care se dăruiește pe sine. Așa cum susțin marii noștri folcloriști, asistăm la un gest magico-simbolic, ce ține de sacrificiul femeii în numele constituirii noii celule familiale. Acest gest al dăruirii de flori cunoaște chiar etape distincte, etape ce se suprapun în totalitate peste secvențele ceremonialului nupțial.

După cum am văzut, de Dragobete, fetele culegeau flori pe care le adunau în buchețele, dăruindu-le feciorului pe care îl plăceau. Buchetul de flori ar semnifica aici apartenența fetei la un grup. Tot buchețele va primi feciorul și cu prilejul întâlnirilor din deal sau din pădure. Odată ajunși însă în grădinița cu flori a fetei, feciorul va fi lăsat să-și aleagă o floare, pe care o va purta la pălărie la horă. Nu mai este vorba deci despre grup, deja fata fiind exclusă din grup, pregătindu-se să devină mireasă. Ruperea florii de către flăcău, de data aceasta, cu acceptul fetei, înseamnă nu doar dăruirea dragostei de către fată, ca în cazul buchetului, ci dăruirea fecioriei, un gest simbolic, care precede actul propriu-zis al dăruirii fecioriei din cadrul ceremonialului nupțial. Totul se încheie înainte de începerea ceremonialului nupțial propriu-zis, cu mutarea florii „ce nu-nflorește și nu rodește” din grădina de aici, a fetei, în grădina mirelui.

Fata va primi din partea băiatului, de obicei, mere, nuci, pere, mure, toate fiind simboluri erotice, mai ales simboluri ale fecundității. De remarcat și faptul că toate sunt și simboluri ale cunoașterii. Consumarea împreună a acestor alimente devine un rit de inițiere și de unificare a contrariilor. Ele pot fi dăruite și de fată băiatului.

O dată cu apropierea de hotărârea nuntirii, fata primea și șiragul de mărgele sau salba cu bănuți; acestea nu mai sunt doar obiecte de schimb, ci ele consfințeau unirea celor doi, promovând atât virtuțile feminine cât și pe cele masculine: fecunditatea, bogăția, puritatea. Pierderea sau înstrăinarea acestor obiecte semnifica ruperea relației. Ele anunțau schimbul de inele din cadrul ceremonialului nupțial.

În contextul schimburilor de obiecte, trebuie să aducem în discuție și obiceiul Mărțișorului, ritual străvechi, când femeile dăruiau bărbaților - se pare că mai ales fetele dăruiau feciorilor - un șnur împletit din două fire, unul alb și unul negru, mai târziu, unul alb iar celălalt roșu, numit funia anului, care avea o funcție de apărare, dar și de urare, semnificând belșugul noului an, dar și fertilitatea. Înnobilarea

șnurului cu bănuțul de argint, sau de aur, găurit, apare mai târziu iar sensul dăruirii se schimbă, el fiind purtat de către femei, semnificația fiind aceea de fecunditate și puritate.

Starea de tranziție permitea și o serie întreagă de gesturi și acte rituale care aveau drept scop refacerea stării de echilibru la nivelul structurii comunității. Astfel, un ritual foarte vechi, practicat la Lăsata Secului, numit Strigarea peste sat, Alimori sau Aujmăi, avea drept finalitate și anularea dezechilibrului creat de întârzierea căsătoriei de către unele fete, dar și de flăcăii tomnatici din sat. Chiar dacă la o primă vedere ritualul are un caracter dominant satiric, ironic, el are și o funcție reparatorie.

De asemenea, tinerii, mai ales fetele, participau la anumite ritualuri de aflare a ursitului sau de aducere a ursitului. Tot ele performau în această perioadă anumite gesturi rituale menite să le facă mai frumoase, pentru a le aduce în prag pețitorii.

Primăvara și dragostea sunt, deci, momente de criză, momente în care profanul și sacrul acționează împreună. Toate acele acte de ritual care pregătesc și sărbătoresc reînvierea naturii, precum și toate aceste jocuri ale dragostei nu sunt altceva decât forme de participare la sacru. Ca toate acțiunile membrilor comunităților de tip arhaic și tradițional și aceste acte premaritale aveau un scop precis, căsătoria, tot așa cum toate actele rituale de lucrare a pământului, aratul, semănatul, aveau ca scop ultim recolta.

Căsătoria trebuie definită în primul rând, ea însăși, după cum bine observa Mircea Eliade, drept un ceremonial pe parcursul căruia se repetă, prin imitare, un model exemplar, „hierogamia între Cer și Pământ”, scopul ultim fiind Creația cosmică.

Individul uman este o parte a Cosmicului. Având în vedere acest aspect vom înțelege mai bine de ce se acorda o atenție deosebită momentului pregătirii nunților și nu nunții în sine. Vom înțelege mai bine, poate, și de ce tinerii nu aveau o libertate totală în alegerea viitorului partener. Cei doi trebuiau să îndeplinească în primul rând condiția suprapunerii totale a aspirațiilor în plan socio-economic, familia fiind percepută mai întâi ca verigă fundamentală a structurii de neam și mai apoi ca o formă de împlinire a dragostei, în sensul restrâns de împlinire sentimentală.

Un rol determinant în realizarea trecerii îl joacă, deci, pragurile: dintre ani, dintre anotimpuri, dintre vârstele omului. Trecerea acestor praguri a impus necesitatea inițierii, o inițiere pusă în cele mai multe cazuri sub semnul jocului. Nu este vorba însă despre jocul lipsit de motivație, jocul-distracție, ci despre un joc care are o

finalitate bine definită, e vorba în fapt despre încheierea unei acțiuni, sau despre atingerea unei limite și începerea altei acțiuni, chiar dacă ea este pusă de cele mai multe ori sub semnul repetabilității. Avem de-a face cu acea relație dintre particular și general, o relație de interdeterminare.

Ludușul este cel care permite depășirea limitei, făcând posibil accesul către formele de manifestare propriu-zis rituale și ceremoniale. Am putea spune chiar că ludușul este cel care menține acel stadiu de trecere între două stări definite și definibile între limitele normalității, având o funcție dominantă de apărare a protagoniștilor de acțiunea maleficului. În interiorul acestei perioade de trecere i se oferă individului libertatea de a-și alege jocul; odată ales jocul el se va supune regulilor acestuia, reguli impuse de acel model universal, creat tocmai pe baza experienței consubstanțialității omului cu natura, cu Cosmicul. Jocul devine o modalitate, dacă nu chiar principala modalitate de dotare cu sens a acțiunilor noastre și a lumii care ne înconjoară.

Orice ipostază a trecerii ne pune în fața unei situații tragice, ea fiind uneori conștientizată, de cele mai multe ori rămâne, însă, neconștientizată. Conștientizarea tragicului este generată tocmai de nedescoperirea sensului noii stări spre care trecem; descoperirea sensului se face treptat, prin învățarea regulilor, prin recuperarea modelului, ceea ce conduce, implicit, la anularea tragicului. Înainte de a se pune de acord cu sine însuși, omul culturilor de tip tradițional se punea de acord cu valorile naturalului și ale etniei; toate acțiunile individului se subordonează unui cod de valori, de legi, validate de colectivitatea din care acesta face parte.

Avem de-a face cu forme simbolice prin care se reactualizează acel mit al „eternei reîntoarceri”, după Mircea Eliade, fiecare nou cuplu fiind în fapt imaginea cuplului inițial; era evidentă la nivelul mentalității tradiționale acea „divinizare” a individului uman.

Gesturile, ritualurile, formele de magie ne comunică direct această situație într-o gândire de natură mitică. Alunecările de sens, dar mai ales alunecările de funcție au condus de multe ori la interpretări eronate ale unor acte și ritualuri și chiar la dispariția unora. Mitul este încă destul de evident la nivelul simbolurilor, trebuie doar să încercăm să deslușim sensul corect, printr-o permanentă raportare a acestora la context.

MĂȘTI ȘI CARNAVALURI CONTEMPORANE. FUNCȚII ȘI SEMNIFICAȚII

*Conf. dr. Narcisa Știucă
Universitatea București*

Comunicarea de față este bazată pe cercetări efectuate între anii 1993-2007¹ în localități din Moldova de Nord și Centrală, în Banatul Montan, în Oltenia, precum și în împrejurimile Capitalei și se dorește o reconsiderare a aprecierii lui T. Bănățeanu conform căreia:

„În zilele noastre, măștile încep să fie apreciate sub aspectul lor artistic, decorativ. Ele aparțin acum în principal valorilor creației artistice populare și sunt apreciate ca atare, pierzând funcția utilitară care le-a creat și care le asigură perpetuarea de-a lungul secolelor. Dar valorile artistice ale acestor creații populare tradiționale sunt durabile, foarte bine marcate de caracterul etnic românesc. Aceste creații nu-și mai păstrează valoarea de ordonator și estetic al colectivității rurale, nu mai constituie un catalizator social al unui grup. Totuși ele își câștigă dreptul de a se acredita ca fenomen cultural etnic al întregului popor, integrându-se lumii actuale pe planuri diferite” (Bănățeanu: 1975, 252).

Aceste considerații erau formulate, cum lesne se poate observa, din perspectiva relevării specificului național, căutare aproape obsedantă a specialiștilor la acea vreme, iar pe de alta, din cea a desacralizării complete a actelor și faptelor de cultură populară care, prin aducerea lor pe scenă și în sălile de expoziție, tindeau să devină spectacole ce nu mai antrenau publicul decât în ceea ce privește recunoașterea caracterului lor pur ludic și de divertisment, atrăgând atenția doar asupra exotismului și bizareriei măștilor, asupra caracterului ridicularizant al tipologiei acestora și mai ales asupra decorativismului și valențelor artistice (Bănățeanu: 1975, 253, trad. N.Ș.).

Revenind la fenomenele de care mă voi ocupa în continuare, voi sublinia că de-a lungul timpului acestea au suscitat, deopotrivă, interesul etnologilor și al specialiștilor în artă populară fiind circumscrise ceremoniilor și riturilor ce însoțesc sărbătorile de trecere

¹ Carnavalul de Anul Nou în Vorona (Botoșani) – 1993 și 1997 – și Bârsănești (Bacău) – 2003; Zăpostitul sau Prinsul Postului Mare în Slatina Timișului și Ciclova Română (Caraș-Severin) – 1995 și Lăsata Secului în Brănești – Pasărea (Ilfov) – 2002 și 2003; Rusaliile și Călușul: Curtișoara (Olt) – 1995; Oporelu, Dobroteasa – Câmpu Mare – 2006, Crăciunei – 2007.

dintr-un an într-altul și de la un sezon la altul și prezentând o mare bogăție de simboluri și semnificații.

Ne aflăm – așa cum arăta Mihai Pop - în fața unor acte de cultură tradițională, a unor semne polisemantice cu circulație generalizată în acest microsistem. Polivalența actelor de cultură tradițională, dar și soluțiile de dezambiguizare sunt date de sincretismul și polifuncționalitatea planurilor contextuale în care se manifestă. Ierarhizarea acestor planuri, dinamica lor permanentă au o importanță deosebită în definirea manifestărilor, iar ambiguitatea mesajului lor le conferă atât variabilitate în timp și în spațiu, cât și durabilitate. Detaliind problema mutațiilor funcționale, același autor arată că acestea „dau actelor, mesajelor de cultură populară mobilitate. Ele se efectuează la nivelul grupurilor sociale, deci al realităților socializate, printr-un act de opțiune determinat de context și, în ultimă instanță, de condițiile socio-economice, de poziția ideologică a grupului, de schimbările care intervin în această poziție.

În raport cu tradiția și cu înnoirea ei, mutațiile funcționale sunt elementul dinamic care produce schimbările. Ele se realizează prin translatarea actelor de pe un plan pe altul, de pildă, de pe planul religios pe cel ceremonial și apoi pe cel artistic.” (Pop: 1976/1999, 17).

La rândul său, în lucrarea citată, Tancred Bănățeanu propunea interpretarea măștii din punctul de vedere al istoriei și filosofiei culturii, punctând evoluția acesteia de la calitatea de „instrument de lucru” în procesul complex al practicilor rituale ce însoțeau existența materială și spirituală a omului primitiv, la aceea de obiect cu valențe magico-rituale ce ilustrau concepții religioase precum cele zoolatrice și dentrolatrice, animiste și panteiste transpuse în acțiuni simbolice de stimulare a fertilității și fecundității. În acest sens, autorul menționat postula:

„Toate aceste elemente fundamentale – mitice, magice ale concepțiilor filosofice și religioase și ale realității – se interpenetrează, se contaminatează, își schimbă sensul și semnificația și de multe ori, valoarea simbolică inițială. /.../ Semnificațiile și simbolurile au suferit neîntrerupt mutații și continuă să sufere până în epoca actuală. De cele mai multe ori – mai ales pentru perioadele recente și actuale – semnificația primește, dincolo de simbolistica ancestrală persistentă, o interpretare subiectivă a individului sau a unui nucleu al întregii colectivități, care decodează mesajul măștii – în contextul obiceiului respectiv conform criteriilor corespunzătoare condițiilor specifice de viață, epocii și specificului etnic /.../.”(Bănățeanu: 1975, 246, trad. N.Ș.)

Am apreciat ca esențiale aceste considerații ale celor doi mari specialiști pentru înțelegerea dinamicii obiceiurilor ce marchează trecerea dintr-un ciclu calendaristic într-altul întrucât ele invocă atât cauzele istorico-sociale, cât și pe cele etnopsihologice ale transformărilor. Totodată, iau în calcul contextul festiv sub aspectul lui universal, așa cum a fost el definit de către Mircea Eliade în *Mitul eternei reînțoarceri*, acesta văzând în configurația sărbătorilor prilejuate de inaugurarea unui nou an o reiterare a Cosmogoniei.

Din această perspectivă, două aspecte mitice legitimează prezența măștilor și desfășurările carnavalești. Mai întâi trebuie să remarcăm că „uzarea timpului” și închiderea cercului temporal aruncă microuniversul uman în dezordinea Haosului primordial, ceea ce implică răsturnarea ierarhiilor și ștergerea diferențelor, comunicarea necontrolată între lumi (cea de aici și cea de dincolo, foarte cunoscută fiind credința cu privire la „deschiderea cerurilor” și la spiritele rătăcitoare extrem de active în această perioadă, fie că este vorba despre strămoși, „morți neliniștiți” sau reprezentări ale Sacrului precum Ielele sau Vântoasele).



Cucu cu mască tradițională
(Brănești-Ilfov, 2005)

În lucrarea sa *Violența și Sacrul*, René Girard definea sărbătoarea în raport cu sistemul organizat de diferențe specific ordinii culturale și arăta că devierile diferențiatore conferă „identitatea” indivizilor, le permit să se situeze unii în raport cu ceilalți; prin urmare, distrugerea diferențelor pe care o presupune sărbătoarea atrage progresul violenței ca fiind comemorarea crizei sacrificiale, însuflețirea și înnoirea ordinii culturale prin repetarea experienței fondatoare.

Legată de aceasta apare ideea de intervenție socială manifestată în manieră magico-rituală: tot ceea ce este vechi trebuie înnoit, purificat sau substituit, prin urmare, trebuie mai întâi, în ordinea eficienței magice, să fie indicat, revelat, pentru a fi cunoscut și numit, pentru ca oamenii intrând în posesia forțelor lui malefice sau erodante, să-l poată exila, exorciza, anihila.

Ipostazele Vechiului și ale Răului sunt multiple în jocurile carnavalesci, de la imaginea simbolică a timpului erodat și expirat (întruchipată în teatrul popular de personajul numit „Anul Vechi”, dar și de păpușa de paie și zdrențe arsă la Fășancul bănățean), la cea multiplicată grotesc a moșneagului decrepit, dar înzestrat cu o sexualitate lascivă și în fine, la cea caricaturală a mirelui bătrân alături de mireasa borțoasă și strident de urâtă, nelipsiți din cortegiul de travestiuri ale Anului Nou și Lăsăturii Secului. Sesizăm aici deja intenția de „neutralizare” sugerată de îmbinarea vechi-nou, steril-fecund ce simbolizează ideea de continuitate.



Cuci „nebuni” (Brănești-Ilfov, 2005))

În cercetările pe care le-am efectuat am observat că aceste măști și travestiuri se păstrează ca elemente-rapel ale tradiției și chiar că sunt în continuare decodate ca atare de insideri.

O interesantă resemantizare a măștii și travestiului am putut să o remarc în alaiul carnavalesc al Cucilor de la Brănești (Ilfov) transformat în ultimii ani într-un fel de „jurnal de știri *sui generis*” la nivel global ca rezultat a interferării culturilor, a globalizării și influenței mass-media. Spre exemplu, în 2003, alături de prezențele consacrate - mire, mireasă, moarte, popă, doctor, vânător, polițai, moși și babe, fete ușoare și bețivi – am asistat la modul în care spațiul îngust al șoselei din localitate a fost invadat de soldați în uniforme de camuflaj, arabi și mercenari Al Qaeda (avându-i în frunte chiar pe Yasser Arafat și respectiv Ben Laden) și de o mulțime de tineri purtând pe față măști antitoxice, ca reacție la spaimile generate de recrudescența terorismului mondial și la declanșarea operațiunilor militare ale coaliției NATO în Irak. Cu doar un an înainte, un val de Cuci-fotbaliști de toate culorile cluburilor și un altul de „domnișoare - traseiste” vizaseră corupția din lumea sportului și încercarea autorităților de a stârpi prostituția și proxenetismul. Dincolo de comentariile surprinse în interviuri-fulger cu persoane din asistență care apreciau că „Nu așa trebuie să fie cucii adevărați! Țsta-i așa, un carnaval, o distracție!” - am sesizat că, de fapt, aceștia nu sancționau propriu-zis inovația, ci doar o remarcău ca pe o excrescență cutumiară similară ca funcție, dar nu și ca aspect. De altfel tinerii costumați în Cuci, cu somptuoasele măști alcătuite din flori artificiale multicolore

sau cu cele vechi, sub forma unor cilindri de carton alb abia ornamentați cu pene și ciucuri de lână roșie, au constituit nucleul principal al desfășurării acestui obicei care marchează trecerea de la perioada de maximă permisivitate la cea de restricții și impuneri care precede cea mai mare sărbătoare a creștinilor ortodocși: Învierea Mântuitorului.



*Mut în rolul preotului
comunist (Câmpu Mare-
Olt, 2006)*

zisë a viciilor comunității (beție, minciună, lene, adulter) și la o profilaxie a bolilor prin exercitarea actelor de violență rituală consemnate și de vechile monografii etnografice (lovire, împrôscare cu cenușă sau tărațe de grâu, mânăjire cu funingine) (Marian, 1899/1994: 215 sq).

Nu voi insista asupra simbolisticii gesturilor și materiilor utilizate întrucât tuturor acestora le sunt recunoscute calitățile purificatoare și fertilizatoare, ci voi consemna din nou câteva din replicile beneficiarilor: „Dacă-ți intră un cuc în curte ai noroc la păsări.”; „Așa-i bine, mamă, pentru sănătate, pentru noroc!”; „Ăsta-i rostu' Cucilor: să-i bată pe toți, să-i bată pe ăi care beau, care-s leneși, pe fete ca să aibă noroc, pe copii, să nu ia boli!”; „Nimeni nu poa' să scape! Adică poți să fugi, da' pân' la urmă tot te prinde și-i mai rău!...”. Mai consemnez, în spiritul aserțiunilor lui Tancred Bănățeanu, că nici aspectul propriu-zis al măștilor și costumelor nu trece neobservat de către asistență numai că sunt apreciate deopotrivă inovațiile (care stârnesc hazul și curiozitatea), cât și cele păstrate în cadrele tradiției (pentru aceasta un rol determinant avându-l în ultima vreme sprijinul Primăriei și al Asociației Culturale Bulgare, al

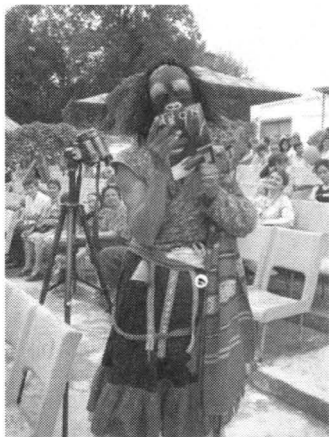
În esență funcția de exorcizare este păstrată, însă este exprimată cu mijloace diferite: măștile și travestiurile noi o etalează doar prin simpla revelare cu trimitere

expresă la evenimente și personalități contemporane, în vreme ce Cucii tradiționali recurg la sancționarea propriu-



*Mut-demon cabalin (Câmpu
Mare-Olt, 2006)*

Ambasadei Bulgariei în România și chiar al Muzeului Național al Satului). Prin urmare aprecierea valențelor artistice ale măștii nu este intrinsecă ci se conjugă cu cele de păstrare și afirmare a identității etnice sau/și cu cele rituale percepute ca eficiente în acest interval festiv încărcat de sacru. Străbătând un interesant traiect al conversiei simbolice, Mutul (Blojul) din Căluș se definește astăzi în percepția protagoniștilor și a beneficiarilor performării complexelor rituri săvârșite de ceată în perioada Rusaliilor ca un vestigiu arhaic. În acest sens, este edificatoare interpretarea pe care o dă prezenței și jocului mimic al acestuia Florea Trandafir din Dobroteasa - Olt, vechi călușar, astăzi Mutul cetei: „Mutul este partea rea, diavolească a Călușului că așa știți cum s-a inventat? Când Îl căutau soldații lui Pilat pe Mântuitor să-L răstignească, El cică S-a ascuns între călușari. Erau șase și cu El s-au făcut șapte și El i-a condus, adică S-a făcut vâtaf. Și de-aicea vine că vâtafu’ e partea bună, dumnezeiască a Călușului care poate să vindece și să facă atâtea lucruri minunate, iar Mutu’ e cu răul, cu glumele, cu bătaia, sperie fetele, femeile, copiii, să suie pă casa... face rele, ce mai?!”.



Mut cu mască nouă
(Caracal. 2006)

Este o evidentă diferență între această interpretare actuală făcută din interiorul grupului deținător și performer de tradiție și cea dată de specialiști: „...*blojul călușarilor*, moșneagul mut cu mască de idol-animal, străvechi erou provenit din rituri păstorești și agrare și transformat sub influența riturilor de cinstire a morților, a fost imaginea teatrală în jurul căreia a apărut ritul de inițiere evoluat, mai târziu, în acțiunile mimetice din vechiul dans de luptă al călușarilor.” (Oprescu, 1965: 50).

Trecând cu vederea notațiile lapidare – și prin urmare, destul de puțin convingătoare - care fac trimitere la interferarea riturilor de fertilitate cu cele din cultul morților, voi reține din citatul de mai sus rolul inițiativ al Mutului din Căluș afirmat și apreciat până astăzi prin pantomimele la care recurge (e.g. disputa cu vâtaful pentru deținerea poziției de lider, preluarea, fie ea și parodică, a componentelor rituale de vindecare, executarea unor acte magice cu finalitate apotropaică și fecundatoare ale căror beneficiare sunt gospodăriile și familiile care primesc grupul călușarilor). În fond, chiar și din comentariul călușarului oltean rezultă recunoașterea unei

funcții rituale, cu diferența că, interpretând-o în cheie creștină, aceasta devine una demonică în raport cu cea a vătafului care este valorizată pozitiv (benefică, de descendență divină).

Urmărind în ultimul deceniu dinamica obiceiului călușeresc am remarcat, pe lângă unele aspecte coregrafice (simplificarea stilistică și uniformizarea repertorială), importanța acordată componentei dramatice cu accente comico-satirice a derulării acestuia. Este suficient să notez că, imediat după Revoluția din 1989, prezența în performările scenice a Mutului a fost aproape generalizată și, în orice caz, neîngrădită. Jocul licențios al acestuia făcând deliciul publicului de festival, această latură a fost puternic accentuată și în performarea obiceiului în vatra satului, unde oricum actele mimice aveau rosturi de stimulare a fecundității și fertilității (e.g. lovirea femeilor și fetelor cu phallus-ul de lemn sau cu sabia vopsită în roșu, atingerea produselor animale pentru stimularea manei, pisatul usturoiului și sării destinate sporului și protecției casei, „ridicarea” călușarilor bănuși că au încălcat interdicția abstenenței sexuale).

La acestea se adaugă însă manifestări mult mai complexe care apropie personajul dramatic și prestația lui de cea a măștilor și travestiurilor din carnaval, dar care, prezentate pe scenă, rămân încryptate pentru publicul nefamiliarizat cu evenimentele satului respectiv. Concret, în ultimii ani, în majoritatea localităților păstrătoare ale acestei tradiții, aflăm doi și



Disputa dintre vâtaf și Mut (Câmpu Mare-Olt, 2006)



Pantomima „ridicarea călușarului” (Câmpu Mare-Olt, 2006)



Pantomima „podul surpat” (Câmpu Mare-Olt, 2006)

chiar trei Muți care, prin jocul lor, îi conferă accente de divertisment, reducând astfel ponderea dansului cu funcții magico-rituale. Pantomimele Mutului (Mușilor) nu se limitează la cele vechi (bărbieritul călușarului care se pregătește de înșurătoare, probele de virtuozitate impuse de vătaf și pedepsirea celor nepricepuți, conflictul dintre acesta și mut), ci se adaugă subiecte noi, puternic ancorate în realitatea imediată a satului (conflictele pentru pământ, migrația la muncă în Occident, înflorirea fără precedent a ocultismului și pornografiei, irosirea fondurilor pentru infrastructură, integrarea în Uniunea Europeană). Prin urmare, la înfruntarea călușarilor de la Câmpu Mare – Dobroteasa (2006) am remarcat măști și scenete improvizate ce satirizează, ca multe alte producții folclorice, tipuri și categorii umane (mincinosul și bețivanul, hoțomanul, femeia infidelă și moșneagul libidinos, preotul hrăpăreț, judecătorul și polițistul corupți, politrucul comunist care mimează liberalismul etc.). În acest fel ne-am aflat în fața unor manifestări ludico-satirice care apropie obiceiul călușeresc de desfășurările carnavalești solstițiale din contextul începutului de an și al intrării în Postul Mare, dar și de păstrate în Transilvania de Sângiorz (Goțoi, Păpălugăra) și de Rusalii (Înstruțatul bouli).



Pantomima „bărbieritul călușarului” (Câmpu Mare-Olt, 2006)

Este greu de spus dacă Mutul ca personaj dramatic a preluat o parte din funcțiile expiatorii și exorcizante ale călușarilor în contextul refuncționalizării și resemantizării acestui obicei sau dacă este doar rezultatul exacerbarii manifestărilor mimice având ca unic rost comicul frust și poate doar în subsidiar pe cel al provocării râsului cathartic. Evoluția viitoare a Călușului va oferi probabil răspuns la aceste întrebări însă, până atunci, pe baza datelor pe care ni le furnizează terenul în acest moment aș afirma că masca și jocul Mutului tind să se distanțeze tot mai mult de caracterele solemn inițiatice și ezoterice inițiale fiind percepute de insideri mai mult în dominantele lor ludice decât în cele rituale.

Dinamica actuală a tradițiilor românești ne oferă, prin urmare, o serie de surprize care se cer permanent analizate și interpretate – pe cât posibil surprinzând întreaga varietate zonală și locală – fapt care dovedește că sensul mutațiilor funcționale dinspre ritual spre

divertisment pe care etnologii l-au identificat către sfârșitul secolului trecut poate fi oricând reconsiderat. Mecanismele de păstrare și transmitere a obiceiurilor răspund, așa cum lesne s-a putut observa, necesităților de exprimare ale mentalității comunităților actuale ca un mecanism forte de conservare și impunere a normelor vieții tradiționale activat cu precădere în momentele festive percepute ca având valențe auspicioase.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE:

Bănățeanu, Tancred – „*La masque dans la culture populaire traditionnelle roumaine*”, în *La masque dans la tradition européenne* (13 juin – 6 octobre 1975), Catalogue rédigé sous la direction de Samuël Glotz, Musée International du Carnaval et du Masque, Binche, Belgique

Eliade, Mircea – „*Mitul eternei reîntoarceri*”, în *Eseuri (Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere)*, Editura științifică, București, 1991

Girard, René – *Violența și sacrul*, București, Ed. Nemira, 1995

Marian, Simeon Fl. - *Sărbătorile la români (vol II)*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1994

Opreșcu, G. (coord.) - *Istoria teatrului în România (vol. I)*, București, Ed. Academiei RSR, 1965

Pop, Mihai – *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Ed. Univers, 1999

COSTUMUL ÎN ALAIURILE CU MĂȘTI LA ROMÂNI ȘI LA POPOARELE BALCANICE

Dr. Maria Bâtcă

Institutul de Etnografie și Folclor

Academia Română - București

O analiză comparativă a ceremoniilor cu măști la popoarele balcanice ne permite - dat fiind că folosirea măștilor își are sursa într-un fond comun de credințe ancestrale - să descifrăm și să pătrundem numeroasele sensuri pe care acestea le implică. Situată la intersecția căilor care reunesc civilizațiile orientale cu cele din vestul Europei, Peninsula Balcanică a constituit, din cele mai îndepărtate timpuri un areal în care s-au cristalizat numeroase mituri și legende. Acestea au continuat să se dezvolte ca expresie a unui fond cultural comun, în paralel cu alte manifestări mitice și artistice ale vechilor popoare care au viețuit în aceste locuri.

Substratul autohton trac și roman, ca și adaosurile târzii, sunt factori care explică, până la un anumit punct, analogiile în ceea ce privește forma, conținutul și semnificațiile dansurilor cu măști existența acelorași tipuri de personaje, acelorași elemente de ritual care apar pe toată întinderea spațiului carpato-balcanic. Constatăm că popoarele din acest areal, care practică dansurile cu măști, că ritualul după care sunt utilizate, ca și simbolistica lor, sunt comune și totodată diferite de cele aparținând altor arii de cultură euro-asiatice.

Studierea spectacolelor cu măști deschide un orizont larg unei problematice vaste, în care procedeele de deghizare ocupă un loc important, analiza lor efectuându-se în strânsă interdependență cu alte elemente care concură la crearea ambianței, a cadrului formal necesar.

Mascarea feței sau a capului constituie doar o parte a ansamblului procedeele de deghizare și, în consecință, analizând ca element de sine stătător numai masca, riscăm să avem o imagine neconcludentă a funcției sale în cadrul ceremoniilor. Tocmai de aceea noi dorim ca între mască și costum să stabilim fie o relație de integrare - atunci când masca-costum deghizează sau travestește în totalitate pe purtătorul său - fie o relație de subordonare - atunci când costumele acoperă o parte a trupului, masca rămânând un element de sine stătător¹.

¹ *Romulus Vulcănescu, Măștile populare*, București, Editura Științifică, 1970, p. 93-96

Așadar, costumul integral constituie un ansamblu cu funcție dublă, rituală și ornamentală, ținând de personalitatea și individualitatea artistică a fiecărui personaj, de fantezia și spiritul său inventiv. Printre categoriile de măști-costume vom insista în mod deosebit asupra măștilor zoomorfe, în special pe cea a caprei la români și bulgari, urmărind două aspecte : pe de-o parte tehnica de confecționare a măștii de capră, iar pe de altă parte evoluția personajului central din cadrul acestui dans - „moșul „- personaj pe care-l regăsim în tot spațiul carpato-balcanic în care sunt practicate jocurile cu măști. O notă arhaică, foarte pronunțată, subzistă încă în ceremoniile cu măști din Bulgaria, Grecia, Serbia și România. Dansatorii amintesc de vechii satiri. Ei se învelesc în piei de capră și se deghizează luând formele animalelor sau ale oamenilor. Dacă, la început, masca de capră consta din chiar pielea animalului respectiv, de-a lungul evoluției sale ea va sfârși prin a fi confecționată din fragmentele acesteia (capul, pieptul și părțile anterioare), în timp ce părțile inferioare, făcute din alte materiale, vor sugera restul corpului caprei. În forma sa cea mai evoluată, masca de capră se transformă într-o remarcabilă creație artistică, în care corpul animalului este stilizat până la abstractizare, masca fiind confecționată din materiale care nu mai au pretenția să sugereze animalul în cauză¹. O asemenea stilizare a fost atinsă, de exemplu, în N-E României, în Moldova, unde, în anumite zone, nu s-a mai păstrat din masca propriu-zisă decât capul animalului, înfipț în vârful unei prăjini, în vreme ce restul corpului nu este nici măcar sugerat.

Dansul caprei este răspândit pe toată întinderea spațiului românesc, fiind cunoscut sub numele de „turcă” în Transilvania și de „brezaie” în Muntenia, unde apare în două variante: una în care capra ia aspecte antropomorfe - „capra în picioare” - și alta, în care omul capătă aspecte zoomorfe - „capra în băț” sau „capra pe brânci”. Diferențele între aceste două variante de măști nu se referă, în definitiv, la poziția umană sau animală a purtătorului, ele marcând mai degrabă gradul de evoluție, deci de abstractizare al măștii. Îmbrăcămintea purtătorului măștii de capră este de o varietate extremă, variind după zona etnografică din care provine. Costumele sunt improvizate cu multă fantezie, deghizarea fiind obținută printr-o combinație de materiale și de culori din cele mai surprinzătoare, ceea ce face ca întregul costum să fie de un remarcabil efect decorativ.

¹ V. Adăscăliței, *Teatru folcloric din județul Iași*, 1969, p. 9.

O simplă bucată de țesătură împodobită cu benzi multicolore din hârtie creponată, fire din paie sau papură ori covoare colorate împodobite cu numeroase elemente și accesorii ca : baticuri, șaluri, cingători, mărgele, zorzoane din metal, fire de beteală, flori, oglinzi, zurgălăi etc. reprezintă maniera insolită în care toate aceste materiale sunt reunite conferindu-i măștii individualitate artistică. Iar felul în care este purtată și „jucată” fac din ea o adevărată creație de artă. Dansul „brezaiei”, răspândit în Muntenia, poate fi regăsit și în N-E Bulgariei, unde „brezaie” reprezintă un animal cu coarne și botul mare, împodobit cu panglici. Purtătorul este un om care imită poziția patrupedă a animalului, învelit - ca și la noi - cu covoare. În întreg spațiul carpato-danubian, obiceiurile cu măști evoluează în viața tradițională a comunității rurale în jurul unui personaj central „moșul” care apare alături de soția sa. Perechea este cunoscută în Grecia sub numele de „kalogeroi” și la bulgari sub cele de „kuker” și „kukerika”. Aceleași tradiții se regăsesc la sârbi și la croați. Cuplul ritual de bufoni poartă numele de „djed” și de „baba”, în timp ce alaiurile se numesc adesea „djedovi”. Îmbrăcați în piei de capră, purtând măști din piele, încinși cu o curea împodobită cu clopoței, având într-o mână un băț și un sac cu cenușă în cealaltă, aceste personaje reprezintă veriga ce leagă o tradiție ce se întinde din Balcani până dincolo de Alpi.

Se cunoaște foarte bine ce rol important revine grupului de oameni în vârstă în sistemul tuturor categoriilor de obiceiuri. Cunoscând, în profunzime, tradiția, bătrânii au îndeplinit în cadrul acestor datini nenumărate gesturi rituale, veghind totodată ca ceremonialul să se desfășoare după normele tradiționale. Sub aspectul frecvenței, putem afirma că măștile de „moș” și de „babă” sunt cele mai numeroase, fiind atestate peste tot unde se practică dansurile cu măști. De asemenea, procedeele de deghizare a cuplului „moș-babă” rămân peste tot cele mai conservatoare, fiind subordonate, până în zilele noastre, unor norme foarte severe. Îmbrăcat caraghios, către sfârșitul sec. al XIX-lea, cu un cojoc pus pe dos, purtând coarne mari de cerb peste o mască din blană, încins cu o curea cu clopoței, ținând în mână o sabie din lemn sau un bici, acest personaj se transformă într-un bătrân purtând o căciulă din blană roasă și pusă pe dos, cu fața acoperită de o mască din pânză mânjită cu funingine, cu barbă și mustați din câlți și cu dinți din sâmburi de bostan și iată-l, în sfârșit, cocoșat, aproape surd și orb, tușind și sprijinindu-se într-un băț, „Unchiașul” devine un erou care în România face parte din alaiul călușarilor, al caprei și al „cucilor”, respectiv „kukerii” în Bulgaria.

Măștile de unchiaș, confecționate din blană și împodobite cu un nas din lemn, vopsit în roșu, sau cele sculptate în lemn sau decupate din coajă de dovleac, cu mustați și barbă din câlți, reproduc, cu timpul, într-un mod cât mai fidel, expresia figurii umane, gesturile omenesti înlocuind gesturile simbolice și convenționale ale reprezentărilor inițiale. Unchiașul dă tonul fabulației, vorbește în numele măștii, întreține dialogul cu celelalte personaje din cadrul dansului și cu asistența.

În fazele superioare ale evoluției sale istorice, bătrânul apare însoțit de către un personaj feminin, care este însă întotdeauna interpretat de un bărbat travestit. Bătrâna se ține după moș, mimând scene din viața conjugală și provocând râsul spectatorilor. Personajul poartă haine vechi, un șal, o rochie din țesătură grosolană și opinci. Părul este din fuior de cânepă vopsită, fața o are acoperită cu o mască din carton și este pe cale să toarcă dintr-o furcă fixată la brâu. Recent, în alaiul de teatru popular al caprei care are loc în Moldova, personajul care însoțește capra este un cioban, purtând costumul specific: căciulă din blană albă pe cap, ȋtari, un cojoc pus pe dos, glugă; el este încălțat cu opinci, poartă o bătă ciobănească și un fluier înfipt la brâu . Există procesiuni în care apare, în afara ciobanului, un bătrân cu o cocoasă în spate, făcută din paie, purtând dimie destrămată și pantaloni vechi, încălțat cu opinci, încins cu o frânghie din coajă de tei și cu un lanț, de care atârnă 7-8 tălângi. În mână ține o sabie de lemn, vopsită în roșu și învelită în hârtie creponată. Maska pe care o are pe cap „obrazarul” este un soi de calpac făcut din pene : este vorba de fundul unei căciuli vechi, înconjurat de un cerc de sită (veșcă) în care s-au înfipt - îndreptate în sus - pene de curcan, rață sau găscă. Cusută de calpac, o blană albă de oaie acoperă ceafa sugerând pletele dalbe și coboară apoi în față, formând barba. Nasul, cusut de mască, era cioplit din lemn și vopsit în roșu sau negru, iar dinții făcuți din semințe de dovleac.

În dansurile mascate bulgărești din jurul Sofiei regăsim același cuplu ritual al bătrânului și bătrânei (moșului și babei). Primul este îmbrăcat caraghios cu un cojoc întors pe dos și încins cu o curea de care atârnă zurgălăi. El ține în mână un ciocan din lemn sau o sabie. Rolul său constă în a apăra bătrâna pe care alte personaje caută s-o fure. În cadrul ceremoniilor cu măști care au loc cu ocazia Anului Nou în vestul Bulgariei, apar alaiuri formate în exclusivitate din bărbați, care interpretează și rolurile feminine, după un obicei moștenit din teatrul antic. „Moșii” sunt îmbrăcați în cojoace întoarse pe dos și poartă măști numite „topus” și săbii de lemn. Per cap poartă

măști zoomorfe, cunoscute acolo sub numele de „kauk” și la brâu atârnă zurgălăi.

În cadrul ritualului „kukerilor” practicat în numeroase localități din S-E Bulgariei, personajul comic este cel al „babei”. El reprezintă o femeie bătrână împodobită cu lanțuri ruginite, cu o cocoasă în spate, făcută din paie și purtând într-un coș un copil înfășat în scutece.

În alaiurile cu măști unul din procedeele de travestire a moșului, întoarcerea cojocului pe dos, reprezintă deghizarea cea mai simplă care șterge identitatea personajului mascat. În societatea primitivă, acest procedeu îndeplinea o funcție magică, travestiul propunându-și să răstoarne de o manieră simbolică ordinea normală a lucrurilor asupra căreia el acționa.

Este demonstrat și cunoscut faptul că elementele de costum au avut o semnificație simbolică, ele corespunzând unor funcții rituale precise. Dacă în vechile societăți faptul de a sculpta o mască, de a-i confecționa costumul adecvat și apoi de a-l întoarce pe dos, de a dansa sub această deghizare, precum și gesturile, cuvintele pașii dansului erau rezervate inițiaților, în zilele noastre confecționarea măștii revine, de obicei, celui care o poartă și care pentru a-și procura materialul necesar se consultă cu întreaga comunitate. Sunt cazuri - foarte frecvente mai ales în Moldova, unde dansul caprei cunoaște cea mai mare amploare - în care măștile sunt confecționate la comandă, de artizani (meșteri) care și-au dobândit o mare faimă în executarea lor, dar care se pliază totuși, în mare măsură, exigențelor, practicilor și modelelor tradiționale.

În zilele noastre, în cadrul dansului caprei, s-a recurs la un procedeu de travestire mai complexă, care constă în supraîncărcarea costumului cu elemente și accesorii ce sunt caracteristice portului de sărbătoare și care diferă, de la o zonă la alta, în funcție de notele particulare, specifice, ale costumului din zona respectivă.

În deghizarea „cucilor” , respectiv „kukerilor”, în afara acestor procedee intervine, de asemenea, un altul, care constă în compunerea costumului dintr-o serie de piese dispartate, aparținând unor tipuri de costume diferite ca structură morfologică și ornamentală și degradate printr-o lungă utilizare. Un rol important revine aici fanteziei celui ce poartă masca și care, asamblând elementele cele mai bizare, creează costume inedite, cu o puternică amprentă individuală și artistică. Evoluția cunoscută, de-a lungul timpului, a dansurilor cu măști și-a lăsat amprenta nu numai asupra materialului care servește la confecționarea măștilor și care, în zilele noastre, se dovedește foarte

variat și eterogen, nu numai asupra gamei cromatice, care s-a îmbogățit sensibil în ultimul timp, dar mai cu seamă, în credințele legate de procedeele de confecționare și de deghizare, în maniera de a purta masca și de a o juca. În epoca noastră tocmai s-au pierdut multe elemente restrictive inițial. Cu toate acestea se mai pot surprinde încă, în cadrul ceremoniilor cu măști, reminiscențe culturale ancestrale. Chiar în zilele noastre fabricarea măștilor rămâne apanajul bărbaților care sunt aproape întotdeauna singurii care le poartă, după cum și rolurile feminine sunt interpretate de bărbați travestiți.

Pierzându-și caracterul lor magic inițial, elementele rituale conservate în virtutea tradiției au devenit simple elemente de spectacol, supuse unei viziuni care, cu timpul, s-a transformat, dobândind caractere noi, abstracte, formale, putându-se vorbi de o adevărată artă a măștii - costum, căreia fiecare popor i-a dăruit o parte din geniul său inventiv și creator.

În folclorul popoarelor balcanice, măștile constituie remarcabile elemente de cultură, profund înrădăcinate în structura diferitelor datini și obiceiuri. Păstrate până în epoca noastră, aceste obiceiuri indică vechimea tradiției măștilor, tenacitatea acestora. Pe de altă parte, faptul că fondul magic inițial al dansurilor cu măști s-a pierdut, transformându-le în reprezentări scenice de mare amploare, la care participă întreaga comunitate, denotă însăși vitalitatea practicilor. Obiceiurile, dansurile tradiționale cu măști, acțiuni colective repetate, dar nu uniforme, au cunoscut o evoluție continuă, adaptând formele vechi la noile aspecte de viață socială ale unei comunități în care ele continuă să fie, până în zilele noastre, promotori ai vieții spirituale.

Spectacolele populare cu măști ar trebui deci avute în vedere ca forme ale artei colective și dinamice, studiul și analiza lor putând să contribuie la descifrarea și înțelegerea a ceea ce, încă de la Aristotel, a fost denumit, într-un sens mai larg, „ethos”.

Modalități de aflare vși aducere a ursitei în Ajunul Anului Nou

*Carmen Măria Braica,
Savina Oana Moldovan
Cuj - Napoca*

Potrivit Dicționarului Enciclopedic Român termenii ursită, destin sunt sinonimi și înseamnă o „forță sau voință supranaturală despre care se crede că a hotărât irevocabil tot ce se petrece în viața omului”¹. Dorința oamenilor de-a cunoaște ce se va întâmpla în viitor și de a schimba în bine anumite întâmplări, datează din cele mai vechi timpuri, mărturii fiind informațiile scrise, păstrate până în zilele noastre.

Vechii greci credeau că existența fiecărui om era hotărâtă de trei Torcătoare, născute din unirea lui Zeus cu Themis. Ele hotărau viața omului de la naștere până la moarte, una torcând firul vieții, a doua depanând întâmplările vieții, iar a treia tăind firul atunci când hotăra că omul trebuie să moară². Cele stabilite de către torcătoare nu puteau fi schimbate, nici măcar de zei:

„Cei drept că, nici chiar zeii
Nu pot scuti de moartea cea firească
Pe cine lor li-i drag, dacă-l doboară
Neîndurata soartă, mâna morții”³.

Populațiile sumeriene credeau că „omul a fost creat pentru a servi pe zei”⁴ din care cauză oamenii trebuiau să urmeze normele și hotărârile acestora, pentru că zeii erau cei responsabili cu ordinea cosmică care asigura bunul mers al societății umane și hotărau destinul fiecărei forme de viață și a fiecărei acțiuni umane. Imposibilitatea oamenilor, chiar și a eroilor, de-a schimba cele hotărâte de zei, mai ales atunci când e vorba de moarte, este explicată în Epopeea lui Ghilgameș prin răspunsul „când zeii au făurit pe oamenii, ei au hărăzit oamenilor moartea, iar viața veșnică au păstrat-o pentru ei”⁵.

¹ Mic Dicționar Enciclopedic, București, 1972, s.v.

² Anca Balaci, Mic Dicționar Mitologic Greco-roman, București, 1966, p. 18

³ Homer, Odiseea, București, 1979, p. 29, nota 30.

⁴ Mircea Eliade, Istoria credințelor și ideilor religioase, Chișinău, 1992, p.62.

⁵ Idem, p. 82.

Potrivit Bibliei, Dumnezeu l-a creat pe Adam după chipul și asemănarea Sa, iar, din coasta lui Adam a creat-o pe Eva. Primii oameni au fost nemuritori în Rai unde puteau rămâne mult și bine dacă nu încălcau porunca Creatorului de-a nu mânca din pomul cunoașterii binelui și a răului, „căci în ziua în care veți mânca veți și muri negreșit”¹. Încălcând această poruncă oamenii au fost alungați din rai devenind muritori pe pământ, pe care cu sudoarea frunții trebuie să-și câștige cele necesare traiului.

Potrivit credințelor populare românești ² de la începutul secolului XX, existența unui om pe lumea aceasta era marcat de o stea care apare pe cer la nașterea lui și dispare, cade, atunci când omul moare. Destinul omului pe lumea aceasta îl hotărau Ursitori și cele hotărâte de ele nu putea fi schimbat de nimeni.

Ursitoarele erau în număr de trei și veneau în a treia seară după nașterea copilului la fereastră, una torcând din furcă fuiorul vieții copilului, a doua povestind toate întâmplările din viața acestuia și a treia care rupea firul fuiorului atunci când hotăra că va muri copilul³.

Se credea că la început Ursitoarele vorbeau tare, cele spuse de ele puteau să fie auzite de mama sau de moașa copilului, dar acestea nu aveau voie să spună la nimeni cele auzite⁴. Pentru că o moașă a spus părinților unui copil cele auzite Ursitoarele s-au supărat și de atunci nu mai vorbesc tare și oamenii nu mai puteau cunoaște cum va fi viața nou născutului.

În anumite zile, Ajunul Anului Nou și a Bobotezei, la Sânzâiene, la Sf. Andrei etc. se credea că și oamenii singuri își pot afla ursita mai ales când era vorba de moarte sau căsătorie.

Ca început a unei noi perioade de timp, Anul Nou, era momentul în care se deschide cerul și vorbesc animalele în noaptea ajunului. Cerul deschis poate fi văzut numai de către oamenii buni și drepti, care văzându-l deschis pot cere de la Dumnezeu orice vor și vor primi. „O dată o fată a stat cu capul printre fiarele ferestrei și aștepta să se deschidă cerul. De o dată cerul s-a deschis și ea uimită, neștiind ce să ceară, a zis Dă-mi Doamne un cap mare, în loc să zică

¹ Geneza

² La redactarea prezentei comunicări am consultat răspunsurile primite la Chestionarul *Obiceiurile de Crăciun și Anul Nou* a Muzeului Etnografic al Ardealului din Cluj în anii 1926-1926. În continuare vom cita localitatea și județul din care provine informația.

³ **I. Toșa, S. Munteanu, Calendarul țaranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea**, Editura MEDIAMIRA, Cluj Napoca, 2003, p. 39

⁴ Ibidem

Dă-mi Doamne minte și Dumnezeu i-a dat un cap mare că nu l-a putut scoate până n-au tăiat fiarele, iar fata a rămas căpățânoasă”¹.

În noaptea spre Anul Nou se credea că vorbesc animalele, dar oamenii nu trebuie să le asculte ce vorbesc pentru animalele vorbesc numai o dată pe an, pe când oamenii vorbesc tot timpul”², de aceea cei care ascultă vor muri. Pentru ca animalele să nu vorbească de rău stăpânii aceștia aveau grijă ca în noaptea de Anul Nou să le dea mâncare multă pentru a fi mulțumite. „Un om s-a dus să asculte ce vorbesc animalele și le-a auzit cum îl blestemă că li-i rea ținerea. Animalele după ce au vorbit de toate au zis hai să mâncăm că mâine o să ducem la groapă pe stăpânul nostru. Noaptea omul a murit”³.

În noaptea de Anul Nou umblă norocul pe drum, de aceea nimeni nu închidea porțile casei și a gospodăriei pentru ca să poată intra norocul la ei și nu dormeau toată noaptea pentru că „dacă norocul te găsește dormind nu te mai caută altu”⁴. Se credea că „bogații sunt norocoși pentru că aveau ferestrele cu sticlă și văd pe drum când umblă norocul și-l cheamă în casă, în timp ce săracii au case cu ferestre de burduf și nu-l văd să-l cheme de aceia ei n-au noroc”⁵.

La Anul Nou oamenii puteau afla cum va fi timpul în anul ce urmează și ce noroc vor avea la recolte. Pentru a afla cum va fi timpul, în toate satele românești bătrânii făceau calendarul de ceapă, luând 12 foi de ceapă, fiecare foaie destinată unei luni. Pe fiecare foaie puneau puneau aceeași cantitate de sare, după care le așezau pe fereastră. În dimineața Anului Nou se uita la foi și foile cu cantitate mai mare de apă pe ele indicau lunile secetoase, iar cele cu apă mai multă pe cele ploioase.

Se credea că timpul din noaptea Ajunului și în ziua de Anul Nou arată cum va fi recolta. Dacă timpul este bun, nu bate vântul și va ninge sau se pune promoroacă sunt semne că anul va fi mănos și oamenii vor avea recoltă bună⁶. Rodnicia recoltelor din anul care urmează se putea afla și cu ajutorul cărbunilor încinși: „se trag cu ochii închiși cărbuni de fag încinși pe vatră câte unul, menind pe grâu, păpușoi, secară etc. și care cărbune strălucește mai tare acea cereală

¹ Perierii Bogești, Tutova.

² „cine le ascultă muște ca să nu poată spună și altora ce a auzit” Borca, Neamț

³ Timăuca, Dorohoi

⁴ Mijlocenii Bârgăului, Năsăud.

⁵ Orlat, Sibiu

⁶ Nevricea, Caras

va fi mai frumoasă în recoltă în anul următor”¹.

Pentru a avea fructe multe în anul următor în noaptea de Anul Nou legau pomii din grădină: „La miezul nopții doi bărbați se duceau în grădină, unul cu o secure și altul cu un snop de paie și se opresc la pom. Cel cu securea se face că-l taie, iar celălalt zice: nu-l tăia că mă fac eu chizeș că va face poame. Imediat ia o legătură de paie și îl leagă. Astfel merg pe la toți pomii. Pomii rămași nelegați se zice că nu vor face poame”².

Pentru ca găinile să fie ouătoare, în dimineața Anului Nou femeile „leagă mai multe brăciri în formă de cerc, jos în curte; în cerc pun tot felul de semințe și sfărâmături rămase de la vergelat și cheamă găinile zicând: la noi grohote, la vecini cocote, adică la noi grămezi de ouă, iar la vecini numai să cotcorozească găinile”³.

Pentru a afla dacă în anul care urmează va muri cineva din familie, în seara ajunului Anului Nou aduceau de afară atâtea bucăți de lemne câți membri erau în familie. Lemnele se puneau în picioare, sub masă, pe numele fiecărui membru al familiei. Dacă în timpul nopții o bucată de lemn a căzut, persoana pe numele căreia a fost pus, va muri în anul ce începe⁴.

Tot în acest scop la miezul nopții ajunului se aducea apă din fântână, fără a vorbi cu cineva, se pune într-un vas și în ea se pune ramuri de saschiu (merișor ce rămâne verde toată iarna) sau fire de iederă pe numele fiecărui căsean. Dacă în dimineața Anului Nou saschiul sau iedera este verde, persoana respectivă va fi sănătoasă peste an, dacă se înnegrește e semn că va muri, dacă se veștejește e semn că va fi bolnav⁵. Se putea afla cine va muri în anul ce începe punând sămânță de cânepă pe vatra încinsă, câte un bob pentru fiecare membru al familiei. Sămânța se umflă și sare în sus. Dacă sare spre ușă persoana pe numele căruia a fost pusă va muri”⁶.

Pentru ca în anul care urmează în casă să fie mâncare destulă și liniște „în ziua de Anul Nou se încarcă masa cu mai multe mâncări mai alese ca tot anul să fie așa, căsenii se feresc de sfadă”⁷.

¹ Burla Rădăuți; „Seara trag câte un cărbune pentru fiecare fel de pâine, iar dacă peste noapte cărbunele arde complet și rămâne numai cenușa, acea pâine va fi bună” Corăstăuți, Hotin

² Voila, Făgăraș

³ Hațeg, Hunedoara

⁴ Dridif, Făgăraș

⁵ Pojorâta, Făgăraș, Orlat, Sibiu

⁶ Dobroiești, Roman

⁷ Șieu, Someș

În dimineața de Anul Nou copiii umblau cu sorcova „crenguțe de măr dulce puse în apă la Sfântul Andrei ca să înflorească pe Anul Nou”¹ și sorcoveau pe toți oamenii din casă lovindu-i ușor cu sorcova în timp ce urau:

„Sorcova, vesela,
Să trăiți, să-mbătrâniți
Ca merii, ca perii
În mijlocul verii
Ca toamna cea bogată
De toate îmbelșugată,
Tare ca piatra
Lute ca săgeata,
Tare ca fierul
Lute ca oțelul.
Câte paie sunt pe casă
Atâția galbeni pe masă,
Câte frunze în frunzar
Atâția bani în buzunar.”²

Cele mai multe credințe și practici populare legate de Anul Nou priveau aflarea ursitului cu care se vor căsători și aducerea acestuia cât mai repede. Căsătoria era un eveniment important pentru întreaga comunitate sătească deoarece în urma ei se crea o nouă unitate socială teritorială (familie și gospodăria), care mărea numărul celor existente și pentru fiecare familie, mai ales de cele cu fete, pentru că prin ea se scăpau de „piatra din casă”. Pentru tineri căsătoria însemna evadarea de sub tutela părintească și ocazia de a fi feriți de rușinea de a li se pune moși și babe „mătăhui, bărbați și femei din paie într-un plop, păr așa ca să nu poată fi luat ușor”³ ca „la feciorii și fetele tomnatice”⁴ sau de a fi strigați peste sat, la lăsatul Postului Mare.

Se credea că flăcăii și fetele nu se pot căsători la timp pentru că nu și-au găsit încă ursita și că ei pot rămâne necăsătoriți toată viața dacă ursita lor a murit sau s-a căsătorit cu altcineva. Dacă ursita lor era căsătorită cu altcineva, acea persoană nu va trăi mult pentru ca „să vină la cel căruia i-a fost menită, se zice că numai așa ajung moșnegii să ia fetele și flăcăii babele”⁵.

¹ Mihăiești, Buzău

² Tudor Vladimirescu, Constanța

³ Târgu Lăpuș, Maramureș

⁴ „pun monăii de paie la feciorii și fetele tomnatice” Creaca, Sălaj

⁵ Credință din Rădeni, Botoșani

Pentru a nu rămâne mult necăsătoriți tinerii apelau la vrăjitoarele care știau să facă pe ursită pentru cel ursit să vină repede.

Făcutul pe ursită era „un lucru drăcesc, care prin niște descântece se aduce cuiva despărțirea de soț”¹ și se desfășura în pădure, la loc tainic „unde vrăjitoarea caută un carpen tânăr în care bate patru pene de lemn pe rând zicând că le bate în mâini, în cap, în picioare, iar când le bătea în inimă persoană contra căreia se făcea murea”².

Se credea că în Ajunul Anului Nou, tinerii își pot afla ursita, adică când se vor căsători, unde se vor căsători, cum arată viitorul soț și care este starea lui materială.

Cea mai răspândită practică populară de a afla când se vor căsători tinerii, în special fetele, era încercatul animalelor (a vitelor sau a porcilor). Pentru a încerca vitele fetele mergeau noaptea la grajdul vitelor și „dau cu piciorul într-o vită culcată, zicând hi în ist an, și dacă vita se scoală e bună speranță că se va mărita în anul acela, dacă nu se scoală mai dă o dată zicând hi într-alt an și tot așa și la a câta lovitură se scoală vita la atâția ani se va mărita fata”³.

Se putea afla dacă se vor mărita în anul următor și mergând la cotețul porcilor și întrebând „Când m-oi mărita? Dacă porcul grohăie la prima întrebare înseamnă că se vor mărita în anul care urmează. Dacă nu grohăie mai întreabă și de câte ori întreabă până porcul grohăie, la atâția ani se va mărita”⁴.

La miezul nopții fetele „mergeau la cotețul porcilor și deschizând ușa încet zice către porc hui estimp și dacă aceștia ieșeau afară fata se mărita, dacă nu ieșeau nu se mărita în anul acela”⁵. Dacă porcii ies afară fata „se uită în ce parte merg, pentru că în acea parte se va mărita”⁶.

Se credea că se poate afla dacă se va căsători în anul acela și topind plumb: „fetele topesc plumb și-l aruncă în apă și dacă plumbul ia forma unui om se mărită”⁷ sau luând „nouă linguri în poală și mergând la o vecină, dacă aceasta o poștește să stea, fata nu se mărită în anul acela”⁸.

¹ Credință din Bulbucam, Iași

² Bistricioara, Neamț

³ Ohaba, Făgăraș

⁴ Tg. Lăpuș, Maramureș

⁵ Cătina, Cluj

⁶ Pintic, jud. Someș

⁷ Practică populară din Dridif, Făgăraș

⁸ Cătina, Cluj

Pentru a afla care se mărită mai repede, fetele se adunau la o casă unde „pun jumări pe o spată pe numele fiecăreia, așează spata jos și dau drumul unei pisicii în casă; pe care jumară o ia întâi pisica aceea fată se mărită mai repede”¹

Pentru a afla în ce parte se vor căsători „pregătesc scoverzi și cu scovarza întâi fata sau feciorul o ia în gură și fuge cu ea pe gunoi și așteaptă să audă un câine lătrând pentru că în partea aceea se va mărita. Dacă nu auzea nimic însemna că nu se va mărita în anul acela”².

Steaua fetei arăta și ea în ce parte se va căsători. Pentru aceasta „fata iese noaptea afară cu betele în mână și punând ochii pe o stea mai luminoasă aruncă betele spre ea zicând:

„Stea, stelișoara mea,/ Toate stelele să stea/ Steaua mea să nu mai stea /Până ajunge la mine în sat /Să nu-i vie a mânca și a bea /Pân’ la mine n-o pleca./ De toți câinii lătrat/ Să vină neîncetat,/ Până la mine în sat. După aceasta se uită să vadă în ce parte merge steaua, de acolo îi vine ursitul”³.

Se credea că se poate a afla cum va fi viitorul soț numărând parii de la gard; întorcând blidele sau punând punți.

Numărutul parilor de la gard se făcea de fete „la miezul nopții, cu ochii închiși, numărând de la nouă la unul, pe ultimul îl leagă, iar a doua zi se duceau să vadă cum arăta parul însemnat. Dacă parul este drept și subțire, soțul va fi frumos, dacă este strâmb și noduros soțul va fi urât, dacă paru-i cu coajă pe el soțul va fi bogat, iar dacă e fără scoartă va fi sărac”⁴.

Întoarcerea blidelor este un obicei cunoscut și sub numele de Vergel care a fost practicat în majoritatea localităților din Transilvania. Vergelul se făcea în seara Ajunului de Anul Nou și se desfășura aproape la fel în toate localitățile, adică fetele și flăcăii se adunau la o casă, de obicei casa unde se făceau șezători. Se așeza o masă în mijlocul casei iar tinerii erau scoși în tindă în timpul în care „o femeie în vârstă pune pe masă diferite obiecte: pâine, piaptăn, carbune, sare, bani etc. și le acoperă cu blide. Tinerii sunt chemați de

¹ Șieu, Someș

² Toderița, Făgăraș,

³ Ghiorani, Vâlcea

⁴ Ocna Șugatag, Maramureș. Obiceiul numărutului parilor a fost practicat aproape în toate satele românești. „Numără parii de la gard unul trei cinci șapte nouă, pe al nouălea îl prinde în mâini și-l scutură zdravăn zicând cum ești așa va fi și soțul meu și îl leagă cu un fir roșu. Dimineața merge și se uită la el, dacă e fără coajă va fi sărac, dacă e strâmb va fi urât” (Berindu , Cluj).

afară ca să-și vadă norocul, ridică câte un tăier să vadă cei sub el”¹.

Obiectele găsite sub farfurii indicau cum va fi viitorul soț sau soție, dacă sub blid se află sare viitorul soț va fi sărac, dacă se află piaptăn va fi colțat; dacă se află ban va fi cu bani, dacă se află pâine va fi bun ca pâinea dacă se află cărbune va fi negricios”².

Punțile erau mănuchiuri de busuioc „care se puneau seara afară în apă și dacă a doua zi dimineața busuiocul e îmburat fata va lua un bărbat bogat, dacă e așa cum l-a pus va lua bărbat sărac”³.

Se putea afla dacă viitorul soț va fi bogat sau sărac și cu ajutorul unei măhuri pe care „o moaie o mătură în apă și o lasă noaptea afară și dacă dimineața a înghețat zice că va fi bogat, dacă nu va fi sărac”⁴.

Tot pentru a afla dacă viitorul soț va fi bogat sau sărac „fetele luau fiecare câte un pahar în care pun albușuri de ouă și scutură paharul ca să facă mărgele. A cărei pahar e mai mărgelat acea fată va lua un bărbat mai bogat”⁵.

Se credea că în noaptea spre Anul se poate vedea viitorul soț cu ajutorul unei oglinzi sau a unui inel. Pentru a-și vedea viitorul soț, cu oglinda, la miezul nopții „fetele pun o oglindă într-un ciubăr cu apă, deasupra ciubărului țin o lumânare aprinsă. Dacă se uită în oglindă fata își vede soțul trecând pe sub mână”⁶. Pentru a vedea soțul cu inelul fetele „luau un pahar cu apă și în el se puneau un inel, paharul se pune pe masă în fața unei oglinzi și două lumânări. O fată rămâne singură în casă și se uită în pahar, după câteva rugăciuni

¹ Practică populară întâlnită la sfârșitul secolului al XIX-lea în toate localitățile „în spre Anul Nou se adună la casa de șezătoare și: pun 5 farfurii pe masă sub care pun sare cuțit, pâine, mărgele, piper. Tinerii vin de afară și ridică, fiecare câte o farfurie să vadă ce se află sub ea”, Tg. Lăpuș; „la o casă mai mare se adună fetele și feciorii, iau mai multe blide sub care pun grâu, pieptene cărbune sare pâine mărgele, bani săpun, vin de afară și ridică câte un blid” Dăbâca, Someș; „Vergelul cu farfurii cu gura în jos pun bucăți de carne pe o spată pe numele fiecărei fete și aduc o pisică, care bucată este mâncată prima dată acea fată se mărită în anul acela” (Cătina, Cluj).

² În seara ajunului Anului Nou fetele se adună la una din ele, aduc mai multe blide, sare, bani, piaptăn pâine, inel cărbune, etc. Obiectele se pun sub blide de două fete, iar restul sunt afară și pe rând vin și ridică câte un blid” Vad, jud. Făgăraș. Dacă sub blid este cărbune, soțul va fi negru; oglindă va fi om frumos; piaptăn va fi bărbat colțat; mărgelele va fi bărbat cu gușă; inel, va fi bărbat holbat; pâinea om bogat, dacă sub farfurie nu-i nimic va lua bărbat sărac, Tintic Someș „sarea arăta sărăcie, pâine-bogație, paharul-beție, cărbune-om negricios” Vad Făgăraș

³ Ohaba Făgăraș „merg cu un mănunchi de busuioc la o apă și-l pun în apă, iar a doua zi dacă se leagă gheață de el ursitul va fi bogat” Vad, Maramureș

⁴ Dridif, Făgăraș

⁵ Șieu, Someș

⁶ Cătina, Cluj

uitându-se mereu în pahar vede un chip de bărbat în inel”¹.

Pentru a visa cine îi va fi soț „ fata ajuna ziua, iar seara face un aluat din făină, sare și apă, fiecare luate de nouă ori și amestecate laolaltă din care fac o turtă pe care o coc pe vatra focului. Când întoarce turta fata o împunge cu un fus zicând Doamnă Sfântă Mărie, eu nu împung turta ci împung orânda să n-aibă stare și așezare ori unde o fi, pân’ la mine n-o veni. Aceasta zice de nouă ori. După ce se coace turta o ia și se duce cu ea la tăietor și stând pe tăietor, despletită la o coadă, o mănâncă toată. Seara când se culcă pune un oluț cu apă la cap și piaptănul sub pernă. Noaptea visează că cel care-i rânduit mere la ea și-i dă apă. Când se trezește știe care îi orânda”².

Fetele puteau afla cu cine se vor mărita : „seara merg să ia apă de la stropii morii, iar când se întorc cu cine se întâlnesc cu acela se mărită”³ ; făcând „tădule pe care scrie numele unui fecior și a unei fete, cele ale feciorilor le pun într-o căciulă, iar cele ale fetelor în altă căciulă de unde fiecare trage câte una, feciorii din căciula cu numele fetelor, iar fetele din căciula cu numele feciorilor. Dacă o fată trage țidula cu numele feciorului care a tras țidula cu numele ei sigur că se vor lua în anul acel”⁴; „luând nouă oase din răcitur, dând numele unui flăcău fiecărui os. Oasele le pun pe prag și cheamă câinele. Pe care os îl ia prima dată acel flăcău va fi soțul fetei”⁵.

Pentru a-și aduce mai repede ursitul fetele pregăteau ziua un struț din brăbănoc, spice de grâu, mătase roșie și-l pun în vale pentru ca acesta „să cure ca apa spre ea”⁶ sau făceau vrăji la stele zicând:

„Una stea c-o stea
Să-mi aduci orânda mea
Două stele, trei stele
Patru stele, cinci stele
Șase stele, șapte stele
Opt stele, nouă stele c-o stea
Să-mi aduci orânda mea
Eu m-oi culca
Tu nu te culca

¹ Porumbenii Mari, Odorhei

² Tihău, Sălaj „fata mănâncă coci mici făcuți jumătate făină, jumătate sare, nu beau apă și se culcă. Noaptea visează că vine cineva să- i dea apă, acela îi va fi soț” Pojorâta, Făgăraș

³ Dridif, Făgăraș

⁴ Dridif, Făgăraș „scriu pe bilete nume de fete și de băieți și le pun într-o căciulă de unde le trag pe rând.” Vad, jud. Făgăraș

⁵ Cuza Vodă, Dâmbovița

⁶ Tg. Lapuș, Maramureș

Eu m-oi odihni
Tu nu te odihni
Încălțămintele tale
În picioarele mele
Căluț ai, corbaci n-ai
Ia corbaciul de la mine
Mână calul de sub tine
Da-l mână și-l azvârlește
Iute la mine pornește
Iute ca gândul
Tare ca vântul”¹.

Se putea aduce ursitul și mergând noaptea la un pom din grădină pe care-l scutură zicând:

„Nu scutur pomul
Ci scutur nebunul
Să vie în sat,
Să aducă bărbat.
De-o fi din astă țară
Să vină de seară.
De-o fi altă țară
Să vină mâine seară”².

¹ Cătina, Cluj

² Cătina, Cluj

OBICEIURILE DE IARNĂ LA ROMÂNII DIN DREAPTA TISEI (BOUJ, STRÂMTURA)

Elena Ia. Gandic

Școala medie de cultură generală Nr. 3

de gradul I - II din Bouțul Mic,

Strâmtura, Ucraina

PREFAȚĂ

Oamenii, și atunci când nu știau să scrie, își exprimau sentimentele și năzuințele, durerile și bucuriile unul altuia prin cuvinte sau cântec. Gândurile erau transmise printr-o expresie, un basm, o doină, un cântec, o baladă sau o legendă. Această durere sau bucurie sufletească a primit numirea de folclor (din limba engleză folk-popor, lore - știință), ceea ce înseamnă înțelepciunea poporului.

Folclorul, chiar și după apariția scrisului, tot folclor s-a numit, deoarece aparține întregului popor și se transmite de la un om la altul, de la o generație la alta pe cale orală, prin graiul viu. Omul are datinile și obiceiurile lui păstrate din străbuni și de la care nu se abate. El e păstrător de legi și datini. Nașterea, copilăria, tinerețea, bărbăția și bătrânețea lui se petrec la fel ca și străbunii lui, care nici ei nu s-au ținut de moda epocii. Omul acesta păstrează multe cunoștințe moștenite din străbuni, o comoară pe care o transmite la acei cu care își duce traiul împreună și o lasă generațiilor viitoare. După cum scria L. Blaga, „originalitatea unui popor nu se manifestă numai la creațiile ce îi aparțin exclusiv, ci și în modul cum se asimilează motivele de largă civilizație...”.

Bouțenii au creat și au perpetuat prin tot răstimpul existenței lor o bogată și suavă creație orală. În acest referat mi-am propus să înfățișez tradițiile și obiceiurile din cătunul Bouț, care sunt aïdoma pe întreg teritoriul comunei Strâmtura. Cele prezentate aici îmi sunt cunoscute din povestirile bătrânilor și prin trăire personală în această localitate, de peste 26 de ani.

N-au date istorice, cronologice, dar au vechimi seculare, o mărturie vie a tăriei și a continuității neamului nostru. Viața satelor se schimbă, unele obiceiuri sunt pe cale de dispariție. O influență „pozitivă” asupra dispariției obiceiurilor, datinilor, sărbătorilor creștine o are secta iehovistă, care și-a întins o pânză de păianjen peste toate satele românești. Ei caută cu orice preț să distrugă absolut tot ce

a rămas de la străbunii noștri; iehoviștii nu sărbătoresc nici o sărbătoare și chiar interzic copiilor să se bucure de privilegiile sărbătorilor de iarnă, socotind că e un mare păcat și toate acestea sunt niște dogme bisericești. Datoria noastră este de a opri acest fenomen. Este o datorie patriotică și națională de a le păstra și a le transmite generațiilor viitoare.

Folclorul calendaristic ocupă o pagină specială în creația populară orală. El se cântă și se interpretează la sărbătorile de iarnă: Sf. Andrei, Anul Nou, Crăciunul, Sf. Vasile, (Sânt Văsâi), Sf. Ion (Sânt Ion), Bobotează (Iordanul). Aceste sărbători încep odată cu intrarea în postul Crăciunului.

ȘEZĂTORILE

În postul Crăciunului, în trecut se petreceau cele mai multe și frumoase șezători (clăcile). De obicei șezătorile se făceau la gazdele unde erau fete de măritat. Dar de mai multe ori se petreceau la o singură casă, care era mai mare. Feciorii plăteau casa și aduceau băutura, muzica; fetele aduceau sveteală (gaz lampant), mâncare. În șezători fetele torceau, îndrugau lâna (pregăteau lâna pentru cergi), făceau ștrimfi de lână (ciorapi), ciur (dantelă), coseau cămeși.

Fetele se întreceau nu numai la lucru, dar și la horit (la cântat), la dansat. Feciorii veneau mai târziu în șezătoare și de aceea fetele născocseau cele mai hazlii strigături feciorilor. O fată care era mai îndrăzneță lua fusul și se urca pe laiță și începea să strige feciorii:

Îndrug, îndrug !
Pe cine să îndrug?
Pe Ion a lui Văsâi
(Fetele își strigă pe rând drăguțul)
De-s pe munte
Să ină pe punte,
De-s pe deal,
Să ină pe cal.
De-or ini
Tare bine le-om primi.
De n-or ini, or vide
Ce-or păți.

Apoi urmează strigătura mai departe:

Noi Domnului ne-om ruga,
Ca-n dop să poarte foc.
În cioareci - șoareci,
În opinci - furnici.
Și nu ne-om împăca
Până ne-or săruta.

Odată cu sosirea feciorilor începea veseliea cea mare. Tinerii născociau diferite jocuri noi sau se jucau în cele cunoscute, ca de exemplu jocul „**De-a cureaua**”. În mijlocul casei se pune un scaun. Un fecior ia o curea și o atinge cu cureaua pe fata care îi place. Apoi pune cureaua pe scaun și dacă cureaua cade jos, atunci fata sărută feciorul, ia cureaua de jos și atinge un fecior. Așa jocul continuă până trec aproape toți feciorii și fetele.

Alt joc cunoscut în șezători era jocul „**De-a picatul în groapă**”. Un fecior trecea în altă sobă (odaie) și striga să-l audă fetele:

- Ioi!
- Ce-i cu tine?
- Am picat în groapă!
- Cine să te scoată?
- Măria lui Ion!

Fata vine și îl sărută. Și în groapă rămânea fata, jocul continua mai departe.

„**Jocul cu uiaga**” (cu sticla). Feciorii și fetele se așează în roată (în cerc) și un fecior învârtește o sticlă goală și la cine dintre fete se întoarce sticla, pe aceea o sărută. Apoi fata învârtește sticla și merge mai departe. Și încă multe alte jocuri distractive se jucau în șezători, despre care cu nostalgie își aduc aminte bătrânii.

În șezători se învățau colindele, se înțelegeau feciorii cu fetele cine cu cine va umbla a colinda. Tot în șezători se înfiripa dragostea dintre feciori și fete, ca apoi în câșlegi să continue cu nunți zgomotoase. Astăzi șezătorile sunt niște amintiri frumoase povestite de bătrânii satului, iar pentru tinerii noștri par niște povești, care au avut loc aieva.

Sf. Andrei. În credința poporului, în noaptea de către Sf. Andrei, 13 decembrie, se spunea că se deschid mormintele, ies și împlă duhurile pe pământ. De aceea în această seară fetele se vrăjeau și își căutau de noroc. Seara, înainte de culcare, se rugau, își puneau sub cap oglinda, pieptenele, pentru ca noaptea să-și viseze ursitul. Dar cel mai interesant era vrăjitul cu piroștele (colțunași), cu parii.

La o casă se strâneau mai multe fete și fiecare făcea piroște, apoi le puneau pe pragul casei sau pe un pranic (scândură de spălat

hainele). Apoi aducea mîta. A cui piroșcă o mîncea prima, acea fată se mărita mai întîi. Mîta o încuia cu o zi înainte și nu-i dădea mîncare.

În seara de către Sf. Andrei fetele legate la ochi numărau parii din gard, zicînd:

„Nici 9, nici 8, nici 7, nici 6, nici 5, nici 4, nici 3, nici 2, numai acesta unu să fie al meu”.

Apoi însemna cu pleteanca (panglică cu care își împletea părul) parul și a doua zi după asemănarea parului vedea cum va fi ursitul.

Cele mai curajoase fete ieșeau la miezul nopții la răscrucea drumului cu o oglindă și un măr crăpat în patru în mîna și i se arăta în oglindă viitorul soț.

Cineva plătit, în noaptea de Sf. Andrei se ducea într-un sat vecin la o casă cu feciori și fura tăietorul. Îl aducea la casa fetei ca să aducă pețitori. În seara de Sf. Andrei fetele spuneau o rugăciune cu haz: „Andrei vărgat,/ Dă-mi Doamne bărbat./ Hie și cu paie încălțat,/ Numai să hie cu dop în cap./ Și părul prin dop să iasă,/ Numai să mă văd mireasă./ Nu-i bai că m-oi despărți,/ Dar să-mi meargă hiru-n sat (vestea)/ Că și eu m-am măritat”.

Câte și mai câte se făceau în seara de către Sf. Andrei! Feciorii făceau haz de necaz pe seama fetelor și de multe ori le încurcau ițele, ca după aceea să aibă de ce glumi.

Anul Nou. Anul Nou se socotea o sărbătoare de stat și se sărbătorea la școală și puțin în familiile intelectualilor, în rest era o zi obișnuită de lucru.

Crăciunul. Sărbătorile Crăciunului sunt așteptate cu multă bucurie de toată lumea. El se sărbătorește pe 6-7-8 ianuarie după stil vechi.

Înainte Crăciunului se ținea post strict, care în ultimele decenii nu prea se mai respectă. Oamenii își pregăteau casele de sărbători, văruiau, ungeau cu lut pe jos, pentru că în puține case erau podele.

Din povestirile bătrînilor am aflat că prin anii 30 ai secolului trecut oamenii din Bouț trăiau foarte greu, erau foarte săraci. Crăciunul îl întâmpinau cu puținul care-l aveau. Se duceau pînă în Sighet pe jos ca să aducă puțină făină de grâu și o amestecau cu făină de secară ca să poată coace așa - numitul stolnic, care se pune pe masă și nu se mîncea pînă la Sf. Vasile. Masa o lega cu lanțuri (să nu fugă binele din casă), iar sub masă puneau fân sau paie, făcînd ieslea - pat pentru nașterea Domnului. Toate acestea stăteau pînă la Sf. Vasile și numai atunci se mîncea stolnicul. Se mai coceau turte din

făină de mălai (păpușoi). Mălaiul se măcina cu tot cu coceni (ciocleji) ca să fie făină mai multă. Se făcea curechi împlut (sarmale) din păsat de mălai sau aluat uscat, care-l răzăluiau (a da pe răzătoare). Se mai tăia câte un porc în familiile mai înstărite, se brudea pecenea (carnea), cârnații. Se făceau hadaburci cu pecene, cei care aveau. Pe masă nu lipseau fructele, poamele și prunele uscate. Aceste erau bucatele care se puneau la sărbători pe masă. Mesele au devenit puțin mai bogate după anii 60.

Dar sărăcia care bântuia peste tot nu-i oprea pe oameni ca să nu petreacă. Bogăția sufletească era mai mare ca și sărăcia care-i înconjura. Cel mai mult așteptau Crăciunul copiii. Ei se organizau în grupuri mici și îmblau din casă în casă cu colindatul. Drept plată ei primeau câte un colăcuț, mere, nuci și alte fructe. Unele fete se duceau cu feciorii cu colinda, altele așteptau acasă colindătorii. În noaptea de Ajun și în ziua de Crăciun toți se duceau la biserică cu colinda.

Majoritatea colindelor au caracter religios. Ele vestesc Nașterea Domnului, povestesc despre greutățile pe care le-a întâlnit Maica Sfântă ca să-l nască pe Isus, amintesc vinderea lui Isus de către Iuda pentru 35 de arginți, de chinurile și batjocurile care le-a îndurat Isus pe cruce. Multe colinde vorbesc despre neglijența unor persoane a credinței în Domnul și pedepsele ce le așteaptă. Am cules o parte din colinde pe această tematică de la oamenii din sat. Cele mai cunoscute colinde sunt: „În orașul Viflaiem”, „Trei crai de la răsărit”, două variante, „Coborât-au coborât”, în două variante, „Sosât-au ziua cea sfântă”, „Deschide ușa, creștine!” ș.a.

Printre copii erau răspândite colindele „La poalele pomilor”, „Raiule, grădină verde” ș.a.

Colindele se sfârșesc de cele mai multe ori cu anumite formule de încheiere. Aceste sunt foarte variate, exprimând luarea de rămas bun, urări de sănătate, belșug și viață îndelungată, noroc, fericire și voie bună sau aluzii la daruri.

Toate colindele sunt prezentate mai jos.

Cu părere de rău am constatat că astăzi se colindă foarte puțin. Nu mai răsună dealurile de glasurile copiilor și tinerilor. Dacă cu vreo doi ani în urmă mai se auzeau draci, scuturându-și clopotele și craii colindând, astăzi este tristă seara de Crăciun. Începe să dispară „Viflaiemul”, care era mândria feciorilor. Cu vreo 30 - 40 de ani în urmă se făceau câte 2-3 cete numai în Bouț; astăzi nu-i nici una în toată Strâmtura. Erau locuri anumite, unde se adunau „Viflaiemurile” și se luau la întreceri: la trântă; cei mai slabi trebuiau să-și scoată primii masca să se „predeie” și să se împace cu adversarul, apoi se

întreceau la împuşcat din zbice. La aceste jocuri participau numai dracii, moşul şi baba. Craii stăteau deoparte sau colindau la casele din apropiere. Aici se aduna întreg satul să-i admire şi petreceau împreună cu ei. A treia zi de Crăciun „Viflaemul” se dezbrăca şi din banii câştigaţi făceau joc.

Scenariul „Viflaiemului” se prezintă mai jos.

Sfântul Vasile (Sânt Văsâi). Aceasta este sărbătoarea Anului Nou pe stil vechi şi sărbătoarea numelui, a celora ce poartă numele de Văsâi sau Vasalie. În zona noastră nu se umblă cu pluguşorul, cu sorcova, cu semănatul ca prin Bucovina şi Moldova. Nu se maschează, nu se joacă „Capra”, „Căluţul”, „Malanca” şi alte scenete practicate în alte zone folclorice. La Sf. Vasile se duc porţile de la casele unde sunt fete, le urcă în copaci sau le duc la alte case.

Bobotează (Iordanul). La Bobotează toată lumea care umblă la biserică se duce după apă sfinţită, iar înainte de Bobotează umblă preotul pe la casele oamenilor cu Iordanul.

Sfântul Ion (Sânt Ion). Sunt sărbătoriţi cei ce poartă numele Ion. Acum nu se colindă la Sf. Ion, cu toate că am înregistrat colinda „Am init gazdă Ion”; ea se colinda cu mulţi ani în urmă.

Sărbătorile de iarnă la români au fost întotdeauna aducătoare de frumuseţe. În aceste zile oamenii sunt bine dispuşi, lăsând la o parte greutăţile, făcând ca în sufletele şi în casele lor să sălăşluiască doar odihna, bucuria şi voia bună. Ei sunt mai aproape de Dumnezeu, mai buni ca oricând.

Viflaiemul. Viftaimul este o ceată din 10-12 feciori de diferite vârste care umblă cu colinda din Ajunul Crăciunului şi în următoarele două zile, însoţiţi de mai mulţi amatori, de la o casă la alta. Viflaimul este compus din Irod, îmbrăcat în haine româneşti, de fată, Crai Verde, Crai Roşu, Crai Negru, îmbrăcaţi la fel în haine româneşti de fată, culoarea sumnei (fusta) reprezintă denumirea craiului. Păcurarul - un fecior îmbrăcat tot în haine româneşti fecioreşti. Moşul se îmbracă într-un cojoc mişos întors pe dos, cu traistă, cu botă şi clopote legate pe un lanţ de spatele moşului. În babă se îmbracă un fecior în haine româneşti de femeie mai în vârstă, purtând la gât un clopoţel şi în mână o seceră. În cap Irodul şi Craii poartă aşa-numitele „tivere”, un coif confecţionat din carton în formă de coroană regală şi ornamentat foarte frumos. În mână, ei poartă câte o cărjă împrumutată de la bătrânii satului. Ceilalţi feciori (4-5) se îmbracă în draci şi îşi pun pe ei nişte haine vechi. Pe ele se cos zdrenţe (panglici de diferite culori rupte iarăşi din haine mai vechi) şi o mulţime de clopote care uneori cântăresc aproximativ 50 de kg. Pe cap poartă mască făcută din piele

de capră, cu coarne de capră sau făcute din sârmă spinoasă să nu poată fi scoase ușor din cap. Ele sunt ornamentate cu iscusință. Și moșul poartă pe cap o mască din piele de miel. Dracii poartă cu ei bice confecționate din piele, sârmă moale și în capăt ață de mătase, care se împletesc pe rând și se face un nod trainic. Dracii se întrec în arta de a împușca din bice și în sonoritatea lor. Ajungând la casele oamenilor, ei își scutură clopotele și cer bani (coldușea). Dracii îi apără pe crai ca nimeni să nu le distrugă hainele.

VIFLAIEMUL

(Dramă cu caracter religios) Întră în casă păcurarul și întreabă:

Preamărite domn de casă,
Eu vi-s o persoană aleasă.
Vi-s trimis ca un vestitor
De la ai mei poruncitori.
Dacă vreți, dacă voiți
Ceata noastră s-o primiți?
Ei vor face pomenire
De-a lui Isus Cristos venire.
O, naștere Cristoase,
Toată trupa întră-n casă.
Amin!

Întră în casă Irod și cei trei crai și colindă:

Întră Iosif cu Măria
În Viflaiem să se-nscrie.
Într-un sat lângă oraș
Născu pe Cristos în faș
Pe fiul cel din vecie
Ce l-a trimis Tatăl mie.
Ea să-l nască, ea să-l crească,
Să ne mântuiască!

Irod:

Eu-s Irod împărat!
Pe cal am încălecat
Sabia în mână am luat
Trei mii de prunci mici am tăiat
Cerul și pământul s-au cutremurat
Amin!

Crai Verde:

Eu-s Crai Verde, vi-s numit
Și vin de la Răsărit
Oameni buni, de viță mare!
Faceți la voi întrebare
- Unde este așezat
Cei mai nou împărat?
Care din cer a venit
Să se nască pe pământ?
Amin!

Crai Roșu:

Eu-s Crai Roșu vi-s numit
Și vin de la răsărit
Nu știu poate, nu știu ba
Oi vedea dacă - oi întră.
Irodul are trei culori
Și cu sufletul e dator!
Amin!

Toți colindă:

Trei crai de la Răsărit
La închinare și-au venit
Daruri scumpe aducând,
Și către Cristos zicând:
- Culcă-te - mpărat ceresc
În sălaș dubiducesc.
Te culcai pe fân uscat
De îngeri înconjurat
Craii te vor lăuda
Și mărire îți vor da.
Slavă întru cel de sus
Și pace până-n apus!
Hai dați păstori până la zare,
Până la lumina cea mare,
S-aducem daruri frumoase și cântece.
Amin!

Moșul:

Îhî, din

Crai verde:

Poruncă, preamărite împărat!
Ce vești de rău, de bine
Pot să aud de la tine?

Prin stări și prin cărări
S-au aprins de oameni răi,
De domni și împărați
Cu coroane încoronați!
Amin!

Irodul:

Ce spui, de unde vii, de unde călătorești?
Sânt călare pe un cal,
Sânt filozof și crai.
Vin din partea Răsăritului,
Trec în partea Nazaretului.
Să mă-nchin lui Cristos
Ce se numește Mesia.
Amin!

Irod:

Dar așa cum vorbești
Ce fel de crai mare ești?
De iau sabia la mână,
Pe loc vă fee țărână!
Amin!

Crai verde:

Vino sabie din teacă
Să vorbesc cu tine oleacă,
Iată ferul ascuțit,
O să-ți meargă ție în gât!
Amin!

Crai roșu:

Iată-i și pe eștea doi
Cum se gata de război
- Ei nouă ne vor face,
Ce nouă nu ne place.
Cu-n cuvânt i-om șterge de pe pământ!
Pământul sub noi a plânge.
Ș-om vedea cine-a învinge!
Amin!

Crai negru:

Nu vă temeți, voi păstori,
Că eu-s înger păzitor,
Și al morților muritor.
Moartea de se va scula
Eu pe voi nu voi lăsa.

Aici se va crăpa pământul,
Aici le voi face mormântul
Amin!

Irodul:

Vai și amar de-a mea domnie
Stau cu dracii de soție.
Stau și nu mă pot a scoate,
- Unde ești, iubită moarte?
- Cine ești, de unde ești?
De la ușă ciocănește,
Îmbrăcată femeiește
Și grăiește bărbătește.

Baba:

Vezi Iroade, ce-ai făcut,
Dacă în Cristos n-ai crezut?
Vine moartea să te-apuce,
Dintre cei vii să te arunce,
Între cei morți să te culce.

Irod:

Iartă-mă de astă dată,
Că îți dau coroana
Și împărăția toată!

Baba:

Nu te iert, că ești al meu!
De te ating cu arcul,
Te scutoară dracul!
(Se scutoară dracii)

Irod:

Măi Anton scoală și pe Siiidon!

Păcurarul:

Scoală, scoală Siiidon,
Nu te-ai înfiat de somn?
Că soarele sus strălucește
Și turma în câmp sosește!
Amin!

Moșul:

Fie soarele cât de sus,
Precum soarele mi-a spus,
Că bătrânul Silidon
Nu se satură de somn.
El ca pruncul mititel,

Doarme bine ca și un miel.
Lăsați să se hodiească,
Dacă vreți să vă slujească!
Moșul îmbla printre oi
Ca și două strigoi,
Băgau-ar dracul lemne-n voi!

Crai roșu:

Auzit-ați voi păstori,
Ai morților muritori,
Că astăzi ni s-a născut
Domnul Cristos înfășiat!
Amin!

Moșul:

Auzit-am ca prin vis,
Precum ochii am deschis.
Lăsând somnul la pripare
Și plecam la închinare.

Păcurarul:

Stați fraților păstori!
Dacă vreți la închinare,
Trebuie a duce ceva daruri.
Alte cele nu-i ce duce
Decât urdă dulce!

Crai negru:

Să vă spun din trecut
Și eu ce am văzut
La cer lumină mare,
La Răsărit o zare.
Păstorii noștri fluierau,
Oile se bucurau.

Păcurarul:

Îmblat-au moșul la „oșcolă”?

Moșul:

Îmbiat moșul pe lângă „oșcolă”.

Păcurarul:

Știe moșul rugăciunile?

Moșul:

Știe moșul minciunile.

Păcurarul:

A tatălui!

A fiului!

Moșul:

A fiu-tău!

Păcurarul:

A spiritului.

Moșul:

Mai spirit e sufletul lui Isus Cristos ca la voi toți!

Toți colindă:

Vezi, Iroade, ce-ai făcut,

Dacă în Cristos n-ai crezut?

Mare oaste am ridicat

Și în Viflaim ai intrat

Trei mii de prunci ai tăiat.

Și-ai tăiat în sânge rece

Patru mii patrusprezece!

Colindă și joacă moșul:

Mărire lui Dumnezeu

Să trăiască fiul său!

Și jos pace pe pământ

Mântuirea a venit.

Omul să se-nveselească,

Omul să se mântuiască

De durerea cea cerească.

Și de-acuma fie, fie

De acum până în vecie.

Cristoase, mărire fie-fie

Amin!

Colindă:

În Cristos ne-am botezat,

În Cristos ne-am și îmbrăcat!

Amin!

Ceata pleacă, gazdele le plătesc și le dau câte un pahar de vin.

(Bodnar Gheorghe a lui Vasalie,

1 ianuarie, 1967, Bouțul Mic.)

COLINDE LA POALELE POMILOR

La poalele pomilor

Pasc oile domnilor,

Mare iarnă o picat

Oile tăte o zderat.
Dumnezeu le-o auzât
Drept la ele o coborât
C-un steguț de fân în mână.
Pe unde s-o strohuit
Mândre flori o răsărit.
De cunună fetelor,
De stucioc feciorilor,
De hrană oițelor.
(Pilipineț Dumitru a lui Gheorghe,
iulie 1956, Bouțul Mare,
15 decembrie 2006)

LA POALELE POMILOR

La poalele pomilor
Pasc oile domnilor.
Este o oaie bălăică,
Nici nu be, nici nu mănâncă.
- Ce nu bei, ce nu mănânci?
- Cum oi be, cum oi mânca,
C-am auzit, că mă vreți da.
Nu mă dară-ți la păgâni
Să mă pască printre spini.
Dar mă dară-ți la creștini
Să mă pască-ntre cetini.
Nici corindă nu-i mai multă
Să trăia' cine-ascultă.
Să ne trăia' și pe noi
Să mai colindăm la voi
(Zmâcală Măria lui Vasâi,
mai 1937, Bouțul Mic,
12 decembrie 2006)

COBORAT-AU COBORÂT

Coborât-au coborât
Domnu Cristos pe pământ
Lui Iuda i-o fost urât,
Iuda iubitor de bani,
L-o vândut la ai săi dușmani.

Dept cu 35 de bani.
Bani-n palmă când i-o pus,
Luatu-l-o și l-o dus.
Pe dealul Golgote-n sus.
Pe cruce de brad l-o pus.
Cu sulița l-o străpuns,
Trei picuri de sânge-o curs.
Sângele nevinovat,
Îi păcat pe jos vărsat.
Luna - n sânge s-o-mbrăcat,
Stelele s-o-ntunecat.
Stelele și-au căzut toate,
Nu le-o fost vremea de moarte.
Noi corinda o gătam,
Sus la ceruri o-nălțăm.
Jos la gazde o-nchinăm.
Și o-nchinăm cu vesel bun,
C-am ajuns mândru Crăciun.
Și găzdoaia sănătoasă,
Să puie tăte pe masă.
(Zmâcală Măria a lui Vasâi,
mai 1937, 12 decembrie 2006)

TREI CRAI DE LA RĂSĂRIT

Trei crai de la răsărit,
Și-au mers, după cum cetim,
Cu steaua au călătorit.
Până la Ierusalim.
Și colo dacă-au ajuns
Steaua lor li s-a ascuns.
Și le-a fost a se plimba,
Prin oraș a întreba
Unde s-a născut, zicând,
Un crai nou de curând.
Iar Irod împărat,
Auzând s-a tulburat
Zicând: - Mergeți și aflați
Și mie-mi înștiințați,
Să merg să mă-nchin și eu
Ca unuia Dumnezeu.

Craii dacă și-au plecat
Steaua iar s-o arătat.
Și-au mers până ce au stătut,
Unde-au fost Cristos născut
Și cu toți s-au bucurat,
De Cristos dacă-au aflat
Cu daruri s-au închinat
Ca la un mare împărat
Și-napoi dacă au purces,
Pe altă cale au mers.
Precum le-a fost lor prezis
îngerul noaptea lor prin vis.
Iar Irod împărat
Văzând că s-au înșelat,
Foarte rău s-a păcălit
Oste mare și-au pornit.
Și-n Viflaim au intrat,
Mulți copii mici au tăiat.
De la doi ani mai în jos
Ca să-l afle pe Cristos.
Pe Cristos nu l-aflat,
Că Dumnezeu l-o scăpat
Stai Iroade, scump Irod,
Mare-i blăstăm de norod.
Nefiind el bucuros,
De nașterea lui Cristos.
(Ofrim Ion a lui Gheorghe, 1944,
Bouțul Mic, 10 decembrie 2006)

RAIULE, GRĂDINĂ VERDE !

Coborât-au coborât,
Domnu Cristos pe pământ
Să vadă la fiecare,
Care ce credință are.
Dar Cristos a văzut bine,
Că credință nu-i la nimeni.
Nu-i la mic și nu-i la mare,
Nu-i la întreaga adunare.
Dumnezeu s-a supărat
Și așa l-e-o cuvântat:

- Vai săracilor de voi,
Cum voi trimite un război
Ca să v-aduceți aminte
Că și-n cer aveți părinte.
Un părinte iubitor
Un părinte iubitor
Ce v-aduce sărbători
O, părinte bun și sfânt,
Faci dreptate pe pământ
Și se răscoală lumea toată
Să bată fecior pe tată.
Frați cu frați nu s-or iubi.
Nici copiii cu părinții.
Ș-atunci sfârșitul va fi.
După fiecare două versuri se repetă versurile:
Raiule, grădină verde,
Maica Sfântă-n tine șede!
sau
Isus de nu se naștea
Lumea iadului era!

SEARA CRĂCIUNULUI NOST

Sara Crăciunului nost
Mare bucurie a fost.
Și-au fost bucurie-n lume.
Pentru cea mare minune.
Și-au pornit călătoria
Iosif cu Sfânta Măria.
Și s-au dus într-un oraș
Să ceară puțin lăcaș
Orașul era plin tare,
Pentru că loc nimeni n-are,
I s-au dus la cei săraci
Într-un grajd cu oi și vaci.
Acolo a născut Măria
Pe Isus Cristos - Mesia.
Veniți toți să-l laudăm,
De el să ne bucurăm.
(Borca Nița a lui Ion, 1951,
Bouțul Mic, 17 decembrie 2006)

O, CE VESTE MINUNATĂ!

O, ce veste minunată,
În Viflaim se arată.
Cerul strălucea, îngerii veneau
Pe o rază curată.
Păstorii cum auziră
Spre lăcașul sfânt porniră.
Unde au aflat
Prunc luminat
Și îl prea măriră.

Refren:

Ei fluierau, îngerii cântau
Cu rugă fierbinte.
Păstorii văzând în zare,
În cer o lumină mare.
Cerul strălucea,
Îngerii veneau,
Pe o rază curată

Refren:

Astăzi s-a născut
Cel fără de început.
Cum au zis prorocii.
În colibă păstorească
Vrut-au să se nască
Fiul său cel sfânt.
Nouă pe pământ
Să ne mântuiască.
Astăzi s-au născut
Cel fără de început.
Cum au zis prorocii.

TREI CRAI DE LA RĂSĂRIT

Trei crai de la răsărit,
Cu steaua au călătorit.
Da și ceea ce n-a fost este,
Da-i mândră mănăstire
Cu prăguțuri de marmuri,

Cu ferești de mătăsurî,
Cu prăguț de ceară sfântă
Da ș-acolo cine cântă?
Cântă, cântă maica sfântă
C-un pruncuț micuț la țată.
Pruncu plânge, stare n-are,
Mama nu-i poate așezară
- Taci fiule, taci pruncule,
Că ție mama ți-a da
Două mere, două pere,
Două țate-ntre roureie
Și te-i juca în rai cu ele.
Să ne trăiască găzdoaia
Până a hi la cap ca oaia.
Să ne trăiască și găzducu,
Până a hi la cap ca țapu.
(De la Ofrim Ion a lui Gheorghe,
1944, din Bouțul Mic,
10 decembrie 2006)

SUS LA POARTA CERULUI

Sus la poarta cerului,
În mijlocul raiului
Este-o casă de mătăasă,
De îngeri împrejurată.
Și în e cine șede?
- Șede, șede Maica sfântă
Cu-n fiuț micuț la țată.
Tăt închină și suspină.
Taci maică nu suspina.
(Zmăcală Măria a lui Vasiie,
mai 1937, din Bouțul Mic, 12 decembrie 2006)

PE STRĂZILE VIFLAIMULUI

Pe străzile Viflaimului
(Seara de Crăciun)
Îmblă Maica cu Iosif.
În orice poartă bătea,
Nimeni nu-i descuia.

Și umbla din casă în casă
Nimeni nu vrea să-i primească.
Cât de frumos îi ruga
Nimenea nu-i asculta.
Și când din oraș să iasă,
Se opri se la o casă.
Un tânăr în poartă sta.
Și frumos îl întreba:
De unde sânteți drumeți?
Tocmai de la Nazaret
Fie-ți milă, tânăr bun
Și nu ne lăsa în drum.
Afară-i târziu și noapte,
Maica sfântă nu mai poate.
Tânărul fiind milos
îi răspunde bucuros
Nu departe de oraș
Are tata meu un grajd.
Eu acolo duce-m-oi
Pat moale așterne-l-oi.
Pat moale de grâu uscat
Ca la un mare împărat.
Și acolo pe fân jos
S-a născut domnul Cristos.

AM INIT GAZDĂ ION

Am init gazdă Ion
Pe o creangă de țitron,
Am init să te-ntrebăm:
- Slobod îi să corindăm?
Am init a te-ntreba:
- Slobod îi a corinda?
Noi sântem vreo doi creștini
Țânem legea din bătrâni.
Noi sântem creștini frumoși,
Țânem legea lui Cristos.
Legea lui Cristos cea dulce
Pentru noi o fost pe cruce.
(Zmâcală Măria a lui Vasâi,
mai 1937, 12 decembrie 2006)

SOSÂT-AU ZIUA CEA SFÂNTĂ

Sosât-au ziua cea sfântă (2 ori)
Mândră-i seara de Crăciun
A Domnului prăznuită.
Mândră-i seara de Crăciun!
În patru colțuri de lume
La tăt omu' pe-a lui nume.
Îngerii și-or trâmbița
Domnii și-mpărați și-or plânge,
Că nu s-or descumpăra
Nici cu aur, nici cu argint
Făr' cu sânge drept și sfânt
Pe cei buni i-or încuie-i-or
Încuie-i-or într-un noru
La binele tuturoră.
Pe cei răi i-or încuie-i-or
Încuie-i-or într-o pcheatră
Lumina să n-o mai vadă.
Focul peste ei va trece
Hi-vor țâpote boghete.
Cu gura și-or țâpoti,
Trupu-n foc li s-or topi
Nici corindă nu-i mai multă
Să trăiască cine ascultă.
(Borca Nița a lui Ion, iunie 1951,
Bouțul Mic, 17 decembrie 2006)

ÎN ORAȘUL VIFLAIEM

În orașul Viflaiem
Veniți boieri să-l vedem,
Că astăzi ni s-au născut
Prorocirea de demult.
Că ni s-a născut Cristos
Mesia - cap luminos!
Din Fecioara Măria
Și din neamul lui Avraam.
Din sămânța lui David,

Din duhul sfânt zămislit.
Trei crai de la răsărit
La închinare și-au venit.
Daruri scumpe aducând,
Și către Cristos zicând:
- Culcă-te-mpărat ceresc
În sălaș dubiducesc.
Te culcai pe fân uscat
De îngeri înconjurat.
Craii te vor lăuda
Și mărire îți vor da.
Slavă întru cel de sus
Și pace până-n apus.
Noi corinda o gătam,
Sus la ceruri o-nălțăm,
Jos la gazde o-nchinăm.
Corinda-i trabă plătită
Și c-un lităr de palincă
(Buga Axenia a lui Ion, noiembrie 1942,
Bouțul Mic, 17 decembrie 2006)

COLINDA PRUNCILOR DE ȘCOALĂ

Se cuvine la Crăciun,
Tot omul să fie bun.
Cei mai mici și cei mai mari
Mai ales pruncii școlari.
Toți pruncii să ne-adunăm
Și lui Cristos să ne închinăm.
Lui Mesia cel dorit,
Lui Cristos cel preamărit!
Că acest pruncuț frumos
A venit spre al nost folos.
Să ne scape de perire,
Să ne ducă-n fericire.
Fericirea cea cerească
Cine vrea s-o moștenească.
Să se-nchine lui Cristos,
Mesia cel prea frumos!

COLO SUS ÎN VREMEA CEEA

Colo sus în vremea ceea
în frumoasa Galilea.
O fecioară vețuia
Și Mana o chema.
Nazaret i-a fost orașu,
Unde ea avea lăcașul,
Într-o zi Măria sta
Singură și se ruga.
Dar deodată ce văzură?
Toată casa se împlură
De-o lumină lucitoare,
Ca lumina de la soare
Îngerul Gavril intrase
La Sfânta Fecioară-n casă.
Și din zbor cum se oprise:
- Bucură-te! îi grăise.
Ea văzând s-a spăimântat,
Întru sine s-a-ntrebat?
- Doamne, ce să fie oare
Este voarbe de onoare?
Îngerul a zis - Mărie,
N-ave teamă, pace ție!
Sânt al Domnului trimis
- Nu te-nspăimânta! a zis.
Nu te-nspăimânta, Măria,
Că vei naște pe Mesia.
Fiul Domnului va fi
Și Cristos se va numi!
Mama când o auzât
Cu smerenie o zâs:
- Dacă așe vre Cel de sus,
Fie mie cum me-ai spus.
(Iovdii Nița A lui Ion, 1950, Bouțul Mic, 24
decembrie 2006)

TREI PĂSTORI SĂ ÎNTÂLNIRĂ

Trei păstori să întâlnească
Și așa se sfătuiră:

Haideți fraților să mergem,
Floricele să culegem.
Și să facem o cunună,
S-o-mplitim cu voie bună
Și s-o ducem lui Cristos,
Să ne fie de folos nouă și la neamu nost.
(Iovdii Nița a lui Ion, 1950, Bouțul Mic,
20 decembrie 2006)

DUMNEZEU DINTR-UN ÎNCEPUT

Dumnezeu dintr-un început
Mândră lume o făcut
Ș-o făcut și pe Adam
Și din el și pe Eva.
Pe Adam l-o pus în rai,
Mai mare ca pe un crai.
Fără cel mai puțin bai.
I-a dat numai o poruncă,
Nu mare și foarte mică,
Să nu o calce adică.
Dintr-un pom să nu mănânce,
De-ar fi oricât de dulce
Că acela îl va duce.
Dar vine un șerpe veninos
Și atârână o crancă-n jos
Și rupe un măr frumos
Și i-l dă lui Eva jos.
Eva din el o mușcat
Și l-o dat și lui Adam
Adam din el o mușcat.
Dintr-odată s-o înecat
Dumnezeu o auzit
Și la el o coborât
- Măi Adame, ce-ai lucrat?
- Doamne, Eva mi l-o dat
- Dar tu, Evo, ce-ai lucrat?
- Doamne, șarpele mi-o dat
- Tu, Adame îi mere jos,
Și-i lucra ca un păcătos
Până s-a naște Cristos!

Și tu, Evo, jos îi mere
Și-i naște prunci cu durere.
Pentru că l-ai înșelat
Pe strămoșul nost Adam.

O, IROADE, CE-AI FĂCUT

O, Iroade împărate
Mii de mame-s supărate
C-ai făcut un mare rău,
Negândind la Dumnezeu.
Ai ucis nenumărați
Prunci sărmani nevinovați,
Patrusprezece de mii,
Mărunțai sărmani copii.
De doi și mai în jos
Vrând să tauă pe Cristos.
Îngerii s-au speriat,
Dumnezeu s-a mâniat
Rânduind-a Dumnezeu
Împărat în locul tău
Pe Mesia ce-l dorit,
Pe Cristos cel preamărit
(Iovdii Nița a lui Ion)

LISTA INFORMATORILOR

1. Bodnar Gheorghe a lui Vasile, 1967, Bouțul Mic
2. Borca Nița, a lui Ion, 1951, Bouțul Mic
3. Buga Axenia, a lui Ion, 1942, Bouțul Mic
4. Gandic Calina a lui Toader, 1921, Bouțul Mic
5. Gandic Ion a lui Gheorghe, 1952, Bouțul Mic
6. Iovdii Nița a lui Ion, 1950, Bouțul Mic
7. Pilipineț Dumitru a lui Gheorghe, 1956, Bouțul Mic
8. Popovici Anuța a lui Gheorghe, 1924, Bouțul Mic
9. Zmâcală Maria a lui Văsâi, 1937, Bouțul M

Poezii și colinde din închisorile comuniste

*Preot Viorel Thira
Baia Mare*

Sângele vărsat pe lespezile închisorilor este haina de purpură a sufletului românesc din epoca comunistă.

După lovitura de stat din decembrie 1989, au apărut la noi, puzderie de amintiri din închisoare și documente deosebit de valoroase, și este foarte bun acest lucru, întrucât avem în față o frescă complexă a fenomenului penitenciar din epoca comunistă.

Mai trebuie relevat faptul că aceste amintiri se completează reciproc în temeiul principiului „în gură la doi sau trei martori stă tot adevărul”.

Nu pot să nu amintesc în această privință câteva nume de mare răsunet: N. Crainic, Radu Gyr, Nicolaie Steinhard cu al său „Jurnal al fericirii”, tradus în câteva limbi și subiect pentru teze de licență și doctorat în diferite capitale europene, apoi Constantin Giurăscu, Cicerone Ioanițiu, Ioan Ioanid și alții.

„Asociația Foștilor Deținuți Politici din România” a publicat, din arhiva lor, cinci volume cu poezii din închisori, extrem de valoroase, iar Prof. Univ. Aurelian I. Popescu a publicat la Craiova, în 1995, o antologie pe această temă, intitulată „Poezia în cătușe”, care a făcut să lăcrimeze mulți ochi și să sângereze multe inimi.

În anul 1982, aromânul Zahu Pană, ajuns după mulți ani de închisoare pe pământul liber al Americii, a publicat la Editura „Cuvântul Românesc” din New York, antologia „Poezii din închisori”, având întindere de 600 pagini, cuvânt înainte „Contra naturam” de Vintilă Horia și notă asupra ediției de Zahu Pană. Lucrarea a fost sponsorizată de către mai mulți români care trăiau în exil și al căror nume este reținut în carte.

Minunea lui Dumnezeu este cum s-au păstrat aceste poezii, numai în memorie, fără a putea fi scrise în închisoare și, apoi scoase peste hotare, și, în al doilea rând, câte nu au fost pierdute prin decesul celor care le-au știut.

Poeziile acestea sunt bucăți rupte din sufletul rezistenței românești în fața urgiei comuniste și mărturie pentru veacurile care vor veni, întrucât regimul comunist de la noi a fost unul din cele mai dure regimuri cunoscute vreodată în istoria lumii.

Poeziile acestea sunt sfâșietoare și răscolesc cele mai adânci simțăminte. A încerca să alegi din această carte câteva texte pentru a-i face o prezentare este o încercare temerară, identică cu încercarea cuiva care, ieșind dintr-o încăpere, ar încerca să cuprindă în pumni lumina de la soare, dar constată că în pumni îi rămâne întuneric, iar lumina soarelui îl cuprinde din toate părțile.

N. Crainic, încă din 1936, a definit comunismul „barbaria secolului XX”, iar Vintilă Horia, în prefața antologiei, arată că, în comunism: ”foamea a fost îndestulare, războiul pace, minciuna adevăr, iar justiția dreptate, bezna strălucire”.

Tăria de caracter și fermitatea deținuților politici au fost exemplare:

„Puneți-mi lanțuri și cătușe
Să sune scrâșnetul hain
Și mii de lacăte la ușe,
Eu tot ce-am fost rămân.”

(Radu Gyr, „*Crezul*”)

Pe cine l-a păzit Dumnezeu să nu ajungă în închisorile comuniste nu poate înțelege în suficientă măsură ce a însemnat acest lucru:

„Voi n-ați fost cu noi în celule
Să știți ce e viața de bezne,
Sub ghiare de fiară, cu guri nesătule,
Voi nu știți ce-i omul când prinde să urle,
Strivit de cătușe la glezne...”

(Radu Gyr, „*Voi n-ați fost cu noi în celule*”)

După deces deținuții erau introduși în saci de urzică și târați peste trepte până la căruța care îi ducea la cimitir, unde erau îngropați noaptea, de către deținuții de drept comun sau de către cei bolnavi psihic, cum era la Sighetul Marmăției.

„Pe sub fereastră trec sicrie
Cu trupuri reci de camarazi;
Trecură ieri, trecură azi,
Numărul lor cine-l mai știe?”

(Radu Gyr, „*Morții*”)

Și Radu Gyr continuă:
„Ați luminat cu jertfe sfinte
Pământul, până-n temelii,
Căci arde țara de morminte,
Cum arde cerul de făclii.”

(Radu Gyr, „*Imn morților*”)

În pușcăriile comuniste, singura mângâiere pentru deținuți era credința în Dumnezeu, în nemurirea sufletului și continuitatea vieții sufletești în lumea de dincolo de moarte:

„Azi noapte, Iisus mi-a intrat în celulă.

O, ce trist și ce-nalt părea Cristl

Luna venea după El în celulă

Și-l făcea și mai înalt și mai trist.”

(Radu Gyr, „*Iisus în celulă*”)

Pentru chemarea către fii națiunii, cuprinsă-n poezia „Ridică-te Gheorghe, ridică-te Ioane!...Pentru văzduhul tău liber de mâine”, fiara comunistă l-a condamnat pe poetul Radu Gyr la moarte și nu i-a comunicat comutarea pedepsei cu închisoarea pe viață timp de un an de zile. În fiecare noapte, când auzea zgomote pe culoare, credea că vin să-l execute. Ne putem închipui ce suferință! O asemenea nelegiuire o detestă orice lege și sistem de morală din lume, cu excepția celei comuniste.

Nichifor Crainic este unul dintre cei mai mari poeți și filozofi creștini ai neamului nostru. El este prezent în antologia lui Zahu Pană cu mai multe poezii, din care remarcăm „Cântecul potirului”, impregnat de ortodoxie și românism, și „Unde sunt cei care nu mai sunt?”. În „Cântecul potirului” este cuprinsă în esență toată tradiția neamului nostru privind grâul, pâinea, colacul, prescura și Sfânta Cuminecătură, întrucât, după concepția țaranului român, pâinea este sfântă ca și fața lui Dumnezeu și țaranul român face cruce cu cuțitul în dosul pâinii înainte de a o tăia, mulțumindu-i astfel lui Dumnezeu pentru darurile primite. Iar pe partea grăuntelui de grâu cu care a fost legat de inima spicului este imprimat chipul lui Iisus Hristos.

În poezia „Unde sunt cei care nu mai sunt?”, poetul se întreabă unde sunt sufletele celor uciși în temnițele comuniste:

„S-au ascuns în lumina Celui Nepătruns” și vor fi văzuți când va cădea „marele întuneric”.

Apoi, trebuie remarcată în mod deosebit poezia „*Flămând*”, în care acest flagel întâlnit în temnițele comuniste are aspect zguduitor:

„Îmi pipăi trupul cum se stinge,

Un borș de știr l-ar încălzi,

Un fir de iarbă de-aș atinge,

Fulgerător aș înverzi.

Lăsați-mi mâna de fantomă

Din pom să rupă doar un măr,

Mi-aș umple gura de aromă

Și-aș mai trăi într-adevăr...

O, Dumnezeu, Tu care
Din doi ciortani și cinci colaci
Făcut-ai munte de mâncare
Și-ai săturat mii de săraci,
Repetă, Bunule, minunea
Și-ndestulează mii de guri,
Iar mie ascultă-mi rugăciunea:
Dă-mi coșul cu firimituri!”

Accentele sunt mai apăsătoare decât în „Foamea” lui Knut Hamsun sau în „Geografia foamei” a lui Josue de Castro.

Versurile din cele două poezii de mai sus ating înălțimile sublimului și sunt demne de condeiul lui Eminescu, cu care N. Crainic a avut atâtea afinități sufletești privind ființa și creativitatea neamului nostru.

Ștefan cel Mare lasă poruncă testamentară păstrarea integrală a pământului românesc.

Aflând cu durere în suflet de răpirea Basarabiei și a Bucovinei de Nord, Ștefan cel Mare exclamă:”Când am simțit cum trupul țării zace,

M-am răsucit la Putna în mormânt
Și-am răsturnat cinci veacuri de pământ
De pe pieptul meu să vin încoace.
Măria Ta, înseninează-ți fața,
Arcașii n-au uitat să dea la semn.
Și-ți vor zidi biserică frumoasă
Cât se-ntinde cerul coviltir,
Să intre neamu-ntreg sub patrafir
Și să-l primești împărțit acasă.”

(Arcturus, „*Daniil Sihastru*”)

O altă tragedie cumplită a poporului român a fost Canalul Dunăre-Marea Neagră, act de barbarie și canibalism, fără precedent în istorie:

„Am presărat cu mii de oseminte
Pământul dintre Dunăre și Mare.
Istoria noastră cea din lacrimi stoarsă
Va ține minte și-ntre foi va strânge
Acest Danubiu care varsă
Pe trei guri apă, iar pe-a patra sânge.”

(Arcturus, „*Canalul*”)

Biserica Ortodoxă și cea Catolică au un crez alcătuit la cele două Sinoade Ecumenice, pe care îl mărturisesc de peste

șaptesprezece veacuri. Tot așa și deținuții politici din România au avut un crez pentru care s-au jertfit. Acestui Crez i-a dat glas poetul Capella:

„Cred într-unul Dumnezeu,
Tatăl Ziditorul,
Dar mai cred și-n neamul meu,
Înfrățit cu dorul.
Cred într-unul Duhul Sfânt
Martor al zidirii,
Domn în cer, iar pe pământ
Candelă iubirii.
Cred în Cel crucificat,
Simbol al iertării,
Dar și-n cei ce au jurat
Dezrobire țării.
Cred în ochiul Celui Sfânt
Care ne veghează,
Temniță și chin văzând
Tainic lăcrimează.
Cred într-unul Dumnezeu,
Atotfăcătorul,
Ce-a-mpletit în neamul meu
Sfântul crez, cu dorul.”

(Capella, „*Crezul meu*”)

Suferința spiritualizează și înalță . Sărăcia materială și suferința nu implică neapărat și latura spirituală. Din suferință au ieșit nenumărate capodopere în literatura lumii.

Arta eliberează sufletul din cătușele durerii și îl înnobilează.” Dostoievski spunea că , dincolo de alungarea lui Dumnezeu totul devine cu putință, chiar și crima cea mai neomenească. Raskolnicov a ucis pentru că n-a mai crezut...(comuniștii n.n.) ne-au schingiuit, ne-au înfometat, ne-au stricat limba, ne-au băgat poeziile în închisoare, au mușcat din trupul țării, însă, din toată această ținuire pe Cruce, a tășnit sânge sfânt, care a făcut posibilă poezia din acest Graal.” (Vintilă Horia, „*Contra naturam*”).

Spre deosebire de vecinii din jur, străbunii noștri, geto-daci de la gurile Dunării și Pontul Euxin, au auzit glasul Evangheliei Domnului Dumnezeu încă înainte de cucerirea romană de la 106, întrucât Sfântul Apostol Andrei, fratele Sfântului Apostol Petru, a predicat în Dobrogea de azi.

Credința în Dumnezeu cel Mare și Sfânt a fost, cum zicea profesorul meu de română Ion Apostol Popescu, „acoperișul de azur al sufletului românesc de totdeauna”.

Una din cele mai alese podoabe sufletești ale românilor sunt colindele. Ele sunt printre cele mai frumoase din lume și sunt demne de condeiul celor mai mari poeți.

Colindele sunt o poezie a sufletului românesc de pretutindeni. Ele sunt importante nu numai pentru interesul istoric ce-l deșteaptă, ci și pentru eterna și nespusa lor frumusețe. Ele fac parte din patrimoniul sufletesc al neamului. Ele împodobesc cu neprețuite comori opera creștinismului universal. Ele sunt un lanț miraculos din istoria neamului, la care fiecare generație a adăugat câte o verigă. Ele au fost transmise prin viu grai de la strămoși la nepoți.

Prin faptul că se cântă aceleași colinde în toate ținuturile locuite de români, de la Nistru până la Tisa, la Dunăre și Mare, este dovada unității noastre sufletești din toate veacurile.

Ele reflectă credința și suferința neamului nostru din veacurile trecute și sunt o comoară a spiritualității românești din toate veacurile. Ele confirmă marele adevăr istoric, și anume dăinuirea noastră pe aceste plaiuri încă înainte de istorie.

Atmosfera ce plutește în colinde stimulează credința neamului nostru în bine, adevăr și frumos. Ele ne aduc în suflete miros de busuioc, prescură și tămâie.

Colindele sunt lanțul de aur care ne leagă de strămoșii care s-au părăndat pe suprafața pământului ca frunzele și florile anotimpurilor și ne-au transmis nouă, celor de azi, comorile lor sufletești. Ele au încălzit de-a lungul vremii inima și sufletul neamului.

În epoca comunistă, pe lângă alte nenumărate comori ale neamului, și colindele au fost puse în cătușe. Cele religioase nu era voie să se cânte numai în biserică, dar copiii și oamenii de rând nu au ținut seamă de asta.

Apoi au fost furate melodiile colindelor și pe ele s-au adaptat versuri pentru ”Cântarea României” și preamărirea conducătorului.

Pe lângă acestea s-au răspândit în popor broșuri cu colinde falsificate, în care erau elogiuate realizările regimului și omul nou, în care Dumnezeu era scris cu literă mică.

Spre desfătarea cititorului citez din memorie un text dintr-o astfel de broșură:

„Haideți fraților să mergem,
Floricele să culegem,

Să-mpletim cunună în soare,
Pentru clasa muncitoare.”

Nu înțeleg cum ar fi putut să împletească cunună în soare fără ca acesta să nu-i topească.

Colindele au pătruns și la cei încarcerați în temnițele comuniste, unde au fost create colinde izvorâte din durere înfiorătoare și care, după ieșirea din închisoare, au fost consemnate în scris și astfel s-au putut păstra. Ele sunt o adevărată minune de frumusețe, cum zicea un mare francez că: ”durerea este noblețea unică”.

În cele ce urmează vom lua câteva exemple. Trebuie să ținem seamă de faptul că, colindele din închisori, spre deosebire de celelalte colinde, sunt izvorâte din durere.

Iată câteva versuri alcătuite de Radu Gyr după bine cunoscuta colindă „O, brad frumos”, în care poetul își vede copilăria:

„O, brad frumos, ce sfânt părai
În altă sărbătoare!
Mă văd copil cu păr bălai
Și ochii de cicoare.
Revăd un scump și drag cămin
Și chipul mamei sfinte,
Imagini de Crăciun senin
Mi-apar și azi în minte...
Copil bălai, Crăciun și brad
S-au stins în alte zile,
Azi numai lacrimile cad
Pe gălbenite file...
Azi nu mai vine Moș Crăciun
Cu barba-i jucăușă.
Eu doar tristețile-mi adun,
Să-mi plângă lângă ușă.”

(Antologie, Zahu Pană)

Ion Popescu, în poezia „În loc de colindă”, are accente extrem de mișcătoare:

„Leru-i ler, a fost odată
Țara asta, minunată,
Că nici basmul n-o cuprinde.
Din adâncuri care pier,
Veneau îngerii din cer,
Peste țară să colinde...
Leru-i Doamne, dalbe flori!
În țara colindelor

Numai vântul mai colindă;
Spartă-i ușa de la tindă
De prigoana răilor...
Casa nu e luminată,
Copilașii s-au culcat
Necântând ca altă dată.
Mama plânge-ncet la vatră,
Tata-i dus întemnițat.”

(Antologie, *Zahu Pană*)

Ion Constantinescu Mărăcineanu, din neagră temniță, îi scrie
lui Moș Crăciun:

„Noi nu trăim să ne alinte
Colindele cu flori de iarnă,
Numai aducerile-aminte
Încearcă-n vise să le cearnă.”

(„*Poeții după gratii*”, București, 1993, pag. 169)

Constantin Aurel Dragodan, în noaptea de Crăciun din anul
1952, în închisoarea din Târgu Ocna, asistă la agonia Părintelui
Gherasim, starețul Mănăstirii Tismana:

„În noaptea aceasta, din temniță gândul ne zboară
Prin noaptea Crăciunului dalb să colinde-amintirea.
Pe mucedu paie părintele Gherasim trage să moară.
E grea răsuflarea, sleită privirea.”

(C. A. Dragodan, „*Plecarea Părintelui
Gherasim*”, „*Poeții după gratii*”, vol. 2, București, 1993, pag. 134)

Petre C. Baci evocă o noapte de Crăciun:

„Ferecat în lanțuri, sfâșiat de ger,
Mă veghează-n noapte crâncen temnicer.
Mi-au luat fereastră, hainele-mi luară.
Mă rotesc într-una, frigul mă doboară,
Temnicerii toarnă apă pe podea.
Iisuse, mă doare, crucea mi-e prea grea!
Noapte de Crăciun. Nu mai cânt Domn, Domn.
Iisuse, mi-e foame, Iisuse, mi-e somn..

(P. C. Baci, „*Noapte de Crăciun*”, „*Poeți după
gratii*”, vol. 2, București, 1993, pag. 134)

Poetul Radu Gyr, care a filtrat prin suflet toate durerile
întemnițărilor, are o bogată literatură penitenciară în care se găsește
poezia „*Colindă*”:

„A venit și-aici Crăciunul
Să ne mângâie surghiunul.

Cade albă nea
Peste viața mea,
Peste suflet ninge,
Care-aici se stinge...
Numai temnița posacă
A-mpietrit sub promoroacă.
Stăm în beznă grea,
Pentru noi nu-i stea,
Cerul nu s-aprinde,
Îngerii grăbiți,
Pentru osândiți,
Nu aduc colinde..."

(Radu Gyr, „Colindă”, „Poezia în cătușe”, Craiova, 1995, pag. 165)

Sunt numai câteva crâmpoșe din Crăciunul însângerat al deținuților politici închiși pentru exterminare de către regimul comunist.

Până la pătrunderea la noi a „ciumei roșii” prin baionetele sovietice, prin literatura populară și cultă a fost preamărit Dumnezeu, cum spune Vasile Alecsandri: „O, Doamne, în lume cât am stat,/ Pe tine te-am reprezentat!” („Ginta latină”).

Comuniștii au încercat prin toate mijloacele posibile și imposibile să scoată pe Dumnezeu din lume, dar au ieșit ei, cu scârbă și ocară, întrucât Dumnezeu nu se lasă batjocorit, iar Dumnezeu este viu și prezent în sufletul și inima neamului nostru.

Mă opresc aici cu ferma convingere că nu am spus totul și, cât am spus, nu are în întregime pecetea frumuseții eterne. Lucrurile acestea ating înălțimile sublimului, iar condeiul meu a fost nevrednic.

Cuvintele acestea se vreau un sublim omagiu pe care creștinătatea tuturor veacurilor îl aduce Celui născut în ieslea Betleemului, la împlinirea a 2007 ani de la nașterea Sa. Și aducând acest omagiu, împăcați și fericiți, să ne plecăm în fața Lui și să rostim împreună cu Sutașul: „Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu a fost acesta” și pe razele Lui de lumină să ne ridicăm spre cer, căutând nemurirea.

LES GRANDS FEUX DE PRINTEMPS !!!

Pierre Dutron

Si chez nous les «Grands Feux» ont lieu avant et au début du Carême (dès le Mardi-Gras), une autre tradition les situe le 21 juin et ils sont appelés « Feux de la Saint-Jean », bien que la fête de saint Jean-Baptiste soit le 24 juin.

Cette coutume remonte bien avant le christianisme : c'étaient des feux de joie allumés, dans l'Antiquité, au solstice d'été, c'est-à-dire au moment où le soleil est à son zénith et donc où le jour est le plus long. Qu'ils soient de Carême ou de la Saint-Jean, ces feux de joie ont été regardés avec réticence par le clergé qui y voyait des occasions de festivités répréhensibles et litigieuses.

Mais la jeunesse a conservé de cette antique tradition une curieuse coutume : les jeunes gens, main dans la main, devaient sauter trois fois au-dessus du brasier en faisant un vœu.

La coutume des feux de joie remonte sans doute au temps où l'homme vivait encore dans des cavernes et où le feu avait une valeur essentielle ; mais ils étaient surtout des fêtes communautaires. Car dès les origines, le feu a été considéré comme un des quatre éléments fondamentaux avec la terre, l'eau et l'air, qui sont ensemble base de toute vie.

Le rôle du feu est souvent double : c'est le dualisme du bien et du mal, base de toutes les religions, qui est représenté dans le feu, à la fois dangereux et utile, ami et ennemi, protecteur et destructeur.

Pour l'homme primitif, le feu domestique fait vivre : il permet de cuire les aliments et de fumer les viandes pour les conserver ; il protège des bêtes sauvages ; sa fumée sert de signal, donc de moyen de communication entre tribus. Mais, sauvage, le feu tue et détruit tout sur son passage...

Dans la mythologie grecque, Prométhée possédait le feu et en était le gardien pour les autres dieux ; mais il estima que les humains y avaient droit aussi, c'est pourquoi il détourna le feu de Jupiter et l'apporta aux hommes. Pour cette trahison, il fut déchu, enchaîné sur le Mont Caucase et fut libéré plus tard par Hercule. Le feu était l'apanage des dieux mais devint le symbole de la promotion des hommes et de la civilisation.

Par cette puissance divine et par la chaleur qu'il dégage, le feu est considéré comme fécondant : c'est la force que Zeux-Jupiter tire de la foudre. Et l'âme, principe vital, serait de feu: ne dit-on pas des feux-follets que ce sont de petites âmes en peine ?

Ces conceptions de la valeur du feu expliquent la large diffusion du rite de l'incinération, pratiqué dans de nombreuses religions et encore actuellement en Inde.

Elles expliquent aussi la naissance de la métallurgie et l'usage des feux traditionnels : la bûche de Noël, les brandons des feux de Carnaval, les feux de Carême et ceux de la Saint-Jean, qui devaient assurer la fertilité des campagnes et de leurs villages.(les cendres des prairies et taillis furent d'ailleurs longtemps le seul engrais connu).

Et là, nous revenons à nos grands feux traditionnels, symboles de joie et de lumière. Ils sont encore la survivance du vieux culte païen du feu purificateur et de la lumière. Dans l'antiquité, on allumait des feux de joie à l'équinoxe de printemps (21 mars) pour marquer le retour de la lumière et au solstice d'été (21 juin) pour le jour le plus long, l'Eglise catholique-romaine a fixé à cette date (ou à peu près) la fête de saint Jean le Baptiste, celui qui a annoncé la venue du Messie, Lumière du monde. Les feux de la Saint-Jean sont donc la continuation de la fête antique du soleil et ils sont toujours pratiqués notamment en Grèce , en Wallonie, ici dans le Maramures et en Alsace. Fête de la lumière, le feu est aussi symbole de purification et de désinfection : au Moyen Age, lors des épidémies de peste, on brûlait maisons et linges des malades.

Le feu purifie l'air mais aussi l'esprit : l'air et l'esprit peuvent être peuplés de démons, de mauvais esprits (les dracu ici, les macralles et autres farfadets en Wallonie) et c'est par le feu qu'on faisait disparaître les sorcières (et la perche centrale du grand feu est appelé li sôrcîre).

Mais il touche aussi à d'autres coutumes ancestrales : c'est toujours la Jeunesse qui l'organise car, dans les siècles passés, la Jeunesse constituée avait un véritable rôle social.

Le groupe de jeunes, commandés par un Capitaine de Jeunesse, organisait les festivités, protégeait les jeunes filles du village lors des bals, organisait les enterrements, mais aussi, il faisait la chasse aux maris et femmes infidèles en organisant sous leur fenêtre des « charivaris » dénonciateurs, et contrôlaient le mariage d'une jeune fille du village avec un jeune homme d'ailleurs : elle devait payer une sorte de «rachat» à la Jeunesse, en dédommagement de la perte subie par le village.

Les grands feux touchaient aussi au dualisme, une opposition entre mariés et célibataires : dans certaines régions, les mariés essaient de retenir le char portant le bois du bûcher, tiré par les jeunes : il y a les saqueûs (tireurs) et les astoqueûs (empêcheurs de tirer).

Pourtant, après ce jeu opposant les deux groupes de la communauté, ce sont les derniers mariés qui allumeront le bûcher : signe de réconciliation et tous danseront ensemble autour du bûcher.

Enfin, le feu est aussi lié à l'amour : ne dit-on pas « brûler d'amour », ou « déclarer sa flamme » ? Souvent, c'est à l'occasion du Grand Feu qu'on annonçait les prochains mariages et même autrefois il marquait le début d'une période de « mariage à l'essai » : après avoir sauté ensemble au-dessus du feu, les jeunes gens vivaient quelque temps en ménage : il semble que cette coutume a repris vigueur de nos jours. On ne se rend pas toujours compte de l'antiquité de nos coutumes : elles n'en ont que plus de valeur !!!

Annexe 1

Loyers - Bossimé – Erpent Val – Êrpent Les Bleuets – Erpent 'Bois
Williame

Wepion La Paireile - Namur Citadelle – Bouge

Surplombant Namur, Bouge fête le dimanche des Brandons, premier dimanche de Carême, le Grand Feu le plus célèbre de Wallonie. Cette tradition se perpétue depuis plus de mille ans. La région namuroise reste fidèle à l'avènement du printemps. "Au grand feu, les sizes au feu", dit un vieux proverbe local (les sizes ou veillées se tenaient durant les mois réputés noirs, c'est-à-dire de novembre à février).

Il y a une quarantaine d'années les grands feux avaient pratiquement disparu. Aussi, quelques Bougeois, fervents amateurs de folklore, fondèrent la CONFRERIE DU GRAND FEU TRADITIONNEL DE BOUGE. Grâce à cette initiative, les grands feux furent nombreux à revivre en Wallonie. L'organisation du Grand Feu requiert une entreprise considérable; les membres de la Confrérie y travaillent à partir de la mi-novembre et ce, durant trois mois. Ils se rendent, chaque week-end, dans les sapinières environnantes afin de fagoter les branchages. Plus de 9000 fagots et 1000 heures de travail sont nécessaires.

Le bûcher érigé au point de vue de Bouge, permet de découvrir la vallée mosane, la citadelle et les hauteurs avoisinantes. Le Grand

Feu d'une hauteur de plus ou moins 15 mètres et d'un volume de 550 à 600 mètres cubes est visible à plus de 20 kilomètres. Première fête marquante de l'année pour le grand Namur, les festivités de Bouge rassemblent plusieurs milliers de spectateurs.

La Confrérie a conçu en 1961 un géant qui préside ses festivités, il s'agit d'un personnage historique : Don Juan d'Autriche, fils de Charles-Quint, mort à Bouge en 1578.

En 1979, création des Sept Grands Feux du namurois, en collaboration avec la Confrérie. Ces sept feux sont visibles uniquement à Bouge. Maintes superstitions s'y rattachent. C'est ainsi que celui qui voit sept feux n'a rien à redouter des grimaciers et des sorciers pendant un an. On prétend aussi que les amoureux qui voient sept feux se marient dans l'année. Manger des crêpes le jour du Grand Feu, protège des mauvaises mouches. Aussi, pour vous prémunir de tous ces maux et voir brûler l'hiver, nous vous invitons tous à cette belle fête et à venir chanter avec nous.

15 mars

Une promenade aux flambeaux, qui réunit chaque année plusieurs centaines de promeneurs, sillonne la campagne. Au menu de la soirée : l'allumage des grands feux, des promenades contées, de la musique folk, des jongleries avec du feu, un barbecue, etc.

En empruntant des sentiers, au creux des chemins et le long des ruisseaux, par monts et par vaux, le: promeneurs sillonneront la campagne (vêtements chauds, bottes et bottines fortement conseillés - une partie du parcours (bois, prairies et chemin de halage) est difficilement accessible aux poussettes). Le parcours passera cette année par le Bois des Nonnes (Départ à la clairière du Bois des Nonnes, sur la route Virginal-Fauquez) pour faire une boucle par le quartier de Fauquez et le Canal avant de se terminer autour du dernier feu au Haras du Ry-Ternel...

Dès le départ, 2 possibilités : soit les promeneurs se baladent seuls et à leur rythme (gratuit - parcoui avec brûlots, feux, contes charrette à peket...), soit plusieurs promenades au pays des contes, en compagnie de Michèle Baczynsky, Chantai Dévidez, Ernest Fougnyes, Nicole Scohier, Bernard Dussenne, Sophie Demoulin et Claudine H arts permettront à chacun de se laisser guider tout au lon] du parcours à travers histoires, contes et légendes.

Grand Feu de Sombreffe

La Confrérie du Grand Feu de Sombreffe organise un bûcher,

avec marche aux flambeaux, le samedi qui suit ou qui précède le congé du Mardi Gras.

Grand feu de Boignée

Les Amis de Boignée organisent, un Grand Feu le jour du Mardi Gras, rue du Moulin à Boignée. Départ sur la Place de Boignée vers 17h30 avec le cortège, suivi par les habitants (confetis, serpentins, orchestre de musiciens, feu d'artifice, vin chaud, chocolat chaud,...)

Carnaval de Gozee – Grand Feu

Le "Grand Feu" conserve son origine purificatrice pour consumer les miasmes de l'hiver et calmer l'arrivée du printemps. Cette annonce du renouveau donne lieu à de nombreuses réjouissances. La dernière mariée urine (verse de l'eau) dans le trou dans lequel on plante la perche autour de laquelle on place le fagot.

Annexe 2

Le Grand Feu De Barbençon

Depuis très longtemps, le village de Barbençon est riche de traditions qui se perpétuent au fil des ans. C'est ainsi que l'on retrouve parmi les différentes activités du village l'organisation du traditionnel GRAND FEU.

Le GRAND FEU, toujours organisé le dimanche suivant le mardi gras, est une manifestation carnavalesque propre à certaines communes de l'Entre-Sambre-et-Meuse et dont l'origine est souvent très incertaine. Le GRAND FEU de Barbençon se singularise des autres manifestations du même type par une activité peu ordinaire qui consiste à tirer un vieux char aux roues cerclées de fer au long des rues du village. Mais qui pourrait mieux vous en parler que le dévoué et regretté cantonnier A. Derenne, qui fut, de par son dynamisme, une figure inégalable au sein des différents comités de notre village ?

"Barbençon, se prépare à fêter comme il se doit, la fin de l'hiver. Un jour pas comme les autres, un jour où jeunes et moins jeunes se retrouvent dans les rues en déclivité du village pour le GRAND FEU. Dès les premières heures de la matinée, l'ambiance se crée. Au son des sirènes criardes et des tambours, la population s'anime. Une équipe toute dévouée ramasse bois et pailles. Et puis tout à coup, le village se tait. Le complot se trame. Chacun attend le

moment. On entend au loin les premières notes de fanfare. Par petits groupes - parfois timides - tout le monde se rend au point de départ. Et hop ! c'est parti. Le cortège s'ébranle. Les jeunes - les "saqueux" - tirent un vieux chariot chargé de bois et de paille et surmonté d'un bonhomme-hiver. On s'acharne, on redouble d'effort mais l'affrontement est inévitable : "astoqueux" et "destoqueux" sont là. Dans un ballet rude et viril, les uns entravent la marche du char avec de grosses cales, les autres les enlèvent au moyen de longues perches. Un, deux, trois... Ho ! Hisse ! On repart, on souffle un instant. On s'arrête et on forme un rondeau. On s'arrête. Enfin, on y est. Il faut se restaurer car ce n'est pas fini. Le soleil disparaît et, sur un champ, des ombres apparaissent. La jeunesse dresse le bûcher. Le verdict est tombé : notre bonhomme-hiver est condamné. Les derniers mariés du village allument le feu ... et vive le printemps !"

ATESTĂRI DOCUMENTARE PRIVIND VIAȚA SOCIALĂ MARAMUREȘEANĂ CU ACCENTE PRIVIND NAȘTEREA ÎN TRADIȚIA POPULARĂ*

*Dr. Mihai Dăncuș
Muzeul Maramureșului
Sighetul Marmăției*

Documentele medievale, și mai târziu maramureșene, consemnează o multitudine de fapte din domeniul culturii și civilizației populare românești de mare însemnătate pentru domeniul etnografiei. O bună parte din acestea, datate în perioada sec. al XIV-lea până în secolul al XV-lea au fost consemnate în documentele publicate de Ioan Mihalyi de Apșa, care, desigur, erau redactate în limba latină.¹ Apar aici informații privind hotărnicile, pădurile și munții Maramureșului cu bogățiile lor, ocupațiile principale (păstoritul și agricultura), dar și exploatarea sării, plutăritul, morăritul (cu localizări exacte ale morilor de apă pe principalele văi ale zonei), drumurile oierilor și drumul sării, diverse obiceiuri ș.a. O parte din aceste atestări scrise au fost studiate, comentate și valorificate.²

În cele ce urmează ne-am propus să luăm în discuție alte atestări scrise privind domeniul etnografiei, așa cum apar ele în diverse manuscrise românești maramureșene apărute de-a lungul veacurilor, cu referire specială la un manuscris miscelaneu de la finele sec. al XVIII-lea inedit.

Trebuie să amintim aici și documente mai vechi care se constituie ca elemente de continuitate, ca cel din secolul al XVI-lea, publicat de Ioan Mihalyi în opul citat, care, după cum consemnează

* În prima parte a acestui capitol vom folosi lucrarea noastră „Vestigii de cultură și civilizație populară românească consemnate într-un manuscris maramureșean inedit din secolul al XVIII-lea”, publicată în volumul „Imagini și permanențe în etnologia românească”, Academia Română – Institutul de Etnologie și Folclor, Academia Republicii Moldova – Institutul de Etnologie și Folclor Chișinău – Știința, 1992, p. 152-158-165.

¹ *Ioan Mihalyi de Apșa, Diplome maramureșene din secolul XIV și XV*, Maramureș, Sighet, 1900.

² *Mihai Dăncuș, Zona etnografică Maramureș*, București, 1986, și Radu Popa, *Țara Maramureșului în veacul al XIX-lea*, București, 1970.

Mihalyi „*e scris pe papir în limba română cu litere chirilice, sfârșitul și sigiliile lipsesc, el tratează împărțirea moșiilor la care au conlucrat vreo 24 nobili de atunci*”.¹ Se referă la împărțirea moșiilor rămase după Pop Lazăr din Maramureș. Se împart pământuri arătoare, pășuni, păduri și munți, partea mai mare revenind urmașilor care „au petrecut cu bătrânii și au purtat procese pentru această moșie”.²

Documentul este datat la 24 mai 1593 și pe dorso poartă clauza oficială în latinește: „*Exhibitae coram sedria generali I. Cottus Maramor. 28 – a iuny 1593 celebrata. In absentia DD. Notariorum Iannes Petrovay m.p. juud. I. Cottus Maram*”.³

Tot aici sunt consemnați ca martori „24 bărbați nobili de atunci (toți provin din familiile românești de bază ale Maramureșului: Iodi (Ieudean), Nemeș Mariș Ionaș din Cuhea, Vlad Ion, Pop Lazăr din Vișeu, Petru Balea din Ieud, Petru Dunca din Șieu, Dăncuș Dumitru din Ieud, N. Dragomir din Dragomirești, Coman Dan din Moisei, Rednic Vasile din Giulești, Bud Ionaș din Budești, Borodi Matei din Sârbi, Marinca Ștefan, Pop Ștefan din Sarasău...)”.

Am transcris aceste nume de familii considerându-le importante pentru faptul că ele se perpetuează până în zilele noastre, constituind și astăzi familii de prestigiu în viața comunităților sătești maramureșene. În aceeași perioadă se păstrează o bogată corespondență a boierilor maramureșeni cu frații lor din Bistrița – Năsăud și Moldova care în general consemnează furturi sau dispariții de animale, dispute de oi și cai, calamități naturale care împiedicau drumul oilor și animalelor mari la munte etc.⁴ De o însemnătate deosebită sunt și consemnările de pe cărțile bisericești⁵ precum și cele de pe porțile maramureșene, meștergrinzile caselor sau ancadramele ușilor de la intrarea în casă, care sunt gravate, săpate în lemn cu dalta, toate în limba română cu caractere cirilice, în limba latină și/sau datări cu cifre arabe.

Am făcut această incursiune privind consemnările în limba română pe aceste meleaguri, acestea fiind o dovadă în plus că nu întâmplător Maramureșul a dat primul text în limba română – „Codicele de la Ieud”, datat 1391, atât de mult controversat și

¹ *Ioan Mihalyi de Apșa, op. cit., p. 637.*

² *Idem, p. 638*

³ *Ibidem, p. 639.*

⁴ *Ion Bârlea, Însemnări din bisericile Maramureșului, București, 1909.*

⁵ *Mihai Dăncuș, Documente epigrafice în arhitectura țărănească din Maramureș, ziarul „Pentru Socialism”, 17 mai, 1980, Baia Mare, vezi și Zona etnografică Maramureș, București, 1986, p. 107-122.*

contestat,¹ să nu mai vorbim de celebrele texte rotacizante și probabil alte texte manuscrise care se află pe undeva rătăcite sau bine puse la păstrare în spiritul conservatorismului zonal.

Manuscrisul la care vrem să ne referim în continuare este mult mai târziu datat (finele secolului al XVIII-lea), dar nu mai puțin important pentru istoria culturii românești.

Manuscrisul se încadrează în așa zisele „cărți de verșuri”, destul de numeroase în Transilvania și Maramureș, care în general au un caracter miscelaneu, dar despre care putem spune totuși că de multe ori pe lângă producții personale (de autor), sunt culegeri de folclor de diverse credințe și tradiții. Dacă ne raportăm la culegeri de folclor, trebuie să amintim aici cel mai vechi document literar păstrat în scris „Codicele Petrovay”, datat 16 octombrie 1672,² găsit în comuna Petrova Maramureș, scris cu grafie latină.

Profesorul Dumitru Pop, care a studiat profund folcloristica Maramureșului, se referă la aceste „cărți de verșuri” și stabilește o cronologie a lor, precum și o ierarhie valorică, discutându-le științific.³ Astfel, consideră că „cea mai veche dintre aceste mărturii pare să fie manuscrisul descoperit la Șieu, datorat lui Dunca Onuț, studiat și publicat de Ioan Brezu”.⁴ Acesta este datat precis – 30 nov. 1814. Alte manuscrise importante sunt: „Carte de verșuri alese la prohoade și la mese de veselie și multe feluri de trebi”, datorat lui Botezat Lupul din Cornești, datat iulie 1821; manuscrisul din 1841-1843 descoperit de Gheorghe Dăncuș, scris cu caractere cirilice de Țicală Dumitru din Dragomirești, despre care prof. Dumitru Pop spune că este „mai important prin conținutul său folcloric”. Și tot prof. Dumitru Pop spune în continuare: „Numărul caietelor de genul celui descoperit de Gheorghe Dăncuș va fi fost cu siguranță mult mai mare, dacă ne gândim la faptul că ele suplineau aproape în întregime cartea de literatură beletristică tipărită mai târziu”.⁵

Profesorul Dumitru Pop avea dreptate. O împrejurare fericită ne-a dus la descoperirea unui manuscris păstrat în stare bună de la pagina de titlu până la cuprins. Cuprinde 632 de pagini, iar cu câte o

¹ **D.Șerbu**, *Manuscrisul românesc din „Codicele de la Ieud”*, mărturie documentară a vechimii limbii române, în „Tribuna”, XXI, nr.8 și nr. 9

² **Dumitru Pop**, *Folcloristica Maramureșului*, București, 1970, p. 12, vezi aici *notele și bibliografia aferentă*.

³ *Idem*, p. 13-20.

⁴ **Ion Breazu**, *Versuri populare în manuscrise ardeleni vechi*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, V (1939), p. 79-110.

⁵ **Dumitru Pop**, *op. cit.*, p. 26.

pagină lipită pe copertele interioare 634. Paginile sunt numerotate de către autor pe fiecare filă (deci din doi în doi) până la pagina 429. Restul paginilor au rămas nenumerate (le-am numerotat noi folosind aceeași metodă ca autorul I. Koman).

Paginile manuscrisului sunt legate între coperti groase de carton cu cotor din piele având formatul de 19,5 X 12,0 cm.

Autorul își declină identitatea consemnând pe ultima pagină a manuscrisului (lipită pe coperta interioară): „Nașterea lui Koman P. Ioan în anul 1774, 30 martie botezat de Popa Timofie. Nănaș Koman Vasilie. Începutul la școală românească 1787, 26 martie. La școală latinească 1799. În Ungvar 1800. Preotit 1803, 24 iunie. Paroh în Săcel un an. În Săpânța 9 ani. În anul 1821, 1 mai, am venit de paroh în Moisei la neamul meu. Koman Ioan”.

Anii extremi ai elaborării manuscrisului sunt 1797-1799, luna lui decembrie, aceasta după însemnarea de la pagina 42 după „versul 20”: „Acestea până aici s-au scris în luna lui decembrie 1799”. Ca an ultim considerăm data de 24 februarie 1824 când Ioan Koman scrie: „Versul patimii lui Koman Ioan” (scris la moartea soției).

O foaie izolată (îndoită) cu aceeași grafie, dar probabil aparținând altui manuscris tot al lui Ioan Koman consemnează anul 1828, semnătura autorului Ioan Koman și adnotarea „preutu din Sarasău”.

Prima pagină consemnează destinul ulterior al manuscrisului preotului greco-catolic Ioan Koman. Astfel, apare înscris în grafie maghiară numele „Papp Guórgy paroh în Sarasău” și în continuare în românește cu grafie latină „dăruit lui Laurențiu Mihaian în martie 14-1855”.

Manuscrisul propriu-zis începe cu pagina a 3-a unde este consemnat în limba română cu litere chirilice: „Versul nașterii Domnului nostru Isus Hristos”, urmat de un altul similar și care nu sunt altceva decât colinde de Crăciun.

Prima copertă pe partea interioară are lipită o pagină pe care sunt consemnate (în chirilică) o serie de date sub genericul „ANUL 1806 HRONOLOGHIE”. Redăm în parte aceste însemnări, deoarece ele sunt foarte semnificative pentru acea epocă evidențiind o bună cunoaștere a istoriei, conștiința puternică de apartenență etnică. „Hronologhia” este făcută de autor, așa cum de altfel consemnează la finele ei: „în anul 1806 (april) făcut-am eu Ioan Koman”. Ea cuprinde:

	anii
- De la zidirea lumii după răsăriteni	7314
- După apuseni	6697
- De la zidirea Romei	2558
- De la nașterea lui Isus Hristos	1806
- De la descălicarea romanilor în Dakia adică în Țara Românească, în Ardeal și în Moldova	1700
- De la începutul crăiei ungurești	806
- De când turcii au luat Țarigradu	353
- De la Negru Vodă I-iul al Țării Munteniei	598
- De la Dragoșiu I-iul Vodă al Moldovei	467
- De la despăr(țirea) Țării Ardealului de Țara Ungurească (ani)	269
- De când s-au dat Ardealul supt stăpânirea crăiei Austriei (ani)	107

„Hronologia” se continuă cu o „însămănare de la o zi mare a anului până la alta”, astfel:

- „De la nașterea lui Isus până la Sf. Gheorghe 17 săptămâni
- De la Sf. Gheorghe până la Sf. Petru 9 săptămâni și trei zile
- De la Sf. Petru până la Sf. Ilie Prorocul 3 săptămâni”.

Manuscrisul este scris preponderent cu litere cirilice în limba română. Începând cu pagina 421 până la pagina 632 sunt intercalate și texte în limba maghiară și în limba latină. După grafie, majoritatea textelor sunt scrise de aceeași persoană, Ion Koman, care, frecvent își consemnează numele și face datarea. Sunt și texte scrise de alte persoane, unele din ele adosate ulterior sau transcrise pe părți de pagini rămase libere.

Din cercetarea preliminară a manuscrisului deducem că producțiunile folclorice și „literare” au fost transcrise de autor încă din perioada studenției (deci înainte de 1800). Textele sunt amestecate, fără o ordine prestabilită. Începe cu „colindele de Crăciun”, apoi, „versuri la marile sărbători”, între ele fiind intercalate producțiuni versificate cu caracter laic/profan. Majoritatea textelor sunt versuri, creația lui Ioan Koman dar și multe producțiuni populare consemnate (culegeri de folclor) sau chiar, probabil, transcrise din alte caiete ai vechi.

Manuscrisul cuprinde peste 276 de titluri, în marea lor majoritate „versuri” dar și proze, sfaturi, doftorii, zile cu și fără noroc,

diverse învățături „despre an și ce se va întâmpla”, „semnele vremilor”, „despre vânturi” (pag. 201), „Doftoria sănătății de la înțelept Solomon de o am socoti sănătoși am fi”, „Iscusirea a mai multor întrebări și răspunsuri din Sfânta Scriptură culese și adase” etc.

Amintim dintre „verșuri”: „La oameni sau la muieri de petrecanie”, „Tineri”, „Prunci”, „Fericirea plugarului și a pecurarului”, „A fiului între cătune”, „La botejune”, „La nuntă”, „A unei fete în pustie”, „La masa boierească”, „A zorilor”, „Teiul cu bradul”, „A lui Constantin Vodă”, „Al Hotinului”, „Al Moldovei”, „A Pintii celui Viteaz”, „A câșlegilor”, „A holteiului”, „La șezătoare”, „Prostul, nemeșul și diacul”, „A unui fecior la despărțire de mândră”, „Scularea nemeșilor”, „Tot la scularea nemeșilor din Maramureș (1797)”, „Tatăl nostru țigănesc”, „Verșul unui fecioraș de boier mare”, „Cântec lumesc”, „Alt cântec lumesc”, „Cântec lumesc al fetelor”, „Cântecul feciorului de neam mare”, „Verșul horincii”, „Verș vesel”, „Verș de dor”, „A bărbatului către muiere”, „A Ungvarului”, „A tătarilor uciși de strămoșii noștri la Borșa 1700”, „Verșul împăratului Francisc”, „Verșul lui Bonaparte” etc.

Am amintit că în cadrul manuscrisului apar și intercalări cu texte în alte limbi și chiar scrise de alte persoane. Edificatoare în acest sens este intervenția celui care a moștenit acest manuscris, respectiv Laurențiu Mihaiu care în 1855 respectiv 1856, pe pagina 333 în spațiul rămas liber consemnează încercările de cultivare a cartofului în satul Sârbi de pe Valea Cosăului și mai face o adnotare despre o „Moară de sine împlătoare”.

Nu lipsite de interes sunt însemnările despre planete, diverse rețete pentru boli, interpretări ale textelor sfinte etc.

* * *

Din caietul de „verșuri” al lui Dunca Onuț din Șieu, care cuprinde 60 de verșuri, prof. Dumitru Pop citează ca „de origine folclorică” sau numai influențată puternic de poezia orașilor populare... piesa intitulată *Verș ce se spune la masă pentru veselie boierilor, adică la botegiune*.¹ Începutul acestui text

¹ Textul este publicat de **Ion Brezu** în *Versuri populare în manuscrise ardeleni vechi*, în Anuarul Arhivei de folclor, V, 1939, p. 79-110, citatul în întregime, inclusiv „verșurile” la Dumitru Pop, *Folcloristica Maramureșului*, Ed. Minerva, București, 1970, p. 13-16.

„Boieri ce stați la masă
Într-această cinstită casă”

aduce aminte spune D. Pop „de începutul orației de nuntă” sau a „mulțămitelor după colindă”.

Din domeniul aceluiași orații țărănești de nuntă vin – cel puțin ca structură – și urările adresate nașilor, mesenilor etc., urări care sunt marcate, ca și acolo prin numeralul ordinal:

„Întâie voiț[?] așa:

Părinte

Părinte, sfinția ta,

Să fi la multe așa,

În loc gata cu slujba,

Al doile voi nănași mari

Să custată bine cu trai

.....

A treia că voi răspunde¹

La [a]lți meseni de frunte

.....

A patra, dar să fie

Gazdi[i] mare bucurie

.....

A cincea voi și găta,

Coconului voi pofti

Să trăiască și să crească

.....

iar în final urările:

Fiți meseni cu voie bună,

Tot cu toții dinpreună

Beți, mâncați, vă veseliți

.....”

Analiza atentă a întregului vers îl determină pe prof. D. Pop² să constate caracterul popular al acestui „vers” încadrându-l în categoria „orațiilor de cumetrie”, specie se pare dispărută din repertoriul folcloric. Același autor pune sub semnul întrebării dacă în Maramureș a existat această specie – orația de cumetrie – în acea perioadă, sau

¹ Cuvântul „răspunde” în tot Maramureșului și are sensul de „a mulțumi”; Dumitru Pop explică termenul și consideră că aria este mai largă: Transilvania; exemplifică cu ținutul Băii Mari, com. Lucăcești – în acest sens citează lucrarea lui Traian Gherman, *Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal*, în *Anuarul Arhivei de folclor*, V, 1939, p. 66.

² *Idem*

dacă este un text de origine moldovenească adus și adaptat lingvistic graiului maramureșean.¹

Iată că în caietul manuscris a lui Ioan Koman vom găsi același text folcloric,² care cuprinde 57 de versuri, adăugându-se în final cuvântul „Aliluia 3” (de trei ori n.n.).

„*Verșul 54*”, căci așa este consemnat titlul, asta însemnând o numerotare a „*verșurilor*” pe care o face autorul și care cuprinde 276 de titluri. Deci „*Verșul 54*” cu titlul „*Al 4-lea tot vrăjit³ spre aceste zile, mai ales la boteziune boierească*” este precedat de alte „*verșuri*” specifice unor zile speciale, numite „*patronești*” și care semnifică zilele de botez, onomastice. Spre edificare: „*Verșul 51* este intitulat *Ce să cântăm la zile patronești*”; „*Verșul 52 Al doilea la zile patronești*”; „*Verșul 53* este intitulat *Al treilea la zile patr.*” Ultimul cuvânt este prescurtat. Cităm acest verș:

„Acest nume ți l-am dat

Atunci când te-am botezat”...

„*Verșul*” la care ne referim „*Al 4-lea tot vrăjit spre aceste zile mai ales la boteziune boierească*”⁴ este o „orație”, un imn de laude și urări aduse mesenilor într-o ierarhie stabilită de autor și care în cadrul comunităților își are importanța sa. Astfel, întâi se adresează *Părintelui* care a oficiat taina Boiezului, apoi *nănașilor mari* care vor fi „*Sufletești cinstiți părinți*”,⁵ în continuare moașei:

„A treia că vom răspunde

Tot la moașa cea de frunte

Pentru munca săvârșită

Cea de Cristos rânduită”.⁶

În continuare urările se adresează gazdelor, adică părinților copilului:

¹ *Ibidem*

² Din păcate nu îl putem compara în întregime deoarece nu am avut acces decât la fragmentele publicate de prof. Dumitru Pop, *op. cit.*, p. 15-16.

³ Termenul „*văjit*” se mai găsește în repertoriul actual al graiului maramureșean și are sensul de „potrivit”; „*a se văji*” – „*a se potrivi*”, „*se văjește*” – „*se potrivește*”.

⁴ Vezi Anexa ... unde este citat integral „*verșul*” pe trei pagini dactilografiate. Frecvent vom găsi în tot manuscrisul referiri la termenul „*boier*” cu derivatele lui. În Maramureș, familiile nobile predominau și comunitățile satești (vezi capitolul Cadrul dezvoltării sociale – Aspecte ale istoriei zonei). Adunările Composesoratorilor consemnează ca formulă de adresare prin discurs „*cinstiți boieri Dumneavoastră*” !!!.

⁵ Versul „*Sufletești cinstiți părinți*” consemnează și atestă rudenia de nășie ce se stabilește între *fin* și *nașă* și care se va păstra pe toată viața.

⁶ Iată că Moașa este „*rânduită*” de Cristos, adică îndreptățită, deci ea are *har* atunci când în situații speciale „*botează*” copilul.

„Gazdii, mare bucurie,
Că Domnul Isus Cristos
Le-a dat un cocon frumos
Ca de dânsul să aibă parte
Rugători pentru păcate”.

În sfârșit, de abia în ultimul rând se adresează copilului:

„Coconului,¹ vom pofti,
Să trăiască și să crească,
Părinților să slujească,
Să trăiască cu mult bine,
În mulți ani cu veselie
Și la toți să fie drag,
Mai cu de-adins lui Dumnezeu,
Precum îi poftesc și eu,
Din micuță tinereță
Până în dalbe bătrâneță”.

Vorbeam mai sus despre asemănarea „versurilor” din caietul lui Dunca Onuț din Șieu datat 1814 cu cele din caietul lui Ioan Koman datat 1799. Redăm mai jos pentru comparare versurile corespondente din textul lui Koman cu cele din textul lui Dunca Onuț publicat de Dumitru Pop și transcrise de noi mai sus.

Versurile lui Koman Ioan:

Voi boieri ce stați la masă
Într-această cinstită casă.

„Întâie vom grăi așa:
Părinte, Sfinția Ta,
Să fii la multe așa,
În loc gata cu slujba”.

„A doua, voi nănași mari
Să custai² bine cu trai”
.....

Versurile lui Dunca Onuț:

Boieri ce stați la masă
Într-această cinstită casă.

„Întâi voiț[?] așa
Părinte,
Părinte, Sfinția Ta,
Să fi la multe așa,
În loc gata cu slujba.”

„Al doilea, voi nănași mari
Să custai bine cu trai”
.....

¹ În zona etnografică Maramureș pentru copil este consacrat termenul de „cocon”, „cocoană”; și de aici rangul nobiliar.

² Interesant de remarcat exactitatea termenilor folosiți în texte și forma de grafieră identică – „să custai”.

„A treia că vom răspunde
Tot la moașa cea de frunte”¹

„A patra, dară să fie
Gazdii mare bucurie”

.....
„Aicea vom și găti
Coconului vom pofti
Să trăiască și să crească”

.....
Și în final urările:

.....
„Fiți părinți cu voie bună
Și cu toții dimpreună
Beți mâncați, vă veseliți”

„A treia că voi răspunde
La [a]lți meseni de frunte”.

„A patra, dar să fie
Gazdi[i] mare bucurie.”

.....
„A cincea voi și găta
Coconului voi pofti
Să trăiască și să crească.”

.....
„Fiți meseni cu voie bună,
Tot cu toții dinpreună
Beți, mâncați, vă veseliți.”

„Folcloristica Maramureșului” mai consemnează și alte „versuri” din caietul lui Dunca Onuț, reproduse după Ion Breazu, pe care dacă le vom compara cu cele din manuscrisul/caiet ale lui Ioan Koman vom constata în continuare, asemănări izbitoare. Iată spre exemplu „Verșul horincii” despre care, prof. Dumitru Pop afirmă că: „nu l-am întâlnit nicăieri în colecțiile noastre de folclor” și pe care îl cataloghează în rândul „Cântecelor de petrecere”. Redăm câteva versuri:

Caietul lui Ioan Koman

„O, horincă, draga me,
Pus-am gând că nu te-oi be”.

.....
sau

„Că mă tem că oi minți
Că tu me vei celui
Ti-ai purtat și asară

Caietul lui Dunca Onuț

„O horincă, draga me[a]
Tu te-oi gândi că nu te-oi be[a]

.....

„Că mă tem că oi minți
Că tu mă vei celui
C-așa m-ai purtat asară

¹ Iată că aici la textul lui Koman în loc de „meseni de frunte” cum apare la Dunca Onuț, vom găsi „Tot la moașa cea de frunte” care așa cum am văzut „Pentru munca săvârșită” este de „Cristos rânduită” adică „îndreptătită; rânduluită” și astăzi are semnificația de „împuțernicită” și „îndreptătită”.

De m-ai făcut de ocară,
Că dacă m-am îmbătat..."

Cât m-ai făcut de ocară,
Că dacă m-am îmbătat..."

* * *

Considerăm că este necesară compararea în întregime a textelor din cele două manuscrise și numai după aceea vom putea eventual formula anume concluzii. Desigur, Profesorul Dumitru Pop nu cunoștea caietul de „versuri” al lui Ioan Koman la data publicării cărții de referință, „Folcloristica Maramureșului” (Editura Minerva, București, 1970). Acest caiet l-am găsit în anul 1974 și am lucrat la transliterarea textelor scrise în alfabetul cirilic în cel latin mai mulți ani. Am semnalat existența și valoarea acestui manuscris la un simpozion organizat de Academia Română la Baia Mare și apoi la Primul Simpozion Național de Etnologie organizat de Institutul de etnografie și folclor al Academiei Române desfășurat în perioada 12-15 septembrie 1991 la Sighetul Marmăției.¹

În privința vechilor atestări privind obiceiurile la naștere consemnăm și câteva prescripții medicale notate în vechile texte manuscrise ce s-au transmis într-un fel sau altul. Astfel, într-un Octoih descoperit de părintele Ioan Bârlea la Cornești,² „pe foaia ultimă” notează Pr. Ioan Bârlea, stă scris: „Învățătură foarte de folos la fomeia care nu poate naște prunc să beie vin vet’i și untură de iepure, ca să încălzească și ase[a] el du la născătoare, și ase[a] va naște prunc. Sau care se va îndâmba a ved[e] în ce mădulare: de este dedesupt, să le leja d’asupra, și ase[a] va ieși”.

Desigur, pentru întreprinderea noastră în domeniul „nașterii în tradiția populară maramureșeană” această consemnare este cu atât mai valoroasă cu cât penultima „însemnare” este datată în anul 1808. „Pe scoarța cărții”, spune Ioan Bârlea, „Aceasta Ohtaicu a lui Dragoșu Grigorie din Oncești”, iar la capăt: „Verș de morișan, alcătuit în Un[g]var, de pățaniile cele multe, și cu dor și amor”.³

¹ În anul 1992 apare volumul cu lucrările simpozionului (tipărit la editura ȘTIINȚA din Chișinău). Sub titlul „*Vestigii de cultură și civilizație populară românească – consemnate într-un manuscris maramureșean inedit din sec. al XVIII-lea*” (p. 158-165) am prezentat acest caiet manuscris cu câteva considerații de ordin istoric și filologic.

² **Ion Bârlea**, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București, 1909, p. 74, apud la Dumitru Pop, op. cit., p. 16.

³ **Ion Bârlea**, op. cit., p. 75, apud Dumitru Pop, *Folcloristica Maramureșului*, p. 17

„Verșul” cuprinde 88 de versuri cu „vizibile ecouri din cântecul folcloric de înstrăinare” și se datorează unui tânăr plecat la studii, departe de familie.

Un „verș” similar purtând titlul „Verșul diacului Koman – la școala Ungvarului, întru care se descrie mișălătatea lui”, cuprinzând 182 de versuri, deci mult mai extins, este inserat în caietul manuscris al părintelui Ioan Koman între filele 319-325 (manuscrisul nu este numerotat pe pagini ci pe file). Foarte important este faptul că la finele verșului în urma formulei de încheiere este inserată data, respectiv:

„Acum zic condeiului
Să facă capet verșului
Ziceoiu și amin
Să fie deplin” – 1802 (p. 324)

De altfel, și în manuscrisul inserat în „Octoih” formula de încheiere este aceeași (cu foarte mici și ne semnificative diferențe):

„Amu zâc condeiului
Să facă capăt verșului.
Zice-i-ași și: amin,
Să fie și deplin”

Că textul din Octoihul descoperit la Cornești este o adaptare după cel al lui Koman Ioan este sigur. Ambele texte se referă la aceleași lucruri, aceleași întâmplări, aceleași suferințe și bucurii exprimate în versuri absolut identice. În textul din Cornești, peșitul și soția tânărului este localizată la Apșa de Jos, azi în Ucraina, iar la Koman Ioan în satul Petrova de pe valea Vișeului.

Bogăția textului lui Koman (182 de verșuri), acuratețea și succesiunea logică a evenimentelor indică clar originalitatea acestuia și ascendența lui asupra textului din Cornești. Un alt text aparține cu siguranță lui Botezat Lupul, tot din Cornești, așa cum, de altfel, este consemnat în „*Cartea de verșuri alese la prohoade*” reprodusă însemnarea de părintele Ion Bârlea¹ astfel: „Începutul cu ajutoriul lui Dumnezeu cel sfânt, de verșuri alese la prohoade și la mese de veselii, și multe feluri de trebi, sciitoriu și ustinatoriu [„ostenitoriu”, cel care a „ostenit”, a muncit] fiind eu Botezat Lupul din Cornești, lăcuior al erașului² Cosăului. Scris-am în anul Domnului de la H[risto]s 1821 și de la Zidirea Lumii 7329, în luna lui I[uli]e 24 de zile”.

¹ Ion Bârlea, *op. cit.*, p. 76-77.

² „ieraș” – unitate administrativ-teritorială echivalentă cu „plasa”.

Am văzut mai sus că textul lui Ioan Koman la acest „vers” este datat cert 1802,¹ iar textul din manuscrisul lui Botezat Lupul este datat cert 1821.

Manuscrisul lui Botezat Lupul nu s-a păstrat. Ceea ce știm datorăm preotului Ion Bârlea, care a publicat parțial manuscrisul în cartea sa binecunoscută.² Din informațiile lui I. Bârlea este cuprinsă în manuscris și *Balada Bogatul și Săracul* din care reproduce o parte, iar din titlu deducem conținutul asemănător cu cel al lui Dunca Onuț din Șieu și desigur al lui Ioan Koman. „După multe versuri – consemnează Ion Bârlea – se află, la capătul cărții: „*Învățătură de multe feluri de boale*”, care prin conținut este asemănătoare cu textul lui Ioan Koman intitulat „*Învățătură brăbăluitoare de mai multe feluri de boale*” – se continuă cu „*Togmele de multe treb[i] și leacuri de filosofi împărătești*”, la care Ioan Koman poartă titlul „*Învățătură scoasă spre tocmale a mai multora trebi și leacuri dimpreună. De la filosofii cei împărătești*” (original p. 389-394). În textul de la Ioan Koman se regăsesc toate piesele consemnate de Ion Bârlea și în plus mai multe. Pentru compararea textelor vezi anexele.

Din manuscrisul lui Ion Koman mai consemnăm și alte texte care într-un fel sau altul vin în atingere cu problema „nașterii”, fie că este vorba de mamă, moașă, nănaș, dar și de sănătatea copilului și a mamei lui.

Astfel, caietul manuscris cuprinde o serie de „învățături” / sfaturi „medicale” toate grupate în mai multe titluri:

- „*Învățătură brăbăluitoare de mai multe feluri de boale*” (p. 383-388)- original;
- „*Învățătură scrisă spre tocmeala multora trebi și leacuri dinpreună. De la filosofii cei împărătești*” (original p. 389-394);
- „*Altă învățătură pentru Doftori adusă de călugărași de la Tăligrad*” (fila 394);
- „*Doftoria sănătății de la înțelept Solomon de o am socoti mai sănătoși am fi*”;

Manuscrisul mai cuprinde și un *Vers la petrecerea pruncilor celor mici* (vezi anexa), care ni se pare interesant pentru ineditul

¹ Este vorba de textul la care ne referim. Am văzut mai sus că manuscrisul lui I. Koman a fost elaborat pe parcursul anilor 1797, 1799, 1824. Autorul obișnuiește ca după anume producțiuni să dateze, notând anul și de multe ori luna și ziua când a scris „versul” respectiv.

² *Ion Bârlea, op. cit.*, p. 75-80, apud Dumitru Pop, *op. cit.*, p. 19-20.

conținutului – gingășia cu care autorul, precis Ioan Koman se apropie de suferința celor care au pierdut copilul.

Se impun câteva concluzii privind manuscrisul lui Ion Koman:

- manuscrisul este în cea mai mare parte opera de tinerețe a lui Ioan Koman, care așa cum am dedus din text (vezi anexele) a fost student teolog la Ungvar și apoi preot în mai multe sate; Familia lui Koman este o familie veche maramureșeană de viță nobilă, atestată documentar încă la anul 1548;¹.

- datarea manuscrisului este certă, ea fiind consemnată în text de către autor (1797, 1799, până la 1824);

- comparat cu alte manuscrise maramureșene de aceeași factură (a lui Dunca Onuț din Șieu, a lui Botezat Lupul din Cornești ș.a.) constatăm foarte multe asemănări, chiar similitudini în titlurile textelor și chiar în conținutul „versurilor”;

- textul lui Ioan Koman este mai amplu, este complet; în el se regăsesc fragmente și producțiuni din celelalte manuscrise; o parte sunt creații personale, o parte folclor;

- cu siguranță că aceste caiete au circulat; ele sunt realizate de tinerii intelectuali ai vremii (studenți, teologi, preoți, învățători) copiindu-le după alte manuscrise mai vechi și îmbogățindu-le cu experiența proprie.

Manuscrisul lui Ioan Koman din Moisei este unul de excepție atât prin vechimea lui (1797, 1799) cât mai ales prin bogăția și varietatea cuprinsului.

¹ *Ioan Mihalyi de Apșa, Diplome maramureșene din secolele XIV-XV*, Sighet, 1900, p. 370.

Jocurile de copii. Inițierea *premaritală* și inițierea în *moarte*

Drd. Delia Răchișan,

Universitatea de Nord din Baia Mare

Motto: Copilul râde: „Înțelepciunea și iubirea mea e jocul!”

(Lucian Blaga, *Trei fețe*, în vol. *Poemele luminii*, 1919)

Jocul ca joc, apanajul ființei umane, este o componentă inalienabilă a culturii, o constantă de ordin epistemologic, o activitate esențială și indispensabilă pentru om, asemenea religiei, limbii, filosofiei, artei.

Operând la nivelul textului, cercetarea noastră asupra jocurilor de copii se situează la punctul de convergență a mai multor domenii înrudite: lingvistică generală, etnomuzicologie, stilistică, folcloristică, poetică, estetică.

Anumite jocuri de copii, îmbinând textul muzical cu cel poetic, relevă inițierea *premaritală* în vederea căsătoriei ori inițierea în *moarte*. Și într-un caz și în altul ne oprim asupra unui joc - cântec, răspândit și îndrăgit de copii: *Sosește-un Prinț călare* (joc de inițiere *premaritală*), *Baba-Oarbă* (joc de inițiere în *moarte*). În acest caz impresionează corespondența pieselor din repertoriul infantil cu cele ale repertoriului adulților.

a). Jocul-cântec „*Sosește-un Prinț călare*”, cunoscut și sub denumiri regionale (*Sosește-un om din Africa*, *Sosește-un domn din București*, *Două doamne din București*, *adio, dio, da*, *Venea un prinț călare*) suportă mutații funcționale; este adaptat noilor realități, preia secvențe specifice ceremonialului nupțial – *darul*, evidențiază inițierea *premaritală* în vederea căsătoriei de bunăvoie. Prin gest, cântec, dans, jocul infantil reface: alegerea, pețitul, probele, încredințarea, căsătoria. Atmosfera este de basm grație personajelor, îndrăgite, preluate din basme. Mireasa simbolizează frumusețea fizică și morală, puritatea, vrednicia, iar *darul* trebuie să fie deosebit: cercei, salbe, diademe prețioase. Calitățile mirelui: forța, virilitatea, perspicacitatea ies în evidență o dată cu depășirea obstacolelor, încercărilor grele, probelor la care este supus. Probele mirelui apar în orații, balade, basme. Jocul (re)amintit păstrează reminiscențe ale unor secvențe uitate, o dată cu trecerea timpului, ale ceremonialului nupțial:

*Zăresc un prinț călare
Bim bam bum
Ce caută el în țară?
El caută să se însoare
Care e aleasa?
Aceasta este...
Ce cadou îi oferiți?
Un bărbat cu capu' spart
Care mătură sub pat.
Domnișoara nu dorește.
Un peștișor de aur.
Domnișoara îl dorește.”
(Emilia Comișel, p. 257)*

*Sosește-un prinț călare, călare, călare,
I, ha, io!
Și anume ce dorește, ce dorește, ce dorește?
I, ha, io!
Dorește-o domnișoară...
I, ha, io !
Și anume cum o cheamă... ?
I, ha, io!
O cheamă X.
Și cu ce o dăruiește...?
I, ha, io!
Cu o păpușă după ușă,
În cap plină cu cenușă!
Pentru asta nu o dăm, nu o dăm
I, ha, io!”*

(variantă, Maramureș)

Nu întâmplător, în jocul mixt amintit, acțiunea de a mătura este atribuită peșitorului (*mătură sub pat*). Bărbatul simbolizează virilitatea, capul familiei care are dreptul de a mătura cu o mătură de fier, adică de a face ordine desăvârșită. Și alte expresii idiomatice (*fiecare mătură în fața ușii sale, mătura nouă mătură bine*) pot fi relaționate cu simbolul cu funcție curativă care restabilește ordinea, mutând / aruncând de aici-dincolo ceea ce este de prisos / necurat.

Mătura este când un atribut al vrăjitoarelor, când un obiect magic care alungă umbrele celor morți prin măturat, când un instrument adorat pentru că risipește norii de ploaie, când un element blamat de jucători întrucât alungă norocul la joc.

Ambivalența măturii ca simbol al ordinii și al dezordinii acționează și la nivelul jocului-cântec. Și în alte variante, fata refuză peșitorul, de exemplu pe cel care vrea să-i dăruiască “*o păpușă după ușă / în cap plină cu cenușă*” (variantă, Maramureș), pentru a-l accepta pe cel care îi oferă: un peștișor de aur / un palat de aur / inel de aur etc. Ușa, fiind închisă / deschisă, accesibilă / interzisă marchează ideea de transcendență; păpușa situată după ușă este o aluzie la postura de viitoare mamă a tinerei / o reminiscență desemantizată a mitului pruncului năzdrăvan care își petrecea timpul în cenușă, precum în basmele gen *Cenușotcă*².

b). În mentalitatea tradițională românească există următoarele *babe* : *Baba Oarbă*, *Baba Gaia*, *Baba- Rădăcină*, *Baba Ciurma*, *Baba Cloanța*, *Baba Dochia*. Însuși cuvântul *babă* ne determină să facem legătura cu cultul strămoșilor. La origine, jocul *De-a Baba Oarba* a fost un joc de priveghi, un “rit de înmormântare”³, în momentul de față a devenit un joc neritual care se practică ori de câte ori vor copiii.

Fiind la origine un joc de priveghi, practicat când era privegheat defunctul și când participau maturii, tinerii, copiii, sesizăm că pentru a înțelege trecerea din lumea aceasta în lumea de dincolo, inițierea era / este indispensabilă.

Astăzi, jocul, este răspândit în toată țara și cunoscut prin variantele simplificate, prin denumirile regionale: *Ajumitul*, *Ajuniță*, *Albinița*, *Chimiță*, *De-a ascunselea*, *De-a cucul*, *De-a dubașul*, *De-a gnija*, *De-a lușu*, *De-a mija*, *De-a orbul*, *De-a pititea*, *De-a tupu*’, *De-a leapșa*, *Joamnă*, *Jumetca*, *Mâța-Arsă*, *Mâța-Oarbă*, *Mija-Patca*, *Mojoarca*, *Mijoiu*, *Mijoatca*, *Motroașca*, *Pitulatu*, *Orbuțul*, *Pitulicica*, *Țâța-Mâța*, *Țuțulușu*’.

Indiferent de denumire, fiecare variantă vizează același lucru – păstrarea ludemului principal (legarea la ochi), agregarea la noua stare (la aceea de inițiat). Haosul din timpul jocului devine ordine în momentul în care actantul principal (*Baba-Oarba*) descoperă prin atingere un alt participant la joc. Sunt indispensabile funcțiile de inițiere și de integrare:

„*Babă Oarbă,*
Ce-ai mâncat aseară?
Pâine cu papară
Ieși pe ușă afară!
Dar alaltă-seară?
Pâine cu măslina
Ia-te după mine!”

(G. Dem. Teodorescu, p. 196);

„ Țâta-Mâta, unde-ai mas?
În cuptioraș.
Ce ți-ai ars?
Un cojocaș
Pă ce stai?
Pă spini și pă ace...”
(P. Lenghel-Izanu, p. 220);

„Babă-oarbă, hai la joc
Scoate nasu din cojoc!
Mâță oarbă, ieși la joc,
Scoate nasu din cojoc!”
(E.Comișel,p.237);

„Pe ce-ai mas?
Pe dubaș.
Ce-ai ars?
O mânecă de cojoc.
Ce-ai găsit în ea?
Două ace și-o andrea.
Două ace și-o andrea?
Na-și-o ață și-o curea...
Și-o curea
De vacă rea.
Ce-ai mâncat aseară?
Lapte cu săcară
Pe cine-oiu prinde'n toiu,
Să se facă mijoiu”.
(Tudor Pamfile, p. 284-285)

Ivan Evseev în *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale* consideră personajul *Baba Oarbă* ca fiind un personaj *fantastic*, asemănător cu *Baba-Rădăcina*, *Puia Gaia*, *Halea Malea*.

Fără a absolutiza, considerăm jocul *De-a Baba Oarba* ca fiind un joc de inițiere în moarte. La prima vedere, actantul principal pierde capacitatea de a comunica cu lumea reală – este legat la ochi, nu vede. Protagonistul capătă un nou nume, devine *Baba Oarbă*. Schimbarea numelui are menirea de a-l proteja de orice rău posibil. *Baba Oarbă* percepe realitatea, participanții la joc, prin mijloace metafizice, se identifică cu un altul din alt timp, din alt spațiu. Gestică, mimica,

pantomima devin regulile noului stadiu, în situația liminală / de prag. Pentru a ajunge de aici, dincolo este nevoie de un celălalt (relația emițător – receptor) care să determine inițierea. Jocul *De-a Baba Oarba* se desfășoară în casă sau afară, oricând, nu la o dată fixă. Metaforizând, putem compara *mâna* cu *ochiul*, căci și *mâna vede*. Actantului principal îi este afectat simțul vederii (este legat la ochi), dar încearcă să găsească un alt jucător, punând mâna pe acea persoană. Expresii ca *a pune mâna / a lăsa din mână* au înțelesul de a începe, respectiv de a termina ceea ce s-a început⁴; mână întinsă cu degetele deschise, ca cea care vrea să atingă un jucător, semnifică lipsa de unitate.⁵ Când actantul principal atinge un copil, funcția cathartică este îndeplinită, rolurile se modifică, iar jocul reîncepe.

Folcloristul german Samuel Singer consideră că personajul din jocul *De-a Baba Oarba* ar fi rămășița unui cult demonic, Johanna Drost crede că cel legat la ochi amintește de o persoană care, în timpurile primitive urma să fie arsă pe rug. Speculațiile diversificate ale specialiștilor sunt posibile datorită caracterului universal al jocului.⁶

Jocul *Baba Oarbă / De-a Mija* (rom. *a miji* / sl. *mijati* > *a închide ochii*), poate fi inserat în simbolistica morții. Actantul trebuie să țină ochii închiși sau acoperiți, despre decedat se spune, adesea, că *a închis ochii*, iar între gesturile rituale consacrate intră și acoperirea ochilor (feței) cu o pânză albă, de unde expresia *i-a pus pânza pe față*.⁷

Astăzi, jocul cunoaște numeroase denumiri regionale, dar s-a simplificat, lipsește dialogul, iar copiii nu mai recunosc funcțiile și semnificațiile magico – simbolice ale ludemelor interpretate.

Jocurile de copii, enunțate, incumbă, pe lângă figurile stilistice, figurile retorice și: rime, repetiții, un limbaj bazat pe eufonie, pe euritmie, un cod accesibil celor inițiați.

Indiferent de terminație (în *-a / -ea / -i / -e / -t / -m*), rimele evidențiază aspectele cuvântului. De la rimele perechi ca a doua marcă a sfârșitului de vers, „*punct de orientare și regăsire*”⁸ se ajunge la rime ecou, la rime lexicale, gramaticale ori lexico-gramaticale (*gurița - portița, era-chema, fetiță-garofiță* etc.). De obicei, pe lângă rimele exacte se remarcă și cele aproximative, cele inexacte, precum și rima zero.

Rimele, repetițiile fonetice cu un număr mare de sunete comune se numesc bogate, cele cu număr mic sărace⁹. Uneori cuvintele-rimă poartă în ele toată încărcătura de semnificații (și

estetică) a versului; în alte cazuri ele sunt neutre față de acestea, au mai degrabă o funcție ornamentală, decât semantică¹⁰.

Din îmbinarea limbajului axat pe eufonie, pe eufonie cu limbajul criptic deschis inițiatilor, din împletirea limbajului muzical cu limbajul verbal și cu limbajul nonverbal rezultă un veritabil joc de-a limbajul de-a dreptul exuberant, menit de a încânta oricând pe oricine.

Note

1. Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, Editura Saeculum I. O., 2002, vol. I, p. 254;
2. v.Ovidiu Bârlea, "Cenușotcă", în *Antologie de proză populară epică*, vol. II; București, Editura Pentru Literatură, 1966, p. 231-262;
3. Ivan Evseev, idem p. 203;
4. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, idem, vol. II, p. 309;
5. Hans Biedermann, op. cit., p. 256;
6. v. despre răspândirea jocului *Baba Oarba* în Africa, America, Asia, Australia, Europa, Oceania; semnificații, supoziții despre jocul enunțat, la Paul G. Brewster, art. "Baba-Oarba și rudele ei din alte părți", în *Revista de Etnografie și Folclor*, București, tom 15, nr. 3, 1970, p. 231-236;
7. Nicolae Constantinescu, art. „Folclor și literatură: jocurile de copii”, în rev. *Limbă și Literatură*, vol. I-II, Societatea de Științe Filologice din România, 2003, p. 92;
8. Gh. Vrabie, apud Nicolae Iorga, op. cit., p. 111;
9. I.M. Lotman, *Lecții de poetică structurală*, Editura Univers, București, 1970, p. 93;
10. Nicolae Constantinescu, *Rima în poezia populară română*, Editura Minerva, București, 1973, p. 49;

Bibliografie

A. Sursele textelor

- Comișel, Emilia, *Folclorul copiilor*, Editura Muzicală, București, 1982;
- Pamfile, Tudor, *Jocurile de copii*, în „Analele Academiei Române, seria II, tom XXVIII, 1905-1906;

- Teodorescu, G. Dem., *Poezii populare române*, Editura Minerva, București, 1982;

B. Bibliografie critică, teoretică și aplicată

- Paul B. Brewster, “*Baba-Oarba*” și rudele ei din alte părți, în *Revista de etnografie și folclor*, București, tom 15, nr. 3, 1970;
- Constantinescu, Nicolae, *Folclor și literatură: jocurile de copii*, în *Limba și literatura română*, vol. I-II, Societatea de Științe Filologice din România, București, 2003;
- Constantinescu, Nicolae, *Rima în poezia populară română*, Editura Minerva, București, 1973;
- Evseev, Ivan, *Jocurile tradiționale de copii*, Timișoara, Editura Excelsior, 1994;
- Știucă, Narcisa *Relații între repertoriul folcloric al copiilor și cel al adulților*, în *Studii și comunicări*, Sibiu, tom VII, 1993;

Nunta la Pietriș – Vale (Deda)

Cercetător științific

Maria Borzan

Muzeul Etnografic Reghin

Satul Pietriș, situat la vărsarea pârâului Pietriș în Mureș, este amintit prima dată în documentele vremii în anul 1451, aparținând azi comunei Deda, alături de Bistra Mureșului și Filea.

Frumusețea locului este dată de apele curate și cristaline ale Mureșului, care, la Deda, ies victorioase din lupta cu munții vulcanici ai Călimanilor și Gurghiului, după ce au străbătut un defileu de aproape 40 km.

Aici, existența oamenilor și-a lăsat însemnele străvechi în piatră și lut, iar unele elemente ale simbiozei daco-romane s-au transmis până la noi, în cuvintele limbii, în obiectele portului și în obiceiuri.

În primăvara anului 2006 am avut ocazia să particip, împreună cu redacția emisiunii „Zestrea românilor” TVR 2 București, la reconstituirea și filmarea unei nunți tradiționale la Pietriș Vale.

Organizatori au fost sătenii și primăria comunei Deda, cărora, pe această cale, le mulțumesc pentru cele șase zile minunate oferite. Descrierea nunții am făcut-o pe baza informațiilor primite de la săteni.¹ La Pietriș-Vale nunta este cea mai mare sărbătoare a satului, cel mai potrivit prilej de petrecere colectivă, prin ea luând naștere o nouă familie ce are la bază curățenia și frumusețea sentimentului de dragoste.



Peșitul

¹ **Informatori:** Emilia Sorlea (n. 1954), Eugen Sorlea (n. 1941), Iacob Sorlea (n. 1946), Pîrlea Dorina (n. 1939), Ioan Sorlea (n. 1950), Alexandru Sorlea (n. 1953), Maria Horga (n. 1956), Emilia Vlaic (n. 1943), Olimpia Cozac (n. 1964), Marin Cozac (n. 1962), Maria Cioată (n. 1948), Victoria Moldovan (n. 1959), Vlasa Bucur (n. 1946), Maria Vlasa (n. 1950), Văsica Căbuț (n. 1932), Ana Maria Suciuc (n. 1970), Ionele Cioată (n. 1977), Lia Tamba (n. 1976), Măriuța Harpa (n. 1953), Fodor Demian Victoria (n. 1950), Livia Sorlea (n. 1961), Emilia Tamba (n. 1945), Mărioara Fodor (n. 1950), Marin Fodor (n. 1975), Marius Fodor (n. 1975), Ion Dumitru Sorlea (n. 1990), Ionel Demian Fodor (n. 1986), Ana Maria Ciontea (n. 1998).

Cele mai multe nunți au loc „în câșlegi” (de la Crăciun până la începutul Paștelor). În timpul petrecerilor Crăciunului flăcăii aleg fetele pe care le găsesc pe plac și, cum trec sărbătorile, împreună cu părinții și nașii de botez, merg în peșit, sau, cum i se mai spune aici, „merg pe vedere”.

Peșitul reprezintă înțelegerea ce se face între părinții tinerilor, în privința averii și a locurilor ce se vor da ca zestre tinerilor ce urmasă se căsătorească, a hainelor și animalelor. Se încheia cu băutul „aldămașului”.

Uneori, peșitul se făcea din interes, urmărindu-se latura materială, nu iubirea dintre tineri.

Dacă învoiala era încheiată, se făcea logodna sau punerea la protocol, o mică petrecere a părinților și rudelor apropiate, care conduceau pe cei doi tineri la casa preotului, unde aceștia erau trecuți



Pregătiri de nuntă (frământatul și coptul colacilor)

în registrele parohiei, nunta urmând să aibă loc în cel mult 3-4 săptămâni.

Până la nuntă (cunoscută local sub denumirea de „ospăț”), tinerii erau strigați în biserică de trei ori, după care se oficia căsătoria religioasă.

În săptămâna dinaintea nunții încep pregătirile, atât la mire cât și la mireasă: aranjarea curții, curățenia prin casă, pregătirea mâncărurilor și chemarea la nuntă.

La mireasă se fac colacii de chemători, colacul de mireasă și se pregătesc fetele (chemătoarele), care merg la chemat („cemat”) prin sat.

Joia se fac pâinea și colacii pentru mireasă, soacra mare și pentru chemători. Cel mai frumos este colacul miresei, mare „cât o roată de car”, făcut dintr-o litră de făină, cu împletituri una peste alta și, deasupra, „ruji” din aluat, uns cu ou sau miere de albine, „să strălucească”. Cu acest colac, legat cu ștergar, mireasa mergea la

cununie, ajutată de chemătoare, iar după nuntă, colacul se taie bucăți și se împarte rudelor apropiate. Vinerea și sâmbăta femeile pregătesc mâncarea: zamă acră, tocană de vițel, găluște cu păsat și colac cu nucă.

Tot la mireasă se face și „steagul”. Sâmbătă seara, „după ce se gată de cemat satu”, se face joc, numit „steagu miresei”, unde chemătorii joacă steagul iar mireasa joacă cu feciorii din sat.

Steagul este făcut dintr-un băț de brad sau alun, frumos încrustat, pe care mireasa îl folosește după nuntă ca furcă de tors, învelit cu baieră țesută, roșie sau tricolor, de care se prind două năfrâmi, una roșie și una „galbină”, pe care pun „petele tricolore, din colț în colț, cruce, doi zurgălăi, un clopoțel, doi colăcei făcuți în cuptor și un mănunchi de struț”.

Steagul de nuntă este un substitut al mirelui, de aceea se gătește și se împodobește frumos ca un mire, fiind jucat și purtat în fruntea alaiului de nuntă, la casa mirelui, a nașilor, a miresei, la jocul din uliță și la locul nunții.

Prin înfățișare, prin modul cum este jucat, steagul prefigurează bărbăția, fecioria, hotărârea și virilitatea viitorului soț.

La poartă se ridică un par înalt, în vârful căruia se prindea un steag și o oală cu cenușă, împodobită frumos cu flori și struț, numită „ciuha miresei”. Parul este un „axis mundi”, imagine a împerecherii cerului patern cu pământul matern. Ridicarea și baterea parului la casa miresei reprezintă un act de fertilitate și fecunditate, legat direct sau indirect de bătaia rituală. Oala (vasul ceramic) este cel mai cunoscut simbol ritual al omului, atestat din neolitic până astăzi. Născută prin modelarea lutului, redevine ceea ce a fost – pământ, prin spargerea rituală a acesteia de către mire, ajutat de un chemător. Ea realizează astfel transferul magic al sănătății și al glasului frumos, de la lutul ars la tânăra pereche.

Vineri dimineața, chemătorii (doi feciori din partea mirelui) și chemătoarele (două fete din partea miresei) se întâlnesc la casa mirelui, de unde pleacă în tot satul pentru a vesti nunta și a-i pofti pe toți să ia parte la ea. Nimeni nu este înconjurat.

Chemătoarele sunt îmbrăcate în ii și zadii colorate, pe cap cu coroniță, iar în mână au o botă împodobită. Chemătorii au „cloapele



Steagul de nuntă

împodobite cu peană de struț, cu salbă de bani și pene de păun”, șerparele cu mărgelile, cămășile cu mâneci largi, brodate cu arnici și mărgelile, iar la picioare zurgălăi; în mână au o botă împodobită și un colac legat cu ștergar. La chemat umblau în pereche, zicând:

Chemătorii:

*„Mirele nost' împărat
De dimineață s-o sculat
Pe noi tăți ne-o adunat
Și ne-o trimes az prin sat
Să umblăm să vă cemăm
Și să nu vă-nconjurăm
Faceți bine și viniți
Pe sară la steag
Mâne și mâne sară la uspăț”*



Chemători și chemătoare la nuntă

Chemătoarele:

*„Am vinit de la mireasă
Tot cu haine de mătăasă
Cu struț și cu busuioc
Să trăiți să aveți noroc
Am vinit să vă cemăm
Și să nu vă-nconjurăm
Faceți bine și viniți
Că frumos veți fi primiți
Cu vin roșu, pâne albă
Să le fie lumea dragă
Și să zăceți după mine
Să trăiască amândoi bine
La mulți ani, zâle frumoase
Să trăiți și dumneavoastră.”*



Gătitul miresei

Duminică dimineața se gătește mireasa, de către o femeie pricepută, ajutată de nănașă și prietenele care au fost numite chemătoare și care fac cununa și buchetul miresei. Cununa miresei era albă, făcută din pânză ceruită, cumpărată de mire din târg; era împodobită cu oglinzi și mărgelile, după cât e de bogat mirele. Cununa are un voal numit „șlaier”, lung până la brâu.

Buchetul este făcut din flori de hârtie roșie, albă, roz, sau din flori naturale, cu crenguțe de struț verde și busuioc, toate învelite în hârtie albă.

Podoabele purtate de mireasă și mire – frunze, flori – ca simbol ceremonial, asigurau noului cuplu prosperitate și vitalitate iar cercul cununii, oglinzile, banii, sunt simboluri care protejează nucleul familial de acțiunea malefică a forțelor adverse.

În timpul gătitului, ceterașii cântă un cântec special pentru acest moment:

*„Mireasă pe casa ta
Cântă cucu și mierla
Cucu gros, mierla subțire
Că az îi zî de despărțare
Despărțarea-i cu năcaz
Și ai lacrimi pe obraz.”*

Rudele apropiate și invitații din partea miresei, care nu pot participa la nuntă, vin să cinstească mireasa.



Mersul „pe cale mare”

În acest timp, la mire, se formează alaiul, din chemătorii marelui, rudele, vecinii și o parte din muzicanți; merg împreună să ia nănașii, apoi merg „pe cale mare”, adică vin la casa miresei, chiuind:

*„Zăceți bine ceterași,
Că mergem după nănași
Și apoi după mireasă,
Să ne-o aducem
acasă.”*

Alaiul, în frunte cu starostele, „un om din neamul marelui ce știe să vorovească frumos, care conduce tăta nunta”, ajunge la poarta miresei, unde poartă un dialog în versuri cu starostele miresei, pentru a fi lăsați în curte, drumul fiind legat cu o funie.

Starostele marelui zice:

„Bună zâua oameni de ominie.

Am vinit la Dumneavoastră

Că am auzât că aveți o floare frumoasă

Și noi am vinit cu un trandafir frumos



Doborâtul oalei cu cenușă-ciuha

*Și vrem să luăm floarea cu noi
Să o ducem la noi, să o punem în
fereastră
Cu trandafiru nost să crească
Și să-nflorească cât mai frumos
Să nu sâmtă că-i mutată.”*

Starostele miresei răspunde:
„Dacă voi zâceți că avem o floare
frumoasă
Să știți că noi nu vom da-o
Pînă nu niț da o sticlă cu jinars
Să o bem cu a noști frați.”

La terminarea dialogului, mirele, împreună cu prietenii apropiați, trebuie să doboare cu pușca oala cu cenușă sau „ciuha miresei”, „ca să împrăstie răul din dragostea lor”, iar chemătorii înconjoară de trei ori „colacul mirilor”, așezat de „socăciță” pe o cofă cu apă. Îl rup apoi în bucăți și împart acest semn sfânt al belșugului tinerilor aflați în apropiere, aceste bucăți de colac având simbol de hrană sacră, aducătoare de noroc și prosperitate.

În acest timp, în casă, mireasa se uită prin colacul de mireasă, să vadă mirele, pe urmă chemătoarele o ascund, până când mirele o plătește.

Soacra mică întâmpină mirele în prag, cu o sticlă cu „jinars” și chiuie:

*„Ceteraș cu cetera
Zâm un pic de-a ciuita
Să-mi primesc ginerile
Că vine după soțâie
Să meargă la cununie.”*

Mirelui îi sunt aduse mai multe mirese (mai întâi o femeie bătrână, apoi o copilă), după care chemătoarele aduc mireasa și îi cer mirelui, prin diferite chiuituri, să li se plătească mireasa:

*„Mire, dacă vrei să ai mireasă,
Tu pe gânduri nu mai sta
Și plătește mireasa.
Io mireasa nu ți-oi da
Până nu mi da suta.”*



Chemătorii înconjoară “colacul mirilor”



Plata miresei

După ce mirele plătește, chemătoarele învârt mireasa pe sub mână de trei ori, zicând: „Mire întinde mâna și o ie / Și să ai noroc de ie.”

După îndrumările și sfaturile date de părinții miresei, alaiul – chemătorii în față, cu colacul miresei, mirii încadrați de nănași, muzicanți și nuntași, chiuind versuri de rămas bun la adresa tinerei perechi, se îndreaptă spre biserică:

*„Ie-ți mireasă zua bună
De la tată, de la mamă
De la frați, de la surori,
De la grădina cu flori,
De la strat de lămâiță,
De la ficiorii din uliță.*

.....
*Mireasă tăta flori,
Ie-ți gându de la ficiori
Și ți-l pune la bărbat
Căci cu iel ti cununa.”*



Mersul la cununie

La biserică, mirii, nănașii și o parte din alai, intră la cununie, iar cei de afară joacă „De-a lungu” și „Învârtita”. După cununie, afară are loc „hobotitul miresei”; un chemător așează năframa de mătase, cumpărată de mire, pe steag, pe care îl rotește de trei ori peste capul miresei, zicând:

*„Mireasă să te faci cu voie
bună*

*Cu un hobot
Cumpărat de-al tău bărbat
Cum ți l-ai cătat
Așa ți l-ai aflat.”*

Nașele așează apoi năframa pe umerii miresei, care o va purta până va fi făcută nevastă.

De la biserică, alaiul, însoțit de carul cu zestrea miresei, pornește spre casa mirelui. Pe acest traseu, în acordurile unui marș de nuntă, se cântă și se chiuie:

*„Mână bade caii tare,
S-ajungem în sat cu soare,*



Hobotitul miresei

*Să ne vadă oamini
Pentru ce-am bătut caii,
Pentr-o floare din fereastră,
Pentr-o tânără mireasă,
Pentr-o floare din grădină,
Pentr-o tânără copilă.”*

iar de la carul cu zestre, chemătoarele chiuite:

*„Foaie verde ca iarba,
Dac-am deschide lada,
Noi așa vom arăta.
Că-i plină cu haine multe,
De n'or încăpe în curte
Și-s frumoase și brodate,
Tot de mireasă lucrate.”*

Ajuns la casa mirelui, alaiul asistă la descărcarea carului cu zestre de către chemători, care, în timp ce descarcă, chiuite:

*„Uitați-vă oameni bine,
Și la haine și la mine.
Cari nu știți să numărați,
Stați numa și ascultați
Că vă spun ca pi de rost
Despre toate câte-o fost,
Tri cu vârgi, tri în tri iță,
Tri de lână, tri pestriță,
Tri de tort, tri de bumbac,
Tri cusute după ac.
Patru de pus la strujac.
Ladă, tot două strujace,
Spuneți la cari nu vă place,
Mai avem fețe de mese.
Vreo zece perini alese, etc.”*

După ce întreaga asistență a admirat frumusețea țesăturilor și a cusăturilor din zestrea miresei, soacra mare îi întâmpină cu o sticlă de jinars și o farfurie cu grâu. Aruncând grâu peste ei, „să fie miri mănoși și nuntașii bucuroși”, aceasta chiuite:

„Frunză verde-a iederii
 Ioane, dragu mamei
 Astăz vii din cununie
 Ce-ai făcut, făcut să șie
 Să nu zâci mâne, poimâne
 Că Măria nu-i de tine.
 Tu Mărie draga me,
 Prinde mâna-n mâna me
 Și zî-mi mamă dacă-i vre
 Că io Ț-oi zâce fata me
 Zâcă lumea ce o vre
 Io oi trăi bine cu ie
 Bem apă din cană nouă
 Și-om trăi bine amândouă.”

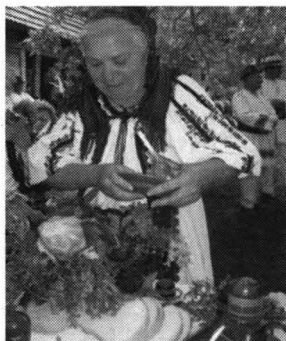


Întâmpinarea miresei de
 către soacra mare

Nuntașii chiuie înapoi:

„De Ț-a și gura micuță
 Ț-a zâce nora măicuță,
 De Ț-a și gura re,
 Ț-a zâce cum o pute
 Și Ț-a da și peste ie.

.....
 Țâpați grâu nu Țâpați pleavă
 Că mirele-i om de treabă
 Țâpați grâu nu Țâpați goz
 Că mirele ni frumos.”



După terminarea acestei binecuvântări, starostele cheamă socrii mari și mici, dimpreună cu mirii și nuntașii, la masă, rostind rugăciunea de binecuvântare a bucatelor. Pe cântecul muzicanților începe petrecerea iar fetele și feciorii încep să joace.

În acest timp socăcițele împodobesc o găină sau două, cu flori și verdeață, pe care chiuitoarele, într-un dialog glumeț, le aduc la nănași:

„Frunză verde-a iederii
 Zi Țăgane a găinii
 Să pornesc cu găina
 Să o duc la nănașa
 Că aici îi lume multă

Și tăți la mine să uită.
Să vadă cum oi ciuii
Să râdă dac-oi greși.
Hop găină hop, hop, hop,
Faceți-mi loc și cărare
Să mă duc la nunu mare
Să-i duc o găină grasă
Crescută pe lângă casă
Găina-i frumoasă tare
Și face multe parale.
Nunu mare nu mai sta
Și începe-a număra
De-mi plătește găina.
Hop găină, hop, hop, hop,
Că de nu mi-i plăti bine,
Io te-oi face de rușâne.
Hai nănașule-n grădină
Să-ț pui prețu pe găină
Da nănașa să nu știe
Să aibă pe mini mânia
Că nănașa de-ar afla
Doamne, rău s-ar supăra
Și bătaie aș căpăta.
Hop găină, hop, hop, hop,
Uiuiu nănașu mare
Găina-i a dumitale
Da să-mi dai multe parale.
Întinde mâna ș-o ie
Că n-o pot țâne de gre

.....
Ha, ha, ha, că te-am avut,
Te-ai întins și io n-am vrut,
Te-ai întins și nu m-ai prins,
Și tăț oaminii te-o rîs
Las găina că-i a me
Că mai am treabă cu ie
Hop, găină, hop, hop, hop,

.....
Frunză verde și una
Mă întorc la nănașa
Să fac tîrgu cu dânsa

*Că nănașa-i gospodină,
 Șî ști prețu pe găină
 Uiuiu, nănașă mare,
 Pentru ce rîd și glumesc
 Pe nănașu nu-l iubesc
 Nu-l iubesc, Doamne ferește
 Numa când să nimerește
 Că-mi iubesc al meu bărbat
 Cu care m-am cununat.
 Hop, găină, hop, hop, hop.”*

Acest recital, ce captează atenția întregii asistențe, se termină într-o variantă satirică:

*„Frunză verde lemn sucit,
 Bine că v-am păcălit,
 Pentru o găină re
 Mi-aț dat bani ca pe-o vițe,
 Ea o fost cloșcă la pui,
 Numa n-am vrut să vă spui.
 Cu banii de la nănaș,
 Io m-oi duce la oraș
 M-oi distra o săptămână,
 Cu banii di pe găină.”*

După acest recital, nuntașii se mai ospătează, mai cântă și joacă, apoi începe cinstea. Starostele, împreună cu mirii, se deplasează pe la mese, închină cu fiecare care cinstește, cu bani sau cu câte un vițel, purcel, oaie, miel, lepedee, țoale, ștergare, zicând:

*„De la mine mai puțân,
 De la Dumnezeu mai mult.
 Cinstea-i mică, puținică.
 Norocul să fie mare!”*

După ce toți au cinstit și fiecăruia în parte mirii le-au mulțumit, starostele aduce un cuvânt de mulțumire generală nuntașilor, apoi mireasa „se face nevastă”, de către nănașe și este dată mirelui:

*„Zî muzică de-a lungu
 Să pot mere la finu*



Cinstea

*Să îi duc pe finuța
Să îi vadă cosîța
Că din două-am făcut una.
Și am făcut nevastă nouă
Am făcut-o ca pe mine
Să trăiască amândoi bine.”*

„După ciuitură, nănașa o învârte de tri ori pe sub mână și zăce”:

*„Mire, să te faci cu voie bună
Cu o mielușe
Și o nevastă frumoșe
Și să ai noroc de ie.”*

Nunta continuă până dimineța, astfel bucuria iubirii celor doi este *Jocul*, împrăștiată în bucuria ospățului tuturor sătenilor. Iar amintirea acestui eveniment rămâne ca un reper în timp, ca cel mai fastuos moment din ciclul vieții, o adevărată paradă a portului popular, a cântecului și jocului.



Satul Șurdești este situat în așa-zisa zonă a Fisculașului, de pe șoseaua Baia Mare – Cavnic, la 19 kilometri de orașul Baia Mare și 9 kilometri de orașul Baia Sprie și se mărginește: la sud cu satele Plopiș și Făurești, la nord-vest cu Negresia și Dănești, iar la nord cu orașul Cavnic. Localitatea este atestată documentar la 1411.¹

Moment hotărâtor în viața individului și a colectivității, nunta de la Șurdești, ca și în alte localități și regiuni, constituie o manifestare folclorică complexă, prin multitudinea actelor ceremonial – rituale care se derulează înlănțuite ca într-un veritabil scenariu și sunt marcate de o poezie de mare frumusețe. Actele ceremonial – rituale marchează despărțirea mirilor de vechea lor formă de viață și integrarea lor în viața de familie.

Etapa premaritală

În firul vieții omului, după obiceiurile de naștere, capătă importanță deosebită tradițiile legate de trecerea de la pruncie la starea de flăcău de însurat și de fată de măritat. Ele par a fi stabilite din cele mai vechi timpuri, de însăși natura dezvoltării fizice și morale a omului.²

La Șurdești, germenii practicilor de inițiere existau încă din perioada copilăriei. „Mi-amintesc cum fetele și băieții învățau să joace pe lângă piciorul patului. Învăța pruncii și fetile „Jocu’ pă sub mână”, „joc ardelenesc”. „Gândești că îi văd cum învățau întoarcerile, cum învață amu’ la grădiniță”, ne relata o performeră. Existau apoi și alte ocazii și locuri prielnice unde copiii învățau și se inițiau în cunoașterea dansurilor tradiționale și a practicării lor. „La vite ori șezând la oi, băieți învățau să joace și să strâje, până le vine rândul să joace și să strâje la joc”.

Intrarea în joc era o verigă importantă, pe linia inițierii din etapa premaritală. Ea cădea în sarcina feciorilor cu experiență și mai în vârstă și a fetelor cunoscătoare ale repertoriului de dansuri locale. „On fecior când începe a juca prima dată, el cheamă pe alții mai mari care știe bine juca și jucau în tri. Fetile tăt’ așe făceau: le chemau pe cele dănțaușe și învățau cu ele”.

¹ *Pamfil Bilțiu, Crucile de cimitir și comemorative din satul Șurdești, Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei, Cluj, 2007, p. 111*

² *Mihai Pop, Obiceiuri tradiționale românești, București, 1976, p. 136.*

Ocaziile în care intrau în joc feciorii și fetele încă neinvitate erau mai multe. „La nuntă să obișnuie ca ci (cei) mai bătrâni să-i bată-n joc pe ci care nu știe. Acolo era școala cea mai bună a jocului și pântru care le era rușine să intre-n joc. Acolo fetile dăntăușe luau pă câte-on fecior la joc și îi învăța să joace laolaltă”. Mai erau botezurile, clăcile și șezătorile, „pă unde erea muzică”, unde se inițiau flăcăii și fetele și intrau în dans. Era îndătinat ca o fată să stea lângă un fecior inițiat și care „s-o baje în danț”.

Și la Șurdești, ca și în Maramureșul Istoric sau alte regiuni, fata care nu era jucată se credea că este „țâpată în ură”, pe cale magică, de către „babe meștere”. Farmecele din această gupă erau desfăcute de aceleași „babe meștere” tot pe cale magică: „Când fata nu-i luată la joc la noi în sat trebuie să-și ieie nouă paie din streășină, apoi le pune în colțu’ di la șurț și să duce la joc descântând:” N-adui vânt de la pământ / nici bujoare de la soare/ C-adui tăț’ feciorii satului/ Ci din fruntea danțului”. Și-apoi, când ajunge-n gura șurii, unde îi danțu, suflă cu gura păstă fete și zâce :” Fujiji, coșniță, stricate / , Că gine-on dișin înflorit, / În fruntea dansului răsădit, / Care fecior nu m-a juca ./ Inima-n el a crepa,/ Care fecior nu m-a-nvârti,/ Inima-n el a plezni”. Practica circulă-n forme asemănătoare în zona Codrului.¹

Obiceiul colindatului era o ocazie importantă pe linia aceleiași inițieri. Petrecerea fetelor și flăcăilor de după colindat la Șurdești are loc a doua zi de Crăciun și se numește, ca și în alte localități, „Vergel”. Este o petrecere cu joc, mâncare și băutură, la care fiecare flăcău își cheamă o fată însoțită de părinți. Până la miezul nopții partenerii jucau, după care fetele scoteau mâncărurile aduse în coșergi de nuiete vopsite. La Vergel, deoarece flăcăul petrecea numai cu partenera invitată, cei doi se apropiiau, nelipsind uneori nici înțelegerile de căsătorie dintre tineri și părinți.

Șezătoarea era o ocazie propice inițierii, în care fetele chiar oficiau practici magice de aducere a feciorilor, iar unele tradiții, precum apucatul fuselor de către feciori, petrecerea lor de către fete, când mergeau acasă, aveau o mare importanță în planul inițierii. La Șurdești, șezătoarea era și o ocazie în care fetele cunoșteau flăcăi veniți din satele vecine. Jocul la fluier sau taraful tradițional, format din vioară, contă (braici) și gordobă (contrabas) favoriza, de asemenea, la șezătoare, apropierea dintre parteneri.

¹ **Pamfil Bilțiu**, *Antologie și folclor din Județul Maramureș*, Baia Mare , 1980, p. 251.

La Șurdești, existau o serie de practici, în funcție de divinație, legate de căsătorie, prin care fetele căutau să se informeze când putea ea surveni. „Luam sulu' di la război și fujem călărește pe el afară. Acolo număram firele di pă el. Dacă ieșeu cu soț, însemna că m-oi mărita în anul acela”.

Practica ne evidențiază funcția magică a războiului de țesut, care asociază magia pânzei și firului. Firul este, din punct de vedere simbolic, agentul care leagă între ele toate stările de existență. Țesătura reprezintă, în mitologie, caii cu Schira care torc destinul.¹

O altă practică de anticipare a măritişului era oficiată de către fete la cotețul porcului. Fata se ducea la coteț, pe care îl lovea cu spatele, strigând: „Hi, șoldan, hi, șoldan! / De nu este, / În alt an.” Dacă porcul guița însemna că fata se va mărita în anul curent.

Practicile de ghicire a ursitului, care se oficiau de fete la Anul Nou sau Bobotează, fac parte din grupa celor de largă circulație, mai ales în Maramureșul Istoric. Pentru fete era esențial să afle cum le va fi ursitul, dacă va fi frumos, urât, cu defecțiuni fizice, bogat sau sărac. Pentru a anticipa toate acestea, fetele confecționau un struț din rujmalin, iederă, busuioc care era pus în vale să înghețe. Dacă se legau de el mulți țurțuri viitorul soț va fi bogat, dacă se leagă puțini va fi sărac.

Practicile magice, oficiate de Sfântul Andrei, aveau menirea de a anticipa direcția de unde se credea că ar proveni ursitul fetei. „La Sfântul Andrei, când fetile ajunau, mâncau pe tăietori o turtă sărată ca să audă încotro latră câinii și acolo li-i ursātu, de acolo a vini.” Tot în acea seară fetele mâncau turtă, apoi se culcau și visau că vine la ele un flăcău să le dea apă. „Zăceu că acela care vine și le dă apă le-a fi mirele”.

Număratul parilor de către fata legată la ochi se baza pe decodificarea simbolică a parului ieșit la numărătoarea magică. Dacă era strâmb „soțu i-a fi cu șor (defecțiune fizică), ori șchiop” etc. Dacă era drept, i-a fi frumos, dacă era scurt așa i-a fi și mirele.

Pentru a anticipa toate acestea, fetele confecționau un struț din rujmalin, iederă, busuioc care era pus în vale să înghețe. Dacă se legau de el mulți țurțuri, viitorul soț va fi bogat, dacă se legau puțini, mirele va fi sărac.

Reminiscențe ale unor vechi rituri de inițiere s-au păstrat la Șurdești în cadrul obiceiului Udătoriul consacrat sărbătoririi primului

¹ *Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, Dicționar de simbouri*, Vol. II, Editura Artemis, București, pp. 50-51.

ieșit la arat. Elementele deosebite pe care le cuprinde, față de alte zone ale țării, îi conferă statutul de variantă regională. Căutarea banului, care nu era posibilă fără spargerea buturugii, stau sub semnul unor vechi rituri de inițiere. Performerii chiar ne-au avertizat ca „cioata-i tare greu de spart că-i cu cioturi”. Erau rituri având menirea de a verifica bărbăția, perspicacitatea actanților.

Peșitul constituia o secvență ceremonială de maximă importanță în etapa premergătoare a nunții. În cadrul ei feciorul însoțit de unul dintre părinți, mergeau la fată, unde aveau loc tocmelele de căsătorie, inclusiv cele legate de tocmeala zestre, pe care urma să le-o dea părinții celor doi parteneri. Odinioară, zestre era în pământ, animale domestice, mobilă, hleaburi (casă și acareturi) și bani.

Actul esențial din cadrul secvenței era cererea în căsătorie a fetei, oficiată de tatăl feciorului, care, dacă era înzestrat, putea fi în versuri, făcând parte din categoria orațiilor de nuntă. Performerii noștri ne-au putut furniza o variantă a orației de cerere a fetei. „Bună , oameni buni,/ Ce v-om spune, nu-s minciuni./ A nost înălțat împărat,/ Care p-aici o înnoptat,/ O strâns o oaste mare./ Tot zinind din depărtare,/ Tomna la casa dumatăle,/ Și spune-nălțatu-mpărat,/ Că aici se află o căprioară,/ Care dorește să-i fie soțoară”. Fata răspunde: „ Sunt căprioare pă la noi,/ Da nu știu dacă-i pântru voi,/ Da să ne spunet' pă dinafară,/ Dacă aveț' sămne de căprioară?”. Orația prezintă similitudini cu orația de colăcărie.

Mersul pe vedere se desfășoară după secvența peșitului și avea funcții de integrare a familiei ce urmează a se constitui. În cadrul ei, cei vârstnici dădeau sfaturi pentru viitorii miri. Mirii sunt preveniți de cei cu experiență în viața de familie să trateze evenimentul ca pe un pas hotărâtor în viața de familie, deci cu toată atenția. Acum se discută despre următoarea secvență premergătoare nunții și cea mai importantă, „Credințirea” (logodna) când se fixează și ziua nunții.

Familia fetei se îngrijea ca ospățul să fie în așa fel încât oaspeții să se simtă bine, mai ales că avea loc întorsul „mărsului pă vedere”, când invitații miresei mergeau la casa mirelui. Cu ocazia mersului „pă vedere” socrii, adică părinții mirelui, sunt purtați prin toată casa, arătându-li-se zestre, apoi prin toată gospodăria spre a li se arăta situația materială. Fetei i se vorbește cu mare blândețe, spre a se suda legătura dintre cele două familii.

Credința era considerată și la Șurdești cel mai important act ceremonial premergător nunții. Se făcea cu două săptămâni înainte de nuntă, perioada în care cei doi se puteau opune căsătoriei. „ O fac ca să să mai gândească că pute-or întemeia o familie?” Ceremonialul

avea loc la casa miresei, la care participau toate neamurile mirilor. Avea rosturi economice pentru viitoarea familie și funcție de integrare în viața economică a obștii satului.”Acolo făce târgu’ ,ce pot da părinții fetei la fată și a băiatului la băiat,câtă avere le pot da.”.

Consfințirea legământului dintre cei doi se făcea prin schimbul între parteneri a unei basmale de păr , frumos brodată, și a unui inel de aur sau de argint. Cele două obiecte ceremoniale slujeau ca însemne de recunoaștere în unele secvențe din ceremonialul nunții. În momentul ajungerii starostelui mirelui la casa miresei, potrivit ceremonialului el își prezintă însemnele de recunoaștere. „Noi aicea avem sămne /De la cinstita mireasă,/De la nalta-mpărăteasă / Și mirele nostru , vere,/Acele sămne le cere”. Atunci mireasa le prezintă în fața starostelui și-a mirelui,iar mirele și starostele trebuie să aprobe recunoașterea lor.

Credința „după tocmală” durează o noapte, timp în care se petrece cu băutură ,mâncare și dans, căci de multe ori „făce credință cu ceatără”. Existau cazuri când cei doi parteneri se acuzau reciproc de infidelitate.”Să pute’ ca feciorului să nu-i mai placă de fată dacă își afla alta. Dacă logodna să strîca , într-o sară să duce feciorul la prima cu care o vorbit și-i zăce-n ciudă „--Bună sara, mândruliță,/--Treci bade la hodinit,/ N-am vinit la hodinit,/ C-am vinit cu vorbă re’/ Să ne străcăm dragoste”. Fata răspunde „--Bădiță, de îi strâca,/ Mare păcat eu Ț-oi da,/ Șapte boi ca fluturii,/ Să-i mânânci cu doctorii,/ Șapte sute bune-n pungă,/ La doctori să nu-Ț’ ajungă,/ Când îi gânde că Ț-ii bine,/ Șesă doctori lîngă tine,/ Doi la cap, doi la picioare,/ Doi te-ntrebe ce te doare,/ Să-Ți hie potica-n casă,/ Cu lecurile plin pe masă,/ Să te ducă la spital,/ Nici acolo loc să n-ai.”

Motivul blestemului fetei reprezintă o reacție față de părăsirea ei de către logodnic și se pare că a pătruns în poezia ceremonialului nunții din baladă avînd ca temă „Blestemul mîndrei”, cu care prezintă izbitoare similitudini, datorită interferenței dintre speciile folclorice.¹

Blestemul este un act de magie, bazat pe puterea cuvîntului de a institui, da a modifica o stare de existență. Finalitatea blestemului, conținutul său, ca și împrejurările prin care era rostit aparțin de sfera magiei negre. „Dacă logodna se strica, cei doi trebuiau să-și înapoieze inelul și basmaua”.

De îndată ce tinerii s-au logodit, urmau un comportament de viață similar cu al familiștilor. „Să purtau ca oamenii însuraț’. Mereu

¹ **P. Bilțiu, Maria Bilțiu, Folclorul din țara Maramureșului, Baia Mare, 2005, p. 323.**

de mână la joc și fata și feciorul nu mai jucau decât laolaltă, nu era nici-o prietenie între fată și un alt fecior, nici între fecior și o altă fată. Pân' sat trebuie să se poarte cât de bine, că începeu poveștile. Începe on fel de blam dacă îi vedeu că nu țin laolaltă și umblă fata cu altu' și feciorul cu alta". Reiese din cele relatate de performerii noștri funcția juridică pe care o îndeplinea opinia publică și caracterul de instituție socială a obiceiurilor care instituiau și impuneau norme de conduită etico-civică.

Funcția juridică a obiceiurilor rezidă cel mai bine în pedepsele ce se aplicau tinerilor care încălcau astfel de norme de comportament în cadrul obiceiului „Udătoriul”, când celui care încălca astfel de norme i se aplicau un număr de lovituri la tălpi cu maiul, care ne amintește de obiceiul bricelatului ce se practica pe o anumită arie a Transilvaniei.

De îndată ce se termina „tocmirea târgului”, mirii, însoțiți de părinți, se deplasau la preot și băgau „vestirile”, după formule de genul: „-Părinte, vă rugăm să binevoiți a-i vesti în fața altarului pă tinerii noștri, feciorul cutare cu fata lui cutare, ca să nu fie ptiedică cumva la căsătorie”. Popa îi vestea de trei ori, în trei duminici. Dacă mirele sau mireasa erau din alt sat, vestirile se strigau în ambele sate.

Ceremonialul nunții

Nunta, fiind un eveniment crucial al vieții omului, privea întreaga colectivitate, iar buna ei desfășurare implica și depindea de o participare cât mai bună din partea obștii satului. În funcție de numărul de participanți, familia se putea orienta în efectuarea pregătirilor. „Numa' așe puteu ști câtă mâncare să facă și pântru cât', câte locuri să tomnească la masă”.

Participarea la nuntă nu era posibilă fără ca cineva să fie chemat și ținea de regula bunului simț. „Cine mere nechemat? Numa' țâganii mereu nechemați. Că așe-i din bătrâni lăsat și așe-i frumos”.

Chemătorii sunt recrutați din rândul rudeniilor apropiate ale mirelui, iar chemătoarele dintre rudeniile sau prietenele miresei. Chemătorii sunt recrutați din rândul rudeniilor apropiate ale mirelui, iar chemătoarele dintre rudeniile apropiate sau prietenele miresei. Chemătorii poartă semne distinctive, pregătite cu grijă. Bota purtată de chemători era un obiect ceremonial împodobit pompos. Pe un băț, destul de subțire, se prinde o basma peste care se prinde o batistă. Peste basma se prinde struțul, compus din buruieni învestite de omul din popor cu virtuți magice: busuiocul, iedera, bărbânocul. Împodobirea era completată cu panglici de culori diferite („cipci”).

Bățul ceremonial, la capătul de sus, avea formă de băltag, care ne amintește de bota chemătorilor din Țara Lăpușului. Bota dădea culoare ceremonialului, așa cum ne-au sugerat și performerii: „Chemătorii erau nealcoși (eleganți) cu bote cât de fain făcute. Îi lăudau fetele pă la cășile cu fete, pă unde umblau”.

În alegerea chemătorilor era esențială și bărbăția acestora „că erau și stegari, să fie stăpâni să scuture steagu’, pă rând, că la jocu’ miresii țâne mult. Trebuieu să-l scuture multă vreme și era greu și obosător”. Era importantă și înzestrarea lor spirituală. „Nu erau buni dacă nu știau chema și nici dacă erau rușinoși”.

Gătirea chemătoarelor urma și ea prescripții îndătinată. Obiectul lor ceremonial era colacul chemătoarelor, unul mare, cu gaură la mijloc, care era împodobit cu basmale de păr și cu un struț vegetal, asemănător cu al chemătorilor. Legătura basmalelor atârna și îi conferea fast și frumusețe. Colacul, de circa 4 kilograme, era ornat tradițional cu motive care ne dezvăluie funcția simbolică a acestuia. Se orna cu: motivul funiei, cu „spicul grâului”, spirala, specifice colacilor ceremoniali din cadrul obiceiurilor.

Chemarea la nuntă avea loc vineri dimineața și era săvârșită de către o pereche de chemători și una de chemătoare, care umblau pe porțiunea de sat care le-a fost repartizată.

La Șurdești, orația de chemare face parte din grupa celor de largă răspândire și cuprinde motivele: urarea către gazdă, anunțarea căsătoriei, chemarea la nuntă, caracterul de petrecere a ceremonialului.

„Mulțumim, mulțumim lui Dumnezeu,
Că v-am găsit în pace și cu sănătate
Și de-aci înainte v-om lăsa cu pace și cu sănătate.
Aiestă-i cuvântu’ di la început,
Di la Dumnezeu, de la Domnu’ Hristos,
Bud Ioan și Bud Floare trăiesc
Și Dumnezeu să-i trăiască!
Aceștia având on fecior,
Care culcându-să, sculându-să,
Pă obraz spălându-să
Și la Dumnezeu rugându-să,
După ce s-o rugat,
Dumnezeu i-o dat,
Ceas de căsătorie
Și de veselie,
Ca ceasu’ cel bun să fie.
Știm cu adevărat,

Că nu putem face nici o veselie
Fără dumneavoastră oameni de omenie.
De aceea cinstitu' mire,
Vă cheamă și pă dumneavoastră,
Pă duminică dimineața, la ceas de bucurie,
Ceas de căsătorie,
La on pahar, două,
Poate-or fi și nouă,
La mai multă voie bună,
Cu dumneavoastră dimpreună."

Gazda răspunde: „Mulțămim frumos. Să deie Dumnezeu noroc la tineri”. Chemătorii erau serviți cu băutură, pancove și piroște(sarmale).

După ce încheie porțiunea de sat repartizată, chemătorii se prezintă la miri pentru a-i informa despre situația chematului. Nașii erau chemați cu două săptămâni înainte, fiind aleși după anumite criterii, datorită importanței și funcției lor în viața cuplului nou constituit. Erau aleși „dintre oamenii de cinste, darnici, buni gospodari și înstăriți, că îs exemplu pentru tinerii luaț' laolaltă”. Deseori se alegeau dintre rudele mirilor, rude cu o situație materială bună.

La selectarea sococițelor era esențial profesionalismul acestora: „Erau multe în sat și să supăra una pă alta dacă una cutare nu era chemată. Da' erau și care făce' mâncărurile nesărate, de le-o ocărat tăți nuntașii”. Ele se adunau miercurea la locul nunții, unde se fixau felurile de mâncare și cantitățile necesare preparării lor. Ca să le poată prepara mai ușor își chemau ajutoare din sat, dintre femeile pricepute.

Înainte, mâncărurile erau puține: gulaș de oaie, piroște, plăcinte. Astăzi se prepară o gamă bogată de mâncăruri: friptură de vită, de porc, de pasăre, supă de tăieței, ciorbă, aperitiv, tort etc.

O secvență ceremonială importantă, care precede și ea ceremonialul nunții propriu-zise, este cusutul steagului. Steagul joacă un rol important în ceremonial, datorită virtuților magice cu care este investit. Steagul de nuntă este și emblematic în cadrul ceremonialului: „îi fala nunți, căci „tătă lumea să uită la el, îl vede tătă nunta”.

Gătirea lui cade în sarcina chemătorilor. Ei culegeau buruienile necesare la împletirea cununii steagului: bărbânoc, busuioc, iederă. Suportul steagului era un băț, de până la un metru și jumătate, din brad sau paltin, care era netezit și subțiat unde se ține cu mâna, pentru ca mânuirea lui să fie cât mai ușoară. Piesa de bază a steagului era o năframă de după cap, cu ciucuri (canafi). Peste ea se coseau batiste împăturite în formă de triunghi. Sus, de-a lungul steagului, se cosea

cununa, care „era tare mândră”, din care nu lipseau nici spicele de grâu, iedera, rozmarinul, busuiocul „floarea norocului”. Vara se puneau flori domnești, mușcate etc. Pe steag se mai prind panglici colorate, nelipsit fiind tricolorul. Pe o curea se montau clocoticii(clopoței sferici care se pun la cai). Zgomotul produs prin scuturare era menit odinioară să alunge spiritele rele și să purifice spațiul unde vor locui noii înșurăței.

De îndată ce s-a terminat de cusut steagul, se declanșează „jocu’ feciorilor”, cu fete invitate din sat. Când nu se joacă, se cântă cântece ceremoniale, care ne pun în lumină funcția magică a steagului.

„Noi mândru steag v-am tomnit,
Cu verdeață împistrit,
Ca și mirilor să fie,
Tot bogați cu veselie.
Nu plânje, mireasă, rău,
Că te duci din satu’ tău,
Lasă, plângă mirile,
Că mere de jinere”.

Reiese faptul că variantele de cântece ceremoniale, la cusutul steagului, marchează despărțirea cuplului de vechea stare.

Concomitent cu cusutul steagului, la casa miresei se desfășura cusutul cununii. Înainte, cununa era vegetală și era alcătuită din aceleași buruieni care intră și în componența steagului: iederă, busuioc, bărbânoc. De cunună se prindeau panglici și mărgele(care se pare că s-au adăugat ulterior). Cununa era cusută de către chemătoare, iar când era terminată, ocaziona joc precum la cusutul steagului.

„Învălitu’ miresii” era un act ceremonial de mare importanță și avea loc chiar în ziua nunții. Participau chemătoarele, prietenele miresei. O învelea o femeie pricepută. Înainte, mireasa purta straie de sărbătoare tradiționale: „cămeșă împistrită(brodată), poale albe de tort țesute în război”. Ulterior s-a adăugat „făițioru” (voal) cumpărat din prăvălie. Gătitul miresei culmina cu pusul cununii, act cu mare încărcătură dramatică. Când i se pune cununa, mireasa „plânje” ritual, împreună cu chemătoarele.

Cântecele ceremoniale, care se rostesc de către „druște”, marchează ruperea miresei din vechea stare a fecioriei, ele făcând parte din grupa celor de largă răspândire în poezia nunții și care ne indică o similitudine cu orațiile de nuntă:

„Ia-ți, mireasă, zâua bună,
De la tată, de la mamă,
De la casa ta ce’ bună,

De la fete feciorele,
Ce ți-ai petrecut cu ele,
De la struț de busuioc,
De la feciorii din joc,
De la flori de cărăjele,
De la veri și de la vere,
De la floare de brândușe,
De la uncheși și mătușe”.

Similitudinile cu orațiile de iertăciune sunt izbitoare, ceea ce argumentează faptul că orațiile sunt o dezvoltare a cântecelor ceremoniale.

Întâlnim în astfel de cântece o aluzie la anumite flori cu o simbolistică distinctă. „Florile de cărăjele îs a norocului în dragoste. Le purtau feciorii în clop și fetele să știe după ele că nu-s măritate”. Rezultă că aveau și funcția de diferențiere a stării civile a fetei.

Încărcătura dramatică și tensionantă a momentului este contracarată de strigăturile cu încărcătură satirică.

„Să ai grijă, hăi mireasă,
Că bota-i pă grindă-n casă
Și-i cioplită și-i mezdrită,
P-a tău spate curuită.
Tu mireasă, unde-i sta,
În patru cu perina,
P-o rudă cu găina?”

Concomitent cu „învălitu’ miresăi”, la casa mirelui are loc „gătitu’” acestuia, la care participă chemătorii, părinții lui, rudele apropiate. Odinioară se îmbrăca „țărănește” și purta cămașă împistrită, izmene albe, laiבâr negru. Ca însemne distinctiv, mirele purta struț din busuioc la piept prins cu bumbușcă de fitău roșu, elemente care ne evidențiază funcția lui magică.

Duminică dimineața avea loc mersul după nănași, act ceremonial înfăptuit de către chemători, care însoțeau mirele și câteva rudeni apropiate, câțiva prieteni apropiați ai mirelui. Alaiul se deplasează în ritmul muzicii, vreme în care steagul se scutură neconținut: „îl bat în ritmu’ muzicii”. Pe distanța străbătută se rostesc strigături la adresa nașilor și ele de circulație în repertoriul nunții tradiționale:

„Nănaș mare aș tăt fi,
Numa’ nu ma-ș cheltui,
Cu banii di pă găină,
Mi-aș cuprinde altă fină,

Cu banii di pă cocoș,
Mi-aș cuprinde-on fin frumos”.

„Noi merem după nănași,
Că ne-or omini cu caș,
Că de brânză nu se-ndură,
Că ne-om dighili(gădăli)la gură”.

Odată ajuns alaiul în curtea nașilor, feciorii joacă Feciorescu’. Până feciorii joacă în curte nașul face ultimele pregătiri. Nașa își pregătea coșarga, element etnografic specific obiceiurilor din Chioar. În ea își pune sticla cu horincă, prăjituri, pancove (gogoși). Coșarga este acoperită cu o ștergură brodată, peste care se așează capacul.„Nănașa cu cât ave coșarga mai faină, cu atâta era mai văzută, că lumea se uita la ie și o lăudau”.La rândul lui, nașul își împodobește oiaga cu horincă cu rujmalin, iederă ori alte plante”că nu are ce mere fără oiaga înstruțată”.

Strigăturile performate la jocul din curte sunt adecvate momentului și prin ele se face aluzie la darul ce urmează să-l facă nașul mirilor:

„Dacă ești nănaș de treabă,
Țâpă bani să margă plavă,
Dacă ești nănaș de rând,
Țâpă bani să mară-n vânt”.

Dacă nașii erau din alt sat, alaiul se deplasa cu patru, cinci căruțe, cu caii împodobiți de socrii mari cu batiste și struțuri puse la căpestre. Căruțele erau și ele împodobite cu țoluri alese. Alaiul era precedat de ceata de călăreți care îl escorta, mergând înainte. Caii călăreților erau și ei împistriți,ca și cei de la căruțe,dar și cu cipci(panglici).Toți aveau clocotici.

Mersul după mireasă era o secvență ceremonială de mare spectaculozitate, mai ales dacă mireasa era din alt sat și era adusă de un alai format din cinci, șase căruțe, având înainte o ceată de călăreți, atât căruțele, cât și caii fiind frumos împodobiți. Atmosfera de pe drumul către casa miresei este întreținută de strigături, declamate pe melodii. Repertoriul este adecvat momentului.

„Pă drăguțu’ miresâi,
Facă-l dracu’ măturoi,
Să măture ulița,
Că trecem cu mireasa,
Să măture bulgării,
Să putem trece p-aci”.

Unele piese marchează momentul despărțirii mirilor de vechea lor stare:

„La stâlpuțu’ vraniți,
Stă drăguțu’ mireși,
Nelăut, nepieptănat
Și negru de supărat”.

Sosirea alaiului la casa miresei ocaziona dialogul dintre cei doi starosti, prin orația de colăcărie, o poezie amplă în alcătuirea căreia intră o serie de motive, prezentând similitudini cu variante de pe un întins spațiu românesc și transilvănean. Ne-o argumentează motive precum cel al înfruntărilor, cel al vânătorii rituale, motivul urmei de fiară, al florii neroditoare, apoi cel al însemnelor împărătești, cel al rădăcinii uscate, urmate de cel al zeflemelor și al urărilor directe.

Orația debutează cu un prolog care marchează caracterul ambiguu al ceremonialului.

„Dar ce salt ? Ce bucurie?
Ce lucru’ poate să fie?
Afară feciorii jucând,
În casă fete plângând.”

Motivul înfruntărilor cuprinde replici tăioase, dialogul dinamic potențând atmosfera dramatică a momentului ceremonial.

„Păziți-vă foarte tare,
Că vă vine oaste mare
Starostele miresei :
- „Firea-ți cât de mulți ați fi
Voi căta a stăpâni,
Că nu-i oaste înarmată,
Să n-o poți stăpâni toată”.

Motivul vânătorii rituale a îndeplinit odinioară o funcție de inițiere. Colindele cu cerb în care uneori animalul urmărit este de gen feminin a fost pus în legătură cu vechi rituri de inițiere. Motivul ne argumentează împingerea în fabulos a momentului ceremonial

Starostele mirelui:

- „Dacă dumneavoastră vreț a ști,
Noi vă putem povesti,
A nost’ tânăr împărat,
Dimineață s-o sculat
Și pă cal o-ncălecat,
Mare oaste-o adunat
Două sute de grăniceri
Și-o sută de feciori boieri,

Din cei mari, nepoți de generali.
Și-au plecat la vânătoare,
De la răsărit de soare
Și-au cutreierat țara de sus,
Până aicea spre apus”.

Cu motivul urmei de fiară ne situăm în același simbol al inițierii:

„Când ieșirăm la drumul mare
Am dat de o urmă de fiară.
Unu zicea că-i urmă de zână,
Să fie împăratului cunună,
Altă’ că-i urmă de fiară,
Să fie împăratului soțioară”.

Motivul florii neroditoare, amplu ca întindere, este unul central, nucleic, care concentrează semnificațiile majore ale întregii variante. Este exprimată aici, alegoric, o formulă tradițională prin care se cere mireasa. În jurul acestui motiv gravitează toate celelalte și în funcție de el se organizează întregul ansamblu al orației.

„Dar nașul cel mare,
Cu grija-n spinare,
Călare pe-un cal
Ca un Ducipal,
Se ridică-n scări,
Aicea în zări.
Când încoace privi,
Aicea zări,
O floricică frumoasă
Și drăgăstoasă.
Și văzând că nu-nflorește,
Nici nu rodește,
Noi am vinit cu târnăcoape de arjint,
Să o săpăm din pământ,
Floricea din pământ s-o săpăm,
La-nălțatu-mpărat să o dăm.
Acolo a crește, a înflori
Și foarte bine i-a fi.
Acum ori floarea ne-o dați
Ori înlontru’ne lăsați,
Că de noi tăt nu scăpați”.

Motivul semnelor împărătești are o anumită încărcătură simbolică. Intervine banul, care semnifică bogăția, esențială pentru viața viitoarei familii. Starostele miresei:

„Mireasa aici o scris
Și din gură așe o zâs:
Că puțân să te mai lași,
Să nu fi așe trufaș,
Că unui om așe ca tine,
Să-ț’ spui drept că nu-i stă bine.
Apoi vre să știe iară
Ce bani împlă-ntra-lui țară,
Să-i trimată la știmbare
O sumă de bani mai mare,
Că v-om da alți-napoi,
Din țară de pe la noi,
Că la noi împlă bani verzi,
Când îi sufli nu-i mai vezi”.
Starostele mirelui:
„Na, aici bani îț’ reped
Și te du să nu te vād.
Nu blăstăma așe rău,
Lega-s-ar de capu’ tău”.
Starostele miresei:
„Vai de mine și de mine,
No, da’ lasă-mă mai bine
Să mă duc iară-napoi,
Să-ți aduc mai mulți apoi”.

Este pe larg performată, în acest motiv, bogăția în bani. Potrivit gândirii arhaice, pentru ca un deziderat să se întâmple, trebuia mai întâi performat în plan magic. Mirii încep o nouă viață și intervin aici categoriile de „primul” și de „început”. Mirilor li se urează bogăție în bani, să aibă parte de ea toată viața.

Motivul zeflemelelor este destul de dezvoltat în orația de la Șurdești. Încărcătura umoristică a motivului este un mijloc de refulare a stării tensionate a momentului ceremonial. Sunt zeflemisiți nuntașii, dar și starostele din tabăra adversă. Se scontează pe efecte comice, care să prelungească starea de destindere a participanților din acest moment de mare încărcătură tensională.

„Câți sunteți aicea adunați,
Tăți sunteți niște căscați,
Măcar tu de n-ai căsca,

Nice sama n-aş lua.
Fără să-ţi spun cu de-amănuntul
Să ne lăsaţi înăuntru,
Că de nu, să ştii, măi frate
Că-ţi crapă cămeşa-n spate”.

Starostele miresei:

„Guratecule, vorbeşte
Puţinţel mai omeneşte!
Deschideţi ochii mai bine,
C-apoi mi-i vede pă mine
Că sunt zdravăn şi voinic,
De frică nu ştiu nimic.
În zadar mi te areţ’
Cu nasu’ pă sus, măreţ,
Nu văd să fii sol de crai-
Că ţa-i faţa de mălai.
Eşti ca şi broasca de grâu,
De-ţi curje săul (grăsime) pă nas.

Starostele mirelui:

„No, că învăţat te-ai vâjât,
Cine te-o fi muştruluit?
Asta-i la tine-apărare,
Ca la orbi fără vedere?
Nu vezi că eu sunt viteaz,
Gras, frumos, roşu la obraz?
Nu-s ca tine on mârlog,
Cel din urmă slăbănog,
Slăbănog galbân la faţă,
Cu capu’ plin de mătreaţă”

Starostele miresei :

„Mai bine mi te supune
Şi ascultă ce ţi-oi spune:
Craiu’ nost din Satu –Mare,
Care împlă tăt călare,
O dat în acest oraş,
Mare cât on stăuraş,
Şi aflându-şi o crăiasă,
Dint-on milion aleasă,
Chiar dint-on singur cuvânt
O şi făcut legământ.
Averile să-şi tomnească

Și de drum să se gătească.
Iară craiul o rămas
Cu ochii holbân' la ceas,
Că are on ceas la sine,
Care la inimă-l ține.
Vremea să tăt apropia,
Crăiasa nu-i mai venea.
Și văzând că nu-i mai vine,
M-o trimăs atunci pă mine.
Și de nu vine nici apoi,
Să staț' gata de război!
Numele meu este Ileana,
Frumoasă ca Cosânzeana.
Bogăție câtă are
Să o spun, nici nu-s în stare”.

Starostele miresei : „- Mincinosule de frunte,
Care c-ai crescut în munte,
Că așa frumoasă nu-i,
Și nu cred orice să-mi spui”.

Starostele mirelui:” - Să facem o pace, dară
Și scoate mireasa afară,
Crăiasa cu a ei bunuri,
De nu vă zdrobim din tunuri”.

Odată încheiate înfruntările, starostele solicită însemnele miresei: năframa și inelul, păstrate de la logodnă, pe care recunoscându-le rostește: ”Aistea sunt!”.

Apariția miresei, pentru a fi dată mirelui, ocaziona piedici rituale în calea desfășurării ceremonialului. Mirelui i se aduc succesiv o babă, o femeie măritată, o fată. Numai a treia oară i se aduce mireasa, el trebuind să o ghicească. Persoanele puse spre a fi ghicite sunt acoperite, lăsându-li-se mâinile afară, iar prin pipăirea degetelor celor acoperite, mirele trebuia să-și ghicească mireasa.

Piedicile rituale cuprind atitudini și acțiuni, care au menirea de a opune rezistență, pentru a încetini ritmul desfășurării, printr-o acțiune continuă de control asupra fiecărei secvențe a procesului ceremonial.

La părăsirea casei de către mireasă se oficia „bulciugu”, act ceremonial care marca despărțirea ei de familie. Părinții își sărutau perechea de miri, și, împreună cu cele mai apropiate rude, le făceau cruce în cap. Gestul era însoțit de formule de urare de genul :”Dumnezău v-ajute!” sau „Să v-ajute Dumnzău!”. Momentul ia

o încărcătură dramatică maximă în momentul în care starostele rostește „iertăciunile”. Iertăciunile erau odinioară în versuri, dar uneori și graba implică luatul iertărilor în proză: „Iubite tată și mamă, care m-ați crescut din fragedă copilărie și am ajuns în această clipă fericită a vieții mele să merg în fața sfântului altar, ca să închei taina căsătoriei cu iubitul și alesul inimii mele, vă mulțumesc frumos pentru creșterea aleasă ce mi-ați dat-o, pentru purtarea de grijă și pentru tot ce ați făcut pentru mine”.

La părăsirea încăperii de către miri, se oficiază unele practici cu funcție de inițiere și de integrare a noii familii. Una dintre chemătoare așteaptă mirii cu o cofă cu apă și un vas cu grâu. Mirii sunt udați cu apă, moment în care se aruncă pe ei boabe de grâu, ritualul având deschidere către funcția de fertilitate și purificare.

Versurile rostite sunt un veritabil elogiu adus mirilor:

„Io țâp' grâu și nu țâp' pleavă,
Că ni-i mirele de treabă,
Io țâp' grâu din tăljeruț
Mireasa-i ca on bumbuț.
Io țâp' grâu din tăljerel
Și mireasa-i ca și el.”

În curtea casei au loc și alte practici cu încărcătură magică. Capătă importanță aparte jocul roată în jurul chemătorilor, care au aruncat grâul și au stropit cu apă, care probabil are la bază cercul magic protector.

În situația în care unul dintre miri este din alt sat, alaiul de căruțe se izbește de altă piedică rituală pusă în calea desfășurării ceremonialului și ea răspândită și care este legatul ritual al drumului. Unde drumul era mai strâmt era legat cu un lanț, la intrarea în sat. Pentru a fi dezlegat se percepea o plată, o sticlă sau două de horincă. Caracterul ritual al practicii rezidă în instrumentarul magic folosit. Lanțul este un simbol al legăturii. Lanțurile, împreună cu alte obiecte metalice sunt folosite ca obiecte apotropaice în riturile de izgonire a duhurilor rele.

La adusul miresei, din alai fac parte și căruțele încărcate cu zestrea miresei. La sosire, odinioară se pune la lada de zestre a miresei, o ladă mare, frumoasă, construită la Plopiș, centru vestit de lădari mai ales la finele secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea, unde se produceau lăzi și lădoaie din lemn de fag ornamentate cu motive geometrice.

Căruțele care erau încărcate cu zestrea miresei se gătau după o rânduială îndătinată. Deasupra se așezau perinuțele împistrite, țolurile

alese, ștergurile împistrite, toate „tomnite frumos pă car, ca să vadă
tată lumea ce zestre bună are mireasa și din ce neam vine”. ”Fala
miresii era numărul mare de căruțe încărcate cu zestre”. Căruțele merg
prin tot satul, vreme în care se rostesc strigături, care, prin variantele
locale, ne evidențiază hărnicia miresei.

„Țucu-vă perini cu ruji,
Nu-s făcute de mătuși,
Că le-o făcut mireasa,
Mireasa și cu mă-sa.
Leși afară, soacră mare
Și te-nvârte pâ-ngă curte,
Că-ți aducem perini multe.
Te-nvârte pâ-ngă hambar,
Că-ți aducem ș-on dricar”.

Bogăția în haine este laitmotivul acestor variante de strigături.

„Câte haine-avem aici
Am putut mărita cinci.
Și câte-am lăsat acasă,
Am putut mărita șasă”.

Unele variante au o încărcătură umoristică pronunțată:

„Țucu-vă, voi perini pline,
De n-ar fi mirile căne,
Să ieie bota la voi,
Să v-arăduie-napoi.”

Mersul la cununie urma și el prescripției îndătinată. Alaiul era
format din două rânduri: unul al mirelui, altul al miresei, care se
întâlneau la biserică. Alaiul mirelui mergea la preot pentru a face actul
de căsătorie religioasă. În timpul deplasării se striga, iar la preot se
juca și se scutura încontinuu steagul. Strigăturile anunță săvârșirea
cununiei:

„Noi merem la cununie,
Dumnezău cu noi să fie!
Hai, mai zi, măi ceteraș,
Ne-om cununa mintenaș,
Hai, mai traje o gordună,
Că acuma să cunună!
În grădina dumitale,
O crescut o mândră floare
Și-i înrourată tare.
Roua trebe scuturată
Și mireasa cununată.”

În biserică, mirii țin în mână lumânări împodobite cu struțuri de verdeață și panglici. O panglică albă o țin în mână mirii și nașii, simbol al unirii celor doi.

Odinioară, nașii mergeau la biserică cu doi colaci împistriți, cu orificiu în care se introduceau lumânările de cununie. De la biserică, mireasa aducea colacii într-o ștergură împistrită. După cununie, preotul dădea mirilor miere cu turtă, ca să le fie viața dulce. Mierea este un simbol al vieții veșnice, hrana sfinților și a înțelepților, ofrandă rituală destinată zeilor și strămoșilor. I se atribuie proprietăți vindecătoare și protectoare. Rezultă că în unele secvențe și practici din cadrul cununiei sunt precreștine, dar vechea lor semnificație s-a pierdut.

La ieșirea mirilor din biserică, nașele desfac coșergile, scot sticlele cu gărliciurile împodobite și închină cu toți participanții, care sunt serviți cu coptături. La plecare, cele două alaiuri se despart, cel al mirelui îndreptându-se la casa lui, cel al miresei la a ei. Pe drum se rostesc strigături adecvate momentului.

„Pântru aista cununat,
Multă ciudă și bănat,
Pântru astă cununie,
Multă cidă și mânje.
Pă drăguțu' miresii,
Facă-l dracu' măturoi,
Să măture ulița,
Să trecem cu mireasa,
Că-i cununată și ea.”

Seara se merge din nou după mireasă, care este adusă cu același alai cu care a mers la cununie. La apropierea alaiului, soacra mare le iese înaintea cu oiaga împistrită și blidu' cu coptături. Strigăturile sunt adecvate momentului și au o încărcătură umoristică:

„Ieși afară soacră mare,
Căți aducem noră tare!
Să nu ieși cu struț de lână,
Că nu-i hâdă, nici bătrână,
Da' ieși cu struț de mătăasă,
Că-i tânără și frumoasă.”

Momentul ceremonial este important prin practicile ritualico-magice pe care le conține. După ce toți din alai se cinstesc cu horincă și coptături, blidul se aruncă peste casă sau peste șură. Acum are loc înconjuratul mesei de trei ori, adică de la stânga la dreapta, act ritualic însoțit de formule orale de genul:

„Roată, roată pâ-ngă masă,
Să iasă rău' din casă,
Deodată cu mirile,
Să se baje binile.
Deodată cu mireasa,
Să se baje tigneala.”

Ne este pusă în evidență funcția de integrare a noii familii. Intrarea în casă ocazionează și ea o serie de practici magice, cu deschidere către funcția de integrare a noii familii. Înainte de a intra mirii, stegarul bate cu steagul ritual în pragul de sus al ușii, unde este fixată și o verigă de fier, steagul intrând astfel în relație cu fierul, generalizat în practicile magice apotropaice. Intrarea urmează și alte prescripții îndătinate. Prima dată intră mirii, nașii, părinții mirilor, apoi notarășii și birăul, apoi ceilalți invitați, după care intră chemătorii și druștele. Se dă prioritate invitaților din alte sate.

Tonul începerii ospățului îl dă nașul, care rostește o orăție, de fapt o închinare adresată participanților, prin care se face invitația la petrecerea ritualică în comun din cadrul ceremonialului.

„Onoraț' părinț' și fraț'
Cât sunteț' tăț' adunaț',
La mai multă voie bună,
Să petrecem împreună,
Să-nchinăm aiesta pahar de băutură
Pântru voi,
Mai tare pântru craii cei noi.”

Asistența închină mirilor cu urarea „Noroc, noroc, să deie Dumnezeu” sau „Să deie Dumnezeu înțelejere și noroc.”

După ce toți s-au așezat la masă, la un semnal, starostele rostește orăția de stărostire a miresei, prin care invitații sunt sensibilizați pentru a participa la petrecere. Se face aluzie la abundența mesei rituale, la nevoia de a petrece.

„Onorată adunare,
De la mic până la mare,
V-aș ruga de ascultare:
Noi aici ne-am adunat
Pentru că ne-au și chemat.
Și fiindcă ne-au și poftit,
Noi aicea am venit.
Eu nu vă spun vorbe multe,
Ca nimenea să n-asculte.
Mai cu drag v-aș spune una

Să m-asculte tăta lumea.
Preacinstiți părinți și frați,
Surori, rudenii, invitați,
Cât' suntem aicea adunaț':
Eu așa vă sfătuiesc,
De sâlit nu vă sâlesc.
S-o întins înaintea noastră,
O masă mândră, aleasă,
Din băutură să bem,
Din mâncare să mâncăm!
Să trăiască mic și mare,
Cât-îs la astă adunare."

Masa se servește în continuare, pe bază de comuniune alimentară, având funcție rituală. Înainte era săracă. Se serveau doar „răstăuță” (tăieței) și piroște(sarmale).Datorită procesului de evoluție a obiceiurilor, în prezent masa este una copioasă, cu o sumedenie de mâncăruri: preparate din carne de porc, de vită sau vițel, de pasăre, aperitiv, ciorbe, prăjituri etc.

Odată sfârșit ospățul, starostele dă un semnal, care marchează începutul altui moment ceremonial, „jocul miresei”, care urma prescripții îndătinat. Mai întâi, mireasa era jucată de nași, neamuri, părinți, apoi de către ceilalți invitați, având prioritate oaspeții veniți din alte sate. Fiecare juca mireasa învârtind-o de trei ori, ritual însoțit de punerea banilor în taljer.

Caracterul ritualic al jocului miresei rezidă în semnificația dansului asociind noțiunile de totalitate și libertate. La origine, jocurile se leagă de sacru. Jocul apare ca un rit social ce exprimă, asemenea unui simbol, intrarea într-o colectivitate și unitatea acesteia. Ele mai pot căpăta valoarea unei ofrande.

Odinioară, jocul miresei ținea locul răspunsului, așa cum ne-o certifică orația, prin care se face aluzie la darul oferit mai întâi de către nași.

„Nănașu', pântru craii cei noi
O băgat mâna-n pungă
Și-o scos o hârtie lungă,
Subțâre la dungă,
Da' cu spor în pungă,
La tineri să le-ajungă.
La tineri el le dorește
Sănătate și spor le poștește."

sau:

„Nici io n-am vinit la astă
Cinstită nuntă cu mâna goală,
Cum mere săracu' la moară,
Cu străițuca su'suoară,
Dup-o țâr' de fărinoară.
C-am bătut strunjile și punjile
Și-am scos bani frumușei,
Să ne fie drag de ei.”

Performerii noștri ne-au informat că, mai demult, darul de bază era în animale, de mare importanță pentru integrarea în viața economică a obștei, a noii familii. Li se ofereau vaci, viței, oi, bivoli „care se strigau la nuntă”. Treptat, mirii primeau obiecte de îmbrăcăminte și de uz casnic, iar mai recent este dominant darul în bani.

Ceremonialul nunții avea o importanță mare în viața spirituală a colectivității, fiind o ocazie folclorică ce dădea prilejul tinerilor să se cunoască și să se apropie. În cazul acestei ocazii, se performau și se învățau dansurile tradiționale locale, precum: „Roatele”, un dans pe bază de comenzi, pe care îl întâlnim și în Țara Lăpușului. Se mai jucau: „Mânânțălu”, „Învârtita” etc.

Sfârșitul ospățului declanșa „umblatul taljerului”, pentru a se stânga bani pentru muzicanți și sococițe, care era purtat de staroste printre nuntași, pentru o plată suplimentară a acestora, având un rol esențial în ceremonial. Strigăturile conțin zeflemele la adresa socăciței. Ele dau tonus petrecerii și îi imprimă un caracter antrenant.

„Socociță lungă-n nas,
Carne-n oale n-o rămas,
C-o ascuns-o printre stini
Ș-o mâncat-o în vecini.
Sococița, di la oale,
Ș-o făcut jeburi la poale
Și-o ascuns tăta carnea
Și-o mânâncă numa' ea.
Nouă ne-o dat oasăle,
Ne stricăm măselele.
Sococița, cu cuptoru',
S-o țucat cu chemătoru',
Cu chemătoru' cel mic
Și nu ne-o pus carne-n blid.”

După ospăț, pe la orele zero, în acord cu timpul magic, se derulează o secvență ceremonială, care marchează trecerea propriu-

zisă a mireșelor în rândul nevestelor - „Dezbrăcatu' miresei”. Ritualul urma și el prescripții îndătinate. Șlaierul (voalul) îl lua un copil „curat”(cast). O chemătoare îi dă năframa, care este refuzată de două ori și a treia oară o primește. Nașa oficiază legatul basmalei și astfel mireasa devine nevestă.

Cântecele ceremoniale, care însoțeau actul, sunt și ele tipice pe linia trecerii miresei la noua ei stare.

„Tu mireasă, tu nebună,
Nu plânje după cunună,
Lasă, plângă celelalte,
C-o rămas nemăritate.
Plângă și frunza de iarbă,
Că ți-i mirele de treabă,
Plângă sticu' de ovăs,
Că ți-i mirele ales.”

Odată interpretate cântecele ceremoniale, șlaieru' se pune în cui în așa fel încât să ajungă peste două, mai ales trei blide de pe perete. Se credea că „atâta parte ai, păste câte blide ajunge șlaieru”. „Se mai credea că peste câte blide ajunge șlaieru', în atâția ani nu va avea mireasa copii”.

Dansul continuă după acest moment ceremonial cu aceeași vervă, animată de strigăturile pline de umor, care crează atmosferă.

„Du-te acasă, tu dințată,
Că ți-i vatra neliptită!
Du-te și ți-o lipește
Ș-apoi hai și te cînstește!”
„Învârti-te, nană, roată,
Să vezi rochia cum să poartă,
Poartă-să bugăt de rău,
Că-i în loc de lipideu”.

Rezultă că, în toate ocaziile folclorice, prin arma satirică a strigăturilor, poporul urmărea abolirea metehnelor sociale precum lenea, beția etc.

Dintre actanții de bază ai nunții, este luată în tirul satirei și nașa, prin strigăturile care se rostesc.

„Săracă nănașa mare,
Nimic p-ângă casă n-are,
Numa-on purcel o avut
Și pă ăla l-o vândut”.

În tirul satirei intră și mirii:

„Mirele nostru ce are?
Numa-on clop de paie, mare
Și-acela-l poartă-n cap,
Batăr că tăt i s-o spart”.

Se face aluzie la momentul intim al mirilor, care urmează să se petreacă:

„La mireasă-n noaptea nunții,
Cum îi tremură jerunții
Și la mire clopu-n cap
Că s-ar duce la culcat”.

Adusul găinii este un moment ceremonial cel mai mult așteptat, datorită caracterului său spectacular și încărcăturii lui umoristice deosebite. Găina era împodobită de către chemătoare, cu elemente ce intră și în confecționarea steagului de nuntă sau folosite la instruirea botelor chemătorilor și care sunt: iederă, busuioc, verdeață, flori de tot felul și panglici. Găina era așezată într-un coș de nuiele („coșerneu”) pe pancove(gogoși). Pentru a se simula așezarea găinii pe ouă și care ne evidențiază funcția de fertilitate a ceremonialului. La gât i se pune un inel de aluat, care, de asemenea, este în măsură să ne evidențieze statutul ritualic al tradiției.

Socăcița juca coșerneu’ cu găina, în vreme ce chemătorii și chemătoarele „cântau versuri la găină”, ceea ce ne certifică faptul că în Chioar existau cântece ceremoniale la găină și nu strigături ca și în Maramureș.

Momentul ceremonial este remarcabil și datorită caracterului lui sincretic, gestică lui rituală fiind însoțită de muzică, la care se adaugă elementele cu care este împodobită, având, ca și ouăle, funcție simbolică. Performererele chiar ne-au prevenit: ”pancovele îs ouăle găinii”. Așa cum arată cercetările, ouăle sunt și ofrandă rituală destinate divinităților chetoniene și strămoșilor, sunt și simbol al fertilității, al bogăției și fecundității.

Spectacularul depindea de calitatea interpretării cântecelor ceremoniale la găină, felul cum o joacă sococița, dar este potențat și de încercarea chemătorilor de a tăia capul găinii în timpul jocului, așa încât, spre a evita tăiatul capului găina este ridicată, deoarece era ”o mare rușine să vezi găina fără cap, cum o joacă”.

Cântecul ceremonial care se interpreta la Șurdești prezintă multe similitudini cu variantele de strigături la găină din alte zone. Accentul cade pe aluzia la plata pe care trebuie s-o facă nașul”, plata

găinii”, pe care o dă socăciței. Umorul unor astfel de cântece este savuros și dă tonusul necesar momentului ceremonial. Considerăm că de la un spectacol ceremonial cu o încărcătură ritualică pronunțată, grație evoluției s-a ajuns la un moment în care accentul cade pe spectacularul încărcat de umor. Textele sunt edificatoare pe această linie:

„Foaie verde de sansiu,
Iată-mă că și io viu,
Cu găina ca para
Și-oi da-o la nănașa,
Cu cocoșu’ ca focu’
Și l-oi da la nănașu’,
Că nănașu-i om de frunte
Și ne-a da parale multe.
Că găina, cât o trăit,
Tăt așe o cârcăit,
Că-i trebe taleri d-arjânt.
Sococița nănașii
Nu sti rându’ găinii,
Că s-o culcat pă lăicioară
Și-o uitat găina-n oală.
S-o scăpat și-o adurmit
Găina tătă s-o fript.
Da’ nu-i friptă în unsoare,
Numa’ cu apă din vale.
Am găină împănată
Și în ladă-i încuiată.
Adă cheia s-o descui,
Să o dau nănașului,
A tăie-o drept în două,
Ne-a face parte și nouă.
Unde-i pielea mai subțâre
Om face cadou la mire.
Unde-i pielea mai groasă,
Aceie-i pântru mireasă.
Unde-i picioru’ mai gros,
Rămâne la mincinos(staroste).
Unghi’le de la picioare
Li le-om da la chemătoare.
Ia,ia,ia,da’ nu Ț-oi da,
Până nu mi arăta

Curaua cu talerii
Și mi da și mie tri”.
Găina este dată nașului,

Care o mănâncă ritual împreună cu mirii, chemătorii, chemătoarele și socrii, dacă le mai ajunge. Ritul mâncatului cărnii în comun trebuie pus pe seama unei ofrande rituale adusă unor zeități de regn animal și are legătură cu integrarea noii familii.

Încheierea nunții luni seara ocaziona acte cu încărcătură magică evidentă. Nașii, așezați pe două rânduri, erau spălați ritual pe mâini, rit de purificare și de cinstire a lor, ca actanți principali cu rol important în ceremonial. Mireasa aduce un vas cu apă neîncepută, un struț de busuioc cu care îi spală simbolic de la creștet până la picioare, mai întâi pe naș, apoi pe nașă. După spălare, cei doi erau șterși cu o ștergare brodată, care i se pune la nașă după cap. Ritualul era repetat și de către mire. Participau chemătorii, chemătoarele și rudele apropiate. În timpul spălării, chemătoarele jucau ritual în cerc închis în jurul nașilor, rostind un cântec ceremonial pe care performerii nu și-l mai amintesc. Acest dans ne slujește drept o dovadă în plus a Încărcăturii ritualice a ceremonialului, care este o particularitate a nunții din localitate. Ceremonialul ne amintește de spălatul moașei de coșargă pe mâini, odinioară răspândit în zona Chioar. La o săptămână avea loc ”spatul steagului”, la care participau chemătorii, socrii cei mari, fete și flăcăi invitați din sat. Era un moment ceremonial care implica petrecere cu mâncare, băutură și joc.

Steagul se desfăcea în părțile lui componente, dintre care unele mai importante, precum „zadia cu ciupă” se înapoiau proprietarului, la fel și bățul care se păstra pentru alte nunți. Cununa steagului se păstra la icoane sau se punea la ștergurile de pe blide din pereții casei.

Odinioară, steagul nu se desfăcea, ci era dat în păstrare mirelui, care îl punea la șură, „că să zâce că așe-i bine”. „Am văzut și io multe steaguri la șură și pă una veche tare, a lui Mihuț Mihai, pă care scrie că s-o rădicat la ie cornii la 1717”. Este o tradiție din care rezultă funcția apotropaică a steagului ritual de nuntă. Așa ne putem explica păstrarea cununii steagului la cornurile casei.

La o săptămână după nuntă avea loc ceremonialul petrecerii mirilor cu nașii, la casa noii familii, care dădea în cinstea nașilor o masă pe bază de comuniune alimentară, având caracter ritualic. După o săptămână, nașii își invitau și ei finii, tot la o masă de același gen, la care se petrecea cu mâncare și băutură. Astfel de mese rituale aveau sensul de ofrandă adusă unor zeități vegetale și animaliere.

Petrecerea dublă a mirilor cu nașii avea rosturi pe linia integrării noii familii. Cuplului i se dădea sfaturi de natură economică. Nu lipseau cele menite a-i introduce în viața sexuală sau cele legate de importanța aducerii pe lume a copiilor, ceea ce ne evidențiază rosturile de instituție socială și economică a nunții tradiționale.

Prin bogăția actelor rituale și ceremoniale, bogăția elementelor etnografice, poezia care marchează fiecare act ceremonial, de mare frumusețe, nunta de la Șurdești capătă importanță datorită complexității și rosturilor multiple pe care le-a jucat în viața obștii satului.

Performeri:

Mihuț Gheorghe, 62 ani, 1969

Făt Ruxandra, 50 ani, 1979

Șchiop Parasca, 34, 1969, Șurdești

Bud Veronica, 70, 1979

Goloman Vasile, 75, 1979

Goloman Gheorghe, 63, 2007

Puț Maria, 75, 2005.

Nunta în satul Șurdești (rezumat)

Prin acest studiu ne-am propus să tratăm ceremonialul nunții așa cum s-a conservat în localitate, unde îmbracă o mulțime de acte ceremoniale rituale, marcate de o poezie de mare frumusețe artistică.

Prima parte am rezervat-o etapei premaritale, în care am analizat diversele ocazii și aspecte ale inițierii tinerilor, în care am tratat și substratul magic al riturilor de inițiere și ele marcate de o poezie de mare frumusețe.

Partea de investigație o reprezintă ceremonialul nunții cu diversele ei etape: cea dinaintea nunții, nunta propriu-zisă și obiceiurile de după nuntă. În cadrul actelor ceremoniale ale nunții, am pus accent tratarea obiectelor ceremoniale, care dau fast și culoare, cum ar fi: steagul ritual, cununa miresei, bota chemătorilor, colacii ceremoniali.

În cuprinsul materialului am căutat să punem accent pe unele practici ritualice și elemente specifice nunții de la Șurdești, cum ar fi spălatul ritual al nașilor, jocul chemătorilor în cerc închis etc.

În privința poeziei ceremonialului, am pus accent pe rolul pe care îl joacă în ceremonial mai cu seamă orațiile, Șurdeștiul

conservând unele care s-au pierdut din nunta altor zone, precum stărostirea mesei, orația la oferirea darurilor etc.

Ultima parte a studiului este rezervată tradițiilor ce se oficiază după nuntă.

Materialul se întemeiază pe cercetările noastre directe pe teren, pe care l-am făcut în două etape, pentru a putea urmări procesul de evoluție a ceremonialului nunții la Șurdești.

Câteva considerații privind organizarea interiorului tradițional maramureșean – perspectivă muzeologică

*Muzeograf Ioana Dăncuș
Muzeul Maramureșului
Sighetul Marmăției*

Cea mai importantă construcție din cadrul gospodăriei este casa – de care se leagă nemijlocit întreaga existență a omului în toată complexitatea sa. Casa, pentru țăranul satului de altădată, nu reprezenta doar un spațiu material necesar întreținerii vieții de zi cu zi, ci și un spațiu sacru, de perpetuare a unor valori spirituale tradiționale. Așa cum constată Ernest Bernea, „... omul vechilor noastre așezări vedea în casă un obiect nu numai material, ci și spiritual, nu numai de întreținere a vieții cotidiene, ci și de promovare a unor valori spirituale tradiționale. Casa țărănească este în primul rând un loc, un loc bun, generator în sens material și spiritual”.¹

De aceea au existat permanente preocupări pentru întreținerea și îmbogățirea acesteia. Una din cele mai frumoase descrieri a casei și însemnătatea acesteia pentru țăranul român aparține savantului Romulus Vuia: „Casa este adăpostul în care se nasc, trăiesc și mor generații din a căror succesiune continuă se încheagă viața milenară a unui neam...Fiecare casă țărănească este un muzeu popular, în care fiecare obiect, ca și fiecare numire a lui prezintă o mărturisire din evoluția vieții și civilizației neamului nostru.”²

Credem că țăranul maramureșean a locuit dintotdeauna în casă, dar neavând dovezi arheologice certe, nu se știe cu precizie de când a început să-și construiască casa. Dar se știe că satele Maramureșului dintotdeauna aveau majoritatea construcțiile din lemn – fie că ne referim la casă și gospodărie, la construcțiile social-culturale, administrative sau ecleziale. Acest lucru l-a determinat pe Simion Mehedinți în anul 1926, când se afla în vizită în Maramureș, să afirme că în Maramureș ne găsim în „epoca de lemn”.³

¹ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul roman*, Humanitas 1997, p. 33.

² Romulus Vuia, *Satul românesc din Transilvania și Banat. Studiu antropogeografic*, Cluj 1945, p.6

³ Gheorghe Vornicu - *Maramureșul și Muzeul etnografic maramureșean*, p. 363, Mihai Dăncuș - *Zona etnografică Maramureș*, p. 137

Casa s-a bucurat întotdeauna de o mare importanță din partea celor care o locuiau fiind de fapt și elementul ordonator în gospodărie; în funcție de casă sunt dispuse celelalte elemente componente ale gospodăriei.¹

În ceea ce privește tipul de locuință putem spune că acesta se încadrează în cel specific românesc. Multă vreme acest spațiu a fost cât se poate de restrâns – atât cât familia să-și poată desfășura activitățile zilnice. Cu siguranță că a existat și în Maramureș casa monocelulară, dar nu a fost atestată în vechiul fond de locuințe păstrate în zonă. Doar sporadic, în ultimile două secole se construia în curte o căsuță de locuit pentru bătrâni sau în secolul al-XX-lea apare „bucătăria de vară” în curtea casei.

Putem vorbi însă cu certitudine de locuința cu două încăperi – camera de locuit și tinda, cu trei încăperi – camera de locuit, tinda și cămara. Concomitent cu acest tip de casă, care s-a generalizat în secolul al XVIII-lea, în zonă s-au păstrat până în zilele noastre case cu planul evoluat prin adăugarea unei camere, numită „casa mare”, „casa curată”, „casa de la drum”, iar cămara și-a schimbat locul trecând în spate. Odată cu generalizarea acestui tip de locuință încep să se observe și diferențierile sociale. Inițial semnul ierarhiei sociale nu era dat de mărimea și numărul încăperilor locuinței – care în general erau la fel, ci de mărimea și numărul anexelor gospodărești, suprafața de pământ deținută, numărul de animale. De cele mai multe ori grajdurile erau construcții care depășeau proporțiile casei.

Aceste diferențieri se fac cu adevărat simțite abia la finele sec. al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea, când familiile mai înstărite încep să-și construiască case cu mai multe încăperi, cu pivniță sub casă, cu cămară în curte – ca și construcție separată.

Când vorbim de interiorul locuinței din perspectivă istorică, nu avem date suficiente pentru a ne forma o imagine asupra a ceea ce a fost interiorul tradițional într-o anumită perioadă. Din cercetările efectuate în zona Maramureșului, urmărind modul de organizare al interioarelor la cele mai vechi exemplare care s-au păstrat, s-a putut observa că diferențierile care existau pe plan social nu implicau elemente de structură. Acest fapt s-a putut dovedi și prin analogie cu arhitectura casei în general, prin monumentele care s-au păstrat și care nu implică diferențieri în structura de bază.

¹. **Mihai Dăncuș**, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport –Turism, București, 1986, p. 100

În privința organizării interiorului observăm că fiecare colț al încăperii este marcat de prezența omului, care și-a trăit aici viața după reguli proprii, care s-au statornicit de-a lungul timpului.



*Colțul cu ruda – Casa Marincea,
datată 1785*

Desigur că aranjarea interiorului țăranesc din Maramureș a suferit modificări de-a lungul epocilor istorice, dar n-a făcut niciodată notă discordantă față de alte zone.

Cu cât coborâm pe verticală în ceea ce privește arhitectura interiorului, constatăm prezența unor elemente componente comune în tot spațiul românesc, unitate determinată de un fond cultural străvechi – pe care s-au cristalizat cu timpul stilurile zonale. În construirea acestor stiluri un rol hotărâtor l-a avut factorul socio-economic și istoric diferit de la o zonă la alta, mediul natural, ocupațiile și chiar stadiul dezvoltării tehnice la un moment dat. Referitor la Maramureș, Tancred Bănățeanu afirmă că „Structura interiorului tradițional din Maramureș se încadrează în modelul nord transilvănean, care la rândul său se regăsește în cel general, specific la români”.¹

Sensibilele diferențieri la proprietarii de aceeași condiție economică în privința organizării interiorului apar datorită unui nivel diferit de cultură, bunului gust și ingeniozității feminine – pentru că amenajarea interiorului cade în responsabilitatea exclusivă a femeii. Femeia aranjează obiectele folosite în viața de zi cu zi, dar și cele utilizate în diferite ritualuri.

O descriere etnografică a unui sat maramureșean făcută de un călător maghiar în anul 1843, consemnează, printre altele, și organizarea interiorului țăranesc la acea dată. Autorul descrierii este scriitorul Bartak Gabor care publică acest articol la Budapesta în periodicul „Regelö Pesti Divatlap”, anul 2, nr. 1, din 1 ianuarie 1843. Ni se pare foarte important acest articol datorită informațiilor

¹ Tancred Bănățeanu, *Arta populară din nordul Transilvaniei*, 1969, p. 51

etnografice consemnate, dar și pentru faptul că vine în sprijinul nostru în ceea ce privește reconstituirea interiorului tradițional maramureșean din acea perioadă: „Poporul valah, îndrăzneț, posomorât, necăjit, iubitor al naturii, ca alte popoare care se află pe treapta cea mai de jos a culturii, locuiește în casă [...]. Pragul locuinței chiar și Leviathan l-ar găsi înalt; clanța ușii o formează o mașinuță de lemn în formă de cruce. Trecând peste prag, îți apare o construcție din lut diformă – cuptorul (vatra) – care ocupă comod 1/6 parte a locuinței. Partea de sus a cuptorului servește drept adăpost pentru numeroșii mititei ai familiei în anotimpurile reci și ca bancă de rușine (ocară) pentru mireasa de care vom vorbi mai jos. Pe lângă pereți se află unul-două paturi acoperite cu cergi împodobite, toarse și țesute cu mâinile îndemânaticе ale femeilor casei, care desfată și ochii obișnuiți cu mai fine lucruri feminine. Pe prăjinile de brad (rude) agățate de-a lungul a trei pereți sunt așezate perne numeroase, frumos împodobite, servind simțul de frumos. Străchinile, ulcioarele de lut de diferite forme și mărimi sunt aliniate într-unul sau două rânduri în dosul pernelor și pe grinda susținătoare”. Satul descris a fost identificat de către Mihai Dăncuș ca fiind localitatea Vadul Izei, iar autorul, un fost profesor al Liceului Reformat Confesional din Sighet. De fapt articolul a făcut obiectul unei lucrări susținute și publicate de către Mihai Dăncuș și Nandor Katz.¹

Desigur, descrierea interiorului poate fi discutată, însă importantă este consemnarea elementelor principale ce compun structura acestuia: vatra (cuptorul), ruda, frizele decorative formate din piese ceramice, paturile, cergile, modul de aranjare a pernelor etc. Este foarte probabil ca această descriere să se refere la un interior pregătit pentru nuntă sau pentru o altă ceremonie familială, deoarece numai de marile sărbători sau cu ocazii de genul celor amintite, ruda era descoperită și pe ea se etala o bogăție de țesături (în restul timpului se acoperea cu un lepedeu).

Determinat de planul locuinței, interiorul țăranesc s-a dezvoltat în două direcții principale: satisfacerea unui anumit grad de confort și realizarea artistică. Aceste două laturi vor fi puse în evidență urmărind amenajarea interioarelor la casele din Muzeul satului maramureșean din Sighet – case, în marea lor majoritate datate cu inscripții certe în cirilică și latină, aparținând anilor 1700 (casa Botizan), 1710 (casa

¹ **Mihai Dăncuș, Nandor Katz**, *Datini maramureșene consemnate într-o lucrare tipărită în secolul al XIX-lea*, în „Comunicări științifice pe teme de etnografie și folclor”, Sighetul Marmăției, 1970-1971, p. 119-120

Cupcea), 1785 (casa Marinca), 1789 (casa Bufta) etc. și în continuare pe parcursul secolului XIX și începutul secolului XX, ca să amintim doar câteva case din subzonele etnografice ale Maramureșului.

În momentul când ne-am propus să ne ocupăm de amenajarea interioarelor acestor case restaurate în muzeu, ne-am confruntat cu o serie de întrebări: Cum erau amenajate casele în perioada respectivă? Amenajăm interioarele în așa fel încât să reflecte viața reală a țaranului sau facem interioarele adevărate expoziții de artă populară, cu piese de excepție, urmărind doar latura estetică?¹ Cum amenajăm casa cu o singură încăpere de locuit, expunem obiectele necesare vieții zilnice, iar de sărbători și cu ocazia diverselor ceremonii familiale expunem tot ce avem mai frumos? În cazul în care avem două încăperi de locuit, aranjăm o cameră (camera mare) de sărbătoare, iar cealaltă cu întregul inventar necesar desfășurării activităților cotidiene marcate de prezența obiectelor de uz curent? Să le refacem așa cum le-am găsit în momentul achiziției, iar dacă n-am reușit să achiziționăm și mobilierul odată cu casa, îl înlocuim cu replici? Iată, o serie de întrebări care ne preocupă de ani mulți în legătură cu modul de aranjare a locuinței tradiționale maramureșene.

Așadar, am avut în vedere, pe lângă cercetarea de teren, informațiile primite de la persoanele vârstnice despre modul cum își aranjau casa și înaintașii lor, studiul etnografic de care am pomenit mai sus, literatura de specialitate și nu în ultimul rând modelul stabilit de Georgeta Stoica² pentru interiorul românesc „cu cele patru puncte de greutate” – reprezentate simetric unul față de altul, care s-a dovedit a fi valabil și pentru Maramureș.

Planul caselor restaurate în muzeu, aparținând după cum am văzut secolelor XVII, XVIII și început de secol XIX este în general simplu: camera de locuit căreia maramureșeanul îi spune tot casă, tinda și cămara, respectiv „casă”, tindă, „casă” și cămară în spate. În continuare, când spunem casă, ne referim și la spațiul interior, locuibil, care reprezintă intimitatea familiei, pe care aceasta îl face cunoscut doar cui dorește. Casa te invită într-o lume cunoscută cu adevărat doar de către cei care locuiesc în ea și care nu sunt dispuși s-o facă cunoscută oricui: „nu-mi place să-mi știe nime casa”, îmi spunea o femeie, pe care am întâlnit-o în cercetările prin zonă. Este adevărat că, această expresie are și sensul de a ști, de a cunoaște și viața de familie,

¹ Multe muzee în aer liber din România au aranjat interioarele ca adevărate expoziții de artă populară.

² **Georgeta Stoica**, *Interiorul locuinței țărănești*, București 1973, p. 15

problemele cu care se confruntă aceasta, nu numai lucrurile ce se văd în casă.

Indiferent despre care tip de casă vorbim, în Maramureș, tinda n-a fost niciodată încălzită și nici destinată pentru locuit. Era un loc de trecere în camera de locuit, în cămară și în pod și era lipsită de tavan în vederea evacuării fumului în pod. Aici se țineau diferite obiecte, în mare parte de care era nevoie, mai ales: covata de făcut pâine, cociorva și lopata de introdus și de scos pâinea din cuptor, mătura, bărbânța de fiert rufe. Tinda fiind rece, se ținea aici și lada pentru făină, iar pe peretele din stânga, după ușa de intrare, era amplasată scara la pod.

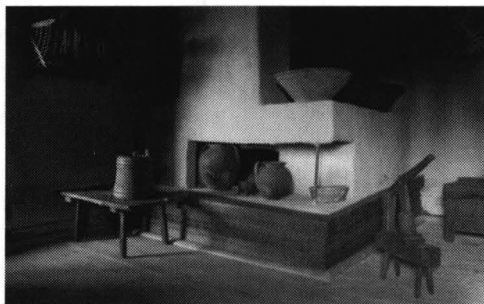
Cămara era spațiul rezervelor de alimente: bărbânțele cu brânză și lapte acru, butoiul cu varză și chiar obiecte de uz gospodăresc și războiul de țesut. Pardoseala acestor locuințe, în toate compartimentele sale era din pământ.

Casa cu o singură cameră de locuit, orientată de regulă spre răsărit, cu geamurile mici pentru a păstra mai bine căldura în interior, avea destinații multiple: bucătărie, dormitor și spațiu de desfășurare a vieții de zi cu zi dar și a evenimentelor importante din familie: nuntă, căsătorie, înmormântare. De aceea obiectele de interior nu erau așezate la întâmplare ci fiecare își avea locul bine stabilit și cunoscut. La așezarea pieselor în interiorul locuinței s-a ținut cont de anumite reguli menținute până nu de mult, adică până când s-au păstrat și funcțiile încăperii. Credem că se impune reflectarea realității aranjând „la locul lor” aceste obiecte care sunt purtătoare de informație istorică, economică, dar și estetică și emoțională. Elementele de bază ce compun interiorul sunt cele două categorii importante, mobilierul și țesăturile la care se adaugă icoanele, ceramica etc. Mobilierul este unitar prin formă, funcționalitate și locul pe care-l ocupă în interior. Urmărind așezarea mobilierului în interiorul casei constatăm o predispoziție pentru ocuparea spațiilor de pe lângă pereți, lăsând liber centrul încăperii. Dar aranjarea interiorului tradițional presupune în primul rând, analiza unor elemente fixe, care constituie însăși structura acestui interior.

Este vorba despre colțul cu vatra (cuptorul) care reprezintă un simbol al existenței în timp. Din spusele bătrânilor, dar și din cercetările noastre de teren știm că vatra/cuptorul ocupa aproape un sfert din cameră. Era prevăzut cu un „horno” (horn) ce dirija fumul în tindă și de aici în pod. Cuptorul cu vatra avea funcții multiple. Pe lângă credințele legate de foc, vatra era una din cele mai vechi surse de iluminat, o extraordinară sursă de căldură și nu în ultimul rând,

cuptorul era constituit un spațiu bun de dormit pentru copii și bătrâni. Seara, fetele torceau la lumina focului, iar bărbații confecționau diverse obiecte de uz gospodăresc din lemn.

Colțul cu vatra – Casa Buftea, datată 1799



Cuptorul era considerat „inima casei”, iar focul din cuptor a stat sub semnul unor credințe vechi, descântece de dragoste, de deochi (se stingeau cărbuni din vatră în scop de vindecare etc), se spuneau povești și tot aici ardea toată noaptea, butucul de Crăciun. Spațiul dintre cuptor și ușă era ocupat de blidare și lingurare fixate pe perete, în care se țineau lingurile de lemn și blidele după cum arată și denumirea. În partea cealaltă, în colțul de după ușă vom găsi întotdeauna dulapul (podîșorul) pentru păstrat vasele și diverse obiecte de uz gospodăresc.



*Interior Casa Bărcan,
¼ sec. XIX*

În prelungirea cuptorului și totodată în opoziție cu acesta se află patul, umplut cu paie, acoperit cu un lepedeu din cânepă și cu cergă pe deasupra. Tot în acest spațiu, în fața patului își avea locul leagănul cu pedală sau, agățat sus, leagănul de grindă și scăunelul pentru copil confecționat din lemn masiv prevăzut cu o deschidere circulară pe unde se introducea copilul mic spre a-l ajuta să stea în picioare. O importantă piesă de mobilier din cadrul interiorului este lada de zestre, care de obicei ere așezată pe laiță la capătul patului sau

între cuptor și pat. Aici se păstrau hainele și podoabele - zgarda scumpă, zgărdanele, mănușile împletite din lână colorată etc., ale femeii și fetelor din casă.

De-a lungul pereților care se întretaie și formează unghi drept în colțul dinspre răsărit, erau fixate cele două „lăiți” (laițe) fără spătar, confecționate din lemn masiv, late de 40-50 cm, sprijinite la capete pe butuci sau încastrate, odată cu construcția, în pereții construcției. Mai târziu locul lor a fost luat de scaunele lungi cu spătar, adică lavițe cu spătar, iar apoi de acele lăzi cu spătar în care se păstrau și „halubele” (hainele).

Colțul cu masa – Casa Buftea



În colțul în care se întâlneau cele două lavițe, spre interiorul camerei, își avea locul masa. Vorbim de masa veche cu sertare și cu un gen de „ladă” dedesubt, cu „puiuț” în care se păstra mâncarea, sau masa simplă, cu picioare înalte. Lângă masă sunt așezate scaunele cu spătar sprijinite pe patru picioare care aveau o mobilitate mult mai mare decât celelalte piese de mobilier (paturile, lavițele, podișorul, masa, vatra/cuptorul erau și aveau locuri fixe).

Partea cea mai atractivă a camerei este cea în care se află „ruda” (culmea), unde pe o bară din lemn, fixată în tavan pe lungimea peretelui, deasupra patului – se etalează țesăturile din lână (cergi, covoare, șterguri de rudă, dar și de cânepă și bumbac, fătoi, lepedeie etc.). Toate textilele sunt în așa fel aranjate încât partea ornamentată să fie orientată spre interiorul camerei. Țesăturile de interior etalate pe rudă, în toată varietatea lor: cergi, covoare, lepedeie, fătoi, șterguri de rudă, perine, prin expunere adaugă o notă de culoare într-un interior cu pereții din lemn, netencuiți, mai ales în fazele mai vechi. Menționăm aici că, ruda principală, cea de deasupra patului, uneori se continuă cu o altă rudă în unghi drept pe peretele dinspre masă, până la meștergrindă, sau uneori pe o altă rudă, deasupra vetrei, sunt expuse ștergări etc.

Este greu de precizat de când ruda a servit ca mod de păstrare, dar și ca mod de etalare a țesăturilor. Probabil că, de când s-a schimbat locul lăzilor de zestre din capătul patului în podul casei, dar și de când s-a îmbogățit numărul și varietatea acestora. Așadar, țesăturile sunt bine reprezentate în toate compartimentele locuinței – pe rudă, pe masă, pe pat, iar mai târziu, ulterior sec. al XVIII-lea și pe pereți (în colțul cu masa și pe peretele de deasupra patului). „Ruda” era desigur mai săracă la început sau poate chiar lipsea la proprietarii de condiție socială mai modestă. Diferențele social-economice, sub aspectul bogăției textilelor, este evidentă de la un proprietar la altul. De abia în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, datorită pătrunderii masive a bumbacului crește și numărul și diversitatea țesăturilor, iar în felul acesta și ruda devine mai bogată.

Când am amenajat interioarele din casele restaurate în Muzeul satului maramureșcan din Sighetul Marmăției am avut în vedere specificul subzonal. În privința covoarelor și a ștergurilor de rudă găsim mici diferențieri între subzonele Maramureșului, în privința cromaticii, a îmbinării culorilor și a dispunerii motivelor în câmpi ornamentali, dar și în modul de aranjare ale acestora pe orizontală (pe lungime) sau pe verticală (pe lățime). Astfel, pe Cosău – Mara și Iza Inferioară până la Strâmtura, precum și pe Valea Vișeuului (Petrova, Leordina) și Săpânța pe Valea Tisei, totul se așeza pe rudă pe lungimea țesăturii. În subzona Iza Mijlocie, țolul de rudă care este mai scurt și mai lat se așeza pe lățime, cu capetele petrecute peste rudă. Ruda era și este și în prezent (acolo unde ruda se mai păstrează) un spațiu de depozitare, dar și de etalare (mai ales de sărbători) a țolurilor, fătoilor, cergelor, ștergurilor de rudă și a fețelor de perină dispuse în registre alternante.

Faptul că funcționalul și esteticul sunt două aspecte inseparabile o dovedește modul de expunere a fețelor de masă, ștergurilor de rudă, fețelor de pernă, orientate cu partea ornamentată spre interiorul camerei. Pe peretele opus celui cu ruda și pe cel lateral, sub tavan, s-au realizat acele frize decorative formate din icoane pe sticlă împodobite la rândul lor cu șterguri lungi și înguste, ornamentate la capete, și farfurii din ceramică, ce vădesc un real simț al echilibrului categoriilor de obiecte alternând cu spațiile monocrome ale pereților din lemn.

Această organizare a interiorului s-a menținut de-a lungul secolului al-XVIII lea preluându-se și în cadrul locuinței cu două camere de locuit plus, tindă și cămară, care își face prezența la

începutul secolului XIX . Desigur că apar schimbări și în privința componentelor de bază ale interiorului în această perioadă. Mobilierul a suferit pe parcurs o serie de mutații funcționale. Lavițele au fost înlocuite cu băncile sau lăzile cu spătar servind doar pentru șezut, nu și pentru dormit. Lada de zestre a fost înlocuită cu lăzile mai mari pentru haine. Cuptorul cu vatră suferă modificări în primul rând în privința dimensiunii, apoi din rațiuni practice și estetice s-a mutat în tindă și apoi în curte.

Locuința tradițională este spațiul consacrat prin practici magice de întemeiere unde „ veneau prin naștere copiii, nepoții și strănepoții și plecau prin moarte părinții, nepoții și strănepoții”¹. De aceea, credem că este necesar să discutăm problema interiorului și din perspectiva obiceiurilor din ciclul familiei

Elementul constructiv care determină pe plan material și spiritual organizarea interiorului locuinței este meștergrinda care, sub raport constructiv, leagă pereții transversali și mediani între ei, iar prin grinzile transversale ce se sprijină pe ea leagă și pereții laterali și susține întreaga structură a acoperișului.²

Meștergrinda era deseori ornamentată cu motive geometrice romboidale, motive solare, motivul crucii, însoțite de inscripții care atestă anul construcției, dar și alte date importante din viața comunității.

Pe meștergrindă se păstrau documentele și actele familiei, buricul copilului până la vârsta când era supus ritualului de inițiere adică la deznodarea acestuia. Tot aici, pe grindă se țineau busuiocul și „mâțișoarele” sfințite de Florii cu scop de apărare și protejare a casei („vara, când era vreme grea cu tunete și fulgere, se puneau mâțișoare în foc în credința că vremea se va liniști”).

Totodată, meștergrinda marchează, simbolic, împărțirea spațiului interior al camerei de locuit în două compartimente - pe care Mihai Dăncuș le numește spațiul faptelor de viață și spațiul faptelor de ritual.

Spațiul faptelor de viață este reprezentat de colțul cu patul. Aici se consumă actul nunții, deci se concepe, se naște, se moare (când e vorba de moarte naturală).

Spațiul faptelor de ritual este acel spațiu unde se află masa – în colțul de răsărit – al camerei. Aici are loc celebrarea nunții, cu toate

¹ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, Fundația Culturală Română , 1999, p. 59

² Mihai Dăncuș, op.cit. p. 133

urările din partea nuntașilor, celebrarea botezului, în timpul căruia copilul va fi așezat pe masă, i se aduc daruri din partea participanților, au loc o serie de rituri de influențare a viitorului copilului. Pe masă se așeza și sicriul cu mortul, pentru desfășurarea priveghiului cu toate riturile și obiceiurile care preced înmormântarea.

Iată, deci, o opoziție pe orizontală, între cele două colțuri, colțul cu masa și colțul cu patul, dar și una pe diagonală între colțul cu masa și colțul cu vatra cu toate elementele semnificative.

La botejune și înmormântare interiorul rămâne în forma originală, așa cum am văzut. La nuntă, deoarece participarea este mult mai numeroasă, spațiul se amplifică și el. Astfel se introduc mese de-a lungul celor trei pereți (exclusiv cel din zona vetrei și a ușii). Locul mirilor rămâne în zona „colțului cu masa”, doar că masa este prelungită în dreapta și în stânga de-a lungul pereților. La casele cu două încăperi de locuit, în încăperea alăturată se amenajau meselor pentru bătrâni.

*Interior amenajat pentru
nuntă – Casa Bârsan,
½ sec. XIX*



Așadar, arhitectura interiorului tradițional este într-o perfectă armonie cu arhitectura casei. Sobrietatea construcțiilor din lemn, patinate de vreme, se armonizează cu întregul inventar din interior.

Pereții caselor aparținând secolului al-XVII-lea și al XVIII-lea, fie că erau confecționați din bârne de stejar fasonate dreptunghiular, fie din lemn rotund de brad, erau netencuiți. Prezența în interior a atâtor obiecte din lemn (pereții netencuiți, mobilierul și toate obiectele de uz gospodăresc) este echilibrată și înviorată de frizele decorative alcătuite din icoane împodobite cu ștergări, ceramică și țesăturile prezente pe rudă, pat și masă, accentuând totodată, și latura estetică. Frizele decorative dau viață casei țărănești, dau căldură și umanizează interiorul în care toate obiectele sunt din lemn. Interiorul maramureșean se dezvăluie ca un tot unitar echilibrat, care, în elementele sale

de bază, se înscrie perfect în caracteristicile mai largi ale interiorului tradițional românesc. Privitor la organizarea interioarelor din Muzeul satului maramureșean, am încercat să păstrăm linia specificului și autenticului, urmărind totodată păstrarea raportului real pentru diferite categorii de obiecte ce compun interiorul - așa cum l-au gândit și realizat înaintașii noștri. În prezentarea acestor fenomene de cultură materială nu s-au putut neglija diferențierile socio-economice ale proprietarului chiar dacă, după cum am amintit la început, diferențierile de natură economică nu erau prea accentuate în Maramureș. Această modalitate de amenajare reprezintă o caracteristică a interioarelor într-o perioadă istorică, ce s-a păstrat relativ bine în casele tradiționale maramureșene. Este o realitate cunoscută faptul că dinamica dezvoltării satului românesc, de la care nu se abate nici cel maramureșean, a cunoscut un ritm deosebit de schimbare în ultimii 40-50 de ani. Desigur că, interiorul cu tot ce incumbă, a suferit o evoluție destul de lentă, cu excepția unor mici schimbări la finele secolului al-XVIII-lea și început de secol XIX, când această evoluție devine mai rapidă.

Bibliografie selectivă

1. **Bănățeanu, Tancred**, Arta populară din nord-vestul Transilvaniei, Baia Mare, 1969
2. **Bernea, Ernest**, Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român, Editura Humanitas, București, 1977
3. **Butură, Valer**, Etnografia poporului român, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978
4. **Butură, Valer**, Străvechi mărturii de civilizație românească, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989
5. **Dăncuș, Mihai**, Zona etnografică Maramureș, Editura Sport-Turism, București, 1986
6. **Dăncuș, Mihai**, Valori ale culturii populare maramureșene, Sighetul Marmăției, 2000
7. **Stoica, Georgeta**, Interiorul locuinței țărănești, București, 1973
8. **Vlăduțiu, Ion**, Etnografia poporului român, Editura Științifică, București, 1973 Vornicu, Gheorghe, Maramureșul și Muzeul etnografic maramureșean
9. **Vuia, Romulus**, Satul românesc din Transilvania și Banat, Cluj, 1945

Résumé

Dans l'aménagement des intérieurs des maisons ré restaurées du musée du village de Maramureş situé à Sighetu Marmaţiei, pour pouvoir garder la ligne spécifique et authentique, nous avons eu en vue les résultats des investigations faites dans les villages de Maramureş, les études de spécialité liés à ce problème et les informations données par les personnes âgées.

Dans la présentation de certains phénomènes, de culture matérielle au long des centaines d'années, nous ne pouvons pas négliger les petites différences socio-économiques, quoique dans cette période, celles-ci n'aient pas été différenciées.

Cette thèse met en évidence le spécifique de cette région, de l'intérieur de l'habitation de cette région sous aspect social et elle met l'accent sur l'idée que l'intérieur est l'espace qui appartient par excellence à la femme par opposition à l'homme qui est responsable de l'espace extérieur : les champs, la bois et la montagne. Les maisons du Musée du village de Maramureş de Sighetu Marmaţiei, dans leur majorité so yant datées, ont offert la possibilité d'essayer à déchiffrer le rôle qu'elles ont eu et ce qu'elles ont eu de spécifier dans l'organisation d'intérieur.

En ce qui concerne l'aménagement de l'intérieur des maisons de Maramureş au XVII^e, XVIII^e et début du XIX^e siècle, nous pouvons dire qu'elle ne sont pas en opposition avec d'autre maisons paysannes des autres régions de la Roumanie, mais, par contre, elles s'inscrivent dans les caractéristiques plus larges de l'intérieur des habitations roumaines.

Nous pouvons affirmer en conclusion, que l'intérieur de l'habitation se dévoile comme une intité unitaire équilibrée dans lequel la tendance d'unité harmonieuse des besoins pratiques immédiats avec les aspects esthétiques, est évidente.

Plante medicinale cu valoare tinctorială

Farmacist Drd. Oana Pop

Prof. biolog Maria Pop

Baia Mare

1. Scurt istoric al cunoașterii plantelor tinctoriale din România

Vopsitul vegetal cu culori naturale extrase din plante tinctoriale își are izvoarele în trecutul îndepărtat al omenirii și s-a transmis din generație în generație, mai mult pe cale orală decât scrisă, până la începutul secolului al XIX-lea, când nu a mai putut rezista în lupta de concurență cu coloranții sintetici, fapt pentru care a regresat rapid. Acest fapt este atestat de mărturiile ce stau astăzi în diferite muzee din țară ca și scrierile istoricilor care menționează prezența acestei creații populare românești printre primele preocupări casnice. Încă de la începutul secolului trecut autorii de lucrări în domeniul vopsitului vegetal, Tudor Pamfile (1883-1921) și Mihai Lupescu (1862-1922) avertizează asupra regresului aproape cu desăvârșire a cromaticii populare românești, lucru pe care îl vedem astăzi adevărat.

Primii coloranți naturali au fost extrași din animale inferioare (moluște, insecte), apoi au fost descoperiți cei minerali și cei extrași din plante. Dintre aceștia cea mai largă răspândire au căpătat-o coloranții vegetali.

Originea cromaticii poporului român nu se poate preciza. Florea Marian, pornind de la numeroasele cuvinte de origine latină ce reprezintă diferite culori, înclină a crede că meșteșugul „boitului” ar fi de origine romană.

„Chiar dacă am avea toată terminologia latină, greacă, turcă sau slavă, tot nu am putea spune lucruri sigure deoarece originea meșteșugului de a vopsi vegetal poate să fie în același timp latină, slavă și turcă, după cum poate fi și curat indigenă.”

Primul care a vorbit despre cromatica populară românească, ca o ramură a industriei casnice, punând-o în legătură cu viața agricolă a poporului nostru, dându-i deci o însemnătate economică, a fost agronomul Ion Ionescu de la Brad în 1866. În „Agricultura României”, arăta: „Ele (femeile) se duc de culeg de pe câmp plantele tinctoriale și apoi cu dânsle vâpsesc lână, dându-i feluri de feluri de culori”.

Mai târziu, în 1868, când alcătuiește o monografie a județului Mehedinți, aflăm că prin aceste locuri existau „buingii” de meserie care aveau pentru vopsit vase speciale: căldări de aramă și alte lucruri

trebuincioase, fără de care nu se putea vopsi. Prețurile le stabileau în funcție de greutatea lânii și „scumpetea” materialelor tinctoriale.

El atrăgea atenția asupra importanței coloranților din plante și asupra valorii țesăturilor vopsite vegetal, arătând în același timp și pericolul regresiei acestei arte populare ca urmare a pătrunderii civilizației urbane în mediul tradițional rural.

Un alt salt calitativ în acest domeniu l-a constituit începerea activității în cadrul Academiei Române, unde mai mulți oameni de știință erau foarte interesați de cultură și civilizație. În domeniul etnografiei este de mare importanță ziua de 12 martie 1882 când părintele Simion Florea Marian prezintă în cadru solemn al Academiei Române lucrarea „Cromatică poporului român”, inspirată din universul nemijlocit al satului românesc. El vede clar regresul acestei tehnici de vopsire.

Cromatică tradițională românească este confirmată de lucrările de artă păstrată în muzee: covoare, scoarțe, îmbrăcăminte.

Culorile vechi erau puține la număr: alb, negru, cafeniu, galbenul și roșul. Mai târziu a apărut albastrul și verdele. Erau culori reci, sobre. Se spunea că culorile erau așa de trainice încât se rupea țesătura, dar culoarea nu dispărea.

Până când și un dușman al românilor, englezul Charles Boner vorbind despre românele din Transilvania aprecia acest lucru: „culorile lucrate în unele părți ale Transilvaniei de către muierile de rând sunt atât de frumoase, încât ar putea servi drept podoabă pentru orice salon din Londra și din Paris. Gustul cu care țărăncile aleg și distribuiesc culorile este admirabil; desene, deși orientale în fond, sunt totuși absolut românești. Combinațiunea vâpselelor și a liniilor este d-o varietate nemărginită; invențiunea lor se pare tot atât de ușoară pentru țărance ca și execuțiunea acestor mozaicuri.” (Charles Boner – Columna lui Traian, 1876, pag. 205).

Am aflat că în Transilvania, în trecut erau corelate momentele de recoltare ale plantelor tinctoriale cu anumite ritualuri dar care bine analizate corespundeau cu perioada cea mai propice de recoltare a plantelor pentru vopsit. De exemplu se știe că în ziua de Sânziene (Nașterea Sf. Ioan Botezătorul-24 iunie) dau culori frumoase, binecuvântate de Dumnezeu. Acum se culeg sânzienele (sp. Galium), drobița (Genista tinctoria), atât pentru vopsit cât și pentru valoarea medicinală. În această zi înflorirea este în fază maximă, pe când altele ca sunătoarea se culegeau de Sf. Petru, 29 iunie, perioada cea mai propice pentru această plantă pentru că acum conține cel mai mult colorant. Dacă recoltăm mai devreme această plantă înflorită, dă

culori mai pale pentru că colorantul este mai puțin. Șovârvul – *Origanum vulgare* se culegea în ziua de Focă – 22 iulie, când femeile nu lucrau cu fânul ca să nu li se aprindă „clăile” dar credința le permitea să recolteze plante pentru vopsit.

Femeia de la țară, astăzi nu face distincția dintre valoare și kitsch. Ele consideră culorile chimicale mai frumoase pentru că sunt vii și diverse, pe când cele vegetale nu sunt îmbrățișate decât în foarte mică măsură.

Cu toate acestea dacă analizăm câteva covoare maramureșene vopsite vegetal, numărând culorile și nuanțele fiecărei culori vom rămâne uimiți găsind peste 100 de culori într-o armonie perfectă unele cu altele.

Tainele „boitului cu buruieni” s-au transmis din generație în generație, meșteșugul fiind mereu îmbogățit de-a lungul secolelor.

Datorită concurenței cu coloranții sintetici descoperiți în secolul trecut, meșteșugul artistic al vopsitului vegetal a înregistrat un puternic regres. Dintre cauzele care au dus la acest regres putem menționa:

- modul simplu de procurare și aplicare a coloranților sintetici nou descoperiți,
- independența de sursele naturale și condițiile climatice,
- varietatea culorilor și mai ales obținerea culorilor aprinse,
- de-a lungul deceniilor s-au tăiat pădurile și s-au redus livezile unde femeile își găseau cu ușurință scoarțele copacilor și florile de care aveau nevoie pentru vopsit,
- a scăzut vertiginos numărul crescătorilor de oi ca și numărul acestor animale.

Dacă vopsirea cu coloranți sintetici este indispensabilă vopsitului în condiții industriale, în gospodărie vopsirea cu coloranți vegetali se integrează perfect între îndeletnicirile obișnuite, putând oricând să beneficiem de avantajele multiple în comparație cu coloranții sintetici.

După ce am arătat unele dintre cauzele care au dus la regresul tradiției românești de a vopsi vegetal, trebuie neapărat să arătăm și aspectele negative ale culorilor chimicale care au invadat piețele și casele țărănești. Aceste culori bazate pe anilină se decolorează la soare, chiar la lumina camerei, nu se pot spăla, aceasta însemnând o decolorare a tuturor culorilor care trec în apă unele peste altele și ca atare țesătura nu se mai poate folosi. Vopselele chimice ard fibrele naturale și de aceea reduc rezistența fizică în timp. Colorantul chimic este toxic pentru organismul omului, iar fixat pe țesături care se folosesc pentru îmbrăcăminte pot produce iritații, alergii, pe piele.

2. Analiza florei tinctoriale din Maramureș

a) Analiza taxonomică

Numărul de specii de plante tinctoriale, cuprinse în studiul de față se ridică la 87, aparținând la 72 de genuri, ce sunt încadrate în 35 de familii. Dintre familiile cu un număr mai mare de specii, menționăm următoarele: Asteraceae (10 sp.), Rosaceae (10 sp.), Boraginaceae (7 sp.), Lamiaceae (4 sp.). Dintre raritățile floristice tinctoriale, întâlnite în zona studiată putem aminti: *Myricaria germanica*, *Isatis tinctoria*, *Asperula tinctoria*, *Anchusa officinalis*, *Cynoglossum officinale*, *Anthemis tinctoria*, *Carthamus tinctorius* ș.a., specii comune în alte regiuni ale țării.

Din documentația la fața locului reiese că populația din cadrul zonei a mai folosit pentru vopsitul textilelor următoarele specii de plante: *Lycopodium clavatum*, *Chenamelis japonica*, *Crataegus monogyna*, *Malus silvestris*, *Rosa canina*, *Euphorbia cyparissias*, *Cornus sanguinea*, *Hypericum perforatum*, *Viola hirta*, *Viola tricolor*, *Salix fragilis*, *Tilia cordata*, *Vaccinium oxycoccos*, *Vaccinium myrtillus*, *Cruciata glabra*, *Galium verum*, *Symphytum tuberosum*, *Achillea millefolium*, *Matricaria chamomilla*, *Telekia speciosa*, *Allium cepa*, *Leucojum vernum* și *Crocus heuffelianus*, de aceea au fost cuprinse și aceste specii în lista de plante tinctoriale, alături de cele citate de I. Pop (1982).

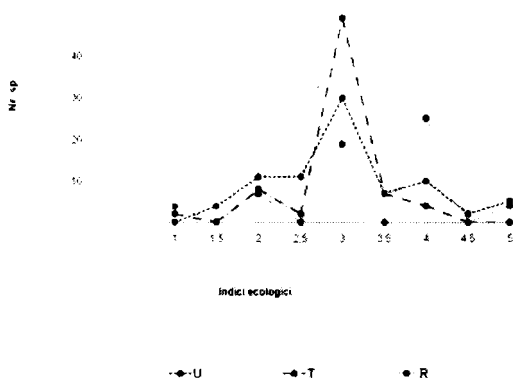


Fig. 1

• **Tabel nr. 1 – Repartitia pe familii a speciilor tinctoriale**

Nr. crt.	FAMILIA	UNITATEA TAXONOMICA		
		GEN	SPECIE	SUB SPECIE
1.	LYCOPODIACEAE	1	1	-
2.	BERBERIDACEAE	1	1	-
3.	PAPAVERACEAE	2	2	-
4.	URTICACEAE	1	1	-
5.	BETULACEAE	2	3	-
6.	FAGACEAE	1	2	1
7.	JUGLANDACEAE	1	1	-
8.	ROSACEAE	7	10	2
9.	FABACEAE	2	2	2
10.	CELASTRACEAE	1	2	-
11.	RHAMNACEAE	2	2	-
12.	EUPHORBIACEAE	1	1	-
13.	CORNACEAE	1	2	1
14.	ARALIACEAE	1	1	-
15.	CYPERACEAE	1	1	-
16.	VIOLACEAE	1	2	-
17.	TAMARICACEAE	1	1	-
18.	BRASSICACEAE	1	1	-
19.	SALICACEAE	1	1	-
20.	TILIACEAE	1	1	-
21.	MALVACEAE	1	1	-
22.	ERICACEAE	3	5	-
23.	PRIMULACEAE	1	1	-
24.	CARYOPHYLLACEAE	1	1	-
25.	POLYGONACEAE	2	4	-
26.	RUBIACEAE	3	4	-
27.	CAPRIFOLIACEAE	2	3	-
28.	OLEACEAE	2	2	-
29.	BORAGINACEAE	6	7	1
30.	SOLANACEAE	1	1	-
31.	LAMIACEAE	4	4	-
32.	ASTERACEAE	10	10	2
33.	LILIACEAE	4	4	-
34.	AMARYLLIDACEAE	1	1	-
35.	IRIDACEAE	1	1	-
	TOTAL	72	87	9

b) Analiza ecologică

Pentru caracterizarea ecologică a cormoflorei tinctoriale am urmărit comportamentul speciilor față de principalii indici ecologici: *umiditate, temperatură și reacția solului*, după sistemul elaborat de Ellenberg (1952) și adaptat condițiilor țării noastre de St. Csürös și col. (1967,1970).

Spectrul indicilor ecologici (tabel nr. 2, fig. nr. 1) evidențiază predominarea speciilor mezofile (45,0%) răspândite mai ales în zona forestieră, urmate de xeromezofile (26,8%) care se găsesc mai ales pe pantele înșorite, cu expoziție sudică și sud-estică, mezohigrofile (14,5%)- pe pantele cu expoziție nordică în apropierea izvoarelor (mlăștinilor), higrofile (6,0%) – în locuri înmlăștinite, pajiști foarte umede, xerofite (5,0%), pe stâncării iar cele indiferente realizează doar 3,6%.

În funcție de factorul *temperatură*, se evidențiază predominarea speciilor micromezoterme (68,2%) caracteristice unui climat de tip temperat continental, urmate de cele indiferente (12,1%), și microtermele (12,1%) apoi speciile mezoterme (5,0%) și hechistoterme sau criofile (2,4%).

Analizând factorul *reacția solului*, se constată că cele mai bine reprezentate sunt speciile slab acid-neutrofile (30,4%) care se găsesc pe terenurile luate în cultură și pe cele din zona forestieră, euriionice (28,0%) cu amplitudine largă la reacția chimică a solului, sunt urmate

de speciile acido-neutrofile (23,1%), care cresc mai ales în păduri. Un număr mic de specii (5,0%) s-au adaptat la solurile puternic acide din mlaștini oligotrofe și tot atâtea (5,0%) sunt neutro-bazofile.

Tabelul nr. 2 – Spectrul ecologic

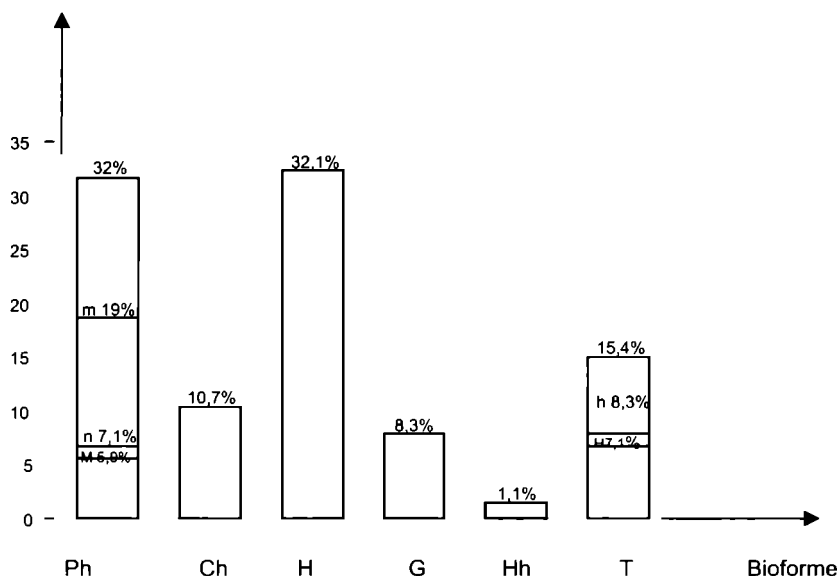
INDICIILE ECOLOGICI		V A L O A R E									
		1	1,5	2	2,5	3	3,5	4	4,5	5	0
U	nr. sp.	-	4	11	11	30	7	10	2	5	3
	%	-	5,0	13,4	13,4	36,5	8,5	12,1	2,4	6,0	3,6
T	nr. sp.	2	-	8	2	49	7	4	-	-	10
	%	2,4	-	9,7	2,4	59,7	8,5	5,0	-	-	12,1
R	nr. sp.	4	-	7	-	19	-	25	-	4	23
	%	5,0	-	8,5	-	23,1	-	30,4	-	5,0	28,0

c) Analiza bioformelor

În urma analizei florei tinctoriale din punct de vedere al bioformelor, utilizând sistemul Raunkiaer-Braun-Blanquet, am obținut următoarele rezultate:

Tabel nr. 3 – Spectrul bioformelor

Bioforma	Ph			Ch	H	G	Hh	T	
nr. sp. %	M	m	n					h	H
nr. sp.	5	16	6	9	27	7	1	7	6
%	5,9	19,0	7,1	10,7	32,1	8,3	1,1	8,3	7,1

Fig. 2

Din această analiză a bioformelor se constată că cele mai numeroase specii aparțin hemicriptofitelor (27 sp., 32,1%), prezente mai ales în pajiști și păduri. Numărul mare de fanerofite (27 sp., 32,0%) se explică prin faptul că ne aflăm în primă zonă forestieră; în cadrul acestora, cel mai bine reprezentate sunt mezofanerofitele (16 sp., 19,0%). Terofitele anuale și bianuale în număr de 13 sp., reprezintă 15,4 %; ele caracterizează vegetația ierboasă xerofilă și xeromezofilă, precum și speciile ruderales.

Chamefitele (9 sp., 10,7 %) sunt răspândite preponderent în pajiști.

Geofitele (7 sp., 8,3%) populează atât pajiștile, cât și pădurile; majoritatea geofitelor cu rizomi se găsesc în păduri, iar cele cu bulbi pe dealuri.

Helohidatofitele (1 sp., 1,1%) edifică vegetația acvaristică și palustră.

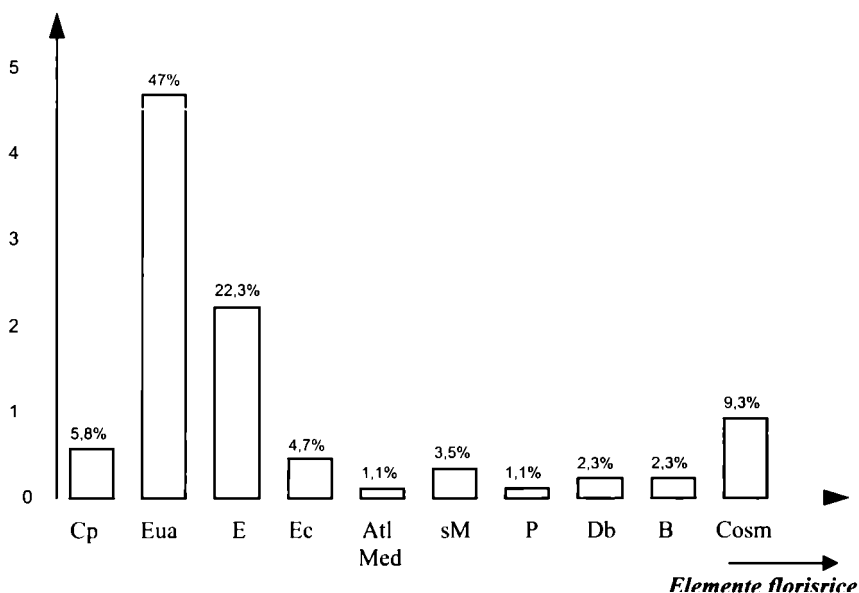
d) Analiza geoelementelor

Fondul general al cormoflorei tinctoriale, este constituit de elemente eurasiatice (40 sp., 47,0%) și cele europene (19 sp., 22,3%), (tabel nr. 4, fig. 3).

Tabel nr. 4 – Spectrul floristic

Elemente Floristice	Cp	Eua	E	Ec	Atl Med	sM	P	DB	B	Cosm	Adv
Nr. sp.	5	40	19	4	1	3	1	2	2	8	-
%	5,8	47,0	22,3	4,7	1,1	3,5	1,1	2,3	2,3	9,3	-

Fig. 3



e) Analiza economică

În cursul inventarierii speciilor tinctoriale din regiunea cercetată, am constatat că pe lângă importanța lor în tehnica vopsirii vegetale, prezintă posibilități de valorificare economică și în alte scopuri.

Jumătate din specii (42 sp. 50,5%) sunt plante melifere, având importanță în apicultură, constituind surse de polen și nectar.

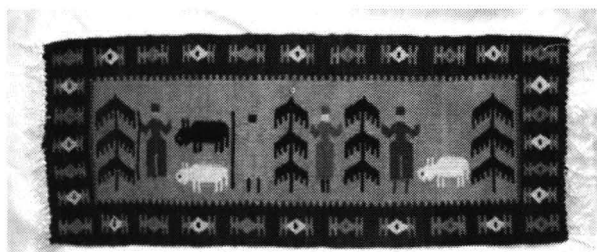
Plantele medicinale reprezintă 41,3%, având o mare importanță în tehnica terapeutică datorită efectelor curative.

Plantele industriale au o importanță deosebită, unele furnizează lemnul folosit în industria construcțiilor.

Plantele alimentare sunt în proporție mică pe lângă cele tinctoriale

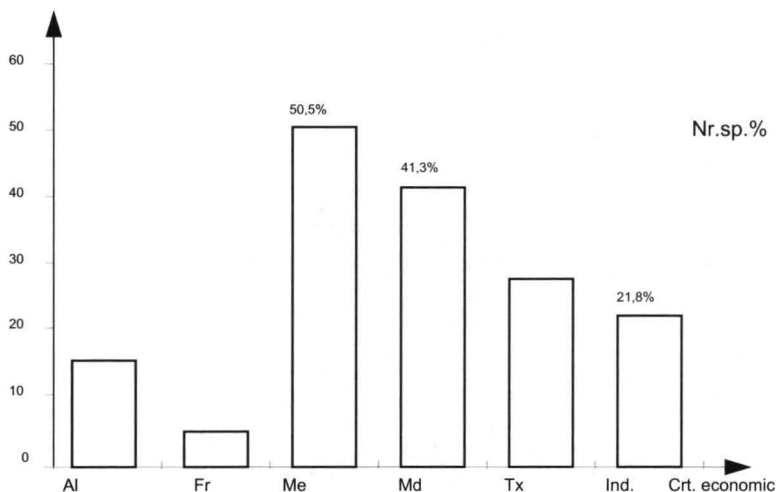
(14,9%).

Plantele furajere din flora spontană sunt importante pentru zootehnie, fiind grupate în specii cu valoare furajeră foarte bună, mediocră și slabă (4,5%).



Plantele toxice reprezintă 27,5%, numărul lor fiind mare în comparație cu cele alimentare și furajere, dar unele dintre ele sunt în același timp și medicinale: *Hypericum perforatum*, *Saponaria officinalis*, *Viburnum opulus*, *Urtica dioica* etc.

Fig. 4



3. Principalele plante tinctoriale cu valoare medicinală

1. Stejarul- *Quercus robur* L. – fam. *Fagaceae*



Stejarul – Quercus

Alte denumiri populare: gorun, stejar pedunculat, stânjar.

Descriere. Arbore puternic, cu rădăcina pivotantă, adâncă și foarte ramificată. Tulpina dreaptă, bogat ramificată, coroana largă, cu ramuri viguroase mai mult sau mai puțin orizontale; în masive coroanele sunt mai restrânse. Lujerii destul de groși, ușor muchiați, poartă muguri ovoizi. Frunzele – sesile sau scurt pețiolate, glabre, pielose, lucioase pe față, mai deschise și mate pe dos, cu 4-8 perechi de lobi rotunjiți pe margini. Înfloarește în aprilie-mai înainte de creșterea frunzelor. Florile – unisexual-monoice: cele bărbătești în amentzi (mâțișori) lungi și pendenți; cele femele în raceme simple cu câte 3-6 flori verzui. Fructele – achene (ghinde) eliptice, alungite de 2-4 cm, câte 2-5 pe câte un peduncul comun. Cupa ghindei prezintă solzișori ovat-triunghiulari, concrescuți, cu vârfurile libere.

Valoarea tinctorială. Pentru vopsit am folosit scoarța recoltată de pe arborii bătrâni din luna octombrie până în februarie, în stare proaspătă.

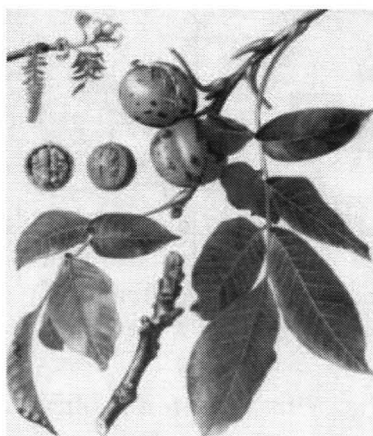
Am obținut culorile: - negru și ocru

Valoarea medicinală. Produsul vegetal utilizat – scoarța ramurilor tinere de 2-3 ani recoltată primăvara în martie-aprilie când se desprinde ușor de pe ramuri, se uscă la soare sau în uscător.

Are proprietăți hemostatice, antiseptice, astringente și cicatrizante folosindu-se în caz de hemoragii interne, hiperaciditate, ulcer gastro - intestinal, diaree, hemoroizi, gingivită, rinită, ca antidot în otrăvirea cu alcaloizi și unele metale. Extern se folosește împotriva căderii părului, în degerături, arsuri, răni, contra transpirației picioarelor.

2. Nucul - *Juglans regia* L. – fam. Juglandaceae

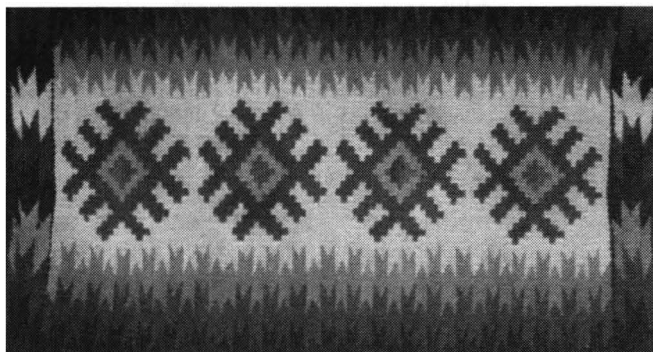
Descriere. Arbore cu rădăcină pivotantă, puternic ramificată lateral, până la 14 m. Tulpina – înaltă de până la 30 m, cu scoarța netedă-cenușie; coroana strânsă, când nucul crește în masiv, și largă-globuloasă când crește solitar, cu lujeri viguroși brun-verzui, glabri-lucioși, cu miros plăcut-aromat. Mugurii – cenușiu-închis, tomentoși, câte 1-2 la un loc; frunze imparipenat-compuse din 5-9 (11) foliole ușor asimetrice, mari, lungi de 16-12 cm, obovate, acute sau acuminate, cu margini întregi, glabre, lucioase pe față,



Nucul – Juglans regia

pe dos cu smocuri de peri la ramificația nervurilor. Înfloarește în mai. Flori unisexual-monoice, cele bărbătești în amenți verzui-măslinii-negricioși, pendenți; cele femele la vârful ramurilor, mici ca niște mugurași, sesile, cu stigmat răsfrânte purpurii. Fructele – drupe globuloase, cu înveliș cărnos verde care la maturitate crapă, eliberând nuca ovoidă care poartă în interior sămânța mare, comestibilă.

Valoarea tinctorială. Pentru vopsitul natural am folosit scoarță recoltată de pe arborii bătrâni primăvara timpuriu sau toamna târziu, frunze recoltate în lunile iunie-iulie și coaja verde (epicarpul) fructelor recoltate toamna când se desprinde de pe coaja tare a fructelor (mezocarp), toate în stare proaspătă.

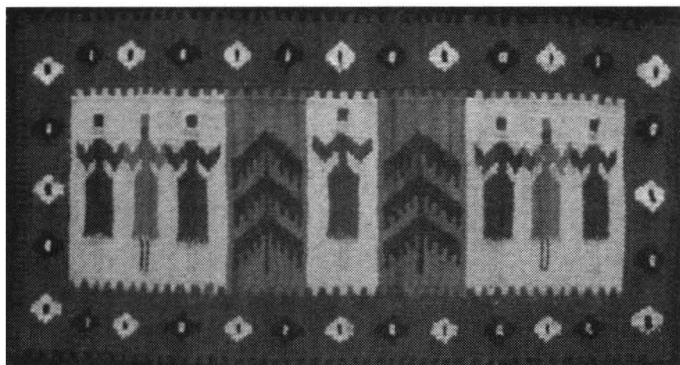


Am
obținut culorile:

- maro; 5 nuanțe de la maro-deschis la maro-închis
- ocru frumos
- negru
- verde

*Valoarea
medicinală.*

Produsul vegetal utilizat cu valoare terapeutică îl constituie numai frunzele recoltate în lunile mai-iunie.



Cercetările
științifice din
ultimii ani
contestă
folosirea
epicarpului
(partea verde
cărnoasă care
îmbracă nuca)

în scop medicinal întrucât are proprietăți carcinogene. La fel se contestă și folosirea amenților bărbătești în diferite preparate pentru sănătate.

Frunzele au proprietăți astringente, hipoglicemiente, hipotensive, antimicotice, bacteriostatice, bactericide, antiseptice, antiinflamatoare, depurative, emoliente, hemostatice, antigalactagoge, antisudorifice, tonic-amare. De aceea se folosesc pe cale internă sub

formă de infuzie în: diaree, diabet zaharat, hipertensiune, litiază renală, în incontinență urinară, viermi intestinali, ateroscleroză, intoxicații cu mercur, iar pe cale externă sub formă de decoct (fierătură) pentru spălături în caz de eczeme acute, combaterea secreției excesive a glandelor sudoripare, candidoze, infecții strepto și stafilococice.

3. Drobiță - *Genista tinctoria* L. – fam. Fabaceae

Alte denumiri populare:

galbenea, flori galbene, drobușor.

Descriere. Subarbust, cu rădăcina pivotantă, tulpini înalte de 30-60(100) cm, ascendente, ramificate, muchiate, alipit păroase spre vârf. Frunzele aproape sesile sunt lanceolate, eliptice, glabre, ciliate pe margini, cu 2 stipele la bază. Florile grupate în raceme terminale sunt galbene-aurii, cu caliciu persistent, glabru prevăzut cu labiul inferior format din 3 dinți, iar labiul superior din 2 dinți, corola cu vexil ovat, carena obtuză, androceul cu staminele concrescute cu unghiul aripilor și cu carena, gineceul din ovar sesil, stil și stigmat globulos, fructul este păstaie glabră cu semințe rotunde.



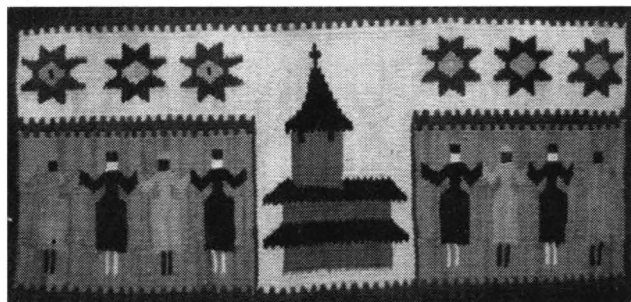
Drobiță – genista tinctoria

Înflorește în iunie-august.

Valoarea tinctorială. Pentru vopsit am folosit toată planta recoltată în perioada de înflorire maximă (iunie-iulie), în stare proaspătă.

Am obținut culorile: - galben
- maro
- verde

Valoarea medicinală. În medicina tradițională era folosită pentru stimularea digestiei, în hipofuncția tiroidiană, afecțiuni ale splinei, renale, reumatism.

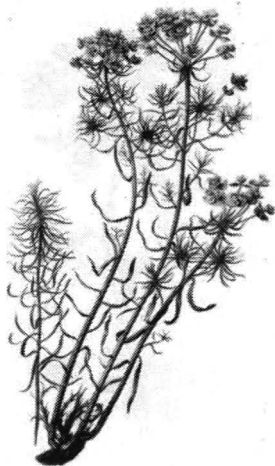


Semințele
au proprietăți
vomitive și
purgative puternice.

4. Laptele câinelui - *Euphorbia cyparissias* L. – fam. Euphorbiaceae

Alte denumiri populare: alior, buruiană de negi, lapte cânesc

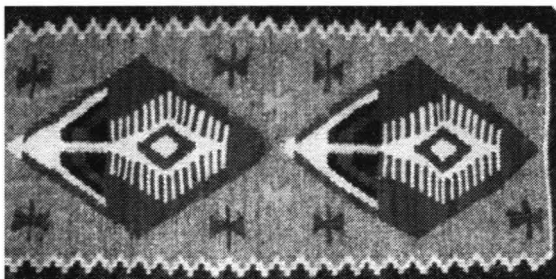
Descriere. În pământ are un rizom lignificat, dispus oblic, ramificat și cu stoloni. Tulpina înaltă până la 50 cm, glabră, neramificată în partea de jos și cu ramificații sterile în partea superioară, galben-verzui sau roșiatice. Frunzele sunt liniare, înguste și așezate în spirală. Florile grupate în inflorescențe – pleiocaziu. Florile sunt unisexuate. Singura floare femeiască cu codița lungă, ovar bicarpelar, stil unic și 3 stigmat, este înconjurată de numeroase flori bărbățești formate din câte o stamină. Florile sunt grupate în ciatii unde se află glande gălbui sau brune. Fructele – capsule. Semințele – cenușii, rotunde, mici de 2 mm. Planta conține un latex în care se află o substanță toxică – euphorbionul.



Laptele câinelui –

Valoarea

tinctorială. Pentru vopsit am folosit partea aeriană recoltată în mai-iunie pentru culoarea galbenă și în iulie-august pentru cărămiziu, în stare proaspătă.

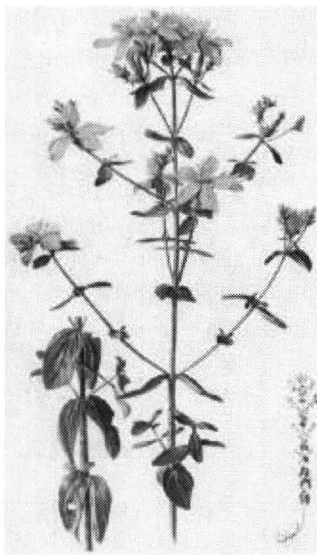


Valoarea medicinală. Fiind o plantă toxică nu se folosește pe cale internă pentru că produce inflamații gastro-intestinale, diaree hemoragică, vomă, scăderea temperaturii, poate surveni și moartea. Pe cale externă se folosește pentru eliminarea negilor și a pecinginei prin aplicarea de 2-3 ori pe zi a latexului care se scurge din plante, mai multe zile la rând până dispar negii, respectiv pecinginea. Atenție să nu ne între în ochi, putând produce orbirea. Pe piele produce iritații și bășici.

5. Sunătoarea - *Hypericum perforatum* L. – fam. Hypericaceae

Alte denumiri populare: Sângele Domnului, Sângele Sfântului Ioan.

Descriere. Plantă perenă, glabră, ierboasă, cu rizom superficial lemnificat, ca și baza tulpinii aeriene și rădăcinile. Tulpini aeriene, înalte de 10-100 cm, cilindrice sau cu 2 muchii longitudinale, ramificate în partea superioară. Pe lângă ramurile florifere, tulpina poartă și numeroase ramuri sterile, subțiri. Frunzele – sesile, simple, cu marginea întreagă, opuse, eliptice sau obovate, lungi de 2-3 cm; primate prin transparență par a fi perforate din cauza pungilor cu uleiuri eterice. Florile – hermafrodite, cu simetrie radiară, pe tipul 5, cu elemente libere: 5 sepale lanceolate, cu puncte negre, 5 petale galbene de 2 ori mai lungi decât sepalele și punctate cu negru pe margini; androceu din numeroase stamine, gineceu cu 3 carpele. Fructul – capsulă ovală cu semințe mici și maro care la maturitate „sună” la scuturare.



Sunătoare – Hypericum perforatum

Valoarea tinctorială. Pentru vopsit am folosit toate speciile de sunătoare și toate dau aproximativ aceleași culori și de aceea recomand a nu se folosi specia *H. perforatum* pentru vopsit care este o plantă foarte bună din punct de vedere medicinal și a se folosi celelalte specii (*H. maculatum*, *H. elegans*, *H. hirsutum*) care au o foarte mică valoare medicinală.

Am folosit partea aeriană în stare proaspătă și uscată.

Am obținut culorile: - bej

- verde

- maro

Valoarea medicinală. În scop terapeutic se folosește toată planta, în general vârfurile înflorite fără tulpinile lemnificate, atât proaspătă cât și uscată. Recoltarea se face până la formarea fructificațiilor, când nu mai este bună medicinal dar este foarte bună din punct de vedere tinctorial.

Are o acțiune antibacteriană și antivirală asupra unei game mari de microbi și viruși, fiind folosită în diverse infecții digestive, respiratorii, urinare, genitale. Are acțiune antidepresivă fiind indicată în toate tipurile de depresii. Este indicată în hepatite cronice și acute, dischinezii biliare, gastrită hiperacidă, colite cronice, diaree, tulburări de menopauză, dismenoree, gută, ponor nocturn la copii, elimină contractiile involuntare ale mușchilor viscerali.

Contraindicații: Preparatele de sunătoare nu se asociază cu medicamente de sinteză antidepressive. Nu se iau pe stomacul gol pentru că pot produce neplăceri digestive.



6. Afinul - *Vaccinium myrtillus* L. – fam. *Ericaceae*

Alte denumiri populare: afin de munte, afin negru, afânul.



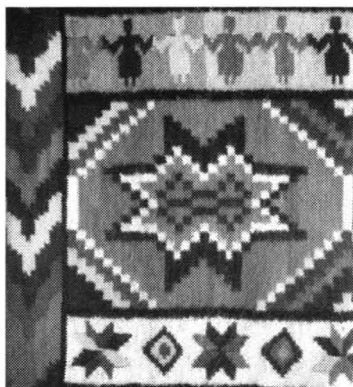
Afinul – Vaccinium

Descriere. Subarbust erect sau ascendent (ușor târător), înalt de până la 50 cm; are ramurile verzi cu muchii ascuțite, frunzele ovate cu marginile fin serat-dințate, alterne, caduce, fără stipele. Înfloarește în mai-iunie. Florile – hermafrodite, solitare, cu simetrie radiară, așezate axilar (la subsuoara frunzelor); corola – cu petale unite în formă de ulcior, globuloasă, albă-verzuie până la roz nuanțată. Fructele sunt bace negre cu numeroase semințe și suc intens colorat în roșu închis. Planta se poate confunda la cules cu un alt Afîn – *Vaccinium uliginosum* care se deosebește de Afînul bun prin următoarele

caractere:

- este mai mic, având circa 20 cm;
- are rizom lung, târător;
- ramurile cilindrice fără muchii, brune-cenușii;
- frunzele aproape eliptice sau obovate, albicioase pe dos și cu marginea întregă;
- fructele – tot bace negre – au sucul incolor.

În stare uscată, fructele se pot



confunda cu cele de Soc; diferența o dă gustul acrișor la afine și alcalin dulceag la bobîțele de Soc.

Valoarea tinctorială. Pentru vopsitul natural am folosit fructe bine coapte, în stare proaspătă recoltate în luna iulie.

Am obținut culorile:

- maro-închis
- roșu-vișiniu
- violet

Valoarea medicinală. Prezintă vârfurile lăstarilor cu frunze neînfloriți, și fructele ajunse la maturitate deplină, care se recoltează manual cu pieptene de lemn.

Preparatele din Afin sunt adjuvante în reglarea circulației sanguine, în special lina, microcirculația și reglarea ritmului cardiac. Datorită conținutului în mirtilina, adevărata insulină vegetală, din derivați flavonici și în antociani, Afinul este o plantă de bază pentru diabetici și pentru persoanele cu tendințe la creșterea glicemiei. Reglează tulburările funcționale care sunt în legătură cu diabetul zaharat (angiopatia diabetică, retinopatia diabetică, acuitatea vizuală, reglarea permeabilității capilare). Îmbunătățește circulația și reduce edemele, folosindu-se în varice, flebite, trombo-flebite. Fructele sunt antiseptice intestinal și urinar, ajutând la combaterea bacteriei patogene *Escherichia coli*, în caz de cistite, pielocistite, diaree, hemoroizi. Fructele reprezintă o sursă de vitamine naturale (ABC) și săruri minerale (calciu, potasiu, fosfor, fier etc.). Se folosesc pe cale internă sub formă de infuzie și decoct din frunze, macerat la rece din fructe uscate, extract natural din fructe proaspete, tinctură, iar pe cale externă infuzie și decoct pentru gargară în caz de inflamații bucale sau ale gâtului, cataplasme pe eczeme și răni hemoragice, comprese pe zonele hemoroidale.

Contraindicat în constipație cronică.

7. Șovârvul - *Origanum vulgare* L. – fam. Lamiaceae

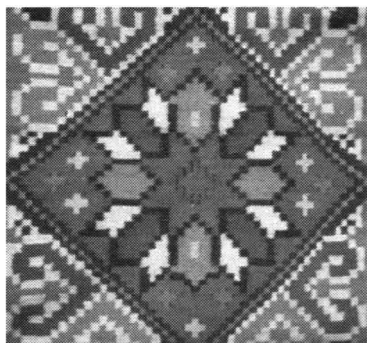
Alte denumiri populare: șovârf, șolovârv.

Descriere. Plantă ierboasă perenă, cu rizom orizontal, bogat, de 2-3 cm grosime. Din rizomi cresc numeroși stoloni subterani cu rădăcini, din care cresc numeroase tulpini aeriene. Acestea sunt de două feluri: lăstari sterili și tulpini aeriene florifere, adesea roșietic-



Șovârvul – *Origanum*

nuanțate, păroase, cu 4 muchii nepronunțate și cu ramuri în partea superioară. Frunzele – scurt-pețiolate, opuse, de 3-5 cm lungime, cu margini întregi. Florile – hermafrodite, cu simetrie bilaterală, situate la vârful ramurilor, în inflorescențe corimbiforme; caliciu mic de 2 mm, 5-dințat, 10-13-nervat; corola mai mare, de 6 mm, roz-violacee, bilabiată, cu labiul superior foarte mic, emarginat (sau lipsă), iar cel inferior, răsfrânt în jos și trilobat. Androceul – 4 stamine: 2 situate sub labiul superior, arcuite, iar celelalte 2 situate spre cel inferior îndepărtate între ele. Fructele – nucule ovoide de 1 mm, câte 4 în caliciul persistent.



Valoare tinctorială prezintă toată planta.

Florile proaspete sau uscate recoltate în luna iulie vopsesc în roșu-vișiniu. Culoarea este și mai reușită dacă adăugăm frunze roșii de măr sau pâr sălbatic macerate, varză roșie, sfeclă roșie.

Toată planta recoltată în perioada de înflorire maximă (iunie-iulie) dă un

maro-roșietic.

Pentru obținerea de negru se folosesc vârfurile înflorite la care se adaugă scoarță pisată de Anin negru. Operația de vopsire durează o săptămână.

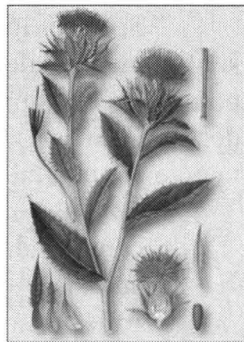
Valoarea medicinală prezintă părțile aeriene ale plantei recoltate în timpul înfloririi Origani herba, care conțin ulei esențial cu acțiune antispastică asupra musculaturii netede și sedativă asupra sistemului nervos central, în special asupra centrului nervos respirator. Are acțiune antiseptică fiind indicat în inflamații ale căilor respiratorii (amigdalită, laringită, traheită, bronșită, astm bronșic, otită), ale tractului digestiv (gastrite hipoacide, boli de stomac, anorexie, enterite), colici renale, litiază renală, înlătură mirosul urât din gură.

Se folosește pe cale internă sub formă de infuzie (1 linguriță plată la 200 ml apă clocotită), tinctură, iar pe cale externă sub formă de decoct dublu concentrat față de infuzie, sub formă de gargară, inhalații, spălături locale.

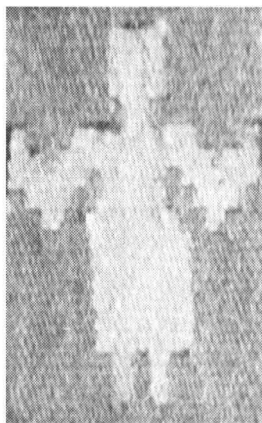
8. Șofrănel(șofran) - *Carthamus tinctorius* – fam. Asteraceae

Alte denumiri populare: șofrănel, șofrăneț.

Descriere. Plantă cultivată ca plantă uleioasă și tinctorială. Rădăcina – pivotantă, adâncă până la 2 m. Tulpina – dreaptă, cilindrică, glabră, înaltă de 30-60(100) cm, ramificată în partea superioară. Frunze fără pețiol, lanceolate sau alungit-ovate, cu marginile dințate, pieleose. Flori – tubuloase, portocalii apoi roșii, grupate în calatidii cu diametrul de 3-3,5 cm, cu foliole verzi. Fruct – achene ovate-alungite, cu marginile mucheate, de culoare albă.



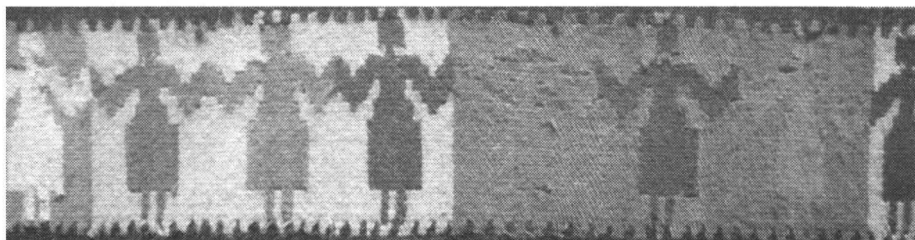
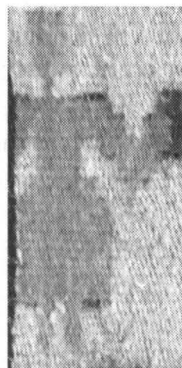
Șofrănel – *Carthamus*



Valoarea tinctorială prezintă florile recoltate în lunile iulie-august când dau culoarea galbenă, respectiv portocalie. Este un colorant de mare calitate care se folosește în industria medicamentelor, alimentară (fabricarea margarinei), cosmetică.

Valoarea medicinală prezintă florile, fructele și semințele care au proprietăți expectorante, antitusive, bacteriostatice, cicatrizante.

Fluidizează și elimină secrețiile bronhice. Calmează tusea. Epitelizează și cicatrizează rănilor. Uleiul extras din semințe este purgativ pe cale internă iar extern este un bun remediu contra reumatismului. Este folosit la prepararea vitaminei F. Fructele se folosesc pentru eliminarea apei acumulate în exces în țesuturi sau cavități ale corpului. Florile se utilizează medicinal sub formă de infuzie, macerate în ulei iar fructele sub formă de decoct.



4. Analiza diverselor culori obținute

Spectrul luminii albe cuprinde 7 culori principale, dintre care 3 sunt fundamentale: roșul, galbenul și albastrul, ceea ce înseamnă că nu pot fi obținute prin amestecul altor culori, iar celelalte sunt culori derivate. Aceste 3 culori fundamentale care dau numărul enorm de nuanțe în vopsitul vegetal sunt date de 3 grupe de coloranți:

- flavone – care dau culori galbene;
- carotinoide – care dau culori roșii;
- antociale – care dau culori albastre.

Amestecarea culorilor prezintă o importanță deosebită în procesul de vopsire, întrucât un material care a fost vopsit anterior cu o anumită culoare, poate fi revopsit altfel, evitând în acest fel degradarea fibrei prin diferite tehnici de decolorare.

În procesul vopsirii, tonurile de culoare, sunt determinate de cantitatea de colorant care se depune pe fibră cât și de mordanții folosiți. În general coloranții vegetali vopsesc în prezența unor cationi de metale, adică vopsesc prin mordantare.

Cantitatea de colorant precum și calitatea soluției tinctoriale sunt influențate de factorii climatici: temperatură, lumină, umiditate, reacția solului, fertilitatea solului, etc. De aceea momentul recoltării plantei trebuie corelat cu cantitatea maximă de colorant și cu culoarea dorită. La majoritatea plantelor tinctoriale cantitatea de colorant maximă, coincide cu perioada maximă de înflorire. În cazul când cortexul este organul tinctorial, cantitatea maximă de colorant coincide cu perioada de repaus a arborilor și arbuștilor sau cu perioada de început și de sfârșit de vegetație. Frunzele se recoltează înainte sau după înflorirea maximă, sau în unele cazuri toamna când sunt roșii sau galbene.

Nuanțele de culoare la unele plante diferă mult în funcție de perioada de recoltare. De exemplu *Euphorbia cyparissias* recoltată în lunile mai și iunie dă culoarea galbenă, iar recoltată în iulie și august dă culoarea ruginie; *Hedera helix* în luna februarie dă un verde deschis, iar în luna martie același organ tinctorial și același mordant dau culoarea galbenă. Solul (pH-ul și fertilitatea) influențează foarte mult. De aceea o plantă recoltată din pădure de pe un sol acid dă o culoare, iar dacă o cultivăm în grădină dă altă culoare. În acest caz influențează nu numai pH-ul ci și cantitatea de substanțe minerale.

Putem să ne jucăm cu concentrația soluției tinctoriale și cu mordanții obținând game de culori, începând de la cele pale până la cele intense.

Galbenul este culoarea cea mai bine reprezentată printre plantele cu proprietăți tinctoriale. Putem obține o gamă foarte variată de nuanțe de galben, de la galben pal până la galben intens. Galbenul poate servi ca și culoare fundamentală pentru obținerea altor culori, așa de exemplu galbenul cu albastrul dă verdele, galbenul cu roșu dă portocaliu.

Verdele este culoarea cea mai răspândită în natură fiind o culoare odihnitoare care ne dă bună dispoziție și putere de muncă. Natura are și taine nedescoperite. Din organele verzi ale plantelor tinctoriale ne-am aștepta să obținem culori asemănătoare, în schimb obținem galben, negru sau alte nuanțe cu totul deosebite decât culoarea organelor naturale. Pentru obținerea culorii verde am folosit ca mordanți: oțet din mere pădurețe, piatră-acră, piatră-vânăță.

Bejul este o culoare tot așa de răspândită ca și galbenul și poate servi și ea la fel ca și fundament pentru obținerea diferitelor nuanțe de maro. Fixatorul cel mai potrivit este oțetul obținut prin fermentație naturală, zerul care rămâne după fabricarea brânzei și piatra-acră.

Maroul cu diferitele sale nuanțe se obține ușor dar numărul speciilor tinctoriale care dau această culoare este restrâns. În general maro-urile se obțin prin mordatare cu soluții metalice cum ar fi calaicanul, alaunul de potasiu, soluția obținută din cenușa lemnului de stejar sau fag.

Negrul este culoarea care se obține în general din cortexul unor arbori (nuc, stejar, arin) sau din plante ierboase.

Roșul cu nuanțele de vișiniu, roșu cărămiziu, roz se obține din fructe bine coapte de afin, cireșe, soc sau din frunze de toamnă care capătă culoarea roșie. Metodele de obținere sunt mai dificile.

Pescuitul - ocupație ocazională la Ieud

Muzeograf Hotico Grigore

Muzeul Maramureșului

Sighetul Marmăției

Cadrul general

Ieudul, comună situată pe cursul mijlociu al văii Iza, este atestat documentar pentru prima dată printr-o diplomă emisă de regele Ungariei Ludovic prin care acesta dăruiește moșiile Cuhea și Ieud (moșii luate de la voievodul Bogdan) voievodului Balc la 2 februarie 1365.

Așezările omenești au fost însă mult mai vechi în zonă, dovezi arheologice fiind descoperite în hotarul Ieudului din epoca Neolitică (topor Neolitic din diorit 1991- Hotico Gr. - aflat la secția de istorie a Muzeului Maramureșean Sighetu Marmăției). Pentru epocile ulterioare s-au găsit numeroase dovezi arheologice confirmându-se locuirea continuă a acestui spațiu.

Repere geografice

Localitatea este cuprinsă într-un hotar care se întinde de la Munții Țibleșului la SV până aproape de confluența râului Ieudișor cu râul Iza la NE, hotarul cu localitățile Dragomirești și Cuhea urmărește o linie care leagă Vf. Pietrei, Vf. Măgura Mare și Valea Slatinii spre SE iar înspre NV o linie care urmărește culmile interfluviului Ieudișor-Șieut.

În hotarul comunei este prezentă o rețea hidrografică densă tributară râului Ieudișor prin izvoarele: Căliman, Râușor, Piatra, Aldiori, Cârligătura, Ursoi și Valea Poieni și prin afluenții direcți ai râului Iza: Valea Slatinii și Valea Gârbovii.

Relieful este deluros, înspre SV chiar muntos, zone plane existând doar pe terasele râului Ieudișor. Clima de tip temperat continental prezintă aspecte mai aspre cauzate de relieful zonei (depresiune intramontană). Precipitațiile sunt relativ bogate.

Ocupații principale

Relieful și clima zonei au impus ca ocupație principală a locuitorilor acestui spațiu până în zilele noastre, agricultura cu cele

două componente de bază: cultivarea pământului și creșterea animalelor.

Cultivarea pământului - S-a realizat în zonele joase dar și în zonele de deal unde panta era terasată paralel cu curbele de nivel până la altitudini ce depășesc 1000m.

În zonele înalte se cultivau: mei, hrișcă, ovăz și secară iar în zonele joase orzul și grâul. Mai târziu, odată cu introducerea culturii porumbului și cartofului, în zonă s-a generalizat cultura acestora din urmă renunțându-se treptat la cultivarea meiului și hrișcăi.

Pe lângă cereale se mai cultivau legume (fasolea, varza, ceapa, usturoiul, morcovul, pătrunjelul, harbuzul, napul și sfecla) și plante textile (cânepa și inul).

Creșterea animalelor - Era ocupația definitorie pentru agricultura zonei. Se creșteau: bovine, ovine, caprine, cabaline, porcine și păsări. Aceste animale erau surse de: lapte, carne, mijloc de tracțiune, ouă, lână, piei și gunoi (îngrășământ natural) pentru îmbunătățirea solului sărac. Aceste animale erau ținute parțial acasă ca sursă imediată de alimente și, cele mai multe, organizate în stâne (ovine, bovine, caprine, cabaline și porcine) care urmau un ciclu pastoral specific: primăvara-toamna pășunatul în zonele alpine și toamna-primăvara pășunatul în hotar și hrănirea cu fân.

Foarte importantă pentru cultivare pământului era îmbunătățirea cu îngrășământ natural. Terenurile pentru culturi cerealiere și legumicole erau îmbunătățite cu gunoiul de grajd fânețele fiind îmbunătățite prin gunoiul pastoral.

Ocupații secundare

Pe lângă cele două ocupații amintite mai sus locuitorii zonei se mai îndeletniceau și cu: pomicultura (meri, pruni, peri și nuci), albinăritul (bărcuitul - prinderea stupilor sălbateci și stupăritul în știubeie), torsul, țesutul, cusutul, butinăritul, prelucrarea lemnului (construcția caselor și a anexelor gospodărești, confecționarea uneltelor și a obiectelor casnice), olăritul, fierăritul, opincăritul și cojocăritul.

Ocupații ocazionale

În diferite sezoane climatice și în funcție de timpul disponibil localnicii mai practicau și alte îndeletniciri: culesul fructelor din natură (afine, zmeură, mure, alune, scorușe, porumbrele și măcieșe),

culesul ciupercilor, culesul plantelor aromatice și medicinale, vânătoarea cu capcane și câini, și pescuitul. Descrierea acestei din urmă îndeletniciri o vom prezenta în cele ce urmează.

Pescuitul

Pescuitul era ocupație ocazională care se practica mai ales de către copii și adolescenți în zilele de sărbători mai puțin importante și numai după ieșirea de la biserică și rareori în zilele lucrătoare.

Rețeaua hidrografică densă dar cu debite mici din hotarul Ieudului cât și faptul că este situată într-o zonă premontană determină deosebiri în ceea ce privește fondul piscicol și tehnicile de pescuit în raport cu râul Iza (prezența mai puținelor specii de pește implică mai puține tehnici și unelte de pescuit)

Specii prezente în rețeaua hidrografică a Ieudului

În râul Ieudișor răspândirea speciilor de pești prezintă o zonalitate în funcție de altitudine. De la vărsarea Ieudișorului în Iza și în amonte până la Valea Poienii sunt prezente speciile: clean (*leuciscus cephalus* și *leuciscus leuciscus*), mreană vânătă (*barbus barbus*), lătânci-belnițe (*alburnus alburnus*), clean dungat (*leuciscus souffia agassizi*), crăiești (*phoxinus phoxinus*), grindei (*orthis barbatulus*), cârțe (*sabanejewia aurata balcanica*), chișcar (*udontomyzon danfordi*), păstrăvi (*salmo trutta fario*) și raci. De la Valea Poienii în amonte sunt prezente speciile: crăieștii, babeți (*cottus poecilopus*) și păstrăvi iar pe izvoarele tributare Ieudișorului păstrăvi și mai rar babeți.

În Balta Iezerului (ochiuri de apă înconjurată de o zonă mlăștinoasă) sunt prezente specii de pește specifice bălților (roșioară, caras, crap, biban și știucă) dar și specii specifice râurilor (crăiești, belnițe și clean). Pe Valea Iezerului (canalul care leagă Iezerul de Ieudișor) sunt prezente speciile din Iezer în amonte, în aval acestea dispărând treptat fiind înlocuite de speciile din râul Ieudișor.

Pe văile Slatinii și Gârbovii sunt prezente speciile: clean, belniță, crăiești și raci.

Tehnici și unelte de pescuit

De remarcat că tehnicile și uneltele de pescuit cât și denumirile lor sunt asemănătoare cu cele utilizate în zone geografice ale României similare (o descriere detaliată a acestora a fost făcută de Dr. Gr. Antipa în „Pescăria și pescuitul în România” publicată sub egida Academiei Române în 1916.

Pescuitul cu mână

Este cea mai simplă metodă de pescuit și constă în căutarea peștelui pe sub pietre, pe sub aglomerări de material lemnos căzut în albie, în golurile de sub maluri (coifuri). Metoda era aplicată pe râu și pârauri la toate speciile de pește.

Pescuitul cu ciocanul

Se realiza prin lovirea pietrelor din albie cu un ciocan astfel încât peștii de sub pietre ameteau din cauza șocului produs și erau culeși apoi cu ușurință.

Pescuitul cu coșul de mână sau cu coșarca

Se practica prin așezarea coșului cu gura în imediata apropiere a aglomerărilor de material lemnos, a coifurilor și a lespezilor de piatră. Pescuitul cu această metodă necesita cel puțin două persoane, una care ținea coșul și alta (sau mai multe) care deranjau peștii din amonte cu un baston (botă) prin lovirea apei și mișcarea pietrelor din albie.

Pescuitul cu sacul

Sacul, o unealtă de formă triunghiulară, era confecționat din pânză de cânepă și avea o deschidere de un metru și lungime de un metru și jumătate prezenta în partea de sus a deschiderii o vergea în formă de arc din lemn de alun iar în partea de jos o coardă orizontală din sfoară de cânepă. De vergea era prinsă o furcă (în cele două capete ale furcii și la mijloc) de lemn. Se pescuia prin amplasarea sacului sub coifuri și deranjarea peștilor de sub mal cu un baston sau pe zone înguste ale râului și pâraielor prin montarea sacului cu gura în spre amonte și deranjarea peștilor din amonte prin agitarea apei cu un baston și mișcarea pietrelor. Și la această metodă erau necesare cel puțin două persoane.

Sacul



Pescuitul cu cercala

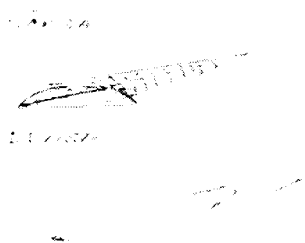
Cercala este o unealtă de pescuit confecționată din pânză de cânepă sau plasă deasă din sfoară de cânepă de formă pătrată (un metru pătrat) legată în cele patru colțuri de capetele a două vergele de alun arcuite așezate în diagonală. Se pescuia prin așezarea pânzei pe fundul albiei (ușor ridicată în aval) și prin dirijarea peștilor din amonte spre cercală. Se practica mai ales la pescuitul mrenelor.

Cercala



Pescuitul cu vârșă și leasa

Vârșă este un coș de formă triunghiulară, lung de un metru, cu o deschidere (gură) de 30cm, plat în partea inferioară și arcuit în partea superioară. Se confecționa din nuiele subțiri de lăstari de răchită. Leasa este asemănătoare cu vârșă însă partea superioară este mai mică și are o formă de opincă. Cu aceste două unelte se pescuiau pești de talie mică (crăiești, clean dungat, belnițe) prin așezarea celor două unelte cu gura în aval pe firicele mici de apă. Se pescuia, mai ales în luna iunie când speciile amintite urcau pe râu spre zonele cu apă mică. Se aștepta zece minute după care vârșă sau leasa se ridicau cu o cantitate în jur de un kilogram de pește.



Pescuitul cu coșul cu gura întoarsă

Este un instrument de pescuit confecționat din nuiele de răchită cam de mărimea unei berbințe (putină) cu deschiderea răsfrântă spre exterior. Cu această unealtă se pescuia pe râul Ieudișor în plise (ape mai adânci și line) mai ales la clean. În coș se pune momeală (mămăligă, pâine, gunoi de grajd cu râme). Tot cu această metodă se pescuia și în Balta Iezerului la clean, caras, roșioară și crap.



Pescuitul cu furcă

Furcă sau ostia este o unealtă metalică cu trei sau mai mulți dinți cu vârfurile dinților prevăzuți cu un spin întors și cu o coadă de lemn. Cu acest instrument se pescuia pe râu mai ales noaptea prin înțeparea peștelui care stătea nemișcat pe fundul apei derutat fiind de iluminarea zonei de pescuit cu o făclie sau alt instrument de iluminat. Acest tip de pescuit se mai practica și în Balta Iezerului la știucă din luntre (o luntre care

FURCA
(OSTIA)



a fost utilizată în acest scop se află la Muzeul Satului - Iuntru lui Vlașin).

Pescuitul prin răstocire

Răstocirea este o metodă prin care apa unui braț al râului, al unui canal și chiar al râului și pâraielor era deviată prin executarea unui baraj din pământ întelenit și bolovani și dirijată pe alt braț al râului sau pe o albie părăsită sau pur și simplu prin devierea apei pe câmp spre o zonă depresionară. De la barajul executat, în aval, apa se storcea în albia râului rămânând băltoace doar în zonele mai adânci. Înainte de locul în care apa revenea în albia râului se executa un gard împletit din nuiele de răchită pentru a împiedica deplasarea peștilor odată cu apa. Peștii se recoltau de pe uscat cu mâna sau din băltoace cu coșul, cu sacul sau cu cercala. Un caz particular de răstocire era pescuitul cu ocazia curățirii (decolmatării) canalului de aducțiune a apei la moară. Pentru a seca canalul morii se desfăcea haitul (barajul din trunchiuri de lemn) care dirija apa de pe râu pe canal astfel încât canalul nu mai primea apă. Pentru a împiedica fuga peștilor în aval canalul se bloca cu un sac spre partea finală. Răstocirea se practica și pe canalul care ieșea din Balta Iezerului în același mod însă aici se pescuiau în plus pe lângă speciile de râu și roșioare, carași, crapi și știuci. Aceeași metodă se practica și pe văile Slatinii și Gârbovii unde se pescuiau cleni, belnițe, grindei, crăiești și foarte mulți raci.

Pescuitul la spălatul cânepii

Vara, de-a lungul văii Ieudior, în băltoace naturale sau artificiale localnicii își puneau cânepa la topit. După perioada de fermentație a cânepii aceasta era spălată în apa râului cam în același timp de către toate familiile, astfel că, în unele zone apa devenea toxică amestecând peștii aflați în apropiere care erau ușor de cules cu mâna. Acest tip de pescuit se practica mai ales de către copii.

Pescuitul cu căldarea

Se aplică mai ales la pâraiele de munte la pescuitul păstrăvului, toamna când oile erau la pășunat în hotarul satului (la mejdele de sus – zona de mare altitudine a hotarului). După spălatul căldărilor, acestea se montau goale pe o botă (tijă) sprijinită pe două crăcane de lemn deasupra unei săritori (cascadă mică) astfel încât păstrăvii care se deplasau în amonte pentru depunerea icrelor nimereau destul de des în căldări, căldări care erau ridicate seara.

Pescuitul cu undița

Pescuitul cu undița, azi singura metodă admisă de regulile pescuitului sportiv, se practica mai ales de către intelectualii satului. Se utilizau undițe din nuiele de alun de vârful cărora se lega o sfoară de cânepă de capătul căreia era legat un cârlig confecționat artizanal.

Toate aceste metode de pescuit se practicau în mare măsură ca mijloc de relaxare și mai puțin ca aducătoare de avantaj economic.

Bibliografie:

1. **Ardelean Gh., Bereș I.,** *Fauna de vertebrate din Maramureș.*, Editura Dacia Cluj Napoca, 2000
2. **Antipa Gr., C. Sfetea, Pavel Suru,** *Pescăria și pescuitul în România.* Academia Română. Librăriile Socec &Comp., București, 1916
3. **Bușiță Th., Alexandrescu I.,** *Atlasul peștilor din apele României.* Ed. Ceres București, 1971
4. **Cristea G., Mihai Dăncuș,** *Maramureș un muzeu viu în centrul Europe,* Ed. Fundației culturale române, București, 2000
5. **Dăncuș M.,** *Zona etnografică Maramureș.*, Ed. Sport Turism, 1986

Ficțiunea unei prevestiri

Nicolae Steinhardt despre Miorița

*Isabela Vasiliu – Scraba
București*

Contaminat de ispita libertății de gândire caracteristică genului de individualism dispus a problematiza „până dincolo de flexibilitatea inerentă” a unei probleme¹, Nicolae Steinhardt considera că balada „Miorița” ar fi o meditație asupra morții. În universul său imaginar, păstorul ar medita „angoasat dar nu temător”² asupra morții. Angoasa i s-ar trage din închipuirea că este persecutat de ceilalți doi ciobani cu care își paște turmele. De fapt, ar fi vorba de o viziune cvasi-onirică și estetizantă în care se postulează ca singură realitate o zonă imaginară aflată între vis și realitate. În scenariul mitului mioritic – paradoxal – nu s-ar întâmpla nimic. Pornită cu astfel de premize, interpretarea sa anulează desfășurarea evenimentelor, plasându-le pe un plan pur pizmuț și urât de apropiatului lui, ar rătăci de unul singur într-o lume a lui, sfâșiat lăuntric de auto-compătimire.

În asemenea lume imaginară, prezicerea morții va descinde și ea dintr-un soi de psihologie a subconștientului. După N. Steinhardt nici n-ar fi propriu-zis o prevestire, ci doar „ficțiunea unei prevestiri” ivită din subconștient. Glăsuirea mioarei ar fi o „figură de stil a psihei tulburate”. Cu totul independent de prevestire (sau de ficțiunea ei), angosta este urmată de o a doua fază, aceea a consolării. Căci problematizările ivite pe plan imaginar sucombă de la sine în fatalitatea constatării că a scăpa de moarte nu este cu putință. Împăcarea cu soarta se va face în visul atotmângâietor al unei nuntiri cosmice, izbândă a „fanteziei slobode”.

Nevăzând în „Miorița” mai mult decât „seducție către frumos și măreție”, dovadă neîndoielnică a „vocației artistice din rândurile poporului român”, criticul literar s-a străduit să evidențieze „recursul

¹ *Lucian Blaga*, cap. *Spiritualități bipolare din Spațiul mioritic*, publicat în *Trilogia culturii*, București, Ed. Pentru literatura universală, 1969, p. 151

² *N. Steinhardt*, *Noi lecturi ale Mioriței*, în rev. „Viața românească”, nr. 5, 1989, pp. 34-36; text cuprins în vol. *Miorița*. Printre munții ce se bat în capete, alcătuit de Ion Filipciuc, Câmpulung. Bucovina, Biblioteca „Miorița”, 2003, pp. 141-142

la splendoare”. Ceea ce ar fi totuna cu refugiarea „în irealitatea căftănită, îmbrăcată în purpură împărătească”.

Miorița, creație folclorică fără egal a unei autentice vieți culturale colective, privită cumva din afara spiritualității românești, capătă un sens – să-i spunem – original, în ciuda unei evidente lipse de consecvență. Cum s-a putut cu ușurință observa, printr-un salt inexplicabil criticul ajunge la exaltarea fără de măsură a unei reușite artistice, pornit fiind de la imaginarea unei meditații la început angoasă și apoi consolatoare. De la faza primă caracterizată de angoasa rătăcirii în auto-compătimire ca urmare a unei suspiciuni ivite din straturi atavice de subconștient temător de tot și de toate s-ar ajunge „retragerea omului în artă”.

În schița interpretativă pe care a propus-o, independent de mesajul știut sau neștiut al baladei, splendoarea realizării ei va fi ipostaziată de Monahul de la Rohia ca ceva ținând de frumusețea ocultată celor cufundați în materialitate, ceva aflat dincolo de refugiul în fabulație. Asemenea succinte observații dovedesc desigur cele mai nobile intenții și cea mai sinceră recunoaștere a calităților estetice ale baladei.

Și totuși, un astfel de „caz de recurs la splendoare” nu are darul de a ne convinge. Fiindcă nu pare a fi amputat de orizontul spiritual care îi este atât de caracteristic. Lucian Blaga, Mircea Eliade și Mircea Vulcănescu vorbeau în marginea baladei de acel creștinism cosmic românesc pe care Horia Stamatu i-a abordat mai târziu la nivelul rădăcinilor sale păgâne. În schimb, cifrul psihologic și cvasi-freudian folosit de Steinhardt l-a dus pe făgașul unei interpretări lipsite de aderență cu textul de la care a pornit.

Într-un volum bilingv¹ publicat de noi în urmă cu doi ani, *The opening of the skies in the Platonic myth and in „Miorița” ballad* (Ed. Star Tipp, 2004), mergând pe căile interpretative deschise de marii noștri filosofi, ne-a părut interesant a lumina înțelesul ascuns al mitului mioritic prin mărturia unor credințe strămoșești din mitologia zeilor cabiri². Și cum ades se întâmplă în astfel de situații, nu am putut rezista ispitei de a deschide căi neabordate asociind demersului interpretativ multiplele valențe ale unui mit platonice de tainic mesaj.

¹ *Isabela Vasiliu Scraba*, *Deschiderea cerurilor într-un mit platonice / The opening of the skies in the Platonic myth and in „Miorița” ballad*, Slobozia, Ed. Star Tipp, 2004

² Corina Braga menționează că și Alexandru Paleologu a asociat omorârea unuia dintre cei trei ciobănași cu mitul zeilor cabiri (v. *Miorița*. Printre munții ce se bat în capete, 2003, p. 17).

Pornind de la prelucrările filosofice ale unor mituri cosmogenice și de la acel platonism de sorginte orfică și pitagoreică din epoca dialogurilor târzii, mitul mioritic imanent substraturilor celor mai profunde ale spiritualității românești ne-a părut a oferi imaginea eliberării inițiatice a părții nemuritoare din sufletul omenesc pieritor doar în alteritatea și amestecul său.

Poetul Nicolae Labiș – cercetător de folclor în Țara de Sus a Moldovei

**Stela Covaci,
București**

*„Nu din cărți, ci la horă, la danț
Bătăile versului am prins a deprinde
Rimele din bocete și colinde,
Din doinile seara cântate pe șanț”*

își mărturisea Nicolae Labiș taina izvorului poeziei **Începutul** în 1955.

Colosala lui erudiție folclorică nu este un simplu mit, ci o realitate, declara fostul său profesor de liceu din Fălticeni, îndrumător și prieten, V. Gh. Popa, în lucrarea *Labiș – folclorist* (Fălticeni, 1974)¹.

S-au apropiat în iarna anului 1951, când școlarul de 16 ani, Nicolae Labiș, se pregătea pentru un concurs literar la care a luat premiul întâi pe țară. Tema aleasă era creația populară. Atunci profesorul i-a indicat o competentă bibliografie din care n-au lipsit colecțiile lui Vasile Alecsandri și G. Dem. Teodorescu. În colocvii permanente cu profesorul său, tânărul poet, atunci, și-a demonstrat sensibilitatea și perceperea în aprecierea neprețuitelor comori spirituale românești, comori adunate din satul său natal. Datini de tot felul, în peisajul rural de la poalele munților (Poiana Mărului și Mălini), basmele, eresurile, șezătorile, nunțile, horile cu strigături sau cântecele de jale, baladele, străvechi urate pe la ferești etc., toate acestea l-au determinat să dorească a culege singur din gura rapsozilor sau povestitorilor de pe meleagurile Sucevei, tot ce era încă în memoria bătrânilor. Să nu uităm că, în perioada 1950-1960 această bogăție strămoșească era ocultată, neîncurajată de ideologia nefastă ce se instaurare.



¹ **V. Gh. Popa**, *Nicolae Labiș, folclorist*, Ediția I îngrijită de Nicolae Cîrlan și Adrian Cocîrță, Suceava, Lidana, 2006

În consecință, Nicolae Labiș adolescent poet, ca la o chemare a strămoșilor, a colindat pe teren surse și obârșii nevalorificate. În acest fel, cu o teribilă sete de autentic, ca și Eminescu, Nicolae Labiș s-a adăpat direct de la izvoare.

Această curățire, total străină de ideologia comunistă malefică, ce devenise pentru sufletul lui candid de copil un fel de basm luminos și naiv, l-a iluminat răzvrătindu-l vertiginos și total, „drept precum o spadă”, ca haiducii din balade în luptă cu un balaur mult mai puternic decât el și care l-a răpus în preajma Sfințelor Sărbători de Crăciun ale anului 1956.

Revenind la acel profesor predestinat, V. Gh. Popa (1912-19769, ezoterist, cu preocupări interzise la acea vreme, pe care marele decriptat al tradiției primordiale Vasile Lovinescu l-a considerat cel mai apropiat, ca structură și formație culturală, de acel domeniu. Amândoi percepeau valoarea ascunsă a simbolisticii ancestrale autohtone, a tot ce este creație populară românească, ezoterismul basmelor, baladelor și a multor datini de pe acest teritoriu. A fost condamnat politic în 1960 la 15 ani de muncă silnică. V. Gh. Popa are marele merit de a fi încurajat pe tânărul ultradotat cu harul înțelepciunii despre care chiar profesorul scrie că deținea toate datele unui inițiat.

Ceea ce a adunat Nicolae Labiș în anul școlar 1950-1951 este selectiv. Dintre cei pe care i-a ascultat „la gura vetrei” pomenim pe *Hlibor Constantin* (1887-1959) din orașul Baia, de la care a transcris basmul *Loștrița* (uimitoare adaptate pe meleaguri sucevene a mitului oedipian⁹ și basmul *Ulciorul fermecat*. Constantin Hlibor era un țăran înstărit, fost morar (vezi N. Labiș, poezia Morarul) un „ciudat”, deținător a unei biblioteci alese, îl pasiona istoria antică și medievală, precum și tot ce ținea de creația orală a acelor locuri. A murit plecând într-o dimineață de acasă, căci „îl mânca urâtul” „*De urât eu plec în lume/Și urātu-i tot cu mine...*” și l-au aflat într-un târziu, mort pe malul apei Moldovei la vale spre Bacău.

A mai transcris culegătorul poet Nicolae Labiș balade strămoșești, orații, cântece satirice sau hătre, strigături, cimilituri, descântece, grupându-le pe tematici și încercând chiar interpretarea acestora în câteva eseuri.

Ca școlar, încă din 1947, a jucat în scenete specifice teatrului popular din timpul sărbătorilor de iarnă: Irozii, Ștefan cel Mare la vânătoare ș.a. l-a plăcut, în mod special, dintre datini Steaua, Ursul, și Capra aplecându-se ca un poet pătruns de frumusețea lor.

În opera poetică a lui Nicolae Labiș copilul năzdrăvan și hâtru, strălucesc diamantele acestei culturi timpurii evidente în poezii ca Zurgălăul, Scrisoarea mamei, Miorița, Meșterul Manole, Cozma Răcoare. Toate conțin un miez ezoteric care ne cutremură prin precocitatea lor spirituală, iar gândul că, datorită acestor daruri înnăscute el ar fi ajuns cu siguranță un alt luceafăr al Țării de Sus a Moldovei, mă îndurerează și mă revoltă. Acel „accident” provocat în noaptea de 9 spre 10 decembrie 1956 a fost răzbunarea gaiei – „pasărea cu colț de rubin” pe care a presimțit-o cu marer spaimă și furie ca pe un destin implacabil.

Să-i culegem cu pioșenie valorile rămase în tot ce-a putut să ne lase, grăbindu-se, acest poet-copil mort la 21 de ani, care și-a scris singur o Mioriță:

*„Stelele făclii, păsărele mii,
Jalea își descântă-n fluierul de os.
Tainic își frământă cadențarea sfântă
Acest cântec trist și luminos...”*

sau

*„Măicuță bătrână cu brâul de lână
Ce mai cați bătutul de noroc?”*

Iar noi, ca și el, trecând mai departe prin istorii vrăjmașe ce nu au cruțat pe cei mai prețioși din ce a avut Țara Românească mai bun, putem spune ca și poetul:

*„Pe-un picior de plai, pe-o gură de rai
Stau câteodată împietrit și mut
Să-nțeleg o clipă neînțelesul grai
Plin de jalea unui veac trecut...”*

Este meritul îngrijitorilor ediției consultate că au valorificat străduințele lui V. Gh. Popa, mentorul poetului Nicolae Labiș, punând în circulație manuscrisul integral prelucrat de profesorul fâlticenean.

Lucrarea mea constituie o rememorare a marelui poet, care cu aripa inspirației sale, a atins, precum albatrosul din cunoscutele lui versuri, marea creație populară națională.

NON. NOTRE CULTURE N'EST PAS A VENDRE

Pierre DUTRON
Belgia

Avant d'entrer en matière, faisons une rapide description du jeu mondial actuel. Le monde capitaliste initié par le système euro-américain s'essouffle, il patine, il dérape, les économistes les plus critiques le disent au bord de l'effondrement. Il est aux mains des ultra - libéraux et leur appétit financier est tentaculaire. Ce n'est plus l'homme qui décide, mais l'argent. Pour cette catégorie de nouveaux riches, seul l'argent mérite une attention de tous les instants, toute activité non lucrative leur est impensable, voire dégradante. 15% de la population mondiale (6,5 milliards d'individus) possède 80% de la masse financière mondiale soit un peu moins de 900 tera-dollars sur les 1115 que compte ce que l'on peut appeler le PIB mondial, exprimé en biens et services comme les flux financiers..

Hé oui, le tera-dollars, cette nouvelle unité de mesure c'est pour rappel 100.000 milliards de dollars (inimaginable), mais le plus grave, c'est que l'activité générale mondiale actuelle et annuelle des biens et services (tout ce qui se boit, se mange, se fabrique, se vend et s'achète, bref, l'activité marchande et non marchande des 6.500.000.000 d'humains de cette terre) soit, la totalité de ce nous générons comme activité, ne représente que 32,3 de ces tera-dollars sur les 1.115 de notre système capitaliste actuel ! Seulement 3%, on marche sur notre tête...97% de ce système n'est donc plus que de l'argent virtuel qui saute d'un système informatique à un autre et plus grave encore, 700 de ces tera-dollars ne sont en jeu que dans les produits dérivés, pour raccourcir ne sont en jeu que dans le domaine de la spéculation, c'est effrayant ! Déjà les pays du golfe ont placé des billes dans la reconversion de leurs masses financières ils « jouent » dans le tourisme de luxe comme la neige dans le désert (oui mais en salle !!!) etc., leurs nombreux achats sont souvent bien placés, ne dit-on pas que la plus grande avenue du golfe persique serait aujourd'hui, l'avenue des Champs Elysées entre l'obélisque et le l'arc de triomphe !!! La Chine a depuis longtemps pris le dessus sur le japon et la prépondérance de son poids démographique et financier est en marche.

La preuve est qu'en ces années 2006 & 2007 elle a frappé très fort en Afrique, les spécialistes du continent africain parlent d'ailleurs ouvertement de l'achat par la Chine de la RDC (ex Congo belge) du Ghana et du Zimbabwe, la preuve en est que si il n'était pas soutenu par la puissance du pognon chinois, croyez-vous que le président dictateur contesté du Zimbabwe aurait pu imposer sa présence à la très précieuse Elisabeth d'Angleterre au dernier sommet du Commonwealth ? Mais tout va bien pour nos nouveaux riches, récemment on a découvert les preuves d'un magot secret caché par le nouveau Tsar Poutine 1^{er} au Lichtenstein et en Suisse pour un montant minimum, mais non exhaustif de 40.000.000.000 de dollars, ce qui en ferait une des plus grande fortune personnelle du continent européen.

Voilà donc, rapidement brossée la situation économique apocalyptique dans laquelle notre monde évolue et dans laquelle, l'OMC joue le sale jeu de « bras armé » pour le compte de ces nouveaux croisés de la puissance de l'argent. Et, c'est ici que nous, gens de culture, nous avons toutes et tous un rôle essentiel à jouer, tant dans nos sphères locales, que régionales, que nationales et encore plus au niveau international, bref, partout où nos contacts le permettent, tant dans la société civile qu'en politique, partout où nous sommes, où nous agissons, où nous avons un peu d'écoute, d'influence, voir de pouvoir. Nous devons toutes et tous agir fort, vite et fermement pour que JAMAIS, AU GRAND JAMAIS, la culture ne tombe dans le giron des matières sous compétence de l'OMC. L'OMC gère ses matières pour des gens ou des puissances d'Etats qui évoluent dans la spéculation et qui ne visent que le rapport le plus porteur possible et nous, nous vivons dans les miettes, mais bien réelles celles là que nous accordent nos dirigeants qui eux, agissent dans les malheureux 32,3 tera-dollars de la machine économique bien réelle.

Dans cette partie fort minoritaire de la masse monétaire mondiale encore contrôlable dans les pays dits démocratiques et là, nous y avons nos réseaux et nos interlocuteurs nous sont connus et vers eux, parfois avec eux nous pouvons nous exprimer, nous défendre et poursuivre l'évolution de nos civilisations en favorisant l'œuvre de nos créateurs de tous poils. Si, par malheur nous étions absorbés par l'OMC il en serait fini de tout cela, fini les subventions et autres financements publics voir même du mécénat. 1 euro ne sera plus investi que si il en rapporte 10, 100 voire 1000 et je n'exagère rien puisque encore récemment des fonds de pension affichaient un rapport annuel de 800%, cette menace est bien réelle ; elle s'appelle AGCS (accord général sur le commerce et les services). Cette branche de l'

OMC prétend tout privatiser : l'éducation, la culture, la santé... tout. Dans ce cas de figure, sachant que le taux de rentabilité minimum fixé pour les financiers est de l'ordre de 15%, finie la culture, la vraie. Nous aurons droit aux « soap opéras », aux « îles de la tentation » et autres « maillon faible ». Et quand nous entendrons le mot « culture », ce sera à nous de sortir notre révolver.

A cette cadence là, nous allons à la catastrophe, le mur du surréalisme économique est dressé, et son apogée sera de l'avis de plusieurs économistes réalistes, bien visible lors des prochains J.O. de Beijing (Pékin) de 2008 où le paraître, l'opulence et l'illusion du fantastique cacheront le martyr vécu par des millions de résidents déplacés de force et souvent avec violence, et l'exploitation scandaleuse de centaines de milliers de bâtisseurs sous payés, maltraités qui y vivent actuellement comme aux pires moments du moyen-âge. Croyez-moi ou pas, mais à Pékin aujourd'hui, pour nous en foutre plein les yeux dans six mois, nous ne sommes pas loin de l'esclavage. Cela veut aussi dire autre chose, **« nous sommes entrés dans la 3^{ème} guerre mondiale » !**

La terre en un siècle est passée de 1.500.000.000 d'individus à près de 6.500.000.000 habitants et ce malgré les efforts de certains continents pour limiter la croissance démographique et les statisticiens les plus crédibles prédisent 10.000.000.000 en 2050 !!! C'est plus que la nature ne peut nourrir et supporter. Le séisme écologique du réchauffement planétaire va en plus, inonder des millions de kilomètres carrés de terres habitables, et en zone urbaine, va étouffer les pays à forte densité de population qui sont en côte d'alerte de pollution. Il y aura donc des appétits gloutons d'évasion en zone plus propice pour les pays à grande population, et si en plus, ils ont la puissance économique et financière, je n'ose imaginer ce qui risque de se passer au milieu de ce 21^{ème} siècle qui commence, mais s'en est effrayant, rien que d'y penser. Pour ne pas vous effrayer plus qu'il ne faut, je ne crois pas, à l'instar des politologues chevronnés que cette 3^{ème} guerre mondiale qui débute sera conventionnelle, je ne crois pas qu'elle sera de destruction massive. La grande majorité des observateurs sérieux misent sur une occupation économique massive, avec mise à profit de cette occupation pour un écoulement invasif des produits des pays occupants, une espèce de plan « marschal-mao-ten siao ping » moderne, au riz et au soja en lieu et place de la Marlboro, du whisky et du ketchup, mais ce néoplan sera mondial et ne visera pas que la seule Europe comme son prédécesseur américain voici 60ans.

Si vous en doutez encore, voyez un peu, où que vous alliez dans le monde : à New York, à Paris, à Bucarest, à Charleroi, à Thuin, à Baïa Mare, quelle est, dans le monde entier la communauté étrangère qui y est implantée par un restaurant aux relents plus ou moins « tape à l'œil » ??? Dans la réponse vous avez l'origine de la menace et il s'agit bien sûr des fameux restaurants chinois qui sous l'aspect de l'attrait exotique écoulent en masse leurs produits et amassent des devises énormes qui regagnent la mère patrie pour servir à son expansion. La seule inconnue aujourd'hui dans ce monde en mouvements rapides est ce que va être la l'attitude de cet autre géant qu'est l'Inde et le monde indien dans cette vaste mutation géopolitique. Nous le voyons donc, l'Europe, la grande Europe doit au plus vite s'unifier avec tous les pays de la civilisation judéo-chrétienne de l'Atlantique à l'Oural comme aurait dit un ancien résistant visionnaire. Cette Europe là devra aussi favoriser au plus vite la constitution d'un espace économique des pays méditerranéens et conclure avec cette entité des accords précis de coopération. Faute de cela, faute de constituer un bloc d'au moins un milliard d'individus, nous serons toujours trop petits, trop peu nombreux et trop peu puissants pour compter et jouer dans la cour des grands.

Serons-nous assez intelligents pour le comprendre mais aussi et surtout assez persuasif pour le réaliser et le gérer, le conflit des extrémismes religieux n'aura-t-il pas raison des tentatives démocrates et tolérantes, là est la question. Dans ce contexte de survie ou disparition revenons donc un peu à mon thème central.

- Sachant les risques économiques et sociaux qui pèsent sur les prochaines décennies pour nos populations économiquement et socialement développées, ou en voie de développement.

- Sachant que l'OMC est aux mains des possédants mondialistes globalisateurs.

Partout où nous sommes faisons barrage à cette volonté d'intégrer la culture à cette fabrique de petits robots planétaires à la solde du nouveau dieu appelé FRIC, BLE, POGNON, MONEY, ou BANI selon les lieux et langages usités. La culture n'est pas une marchandise commerciale, elle est l'âme spirituelle, philosophique et profonde de nos peuples, une richesse qui ne se voit pas, qui ne se comptabilise pas . Nous l'avons en nous, elle est l'héritage de nos civilisations multi millénaires, à nous de la conserver au mieux, non pas en l'état car ce serait de l'immobilisme conservateur, contraire à l'esprit de créativité. Oeuvrons donc plutôt pour lui donner sa place dans l'organisation de nos sociétés un peu à l'image de nos amis et

voisins français qui voici 200 ans ont voulu lui donner l'image de la Liberté, la volonté de l'Egalité et l'Expression de la Fraternité.

A nous Européens modernes et constructifs, peuples et communautés à haut niveau de culture éprouvée, unis et puissants dans la diversité de jouer ce rôle pour sauver ce qui pourra ainsi rester notre patrimoine mondial immatériel face à ce rouleau compresseur de l'argent déshumanisant.

***NON, LA CULTURE, NOTRE CULTURE N'EST PAS A VENDRE.
ELLE EST NÔTRE ET DOIT LE RESTER, HORS DE L'O.M.C.***

Castelul Magului de la Câmpina

Isabela Vasiliu Scraba
București

Dacă ne gândim că ceea ce se desemnează în general ca «lume reală» nu este altceva decât o multitudine de lumi posibile, unele actualizate, altele în stare latentă (întrucât însăși valorizarea lumii ca «reală» induce dedublarea realului prin posibil), nimic nu ne împiedică să încercăm să lăsăm puțin deoparte perspectiva pe care o aduce cu sine lumea intelectului și a teoretizărilor științifice pentru a ne îndrepta interesul către lumea valorizărilor afective și a imboldurilor sufletești, așadar către actualizarea acelei lumi posibile „creată” de sufletul romantic al lui B.P. Hașdeu.

„Pentru răsăriteni, frumusețea nu este un accident estetic, ci un reazăm transcendental” nota Virgil Ierunca în Jurnalul său (Paris, 22 martie 1960). Aceasta ar fi și intenția frumuseții arhitecturale ce se dezvăluie cu infinit de multe precauțiuni unui vizitator oarecare al enigmaticului Castel înălțat la Câmpina de prințul Bogdan Petriceicu Hașdeu, acel «homo universalis» a cărui inimă a încetat să bată acum o sută de ani.

Purtând o vie corespondență cu savanții occidentali ai timpului său, dar și cu astronomul Flamarion și cu celebrul spiritist Crooks, interesat în egală măsură de științele umane, de religie, de ocultism și de filosofie, prințul B.P. Hașdeu (1838-1907) a fost un filolog român de renume europeană, descoperitor al legii circulației cuvintelor într-o limbă, un istoric eminent, considerat a fi omul cel mai erudit al timpului său. El a fost de asemenea etno-psiholog, poet, filosof, dramaturg, editor și traducător de documente istorice, vizionar al României întregite (la 1918) în granițele ei firești, jurnalist politic și fondator de reviste, membru al Academiei când nu împlinise 31 de ani, profesor de drept constituțional, de istoria dreptului și de filologie comparată la Universitatea din București, judecător la tribunalul din Cahul (azi Republica Moldova), deputat al Craiovei, director al Arhivelor Statului, istoric erudit (v. **Istoria toleranței religioase a**

românilor, monografia lui **Ioan Vodă cel Cumplit**), editor a trei volume de „**Arhivă istorică a României**”, 1864-1868, urmată de acea lucrare fundamentală intitulată „**Istoria critică a Românilor**”, (1873), poliglot și om de o „însământătoare erudiție” (apud. Mircea Eliade care în 1937 editează și prefătează două volume din Scrierile lui Hașdeu), filolog premiat de Academia Română pentru „**Cuvente din bătrâni**” (1878-1881) în care studiază limba română din secolul al XVI-lea din texte religioase și juridice.

Pe lângă toate acestea, Bogdan Petriceicu Hașdeu a redactat de unul singur masivele volume ale dicționarului intitulat **Etymologicum Magnum Romaniae** (1881-1898), în care aproape fiecare cuvânt își etalează înțelesurile într-o micro monografie, iar din 1888 a început prin a se ocupa de ridicarea celor două monumente mistice, ambele închizând un spațiu ce-și dilată dimensiunile. Între 1888 și 1891 construiește „Templul mic” (în Cimitirul Bellu din București), închinat genialei sale fiice, Iulia Hașdeu, care la 2 ani citea, la 4 ani scria, la 12 ani termina liceul cunoscând la perfecție engleza, (din Shakespeare recita în original), germana și franceza, pentru ca apoi la Paris, plecată la studii împreună cu mama sa, să-și uimească profesorii prin cultura și inteligența sa, acel unic copil al familiei Hașdeu care se stinge la 19 ani bolnavă de tuberculoză. Ca și Victor Hugo, savantul român s-a ocupat de spiritism, considerând că «spiritismul nu e o credință aparte și nu e nou»: dogmele sale (aflate în toate religiile) „sunt sădite în inimi de când este omenirea” (v. Jenica Tabacu și M. Coloșenco, **Protocolurile ședințelor de spiritism**, Ed. Saeculum I.O., București, 2000; precum și Jenica Tabacu, **Simboluri încifrate în arhitectura Castelului Iulia Hașdeu și a Mausoleului familiei Hașdeu**).

Între 1893 și 1896 prințul B. P. Hașdeu (înrudit cu Ștefan Petriceicu, fost domnitor al Moldovei) construiește **Castelul** de la Câmpina, socotit de mulți drept cea mai interesantă și mai misterioasă construcție din România, plină de simboluri și semnificații încă nedezlegate. Din 1897 părăsește Bucureștiul pentru a locui în „**Castelul**” de la Câmpina. După moartea soției sale (1902), el va fi numit Castelul „**Celor două Iulii (2VII)**”, soția și fiica purtând același nume și fiind născute ambele pe aceeași dată, de 2 iulie. Dar încă din 1888, Hașdeu prefăce mormântul fiicei sale în altar, înălțând la Cimitirul Bellu din București enigmatică construcție pe care stau scrise următoarele rânduri, mărturisind sursa ocultă a planului întregii lucrări: „Cu voia lui Dumnezeu s-a săvârșit acest **TEMPLU SPIRITIS** întocmai după planul dat cu toate amănuntele de Iulia Hașdeu”. De

altfel, una dintre legendele locului povestește cum în nopțile cu lună, pe alea centrală poate fi văzută o fată desculță și despletită, mai mult plutind decât mergând, care la crăpatul zorilor dispare în Cavoul familiei Hașdeu. E drept însă că și la Câmpina se spune destul de insistent că s-ar auzi din «Marele Templu», adică din Castelul nelocuit, o melodie cântată la pian.

Giuvaer arhitectonic păzit de doi sfînșii egipteni ce poartă globul pămîntesc din marmură albă cu cele cinci continente și cu cinci pietre colorate localizând Bucureștii, Roma și Parisul, Londra și San-Francisco, „Templul Spiritis” de la București invită trecătorii „să șadă puțin”, îndemnându-i la o reculegere lipsită de tristețe, prin atmosfera de studiu creată de o măsuță de lucru, o bibliotecă amintind de bibliotecile din templele antice, o pianină mecanică, un mic altar suspendat pe care se află trei busturi reprezentând pe Hristos, Shakespeare și Victor Hugo, având chiar de la intrare, de-o parte și de alta a scării cu nouă trepte, gravate în marmură (sub o stea octogonală) cele 12 legi religioase, morale, sociale și filosofice.

Dincolo de încifrările care fac din el o carte de semne, **Cavoul Iuliei** este o construcție elegantă împrumutând ceva din aspectul exterior al unui templu grecesc (fără a-și altera unicitatea) care induce vizitatorului (prin armonia formelor, dar și prin nenumărate detalii cu sens ocult) o senzație de echilibru interior și de înălțare. Poate de aceea unii scriitori l-au numit „Mormântul poem”.

Dacă Leibniz ar fi trăit în Orient, consemna gânditorul religios Nae Ionescu pe 25 decembrie 1931, el „ar fi trebuit să prevadă monadele sale cu o fereastră spre cer”. Într-adevăr, deschiderea unei ferestre spre transcendent pare a fi scopul ultim al monumentelor ridicate de Bogdan Petriceicu Hașdeu, atât a „Templului mic” de la București, cât și a „Templului mare” de la Câmpina, în construcția cărora există multe corespondențe, dincolo de faptul că ambele poartă cu sine ecouri ale misticii numerelor, de sorginte pitagoreică.

În **Castelul „Celor două Iulii”**, prin măreția sa princiară părănd mai mare decât dimensiunile proprii, vizitatorul intră printr-o ușă dintr-un bloc de piatră în culoarul oglinzilor paralele, unde, printre altele, se puteau vedea statuetele celor patru Apostoli. Despre ușa masivă din granit circula legenda că s-ar deschide singură în noaptea Anului nou. La exterior, pe ușă se afla blazonul princiar al familiei Hașdeu cu două inscripții. Una este: „Pro Fide et Patria”. Cealaltă, împrumutată de la Galilei, „E PUR SI MUOVE”, are o semnificație mai adâncă, fiindcă ea nu se referă la ușa ce se deschide rotindu-se în jurul axului pe care este construită, ci la eficiența împărtășirii din

misterul învierii. Fiindcă vizitatorului îngenunchiat în fața Crucii Învierii (a Marelui Crucifix, aflat în miezul construcției mistice) i se poate întâmpla să aibă parte de iluminare spirituală prin «mișcarea» sufletului său care are în latență posibilitatea participării la «Lumina divină a Graalului».

După descrierea făcută de I.L. Caragiale, ca prin pupila unui ochi imens (înscris într-un triunghi), la ora amiezii, soarele, pătrunzând printr-o fereastră cu geam, ar inunda creștetul statuii lui Hristos. Despre această statuie din lemn policrom, realizată la Paris de Casciani, se spune că prin anii patruzeci germanii ar fi încercat să o disloce de pe stâlpul ei, dar nu au reușit, fiind loviți de o forță misterioasă.

I.L. Caragiale vizitează **Castelul** de la Câmpina, inaugurat pe 2 iulie 1896. Impresiile vizitei sale le va publica în ziarul „Epoca”, din care extragem următorul fragment: „îngenuncheat în fața Mântuitorului, Capul Său divin îl vezi în dreptul ferestrei scânteietoare de lumină (...). Aici ilustrul meu amfitrion mă face să iau seama că stâlpul, care suportă de jos, în mijlocul Domului, scările urcătoare la galerie, reprezintă, împreună cu ele, un mare POTIR: deasupra acestuia, ridicându-se la cer, departe de durere, figura strălucitoare a Domnului Iisus Hristos”.

În **Fedon**, Platon argumentează nemurirea sufletului prin teoria pitagoriciană a asemănătorului care tinde spre asemănător. Sufletul ca principiu al vieții omenești nu poate participa decât la viața cea fără de sfârșit, nu la contrariul acesteia. Doar trupul este muritor, fiindcă sufletului nemuritor îi este sortită renașterea în alt corp. Reminiscența ar proba și ea nemurirea sufletului, dar și faptul că sufletul („principiul vieții”) se află atât la temelia vieții omenești cât și la temelia posibilității umane de cunoaștere. Cunoșcând binele și frumosul din lumea sensibilă sufletul își amintește de Frumusețea divină, contemplată înainte de întrupare. Fiind principiu al vieții și principiu al cunoașterii religioase sufletul rămâne unitar.

Mircea Vulcănescu observa că în limba românească «ins», provenit din latinescul „ens” a dat o noțiune apropiată de aceea a ființei existente și subzistente „în se” și „per se”, ceea ce nu indică vreo intenție de absolutizare prin detașarea „insului” de lumea în care trăiește, ci evidențiază aspectul stabil al ființei, în contrast cu aspectul ei schimbător (**Existența concretă în metafizica românească**). Acest lucru apare mai limpede în cele scrise de filosof despre înțelesul „firii”. Pentru Mircea Vulcănescu, „firea” indică legătura insului cu ceva care nu este el, „firea” desemnând planul în care ființa individuală se

proiectează în perspectiva ființei totale, pe firul întâmplărilor vieții desfășurate în vreme (ibid.).

Spre deosebire de viziunea creștină a filosofului român pentru care însuși Dumnezeu, ființă trans-existențială care ia chip existențial, este un «ins», umblând și făptuind în lumea de el făcută, viziunea lui Platon separă lumea divină de lumea simțurilor, cu acea imagine atât de sugestivă a peșterii întunecoase în afara căreia strălucește Binele suprem.

Teoria platoniciană privitoare la sufletul omenesc, în varianta ei mai sus menționată, apare potrivită căutătorilor de înțelepciune care ajung să contemple lumea cea divină a Binelui Suprem și care nu se lasă angrenați în treburile cetății (v. **Politeia**). Filosoful grec, după ce înfățișează mitul cavernei, tocmai despre acești extrem de puțin temerari care se avântă dincolo de spațiul închis al peșterii, spune că trebuie siliți să se ocupe de politică, întrucât ei de bună voie nu s-ar apuca nicidecum de asemenea activități.

Dar cum omul trăiește printre semenii lui, în comunitatea de limbă și de destin a țării sale, pe lângă posibilitatea de nemurire a sufletului unui filosof, Platon (în calitate de admirator al lui Homer) a mai prevăzut o variantă a teoriei despre nemurirea sufletului, în care sufletul omenesc apare bipartit. În **Politeia**, partea rațională, sediul intelectului ar avea drept contrapondere o parte înflăcărată în care domină pasiunea generoasă, altruismul, spiritul de sacrificiu, curajul în lupta împotriva vrăjmașilor patriei. De aici se poate deduce că nemurirea la care ajunge sufletul unui înțelept care și-a cultivat partea rațională, intelectul („nous” = rațiunea) este de altă sorginte decât nemurirea unui luptător viteaz, asemenea lui Ahile. Această viziune ontologică de factură platoniciană îi era proprie și metafizicii lui Nae Ionescu, așa cum am arătat în volumul unde, preocupându-ne de gândirea sa filosofică, diferențiasem „metafizica lui Achile” de „metafizica lui Ulise” (v. Isabela Vasiliu-Scraba, **Metafizica lui Nae Ionescu în unica și în dubla ei înfățișare**, Ed Star Tipp, Slobozia, 2000, care se poate citi pe www.geocities.com/isabelavs sau pe www.isabelavs.go).

Tinzând către lumea valorizărilor afective, a aspirațiilor religioase și a imboldurilor sufletești, Bogdan Petriceicu Hașdeu, în Castelul „**Celor două Iulii (2VII)**” (de la Câmpina) a pus să fie săpate în piatră douăsprezece legi, grupate în patru domenii: religios, moral, social și filosofic. Desigur, pentru unii, discuția în marginea felului în care savantul a ajuns la „descoperirea” în ședințe de spiritism a acestor legi ar fi mai palpitantă. În ce ne privește, credem

că dincolo de modul în care i-ar fi fost comunicate, interesante și demne de cercetat rămân a fi legile ca atare. Afirmăm aceasta, întrucât cele 12 legi ne par destul de mult înrudite cu viziunea platonice aflată pe linia unor tradiții ancestrale.

Domeniul moralei ar avea drept primă lege : „iubește și ajută neamul”. Ea trimite gândul la nemurirea lui Ahile, ilustrând soarta eroilor. Așa cum am văzut, curajul tinerilor ce-și dau viața pentru patria lor este o situație de care Platon ține seamă în dialogul **Politeia**. Fiindcă aici el prevede sufletul cu o parte rațională și o parte ne-rațională. Nemurirea eroilor ar fi asigurată de separarea, în cadrul părții ne-raționale, a unui sediu al pasiunilor nobile (curajul și altruismul). În rest, partea ne-rațională și muritoare a sufletului omenesc cuprinde sediul instinctelor animalice.

În tablele celor 12 legi aflate la **Castelul celor două Iulii** (2VII) din Câmpina, domeniului religiei, domeniului moralei și domeniului filosofic li s-ar putea asocia întâia variantă a teoriei platonice asupra sufletului, în virtutea înrudirii sufletului uman cu lumea cea divină a Ideilor. În ce privește domeniul social, varianta bazată pe unitatea sufletului omenesc se aplică doar întrucât legile 7, 8 și 9 se referă la comportamentul pe care trebuie să-l aibă față de sine și față de alții cel ce iubește înțelepciunea.

Iată care ar fi cele trei legi religioase. Prima: „Crede în Dumnezeu”. A doua: „Crede în nemurirea sufletului”. A treia lege are în subsidiar presupuziția memoriei ce se păstrează de-a lungul feluritelor întrupări ale sufletului, deși, în formularea ei transpare mai degrabă aspectul ocult, ținând de practica spiritismului: „Crede în darul comunicării cu cei duși”.

Legile sociale, ocupând pozițiile 7, 8 și 9, sunt următoarele: „Nu te necinsti pe tine, ca să te cinstească alții”; (8) „Nu necinsti pe alții ca să te cinstești pe tine însuși”; (9) „Nu necinsti munca, căci munca e viață”.

În ce privește domeniul filosofiei, tripartiția legilor ar rezulta din limitele inerente rațiunii umane. Prima semnalizează subrezența idealismului care se rupe de lumea așa cum este ea dată omului : „Când faptul ții, atunci adevărul știi”. A doua indică pericolul scepticismului unei inteligențe care nu crede în nimic, semnalizând capacitatea auto-dizolvantă a lucidității exersată în gol: „Când nu vrei să crezi, atunci nu poți să vezi”. A treia se înscrie pe linia acelei formule oraculare ce pare a ascunde o amenințare: „Chezășia poartă nenoroc”.

Pe templul din Delfi, a șaptea formulă pare a fi un îndemn (să nu divulgi altora ce știi) însoțit de o amenințare: dacă ajungi să afli ceva, ferește-te să spui celorlalți, pentru că numai bine nu-ți va fi.

Pe **Castelul Celor două Iulii** a treia lege filosofică este formulată astfel: «când cauți dovadă, atunci găsești tăgadă». Cel care în filosofie nu se lasă convins de dovezi este din tagma celui tăgăduitor la care se gândise Platon în dialogul **Parmenide** (134 e-135 b) atunci când si-a pus problema transmiterii adevărilor filosofice cuprinse în Teoria Ideilor (v. Isabela Vasiliu-Scraba, **Mistica platonice a participării la divina lume a Ideilor**, Ed. Star Tipp, 1999, p.268-279).

Notă foarte importantă!

D-na Jenica Tabacu, muzeograf custode al Castelului de la Câmpina, semnalează o nefericită modificare survenită cu prilejul unor lucrări de „restaurare” efectuate **după 1990 (!!!)**. Cu o totală lipsă de respect pentru **pictura originală de pe cupola Domului**, pictura reprezentând cerul albastru, un „restaurator” s-a gândit **să nu restaureze**, ci să înlocuiască fresca din înalt, profitând de totalul dezinteres al Ministerului Culturii pentru felul în care s-a efectuat restaurarea acestui monument de patrimoniu. Și astfel, culoarea albastră a cerului a devenit roșie (un roșu închis!), iar însuși cerul populat cu îngeri s-a preschimbat în labirint (!!!), că așa a văzut « restauratorul » decorația pe pardoseala unei biserici din Occident.

1. Parcurgând mai multe colecții de folclor poetic care conțin și creații din spațiul de azi al județului Ialomița am dat și peste câteva ce țin de marea zestre a *Mioriței*.

2. Deoarece ele sunt structuri literare diferite, mă voi opri câte puțin asupra fiecăreia.

[Textul din Buești]

1. Această variantă, culeasă în 1930 și publicată abia în 1992 (4, p. 165) este un text de numai 17 versuri, structurat în două mici episoade asemenea colindelor despre păcurărei din regiunile intracarpătice ale teritoriului românesc.

2. Primul episod prezintă locul întâmplării - *Pe cea vale lată* -, ciobanii cu oile, o - *Turmă cu nouă ciobani* -, relațiile dintre ei, - *Opt din ei îs veri primari, / Dar cel unu-i străinel* -, ceea ce va da naștere conflictului, sfatul și hotărârea celor opt veri de a-l decapita pe străin și a-i "bea" sângele.

3. Episodul al doilea este testamentul, celebrul testament mioritic pe care cel amenințat cu moartea, *străinelul*, îl pronunță printr-un ultim cuvânt cerând ucigașilor să-l înmormânteze respectând ritualul specific ciecumstanțelor existente departe de comunitatea satului: să-l îngroape în târta oilor, unde joacă mieii, la cap să-i pună *Fluieraș de sârmă*, adică de aur, la zicerea căruia oile se vor strânge și-l vor plânge.

4. Personalitatea textului se evidențiază prin câteva note caracteristice:

a. Varianta este de o mare concentrare, dar cu toate acestea ea posedă, în esență, conținutul tematic al *Mioriței*, lăsând la o parte numai anumite detalii.

b. Mișcarea celor nouă ciobani cu turma lor de oi are loc *Pe cea vale lată*, ceea ce ne permite a o localiza oriunde în relieful variat al spațiului românesc, nu neapărat într-o zonă montană ca în variantele tipului Alecsandri.

c. Versurile: *Capul lui ca să mi-l ieie / Și sângele să-l beie* nu trebuie înțelese cuvânt de cuvânt. Ele ne comunică doar că cei opt veri primari îl vor decapita pe străinel și el va muri, deoarece sângele i se va scurge din trup. În acest sens, e bine a se avea în vedere și expresia *îi beau sângele* sau *îi sorb sângele*, spusă în momente de mare

nervozitate, adică îl tai să i se scurgă sângele și să moară, dar nu că, în mod real, cineva vrea să bea sânge de om.

d. Fluierile cerute de cioban să i se pună la cap sau în alt loc sunt instrumente muzicale purtate de păstori pentru mângâiere sufletească, dar, de altfel, ele sunt obiecte obișnuite: de fag, de os, de soc. Excepție face un text din Țara Codrului, jud. Maramureș (6, p. 30-31), unde fluierul este de metal prețios cum e cel fermecat din basme: *Am un fluieraș de-argint, / Să mi-l puneți la mormânt / Cu vrănuța câtă vânt*. În textul nostru din Buești apare *Fluieraș de sârmă / La cap să mi-l puie*, adică de aur.

Colind pentru un cioban mort

1. Aceasta e a doua variantă, care, deși provine din spațiul extracarpatic, îndeplinește funcția de colindă. A fost culeasă în 1951 din Brazii, jud. Ialomița, și a apărut doar în 1992 . (4, p. 147-148)

2. Textul are o structură total diferită de cel clasic al lui Alecsandri cu care posedă un singur vers comun: *Cu trei ciobănei*. Probabil avem în față un tip local interesant.

3. Începutul brusc prin *Urcă și coboară / Turme de oi / Cu trei ciobănei* face dificilă încercarea de a afla vremea calendaristică a mișcării oilor, adică a preciza dacă e primăvară sau e toamnă.

4. Ciobăneii sunt trei ca mai în toate textele mioritice indiferent că e vorba de balade sau de colinde. Ei nu posedă nume precise ca cele de origine provincială - Vrâncean, Ungurean, Moldovean - din tipul Alecsandri și nici nu sunt frați buni, fărtați sau veri ca în colindele din Ardeal.

5. Cei trei merg cu turmele spre nicăieri, căci mereu urcă și coboară, cum se întâmplă și în viață, în relieful românesc ondulat de alternanța deal-vale, căruia Lucian Blaga i-a acordat un rol determinant în definirea matricei stilistice a culturii și spiritualității românești.

6. Ca în basme și, în general, în creația și concepția populară, unul din trei, de regulă cel mai altfel, este un ins deosebit - *Făt-Frumos* din colindă: *Unu-i mititel / Și mai voinicel*, cu un destin aparte, pe care *Moartea-l aștepta / Și el o simțea*.

7. Avertizat de oaia năzdrăvană să-și cheme toți câinii fiindcă vin dușmanii să-l omoare, *voinicul* nu se gândește la moarte, ci la respectarea ritualului îngropării și la suferințele bătrânei sale mame, care îl va căuta îngrijorată.

8. În testamentul, care este adresat când dușmanilor, când mioarei, sunt prezente motive poetice specifice și binecunoscute nouă:

locul îngropării, măicuța bătrână, ritualul înmormântării preschimbat în ceremonial de nuntă, la care joacă Soarele și Luna. Însă cadrul natural al nunții nu mai este unul montan, ci unul de șes: *Să-i spui așa: / Că m-am însurat / Și la nunta mea au jucat / Soarele și Luna, / Tulpănei și brebenei, / Pe câmpul cu flori, / Călcat de miori.*

9. Cele patru versuri din încheiere, un fel de urare neobișnuită, dezvăluie clar funcția de colindă-bocet a cântecului performat: *Să fie de pomenire / Păstorului Vasile - / Să mă pomenească-n sat, / Să nu fiu uitat !*

10. Titlul dat de culegător sintetizează bine conținutul și funcția acestei variante.

Balada Miorița

1. Piesa a fost culeasă din Sudiți fără a i se preciza data și s-a publicat în culegerea de folclor *Cântece de pe Ialomița*, 1971, p. 87-88. Această creație neobișnuită în Bărăgan este o variantă a unei colinde mioritice originare din Țara Hațegului. Va fi ajuns aici prin păcurarii din Ardeal care au trecut cu turmele peste câmpie ca să ierneze în Dobroea.

2. Date mai multe și mai amănunțite despre această piesă, inclusiv textul, am prezentat în numărul anterior al revistei *Helis*.

"Miorița"

1. Această creație este o baladă mioritică aparținând tipului Alecsandri, a fost culeasă din comuna Scânteia, fără notarea datei, și a apărut în 1977 (3, p.88-90).

2. Varianta își are originea în cea publicată de Vasile Alecsandri pe la mijlocul secolului al XIX-lea.

3. Comparând textul din Scânteia cu cel al poetului din Mircești, se pot observa ușor asemănările și deosebiriile piesei ialomițene față de cea din care a luat naștere.

4. Asemănări:

a. Ambele tratează aceeași temă de mare interes pentru OM - despre viață și moarte.

b. Piesa din Scânteia urmează aproape pas cu pas structura compozițională a primei.

c. Dezvoltă cele patru nuclee tematice identificate de Adrian Fochi în *Miorița*, 1964, fiecare fiind susținut de motive specifice viziunii mioritice asupra lumii, vieții și morții.

d. Din totalul de 81 de versuri, 47 sunt identice sau aproape identice cu cele din varianta clasică a lui Alecsandri.

5. Deosebiri:

a. Ca întindere, varianta din Scânteia este simțitor mai scurtă,

având 81 de versuri față de 122, ceea ce este egal cu două treimi din întreg.

b. Motivele tematice: cauzele amenințării cu moartea și plângerea (bocitul) oilor lipsesc în întregime iar portretele măicuței bătrâne și ciobanului precum și nunta mortului sunt prezentate lacunar.

c. În varianta Alecsandri, versurile pentasilabice sunt preponderente, 78 din 122, iar în cea ialomițeană s-au produs schimbări însemnate: abia o treime, 26 din 81, sunt versuri de cinci silabe, domină cele de șase silabe care trec peste jumătate, 46 din 81, și, ca urmare a iutării și a nepriceperii performerului, au apărut versuri aritmice de șapte silabe, 5, de opt și chiar de nouă silabe, 4, ceea ce arată existența unei stări de degradare a textului. Uneori din două versuri de 5-6 silabe ale variantei Alecsandri apare câte unul lung de 8-9 silabe, aducând mai degrabă a proză decât a poezie. Din versurile: *Ca să mă îngroape / În dosul stânii* ia naștere *Să mă-ngroape-n dosul stânii*; din *La cap să-mi pui / Fluieraș de fag* apare *Să-mi puie fluieraș de fagu*; versul *Să-mi aud câinii* crește și dă *Să-mi mai aud odat' câinii*. În câteva cazuri, versurile se lungesc cu câte o silabă seacă, adică fără aport semantic, pentru a se acomoda cerințelor melodiei: în loc de *Mioriță laie* apare *Păi, mioriță laie*, pentru *Mări, se vorbiră* găsim *Păi, mări, se vorbiră*.

Concluzii

1. Am considerat necesare aceste note fie și numai pentru a comunica unele informații despre circulația *Mioriței* în județul Ialomița. Acuma se știe că în acest spațiu s-au identificat patru variante foarte diferite între ele, originare din: Buești, Brazii, Sudiți și Scânteia.

2. În 1964, când publica monumentală sa monografie *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, Adrian Fochi cunoștea 60 de variante din întreg cuprinsul Munteniei, care proveneau mai ales din regiunea dealurilor subcarpatice și din jurul capitalei.

3. Într-un vast teritoriu al Câmpiei Române, mărginit de liniile: Lacu Sărat (BR) - Mizil (PH), la nord, Mizil - Urziceni (IL) - Oltenița (CL), la vest și cursul Dunării de la Oltenița până la Brăila, la sud și est, **Harta culegerilor mioritice** publicată de Adrian Fochi era albă în mod absolut.

4. După 1964, în 1971, 1977 și 1992 au fost publicate cele patru variante ialomițene și alte trei de pe malul Dunării, la est de Călărași: una din Coslogeni (CL), culeasă în 1932 și publicată abia în 1969 (7) și două din Pietroiu-Borcea (CL), una alături de cea din Coslogeni și alta în 1977 (3).

Bibliografie

1. *Cântece de pe Ialomița. Culegere de folclor*, Slobozia, 1971.
2. Fochi Adrian, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, Editura Academiei R.P.R., București, 1964.
3. *Folclor muzical din județul Ialomița*, Slobozia, 1977.
4. *Miorița la dacoromâni și aromâni (Texte folclorice)*, Editura Minerva, București, 1992.
5. Mocanu Augustin, *Colinda "Fata de maior"*, Editura Dacoromână, Slobozia, 2007.
6. Mocanu Augustin, *Colinde mioritice din zonele Codrului și Sălajului*, Editura Ethnologica, Baia Mare, 2008.
7. Neagu Gh. I., *Folclor din Câmpia Dunării[în]Folclor din Oltenia și Muntenia*, IV, Editura pentru Literatură, București, 1969.

[Textul din Buești]

Pe cea vale lată,
O turmă de oi s-arată,
Turmă cu nouă ciobani,
Opt din ei îs veri primari,
Dar cel unu-i străinel.
Și cei opt se sfătuiesc,
Se sfătuiesc, se hotărăsc,
Capul lui ca să mi-l ieie
Și sângele să-l beie.
- Voi să mă-ngropați
În târla oilor,
În jocul mieilor;
Fluieraș de sârmă
La cap să mi-l puie:
Când fluierul a zice,
Oile s-or strânge,
Pe mine m-or plânge.

- **Originea:** Buești, jud. Ialomița
- **Informator:** Eugen Vicol, 45 ani, 1930
- **Apărut** în *Miorița la dacoromâni și aromâni*, București 1992, p.165

Colind pentru un cioban mort

Urcă și coboară
Turme de oi,
Cu trei ciobănei:
Unu-i mititel
Și mai voinicel.
Moartea-l aștepta,
Și el o simțea
Și oaia-i spunea:
- Cheamă-ți toți câinii,
Că vin dușmanii,
Că, la apus de soare,
Vor să te omoare,
Cam pe la chindie,
De Sfântul Ilie.
Pe munți neguri se lăsa,
Vântul mai rar bătea
Și apa grai avea.
- De veți hotărî
Și mi-ți omorî,
Să mă îngropați
În stâna bătrână,
Să-mi aud oile și câinii.
Iar pe mama de-ți vedea,
Pe câmp alergând,
De mine-ntrebând,
Nimeni răspunzând,
Tu, mioara mea,
Să-i spui așa:
Că m-am însurat.
Și la nunta mea au jucat
Soarele și Luna,
Tulpănei și brebenei,
Pe câmpul cu flori,
Călcăt de miori.
*Să fie de pomenire
Păstorului Vasile -*

Să mă pomenească-n sat,

Să nu fiu uitat!

- **Originea:** Brazii, jud. Ialomița
- **Informator:** Ion Axinte, 79 ani, 1951
- **Apărut** în *Miorița la dacoromâni și aromâni*, București, 1992, p.147-148

IAPA

(schiță monografică)

Înv. Ion Cotârlă
Iapa – Sighetul Marmației

La confluența Izei cu Tisa și în imediata apropiere a orașului Sighetul Marmației se află Satul Iapa, care din anul 1968 a devenit cartier al municipiului, iar până atunci aparținea de comuna Sarasău. Situat într-un cadru pitoresc, într-o regiune de dealuri subcarpatice, nu departe de Piemontul Piatra, ramură a munților Gutâi și numai la o distanță de 6 km de Cabana Agriș și Șarampău, localitatea este răspândită pe toate dealurile și văile, până sub pădurile de fagi și în apropierea locurilor de fânațe, mărginindu-se la vest cu comuna Sarasău, județul Maramureș.

Localitatea IAPA își are începuturile înainte de anul 1406, la această dată este pomenită pentru prima oară în documente, după cele relatate de către Coriolan Suciu în „Dicționar Istoric al localităților din Transilvania”, vol. I, pag. 301, București, 1967, când, conform tradițiilor, locuitorii s-au așezat aici întemeind localitatea de azi.

Despre denumire legenda spune că o iapă năvălă a unui locuitor din comuna vecină, Sarasău, întemeiată mai înainte, în anul 1345, fiind scoasă la pășune dezerta din mijlocul celorlalte animale și era mereu găsită pe râtul cu iarbă crudă al văii ce avea să fie numită **Valea Iepii**.

În lucrarea „Diplome maramureșene din sec. al XIV-lea și al XV-lea”, Ioan Mihalyi de Apșa, Sighet 1900, pag. 262, Diploma nr. 152 elaborată în limba latină, la 15 iulie 1424 este menționat satul sub forma tradusă din ungurește Kabalopatáka - adică Valea Iepii. În lucrarea „Istoria Maramureșului”, Alexandru Filipașcu, București 1940, pag. 174, se afirmă că: „În părțile acestea maramureșenii au întemeiat mai multe sate ca: Iapa, întemeiată de borșenii emigranți în anul 1550 sub conducerea lui Grad Simian”. Tot în această ordine de idei, merită precizat și faptul că cercetătorul Radu Popa în lucrarea „Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea”, București 1970, dă date și schițe despre localitate.

În trecut, din anul 1406 și până în anul 1828 localitatea Iapa purta denumirea Kabalopatáka, iar de atunci poartă numele de Iapa. Această denumire, Iapa, au mai purtat-o și alte sate, patru la număr,

care ulterior și-au schimbat denumirea în Fântânele - comuna Rus din județul Sălaj, Dealul Frumos - comuna Gârda de Sus din județul Alba și Luminiș - comuna Piatra Șoimului din județul Neamț, iar altul a fost desființat și înglobat în satul Bărbățești - comuna Ungureni din județul Neamț, conform celor relatate de Iorgu Iordan în „Indicatorul localităților din România”, București 1974, p. 158.

Din cele mai vechi timpuri în localitate a existat o biserică din lemn, la fel ca în mai toate satele maramureșene românești, care în urma unui incendiu a fost mistuită în flăcări. Un timp a fost folosită drept capelă casa unui credincios. Această situație durează până în anul 1825 când se zidește o biserică din piatră, cu bolțile din cărămidă arsă, construcție care înmănușează armonios stilul bizantin la fel ca și pictura interioară. Așezată în vârful unui deal special amenajat și taluzat, biserica străjuiește asupra întregii localități și poate fi văzută de la mare distanță. Din turn se transmiteau ordinele și știrile autorităților locale, mai apoi ele au fost difuzate de către dobașul (toboșarul) satului. Clopotul bisericii îi aduna pe săteni în caz de primejdii ori la adunările satești. Cărțile existente la biserică, precum Octoih - sec. XVII sau Streșnic - sec. XVII și Minologiu - sec. XVIII dovedesc că între românii de o parte și alta a Carpaților a fost o permanentă legătură cu toate vitregiile vremurilor. Cimitirul satului se afla pe dealul de lângă biserică și altul este amplasat la marginea satului, pe Dealul Pticiău.

La început învățământul a fost organizat pe lângă biserică, copiii învățând carte de la preotul și cântărețul bisericii. A existat învățământ primar, clasele I-IV, ceva mai târziu, din anul 1889 până în anul 1918 în limba maghiară și din anul 1918 în limba română până în anul 1940 și din nou în limba maghiară până în anul 1944 și de la această dată și până în prezent în limba română. În anul 1959 se înființează și învățământul secundar, gimnazial - clasele V-VIII, în localul școlii de astăzi. Vechea școală se afla pe panta unui deal și avea două săli de clasă și o încăpere pentru locuința învățătorului. Curtea școlii era mică, clădirea era din lemn, precum și anexele gospodărești, iar grădina era cultivată cu porumb și zarzavaturi. Cei care aveau posibilități materiale continuau cursurile școlilor superioare la Sighet, Blaj, Budapesta sau în alte localități.

În această localitate, pe Dealul Gruî, a văzut lumina zilei spre sfârșitul veacului al XVIII-lea Gherman Vida care și-a petrecut copilăria în sat și a învățat primele noțiuni de la diacul (cântărețul) și preotul satului, al bisericii, urmând apoi studiile la Sighet și la Blaj. Trecând munții prin „vama cucului” se stabilește în Moldova unde se

călugărește la una din mănăstirile nemțene când i se schimbă numele din Gheorghe în Gherman, potrivit datinei. Pe la 1327 îl găsim la Iași unde era dascălul lui Costache Negruzzi, Vasile Alecsandri, Mihail Kogălniceanu, Alexandru Ioan Cuza, Matei Millo și țigănușului Vasile Porojan, elevi care își amintesc de el cu plăcere în mai multe din scrierile lor. El le-a predat greaca, latina, franceza și româna, le-a insuflat dragostea pentru istoria neamului și iubirea de țară. Gherman Vida avea să devină un vestit cărturar al vremii.

Maramureșenii n-au fost străini de evenimentele istorice din zbuciumata viață a Transilvaniei. De la Iapa, țăranul Mih Vasile a participat la Marea Adunare de la Alba-Iulia și s-a numărat printre delegații maramureșeni cu drept de vot deliberativ, la 1 decembrie 1918, când s-a hotărât unirea Transilvaniei cu patria mamă și întregirea statului - România.

De-a lungul și de-a latul satului sunt o mulțime de ulițe care, grupate la un loc, poartă denumirea de Gruî, Poiana, Surupatu, Meia, Calea Roșie, Calea Mihului, Urzici, Mălini, Vârful Șoprului, Gheonoaia ș.a. Ele duc spre ogoare, fânațe, pășuni și păduri.

Locurile de fânațe au diferite denumiri (toponimie) după poziția amplasată: Frasinii, Între arini, La luncă, Bulbuc, Paltini, Mireș, Poieniță, Rupturi, Busurcău, Cioncaș, Urda, Tog, Săcături, Lespezi, Mlacă, În vârful lazului, După deal, După vârf ș.a. Alte locuri sunt numite Obreją, Fordăgă, Bârjoveni, Preluca, Valea Cireșului, Ciuroi, Zăvoare, Răstoaca, Urzici, Sălătruc, Țarmure, Șes etc.

Valea Poienii, Valea Peștilor, Valea Ciungilor, Valea Ungurească, Valea Cireșului se varsă în Valea Iepii și aceasta la rândul ei ajunge în Râul Iza. Aceste vâlcele și pâraie brâzdează dealurile și gruiurile despărțindu-le și delimitându-le în zone lucrative specifice.

Dealurile Surupatu, Gruî, Poiana, Meia, Busurcău, Gheonoaia sunt cultivate cu pomi fructiferi, cartofi, ovăz, porumb și trifoi. Ele sunt despărțite de izvoare și vâlcele cu ape curate și cristaline. Ierburile, arbuștii, arinii, alunii, mestecenii și plopul le inundă din belșug. În subsolul acestor dealuri se află gaze naturale (După deal, în Busurcău), gresii și pietre de construcții, cărbuni (La Urda) și borcuturi (ape minerale). Vârfurile dealurilor sînt acoperite cu păduri de stejari și de fagi. Deasupra Pietrii, la munte, se află pășuni pentru vitele scoase la părat în Lespezi, la Mlacă, Coastele Pietrii ori în Runc. Tot aici se află pădurea satului, de la Pripor spre Colibi și la Mlacă.

Pe Valea Iepii oamenii au construit mai multe mori de apă (în număr de șapte), mai multe pâlincii (horincii - cazane de fiert rachiu),

o viitoare și o puiă. În prezent mai funcționează două mori de apă și pâlinciile. În anul 1968 s-a introdus curentul electric, iar în anul 1976 s-a asfaltat drumul până în centrul satului, astfel că autobuzele au acces pentru transportul în comun spre orașul Sighetul Marmăției. În anul 1990 sătenii au captat izvorul de la Urda, de sub Piatră și au adus prin cădere apa de munte în gospodăriile lor.

Flora, fauna și clima sunt specifice Depresiunii Maramureșului. Pe pantele dealurilor întâlnești livezi de meri, peri, nuci, cireși, ierburi, pășuni și păduri. Se cultivă porumbul, cartoful, sfecla, ovăzul și mai rar grâul. Se recoltează fân, trifoi, lucernă și ovăz pentru vite. În crânguri și luminișuri întâlnim alunul, frasinul, arinul, paltinul, plopul, mesteacănul, stejarul și fagul.

Ca **nume do botez** (onomastică) purtate de oamenii satului mai des întâlnite sunt: Ion, Ileana, Anuța, Maria, Ioana, Pălăguța, Ilișca, Foare, Todosia, Vasile, Ștefan, Toader, Nuțu, Gheorghe, Ilie, Miron, Pătru, Mihai. **Numele de familie**: Bledea, Ivanciuc, Codrea, Boboșan, Gherman, Grigor, Moiş, Șteț, Vida, Pop, Mih, Simion, Danci, Stan, Sima, Costin, Țințaș, Onișa, Rachiș etc. Multe din numele de familie s-au stins ori au emigrat, cum ar fi: Ofrim, Albu, Iacob, Iegăruțu, Cotârlă, Popilean, Tibil, Drăguș, Ona, Onofruc, Șofron. Ca **porecle** între săteni se întâlnesc: Cucu, Macovei, Glodeanu, Lupu, Ursu, Pintea, Pătruc, Ceșmete (ratotă), Stănuț, Roșcuța, Măteuț, Șugătanu, Bojăneț, Mitac, Rotărașu, Holdiș, Țilivir, Pilanda, Pătrunjel, Morărașu ș.a.

Locuitorii satului de azi sunt străbunii, urmașii străbunilor atestați de documentele vremii. Printre **cele mai vechi familii** se numără: Danciu (1497), Pop (1505), Onișa (1583), Grigor (1624), Rachiș (1634), Vida (1636), Simion (1649) Cotârlă (1693), Bledea (1549). Anii nu arată vechimea familiei respective, ci documentul arată vechimea acestuia prin care și-a dovedit descendența și drepturile nobiliare.

Gospodăria țărănească este specifică, gospodăriilor maramureșene. Aceasta este alcătuită din casa de locuit, cu două sau mai multe camere, și dependințe (cămara, bucătăria, pivnița, podul, șatra, baia), grajdul pentru vite, colejna pentru lemne de foc ori pentru unelte și atelaje, fântâna, poarta, ocolul (curtea) și gardurile exterioare sau interioare (despărțitoare) din nuiiele sau scânduri. Casele oamenilor săraci erau monocelulare, adică o cameră și un antreu (tindă), din lemn de brad sau de fag, cu lut (argilă) pe jos. În cazul celor înstăriți casele erau cu două camere, un antreu, o cămară și o pivniță. Camerele erau mobilate cu o masă, două lavițe, două paturi, un cuptor

(sobă) și un podișor (poliță) pentru vase. Pe jos erau pardosite cu lut (argilă) și mai rar cu podele. În prezent puține case mai au o asemenea înfățișare și dotare ori dimensiuni reduse.

Ca meserii se practica rotăritul, dulgheritul, dogăritul, morăritul și fierăritul. Se mai practica morăritul, dulgheritul și fierăritul. Dintre fiii satului mulți au ajuns tâmplari, zidari, ingineri, medici, preoți, învățători, profesori și asistenți medicali. Marea majoritate sunt ca și străbunii lor păstori, agricultori și crescători de animale.

Am cunoscut țărani fără pământ și fără animale, la dispoziția celor înstăriți, oameni care astăzi au o altă stare și o altă încredere în ei, fiind scăpați de sărăcia de odinioară.

Satul Iapa, așezat pe valea râului cu același nume, oferă trecătorilor sau vizitatorilor o imagine nouă, cu aspect urbanistic modern. Casele din lemn, acoperite cu șindrilă (dranițe) și gospodăriile anexe de odinioară au în mare măsură o altă înfățișare. Casele tip vilă, curțile spațioase și anexele gospodărești se înfățișează și ne arată că aici sînt oameni gospodari, muncitori și întreprinzători. De fapt, îmbină munca cu comerțul, afacerile și inițiativa, dar principala ocupație a rămas cea din cele mai vechi timpuri – pomicultura, creșterea animalelor și lucratul pământului.

Port în amintire satul natal, satul de odinioară, un sat de români harnici și gospodari. Nu am uitat casele, grădinile, ulițele, dealurile, crângurile și priverile înșorite, chipurile oamenilor și copiilor, portul, hora satului, datinile și obiceiurile, locurile de muncă și de joacă. Casa părintească, satul în care m-am născut, mi-au fost leagănul fericit al copilăriei, locul unde am deprins dragostea de muncă și învățătură.

Peisajul natural al satului, cu case care se pierd în desișul livezilor cu pomi fructiferi, cu dealuri acoperite de ierburi și păduri, cu vâlcele și izvoare cristaline și cu o floră variată, atrage mulți iubitori de excursii și drumeții, oferindu-le agreabile locuri de odihnă și recreere, de admirație și de cunoaștere a preocupărilor pe care le au sătenii, locuitorii de la țară.

Valea Iepii

Valea Iepii izvorăște de sub Piemontul Piatra Goală, altitudinea 1172 m, ramură a Munților Gutâi și străbate mai multe dealuri, coline, gruiuri și râuri până la confluența cu râul Iza. În trecutul îndepărtat purta denumirea ungurească Kabalopataka, adică Valea Iepii. Legenda spune că pe râul cu iarbă crudă de pe această vale era găsită o iapă care mereu dezerta din mijlocul celorlalte animale și de aici denumirea văii – Valea Iepii.

Valea Iepii captează izvoarele și văile din jur, cum ar fi : izvorul de la Urda, Valea Ciungilor, Valea Peștilor, Valea Mireșului, Valea Poienii, Valea Hotarului și Valea Ungurească. Această vale delimitează hotarul dintre orașul Sighetul Marmăției și satul Iapa, astfel avem pe malul stâng satul și peste apă orașul. Izvorul de la Urda, sătenii l-au captat cu câțiva ani în urmă (1989), prin contribuția efectivă a cetățenului Mih Mihai zis Pătrunjel din Iapa, aducându-și apa în gospodărie prin cădere. Este o mare realizare și un avantaj important.

De-a lungul vremii au construit pe vale, folosindu-se de forța apei, mai multe mori pentru măcinat porumbul și grâul (9 de toate), piuă, vâltori, ateliere de tâmplărie și pâlincii (cazane pentru fabricat rachiu). Prin aceste locuri întâlnim ierburi, pășuni, trifoi pentru vite, aluni, mestecenii, arini, tei, salcâmi, sălcii, frasinii, paltini, plopi, stejari și fagi, dar și pomi fructiferi, culturi de porumb, ovăz și cartofi.

Locuitorii acestei văi sunt buni gospodari, pomicultori și harnici crescători de animale încă din trecutul îndepărtat. Aici pot fi văzute livezi de meri, peri, nuci, pruni, cireși, gutui și vișini. Animalele din gospodărie sunt cu precădere oi, capre, vaci, boi, cai, porci și păsări de curte. Ei se mai ocupă și cu exploatarea lemnului din pădurile de fagi și de brazi din apropierea satului.

Prin aceste locuri întâlnim diverse păsări care ne încântă auzul și diferite plante medicinale din flora spontană. Despre fondul cinegetic: iepuri, urși, mistreți, lupi, vulpi, jderi și râși se poate afirma că este pe cale de dispariție. Acest fapt este posibil pentru că în zonă avem mulți „pasionați” vânători.

Iubitorii de drumeții, care vor alege traseul văii, vor avea multe de admirat și se vor bucura de frumusețile naturii încă nealterate și nepoluate.

Valea Hotarului

(schiță monografică)

Hotarul este limita sau mejda dintre țări, județe și localități ori pământurile aparținătoare diferitelor persoane.

De la înființarea orașului Sighetul Marmăției, atestat documentar în anul 1325, avea hotarul pe firul Văii Iepii de la izvor, de sub Piatra Goală și până la confluența cu râul Iza. De-a lungul timpului, locuitorii care s-au stabilit pe malul drept al văii ce desparte orașul Sighet de satul Iapa s-au constituit într-o parte a orașului ce avea să devină strada Valea Hotarului.

Casele sunt grupate în mai multe părți și poartă denumiri diferite. Astfel avem Cearda – în apropierea confluenței -, Rât, Valea Ungurească, Ulița lui Müller și Sihei, adică loc de fânațe, în partea de sus, sub pădurea Agrișului.

Pe Rât, armata sprijinită de puținii localnici a construit o biserică ortodoxă între anii 1934-1936, din cărămizi arse, confecționate pe plan local, cu bolțile arcuite, în stil bizantin.

La Cearda, în localul unui han, unde orășenii veneau și jucau ceardașul și de aici denumirea, în anul 1934 s-a înființat școala primară (clasele I-IV), iar în anul 1948 construcția s-a extins și din anul școlar 1948/1949 funcționează și învățământul secundar (gimnazial – clasele V-VIII). Pentru copiii de pe dealul Sihei s-a construit o școală cu clasele I-IV în anul 1948, recent reconstruită din temelii (în anul 1997).

La Cearda, pe dealul din vecinătatea fostului han, actualmente localul școlii, se afla o pădure de durzăi (pini) și tot acolo regimul austro-ungar a instalat o spânzurătoare prin care executa pedeapsa celor condamnați la moarte. Un vânt puternic (uragan), care s-a abătut prin zonă, a culcat la pământ pădurea și odată cu ea și spânzurătoarea. Pe locul respectiv armata a instalat un observator grăniceresc, în anul 1954, care străjuie la hotarul cu Ucraina, dar dealului tot așa îi zice „Dealul spânzuraților”.

Pământul este deluros, brăzdat de pâraie și vâlcele. Aici se cultivă doar cartoful și ovăzul, mai rar porumbul. Dealurile sunt împomărite și împânzite cu livezi de meri, peri, nuci, pruni și cireși. De câțiva ani, mai precis din anul 1975, pe Dealul Bortoșoi se cultivă și se află o plantație de castani comestibili.

Casele oamenilor săraci erau monocelulare, adică o cameră și un antreu (tindă), din lemn de brad sau fag, cu lut (argilă) pe jos. În cazul celor înstăriți casele erau cu două camere, un antreu, o cămară și o pivniță. Camerele erau mobilate cu o masă, două lavițe, două paturi, un cuptor (sobă) și un podișor (poliță) pentru vase. Pe jos erau pardosite cu lut și mai rar cu podele. În prezent puține case mai au o asemenea înfățișare.

În anul 1990 s-a dat în folosință drumul forestier Valea Hotarului – Sihei – Agriș care străbate Valea care străbate Valea Ungurească și Siheiul trecând prin dealuri, fânațe și păduri, ieșind în Poiana Agrișului. De aici drumul continuă spre vest, pe sub Piemontul Piatra, spre Urda, Valea Ciungilor până sub Pripor. Este accesibil căruțelor, tractoarelor, autocamioanelor, dar și autoturismelor.

Locuitorii, cu casele care se pierd în desișul livezilor de pomi fructiferi, în care au mare răspândire prunii, merii și cireșii, sunt buni gospodari, lucrători ai pământului și crescători de animale, dar și buni comercianți, îmbinând munca cu afacerile.

Strada Valea Hotarului, aflată la marginea orașului, spre sud-vest, se constituie și este asemenea unui sat, cu locuri care te îndeamnă la drumeții și excursii de agrement.

Școala Valea Hotarului (Cearda)

La confluența râului Iza cu Tisa, pe strada Valea Hotarului, la nr. 10, se află Școala cu clasele I-VIII nr. 1 din localitate, o școală frumoasă, așezată la șosea, pe drumul ce duce de la Sighet la Satu Mare, școală care a educat și instruit multe generații de elevi.

În local, la început, a funcționat un han unde orășenii veneau de jucau „ceardașul” și de aici locul i se spune „Cearda”, iar școlii – Școala Cearda. Din anul 1934 localul a fost destinat școlii. Aici au văzut lumina cărților mulți fii de țărani din Valea Hotarului și satul Iapa, unde nu exista învățământ gimnazial, acesta organizându-se doar din anul 1959, spre deosebire de cel primar care ființa din anul 1889.

Dacă la începuturi, din anul școlar 1934/1935, au funcționat clasele I-IV, cursurile au fost extinse în ciclul gimnazial (clasele V-VII) în anul 1949, iar din anul 1962 și în clasa a VIII-a. Pe Dealul Sihei s-a organizat în anul 1948 cursuri primare cu predare simultană, iar școala a aparținut până în anul 1955 de Școala nr. 1 și de atunci

aparține de Școala Iapa. În aceste școli elevii au dobândit primele noțiuni de cultură și civilizație, aici au deprins taina cititului și socotitului, și-au format deprinderi de comportament, și-au dezvoltat personalitatea devenind adevărați cetățeni.

Sunt de apreciat eforturile de dotare, de amenajare a claselor și cabinetelor, de formare a unor priceperi și deprinderi prin intermediul abilităților practice, dar și prin contribuția învățătorilor și a profesorilor de a educa elevii care s-au perindat prin școală. Cultivarea limbii române, însușirea istoriei și a geografiei patriei au fost preocupările dascălilor inimoși printre care amintim pe Grigore Balea, Gheorghe Giorgică, Vasile Berciu, Cornelia Mihai, Florin Lică, Iuga Iulian, Desideriu Balint ș. a., dar și eforturile directorilor Nicolae Cană, Nicolae Paraschiv, Victor Citra și Daniela Tasnadi care s-au îngrijit de local, de școală, să arate ca un adevărat lăcaș de cultură și civilizație, școala fiind dotată cu mijloace și materiale didactice, cu mobilier, dar și cu cadre competente, ceea ce contribuie din plin la educarea elevilor.

Mă mândresc că am fost elevul acestei școli în clasele V-VII și că am revenit ca dascăl, continuând formarea și educarea propriilor săteni. Că am făcut mult sau puțin, știu că m-am străduit să fiu continuatorul dascălilor mei, căroră le port mult respect și recunoștință, după cum mi-o poartă și foștii mei elevi, astăzi ingineri, profesori, învățători sau buni gospodari și comercianți.

Bibliografie

1. *** *Arhiva Școlii Nr. 1 Sighetul Marmației*, str. V. Hotarului
2. *** *Arhiva Școlii Sr.8 Sighetul Marmației*, str. Iapa
3. *** *Arhiva Bisericii Ortodoxe Române Iapa*, Sighetul Marmației
4. *** *Arhiva Bisericii Ortodoxe Române V. Hotarului*, Sighetul M.
5. *** *Îndrumător în Arhivele Statului - Județul Maramureș*, București, 1974
6. **I. Dermer, I. Marin** – „*Maramureșul românesc*”, Editura Cartea Românească, București, 1934
7. **Al. Filipașcu** – „*Istoria Maramureșului*”, tipografia Universul, București, 1940

8. **Iorgu Iordan** – „Indicatorul localităților din România”, Editura Academiei, București, 1974
9. **Mihalyi de Apșa** – „Diplome maramureșene”, Sighet, 1900
10. **Ștefan Meteș** – „Emigrări românești din Maramureș în secolele XIII-XX”, București, 1970
11. **Vasile Moldovan** – „Vizitație canonică în Maramureș”, Gherla, 1913
12. **Radu Popa** – „Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea”, Editura Academiei, București, 1970
13. **Coriolan Suciu** – „Dicționar istoric al localităților din Transilvania”, Editura Academiei, vol. I, București, 1967
14. **Moldovan Silvestru, Togan Nicolae** – „Dicționarul numirilor de localități cu poporațiune română din Ungaria”, Sibiu, 1909
15. **Maramureșul și Marea Unire** – 1918, Muzeul Județean Baia Mare, 1969

SATUL CORNEȘTI

(schiță monografică)

Ion Cotârlă

Satul Cornești se află pe valea Cosăului, afluent al râului Mara din Maramureșul istoric.

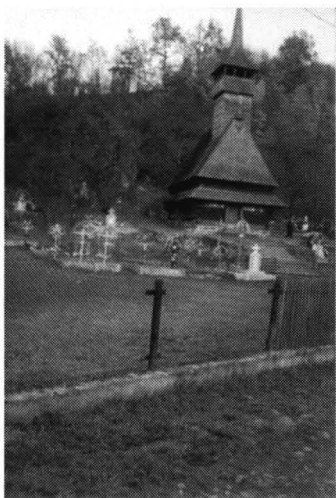
Valea Cosăului izvorăște de sub M-ții Gutâi. Străbate locuri de fânețe și de ierburi în care localnicii lucrează vară după vară la cositul ierbii și de aici denumirea de Valea Cosăului.

Pe Valea Cosăului se înșiră ca o salbă de mărgele satele Budești, Sârbi, Călinești, Cornești și Ferești. Prin aceste locuri a haiducit, alături de ortacii săi, Pinteia Grigore, zis Pinteia Viteazul, 1670 - 1703, care s-a răzvrătit împotriva asupririlor de tot felul, ajutându-i pe țărani. La Budești, în biserica din Josani, se păstrează și pot fi admirate cămașa din zale și coiful purtate de către Pinteia Viteazul în luptele cu jandarmii și soldații regimului austro-ungar puși pe urmele lui să-l înlăture.

Ajungem la Cornești, sat așezat de-o parte și de alta a Văii Cosăului, la altitudinea de 345 m. Denumirea satului vine de la un arbore, corn, și care crește pe Dealul Custura și pe Valea Coborului. Acest arbore are fructele asemănătoare cu măceșele, fructe lunguiețe, de culoare roșie, cu sâmbure asemănător cu al cireșelor și care se folosesc la obținere de compoturi, gemuri sau palincă.

Această denumire, CORNEȘTI, o poartă și satele românești din județele Bacău, Cluj, Dâmbovița, Gorj, Iași și Mureș.

Satul Cornești din Maramureșul Istoric este atestat documentar în anul 1424 și se numea Somfalva - Somosfalva, ungurește sau Kozo și a fost proprietatea familiilor Radu-1577 și Fuior-1696, ani în care aceste familii și-au dobândit drepturile nobiliare. Fiii satului sînt urmașii străbunilor Radu, Fuior,



Rad, Rednic, Bîrlea, Ivanciuc, Hoțea și cum multe familii poartă aceste numiri se folosesc spre deosebire porecle ca: Șorlog, Bandrea, Ciută, Șurubă, Popeci, Pomniță, Creață, Puștiul, Cîcșă, Coratorul, Ursu, Uliu, Vulpe, Lungu, Poprică, Cîmiceanu, Țiloaie, Todoranca, Hepe ș.a.

Onomastica familiilor poartă numele de Ioana, Anuța, Lupă, Todora, Măria, Ileana, Ștefan, Ion, Patru, Vasile, Gheorghe, Nicu etc.

Biserica satului se află amplasată la poalele Dealului Custura. Este din lemn de stejar, iar pictura a fost executată în anul 1750 de către pictorul Hodor Toader din Vișeu de Mijloc. Culorile sunt aplicate pe pânză acoperită cu o preparație subțire de var, predominând urme de culoare roșie și albastră. Pânza pictată a fost aplicată direct pe bârnele de construcție. Biserica a fost restaurată în secolul al XIX-lea și cu câțiva ani în urmă, (1985), prin grija preotului Gheorghe Pop de Desești care a înlocuit temelia cu grinzi de stejar și acoperișul cu dranițe de brad. Este declarată monument istoric de artă maramureșeană în prezent, (2007) credincioșii ortodocși sunt preocupați de-a construi o biserică nouă, din cărămizi arse, în stil bizantin și se pare că vor reuși prin eforturile de care dau dovadă.

Copiii au învățat carte de la preotul satului, în limba română căci limba oficială era a ocupanților vremelnici - limba maghiară. **Mai** târziu, după anul 1918, s-a construit o școală, lângă biserica satul sub Dealul Custura, din bârne de stejar, unde copiii au învățat patru clase primare și cei care aveau posibilități și-au continuat învățământul gimnazial, clasele V-VII, în comuna Călinești din apropiere, între anii 1950 - 1952 s-a construit o școală nouă la drumul principal, în mijlocul satului, cu clasele I-VIII unde învață și copiii din satul vecin, Ferești - clasele V-VIII.

Primul învățător a fost Ion Radu, fiu al satului care a contribuit timp de 40 de ani, (din 1865), la educarea copiilor și la luminarea propriilor săteni. Un alt fiu al satului a fost Andrei Radu, nepotul lui Ion Radu, (1912-1989), care și-a continuat studiile la Sighet și la Cluj, ajungând profesor la Universitatea din Cluj-Napoca, obținând doctoratul în filologie (limba franceză) la Universitatea Sorbona din Paris. El a descris obiceiurile sătenilor în volumul de povestiri „Din Țara lui Dragoș-1941”. A mai scris și lucrarea „Cultura franceză la românii din Transilvania până la Unirea din 1918” apărută în anul 1982.

Dorința de învățătură și autoproapășire s-a manifestat și la alți fii ai satului. Mulți dintre ei au ajuns profesori (Liana Rednic, Vasile Ivanciuc), preoți (Ion Bârlea), învățători, asistenți medical: (Ileana

Bârlea, Ileana Radu), pricepuți meșteri (Petrică Radu) ș.a.

Ocupațiile locuitorilor din cele mai vechi timpuri au fost cultivarea pământului și creșterea animalelor precum oi, vaci, cai, boi, porci, păsări și albine. Valea Săcăreț, Valea Cerbului, Valea Custurii, Valea Coborului și alte vâlcele ce vin din Cornii de Sus sau de pe Păhan brăzdează locurile și le delimitează în diferite zone lucrative unde localnicii cultivă porumb, ovăz, cartofi, lucerna, trifoi și până nu demult - în și cânepă. Toate aceste văi se varsă în râul Cosău. Locurile au o toponimie specifică satului și se numesc Custura, Valea Săcăreț, Cornii de Sus, Râpa, Poiana, Săcățuri, Zăvoaie, Sub Ursoi, Obreją, Lazul Onului, Staniște, Groși, Rupturi, Păhan, Valea Coborului ș.a.

În sat au existat mori de apă, piuă, vâltoare și numeroase porți maramureșene din lemn de stejar. Mărețele porți specifice satelor maramureșene, vranița, gardurile din nuiele, ca și morile ori vâltoarele sunt pe cale de dispariție. Au mai rămas din loc în loc câteva porți care au o vechime mare.

În anul 1892 satul avea 73 de case, 344 locuitori și 118 jugăre pământ, o biserică și multe animale.

Gospodăria țărănească este alcătuită dintr-o casă cu două încăperi, tindă și cămară, șură, grajd și șopru, toate din lemn de stejar, acoperite cu dranițe din brad. În cele din urmă satul este împânzit cu vile aspectuoase, semn al bunăstării și modernizării.

Covorul ierbos este format din diferite plante cu flori fi sos colorate dintre care amintim garofița, margareta, trifoiul sălbatic și multe altele. Pe câmpurile cu ierburi întâlnim multe plante medicinale: mușetel, sunătoare, albăstrele, pelin, coada șoricelului, păducelul, menta sălbatică, cimbrisorul de câmp (chiminocul), salcâmul, mesteacănul, șocul, rostopasca, păpădia, podbalul ș.a.

Prin crânguri și dumbrăvi cresc aluni, mesteceni, plopi, stejari, iar pe vale arinul negru, salcia albă, dar și carpenul, cireșul și părul sălbatic precum și unele plante agățătoare: hameiul. Aici cuibăresc sturzul, vrăbiile, ciocănitoarea, pițigoii, porumbelul sălbatic, huhurezul, stăncuța, cioara, uliul păsărar și uliu porumbar etc. În aceste locuri se adăpostesc mamiferele precum ursul, vulpea, lupul, mistrețul, veverița, iepurele, viezurele etc. În apa Cosăului trăiesc diferite specii de pești: precum mreana, știuca, scobarul, cleanul ș.a.

Portul maramureșean și obiceiurile tradiționale se păstrează de la o generație la alta. Nunta, ospățul, colindul, hora adună pe săteni să-și prezinte frumosul port popular românesc și să se manifeste precum înaintașii lor.

Sătenii, urmașii străbunilor de odinioară din Cornești sunt mândrii de satul lor, continuă să-l păstreze, să-l înfrumusețeze și să-l facă cunoscut celor interesați de „viața la țară”.

Bibliografie

1. **Ioan Dermer, Ioan Marin** - *Maramureșul românesc*, Editura Cartea Românească, București, 1934, pag. 41, 115.
2. **Alexandru Filipașcu** - *Istoria Maramureșului*, București, 1940, p.3
3. *Indicatorul localităților din România*, Editura Academiei, București,
4. **Mihai Marina** - *Maramureșeni*, Cluj-Napoca, 1998, p.228
5. **Ioan Mihalyi de Apșa** - *Diplome maramureșene*, Sighet, 1900
6. **Radu Popa** - *Țara Maramureșului în secolul al XIV-lea*, București
7. **Andrei Radu** - *Din Țara lui Dragoș*, București, 1941
8. **Coriolan Suciu** - *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, vol. I, București, 1967
9. **I. D. Ștefănescu** - *Arta veche a Maramureșului*, Editura Meridiane București, 1958, p. 91
10. Arhiva școlii și a bisericii din localitate.



Partea a II-a
Istorie

Ioan Mihalyi de Apșa – figură luminoasă de cărturar patriot

***Dr. Mihai Dăncuș
Muzeul Maramureșului
Sighetul Marmăției***

Este în tradiția poporului nostru ca la perioade de timp anume să-și amintească cu recunoștință și să-i pomenească pe cei dragi care au trecut în neființă nu fără a lăsa zestre generațiilor care îi vor urma.

Ioan Mihalyi de Apșa, mare cărturar, patriot înflăcărat, sprijinitor al țăranilor din stirpea căroră se trăgea și care-i ziceau: „Domnul nostru Iancu Mihaly”. Prin opera sa a „dezgropat gloria străbună și a înviat conștiința națională”. Revista Tribuna, care apărea la Sibiu, în numărul 179 din anul 1894 publică un articol intitulat „Din Maramureș” și semnat de Ioan Russu Șirianu, articol care-l surprinde pe Ioan Mihalyi astfel: „l-am găsit între niște acte. Un om pentru care sărbătoare este când poate lucra mai mult. Istoric profund, jurist de primă forță și în același timp la curent cu literatura română. Mi-a plăcut de la prima vedere. Mic de statură, așezat, rar la vorbă, cu ochii pătrunzători și buni în același timp, d. dr. Ioan Mihalyi în adevăr îți face impresia unui savant.

Se ocupă mai ales de istoria Maramureșului, având o colecție interesantă de acte inedite din trecutul Maramureșului. Posedă „o bibliotecă bogată, reviste și foile românești, cărți din România”. Savantul de 50 de ani, descris atât de plastic de I. Russu Șirianu, s-a născut la Ieud, la 25 ianuarie 1844, ca fiu al Iulianeii Man de Șieu și Găvrilă Mihalyi, fost comite, comisar revoluționar la 1848 și, în ultimii ani ai vieții, judecător la curtea regească.

Studiile gimnaziale le începe la Sighetu Marmăției, apoi le continuă la Ungvar, Casovia, Budapesta, în anul 1868, luându-și doctoratul în drept și examenul de avocat.

La universitate, așa cum mărturisește în autobiografie, „am luat cursuri de limba și literatura română, binevenite mie...”. Tot aici urmează, în paralel, cursuri private de arheologie, numismatică și paleografie, istorie și altele.

Dovedind exigență și mare seriozitate în pregătirea universitară, Ioan Mihalyi se pregătea pentru ceea ce va face toată viața: apărarea în justiție a drepturilor milenare ale poporului român din Maramureș împotriva celor care încercau să-i dezmoștenească, precum și

scoaterea la lumină prin cercetarea științifică a dovezilor originii, vechimii și permanenței neamului nostru pe aceste plaiuri. De aceea pregătirea teoretică, precum și însușirea mai multor limbi (româna, germana, maghiara, franceza, italiana, ucraineana), ca și cunoașterea limbilor clasice: latina, slava veche, greaca, îi vor permite să-și îndeplinească idealurile propuse.

Reîntors pe meleagurile natale se stabilește definitiv în Sighetul Marmăției, reședința comitatului Maramureș, unde va activa timp de aproape 50 de ani ca avocat al țăranilor, îndeplinind și funcția de protofisc al comitatului.

O activitate prodigioasă a dus pentru emanciparea poporului român din Maramureș, situându-se ca urmaș și continuator al corifeilor Școlii Ardelene: Micu, Maior, Șincai, dar și Atanasie Rednic (maramureșeanul din Giulești) până la marea mișcare a Memorandumului pentru unirea politică a tuturor românilor.

Numele lui Ioan Mihalyi este legat de toate instituțiile culturale românești din acea vreme, multe din acestea fiind creația sa. Asociațiunea pentru cultura poporului român din Maramureș, înființată la 13 decembrie 1860 din inițiativa comitelui suprem Iosif Man, unchiul lui Mihalyi, va avea în acesta un sprijinitor fervent. Încă din anul 1868, Ioan Mihalyi semnează, în calitate de notar, actul constitutiv al acesteia, respectiv Statutele Asociațiunii. Demn de relevat este curajul și demnitatea cu care Ioan Mihalyi stipula în statute dreptul la o viață națională, la independență. Astfel, paragraful 56 al Statutelor prevedea că: „Limba învățământului ordinar este cea română...”, iar paragraful 6 zice: „Scopul institutului este de a crește și instrui pentru școalele comune române învățători și cântăreți calificați după cerința timpului...”. Începând cu anul 1869 Ioan Mihalyi este ales ca notar al Asociațiunii, în cadrul căreia va activa până la moarte. În adunarea generală din 1872, Ioan Mihalyi, îngrijorat de starea înapoiată a românilor, conchide: „E un lucru dureros a vedea o mulțime de români pierzând țarina cea sacră ce le-a servit de refugiu în contra inamicilor externi...Noi care am apărut moșiile noastre în decurs de 17 secol, chiar acum suntem amenințați a le pierde în timp de pace, acum când comerțul și industria sunt pe calea dezvoltării... **A sosit timpul suprem, când trebuie să ne ocupăm serios de noi înșine și să fim pătrunși de aceea că numai o educațiune națională poate să șteargă de pe fașa noastră urmele rușinoase ale trecutului, dacă vom crește pentru patrie, pentru națiunea română, români culti, învățați, români liberi și virtuoși**”.

Spirit enciclopedic, vizionar, Ioan Mihalyi era conștient de necesitatea luminării maselor, trezirii lor prin cultură. Astfel, în adunarea de la 11 aprilie 1878 (a Asociațiunii) atrage atenția că: „Trăim într-o epocă de transformare și acel popor care va ieși din dânsa, fără o clasă cultă, va fi condamnat la o soartă mai tristă ca toate acelea care n-au încercat secolii trecuți. Fără cultură nu este nici o avuție, nici viața socială, nici libertate”.

Timp de aproape 50 de ani Ioan Mihalyi a stat ca o stâncă în calea tuturor încercărilor de deznaționalizare și alte nedreptăți la care era supus poporul român de aici. Astfel, s-a pronunțat cu înverșunare, în adunarea comitatensă maramureșeană din 1907, împotriva legii școlare a ministrului Appony, care prevedea scoaterea limbii române din școlile confesionale române. Cu aceeași înverșunare s-a ridicat, la 18 noiembrie 1904, împotriva proiectului ministrului șovin Albert Berzeviczy, care urmărea „dărâmarea altarelor noastre de cultură”. La 29 iunie 1897, împreună cu Tit Bud, participă la conferința din Cluj pentru apărarea autonomiei bisericii românești, iar în 1910 îl găsim alături de Dr. George Bilașcu, Dr. Ilie Mariș, Dr. Salvator iurca, Dr. Gavrilă Iuga, Dr. Vasile Chindriș și alți patrioți maramureșeni ca semnatar al manifestului de chemare la Alba Iulia pentru a protesta împotriva înființării Episcopiei de Hajdu-Dorog. A luptat încă din tinerețe pentru recunoașterea dreptului limbii române și a reușit să o întroneze ca limbă protocolară.

Cu siguranță că în domeniul în care s-a dovedit mai eficient în apărarea cauzei drepte a poporului român este cel a cercetării istorice, Pregătirea serioasă, încă din timpul studiilor universitare, anunța nu numai competența profesională, dar și pasiune și dorință de a face lumină și dreptate.

Cercetările arheologice în cadrul satelor maramureșene au dus la constituirea unor colecții de mare valoare științifică și documentară, la deschiderea de orizonturi pentru cercetarea ulterioară. Piese din neolitic, epoca bronzului, a fierului, precum și o bogată colecție de numismatică care acoperă perioada secolelor I-IV e.n. au făcut obiectul studiului riguros finalizat cu o lucrare în manuscris „Pământul Maramureșului în timpul preistoriei”. Toate aceste piese provin din satele Maramureșului, așa cum mărturisește Ioan Mihalyi în autobiografia sa, înlăturând orice dubii din partea de rea credință.

Domeniul care i-a adus consacrarea și recunoașterea unanimă, asigurându-i un loc binemeritat în istoriografia română, este cercetarea documentelor medievale ale românilor maramureșeni și publicarea acestora în monumentală operă „Diplome maramureșene din secolele

XIV și XV” în anul 1900. Lucrarea poartă un titlu mai larg, „Istoria Comitatului Maramureș, Tomul I”, dovadă că autorul și-a conceput opera monumentală în toată complexitatea ei, sperând să-și publice și volumul al doilea al diplomelor, gata în manuscris și probabil concluziile teoretice privitoare la toată cercetarea. Nu a reușit. Lucrarea „Diplome maramureșene”, cuprinsă pe aproape 700 de pagini tipărite, publică 366 de documente în limba latină și câte unul în maghiară și română, însoțite de traduceri în rezumat, note și comentarii de mare și română, însoțite de traduceri în rezumat, note și comentarii de mare rigurozitate științifică. Cartea a fost apreciată de cei mai mari savanți români și străini, încununată cu premiul Academiei Române „Năsturel Herescu”, aducându-i autorului și cooptarea ca membru corespondent al Academiei Române.

Ioan Mihalyi de Apșa s-a stins din viață la 12 octombrie 1914, fără să-și vadă marile idealuri împlinite prin actul de voință națională de la 1 Decembrie 1918 al unirii tuturor românilor într-un singur stat.

Casa sa, cel dintâi muzeu din Maramureș, a fost loc de popas și de întâlnire a românilor de pretutindeni, dar și al unor mari personalități culturale europene.

„Gazeta Maramureșeană” din 5 iunie 1925 consemna: „Vrednic este de memoria slăvită și amintire veșnică – pentru că ne-a fost reazim, înțelepciune și cinste, iar prin naționalismul (adică patriotismul – n.n.) său hotărât ca un luceafăr în întunericul renegatismului ne prevedea zorile renașterii naționale”.

Publicăm pentru prima dată în limba română textul integral al lucrării „Studiu despre diplomele maramureșene”, apărut în limba maghiară sub titlul *Tanulmány Máramarosi Oklevelekeröl* publicat în prestigioasa revistă de istorie și arheologie *Szazadok a Magyar Történelmi Tarasulat 1889, AUG. 25-31-IKI – Vidéki kirándulása, Máramoros vár medgyébe es Nagy – Bánya Városába. Budapest, 1889. A.M. Történelmi Társulat Kiadása, p. 57-67.*

Traducerea integrală din limba maghiară în limba română a fost făcută de Ianoș Roman.

Studiul se adresează specialiștilor și persoanelor avizate în cunoașterea și cercetarea istoriei, „confrații noștri” și credem că a fost prezentat la Sesiunea de comunicări a Societății Istorice Maghiare, ținută la Sighetul Marmăției și Baia Mare la 25 – 31 august 1889: „Confrații noștri care, deplasându-se aici de departe, vizitează plaiurile noastre muntoase, prin cunoașterea și îndrăgirea lor prezintă speranțe spre progres și înflorire în viitor..., de ascoate la iveală relicvele ținutului nostru și aruncă lumină asupra evenimentelor”.

Ioan Mihalyi prezintă istoria descoperirii și a păstrării diplomelor maramureșene, locul și rolul or în cunoașterea trecutului istoric al Țării Maramureșului.

STUDIU DESPRE DIPLOME MARAMUREȘENE

Dr. Ioan Mihalyi

Toți cei care suntem interesați de istoria patriei salutăm la reședința județului nostru cu bucurie dublă societatea istoricilor maghiari și pe membri acesteia.

Confrații noștri care, deplasându-se aici de departe, vizitează plaiurile noastre muntoase, prin cunoașterea și îndrăgirea lor prezintă speranțe spre progres și înflorire în viitor, iar aceia a căror lozincă este „Să ne amintim de trecut” pun în vedere totodată și aceea de a scoate la iveală relicvele ținutului nostru și aruncă lumină asupra evenimentelor, care până acum au fost învelite de negură și care s-au petrecut pe teritoriul județului nostru concomitent cu cele mai importante evenimente ale istoriei patriei.

Despre faptul că într-adevăr există un număr mare de diplome medievale avem cunoștință din procesele verbale încheiate odată cu încheierea atestatelor de nobilitate în anii 1749-1769, în care se menționează de procesuali înșiși, cu specificarea anului, emitentului și a celui în drept, aproape 240 de diplome care nu au fost prezentate în timpul procedurii, precum sunt statele, actele de întărire, actele de partaj, de descriere a hotarelor, sentințelor etc., deoarece accentul s-a pus pe actele de donație și de genealogie.

Cu oarice rigurozitate, numărul diplomelor existente se poate aprecia ca fiind o mie, dar din acestea cu text complet cunoaștem cu puțin peste 300, care nu e de ajuns pentru întocmirea unei monografii exhaustive, deoarece – chiar dacă Cuvier a reușit pe baza unui singur os să reconstituie mastodontul de dinaintea potopului – istoricul pe baza a 90 de diplome nu este în stare să reconstituie acele evenimente, pentru care sunt necesare 100 de diplome.

Procurarea textelor de diplome în copii este îngreunată de împrejurarea că descendenții au partajat între ei în mai mică sau în mai mare măsură nu numai posesiunile strămoșești, dar și diplomele prin care au fost dobândite; așa încât găsim diplome referitoare la aceeași familie nu într-un loc, ci în zece, care sunt păstrate cu mare grijă și pioșenie, mulți trăgând speranța că drepturile cuprinse în ele vor fi

redobândite, iar alții, mai ales cei cu cultură redusă, în suspiciunea lor, se sustrag de la prezentarea lor. În județul nostru, cercetătorul poate găsi la multe case câte o minicolecție de diplome, dar cu arhivă ordonată, e dureros, nu ne putem lăuda. În arhiva județului nostru procesele verbale ale ședințelor se află numai începând cu anul 1626, scrisorile camerei regale, cât timp s-au aflat aici, nu erau accesibile, în prezent ele sunt depuse la arhiva națională.

În afara teritoriului județului nostru se păstrează foarte multe documente interesante, referitoare la Maramureș în arhiva din Gyömrő a familiei contele Teleky, unde am avut norocul în anul 1886 să copiez mai multe documente inedite și să fac extrase din altele; acest noroc pot datora abilității defunctului conte Teleky Sandor, îmi exprim și cu această ocazie mulțumiri și recunoștință memoriei sale. Din documentele păstrate tot acolo au fost publicate de contele Teleky Jozsef circa 400 de bucăți referitoare la Maramureș în volumele X, XI, XII, ale lucrării sale valoroase, cu titlul de „Hunyadiak kora” (Epoca Huniazilor – n.t.).

Aceste diplome, în număr de aprox. 70 de bucăți, au ajuns în posesia familiei conte Telesy împreună cu proprietatea familiei Dolhay, rămasă fără urmași de fiu la începutul secolului trecut. Familia Dolhay se trage din același neam și s-a aflat în rudenie de partajare cu familiile Petrovay, Urda din Leordina, Man din Șieu; acestea s-au despărțit deja în primele decenii ale secolului al XV-lea, dar de la ultimele, cu toate că starea lor materială și poziția lor socială era de același nivel, chiar și i-au supraviețuit, în total nu au rămas atâtea documente ca de la familia Dolhay singură, și înțelegând numai documentele exclusiv din secolele XIV și XV, ceea ce dovedește că prin divizarea proprietăților s-a îngreunat descoperirea diplomelor, sau de multe ori era chiar imposibilă.

Dacă în sensul propriu-zis al cuvântului nu ne putem lăuda cu arhive particulare, cred și afirm fără dubii, că arhivele locurilor de adevărire din țară dispun de documente nenumărate, referitoare la județul nostru; deoarece instituția locurilor de adevărire a fost întemeiată de legislația noastră nu numai în scopul sprijinirii autenticității procedurilor juridice, ci și pentru a conserva documentele depuse spre păstrare.

Asemenea loc de adevărire a existat chiar în Maramureș; acest fapt este dovedit de diploma rămasă din 1213, care începe așa: „Nos M. Paulus magister domus fratrum de Maramorosio, damus pro memoria”, prin care se atestă donația făcută pentru biserica nouă din Bihor de către cei din județul Ugocea

¹. Probabil acest loc de mărturie a fost măturat fără urme împreună cu toate documentele de invazia tătarilor din anul 1241, în așa fel încât nici locul nu putem determina unde era așezat și nici dacă a fost conventul călugărilor cruciați sau altui ordin, deoarece în afară de acest act nu cunoaștem nici o altă referire.

În general, în privința oricărei eparhii romano-catolice, mandat de a funcționa ca loc de adevărire a fost capitulul titular. În urma controverselor aprige între episcopii din Ardeal și Eger (Agria – Ungaria n.t.) s-a recunoscut că Maramureșul intră sub jurisdicția episcopului de Eger, prin urmare majoritatea activităților juridice din secolul al XIV-lea s-a desfășurat prin intermediul capitulului din Eger, ca loc de adevărire. Din păcate arhiva capitulului din Eger, așa cum m-am convins personal în anul 1885, păstrează doar o singură diplomă referitoare la Maramureș, circa din 1346, în care parohul Gyorgy din Visk depune jurământ solemn, că nu va mai recunoaște niciodată ca episcop legal pe episcopul Ardealului.

Ce s-a întâmplat cu celelalte documente care au mai existat, nu am găsit informații, pentru că s-au nimicit în timpul turcilor, sau au ajuns în alte arhive?

Pe cât de săracă este arhiva capitulului din Eger, pe atât de bogată este cea a conventului din Lelesz din județul Zemplen, denumit după Sfânta Cruce; au fost scoase la iveală diplome începând cu anul 1346 și sporadic și din secolul al XIV, dar numărul acelor din secolul al XV-lea este nemaipomenit de mare. Așezarea mai apropiată comparativ cu cea din Eger, autenticitatea publică și renumele de care s-a bucurat acest convent premonstratens în toată țara, au făcut ca locuitorii județului nostru să apeleze prin excelență la această colaborare. Din păcate, materialul bogat al acestei arhive nu a fost încă cercetat sistematic și nu a format obiectul studiului în această direcție. Acesta se poate realiza numai la fața locului, deoarece procurarea unor copii complete este îngreunată mai nou, din cauza taxelor ridicate.

Într-un număr mai mic sau mai mare, posedăm diplome și din alte locuri de adevărire, precum de la capitulul din Alba Iulia și Oradea, conventul benedictin de la Mănăstur – Cluj și Sâniob din județul Bihor. Se mai găsesc unele diplome și la conventul cruciaților din Szekesfejervar, și anume un statutio, care a fost emis în 1495 în favoarea contelui Pogany Zsigmond și a fraților săi din Bratislava²; și

¹ Magyar Történelmi Tár, vol. II, p. 104.1.

² După copie autentificată

se amintește și de un act de ipotecă din 1480 al familiilor nobile din Apșa eliberat de conventul din Szent Endre (Sfântul Andrei n.t.)¹. Luând în considerare că pe lista locurilor de adeverire întocmită de Jerney János nu figurează conventul denumit după Sfântul Andrei, pot apărea îndoieli dacă a existat un asemenea loc de adeverire cu acest nume, și dacă da, unde s-a aflat.

Nu în număr mic se găsesc și diplome întocmite de autoritățile județene. Cu toate că procedurile privitoare la succesiune trebuiau să se desfășoare sub pecetea locului de adeverire, rezolvarea problemelor personale și a relațiilor de proprietate ale locuitorilor județului s-a făcut de adunarea generală județeană.

Dintre acestea, datorită interesului deosebit ce poartă, putem aminti ordinul regelui Nagy Lajos (Iudovic cel Mare n.t.) încheiat în 1349 la Bistrița, adresat lui Gyula (Giulea n.t.), fiul lui Dragus, prin care ordonă lui Janos fiul lui Juga, voievodul vlahilor din Maramureș, să repună în posesie proprietățile din Giulești și Nireș aflate lângă râul Maramureș, pe numitul Gyula și pe cei șase fii ai săi, care au fost deproprietăriți și li s-au dat foc caselor lor, deoarece au refuzat să se alieze cu voievodul Bogdan, întemeietorul Moldovei. Reinstaurarea s-a făcut în cadru solemn în prezența tuturor cnezilor, despre care delegatul regelui și voievodul Janos au trimis raport la rege.²

O altă adeverință este eliberată în 1385 de patru pretori și de vicecomitele Bank Ivan din sarasău. În adeverință se certifică că nepoții de fiu ai voievodului Iuga: Sandor, Mihalyi și alții au dat pătrimea de zestre cuvenită surorii lor căsătorită cu notarul din Baia Sprie.³

De la nepoții numitului Iuga Vodă se trag familiile borșene Sandor și Mihalyi, a căror membri care trăiesc și astăzi în simplitatea lor fericită nu se sinchisesc că strămoșul lor a fost frate cu acel Bogdan Vodă, care dincolo de munții satului lor, acum 550 de ani a întemeiat o țară, Țara Moldovei, care străpunsă între patru țări mari a reușit să-și păstreze independența și până astăzi; tot din această familie a făcut parte bravul bărbat Sandor Farkas (Popa Lupu n.t.) care a luptat ca ofițer în oastea insurgentă a lui Rákóczi Ferenc al II-lea, apoi ca preot și protopop din Borșa a fost organizatorul indirect al marii înfrângeri ce au suferit tătarii în 1717, care, așa cum a raportat adunarea generală județeană generalului Károly Sándor la 10

¹ Protocollum Productionis Nobilium Donatoriorum Anni 1769

² Din originalul aflat la familia Rednik

³ Din originalul aflat la familia Mihalyi din Borșa

septembrie 1717, s-a efectuat „pure pute prin oamenii noștri”¹ și a avut ca rezultat că și-au redobândit libertatea 10.000 de cetățeni luați în robie din județele Satu Mare, Bereg și alte județe învecinate; dar prada luată atunci a fost luată din mâna învingătorilor de „miliția din Oradea care s-a ostenit la inegalarea re infecta a dușmanului et de gloantele diversis vicibus”.

Dar să nu abatem de la subiect prea mult. În privința numărului diplomelor noastre originare de la aceste locuri de adevărire și de la aceste autorități nu se poate mândri în comparație cu numărul diplomelor din alte ținuturi ale țării, ca de exemplu județele învecinate Satu Mare și Bereg. Lăsând la o parte arhivele publice ale celor 72 de locuri de adevărire, nu de mult am aflat că partea diplomatică de până la 1526 a arhivei naționale se poate estima la 85.000 de bucăți iar din acest număr câte se referă la județul nostru, putem afla eventual după sistematizarea abia începută, dar nu prea avem speranțe să fie un contingent proporțional pentru județul nostru.

Numărul limitat al diplomelor noastre se poate datora și faptului că județul nostru în prezent ca și în trecut a avut un caracter democratic, iar muza istorie are sentimente aristocratice. Cum cronicile relatează în primul rând suma evenimentelor și scot în evidență numai personalitățile conducătoare și proeminente, tot așa numărul diplomelor crește acolo unde în mâna bărbaților excepționali se concentrează o avere mare, care dăinuie în mai multe generații.

Pentru a face dovada vieții democratice, a gândirii și societății omogene nu trebuie să ne referim decât la faptul că la răscoala țărănească din 1514 s-a alăturat aproape toată nobilimea județului nostru: „omens fere Nobiles Comitatus Maramorosiensis partem rusticorum tenuisse dicuntur” zice decretul regelui Ulaszlo (Vladislav n.t.) din același an, în care ordonă investigare împotriva lor. Tot caracter democratic reflecta și faptul că adunarea generală a județului nostru a sprijinit oastea insurgentă a lui Rákoczi Ferencz al II-lea, deja în primul an al mișcării în 1703, cu 4000 de pedestrași și 800 de călărași, atunci când alții s-au retras (Memoriile lui Rákoczi Ferencz II. Györ, 1861).

De altfel, în privința formării unei clase aristocratice, în Maramureș a lipsit o condiția primordială, și anume ținuturi bogate și fertile care s-ar fi putut dobândi prin donații regale; „Terra Maramorosiensis in fertilis laboriosa et gravis as residentum fore dinoscitur” se zice în privilegiul acordat de regele Robert Karoly

¹ Din originalul aflat în arhiva familiei conte Karoly

(Carol Robert de Anjou n.t.) în 1329 pentru Visk, Hust, Teceu și Câmpulung, în care sunt cuprinse asemenea drepturi care au stat la baza libertății urbane.

Funcții înalte pe plan național și avere deosebită au reușit să obțină numai strămoșii familiei Dragfy, comiții Balk Vodă, magisterul Drag și fiii fratelui lor, Johannes Olahus voievod sășesc, care și-au obținut proprietățile în 1365 de la regele Nagy Lajos ca donație, după ce au revenit coroanei în urma neloialității lui Bogdan Vodă. Regele Zsigismond (Sigismund de Luxembourg n.t.) în afara unor munți și sate, le-a donat în 1392 Hustul, Sighetul, Viskul și Chioarul, cel din urmă cu toate împrejurimile. Când în 1424 fii întemeietorilor familiei au făcut partajul, în documente sunt enumerate atâtea domenii, cu care s-ar putea constitui un voievodat întreg. Dar toate aceste domenii s-au aflat în proprietățile din Maramureș nu mai formează obiectul succesiunii, așadar – se pare – că familia a deținut un rol în județ numai în timpul întemeietorilor ei.

Credem că foarte multe diplome s-au pierdut cu ocaziile repetatelor atacuri dușmănoase, care s-au desfășurat pe teritoriul județului nostru.

E drept, că am fost scutiți de năvălirile turcești, dar cu atât mai mult a trebuit să sufere județul nostru din partea dușmanilor care au pătruns dinspre răsărit spre nord.

Conform cronicilor, regele Szt. László (Sf. Vasile n.t.) a ordonat construirea cetății Hustului în jurul anului 1090, pentru a se apăra de cumani; dacă această afirmație e valabilă, cumanii și mai înainte și după aceea puteau distruge liber județul nostru, pentru că cetatea Hustului fiind așezat la marginea apuseană a județului, nu putea apărea ținutul aflat la 10-20 de mile; așa cum de exemplu nici cetatea Bratislava nu putea asigura ocrotire Ungariei față de năvălirile otomanilor sau tătarilor.

Dar diplomele noastre amintesc mai des, nu de năvălirile cumenilor, ci de cele venite dinspre Țara Moldovei. De pildă, diploma de donație nouă dată de regele Zsigmond în 1406 în favoarea lui Janos fiul lui Vlad și Mihaly fiul lui Oprissa, - strămoșii familiilor Mihalyi, Vlad și Șiman din Apșa- dovedește în baza certificatului emis de cele cinci orașe regale, că diplomele de donație emise de regele Nagy Lajos au căzut pradă focului împreună cu multe alte acte, în urma devastărilor invadatorilor moldovenești (donationis littere privilegiales felicis recordationis domini Lodovici

regis, cum aliis eorundem nobilium monumentis copiosis per invasores de Muldva combuste fuissent).¹

Incendii și devastări asemănătoare au cuprins și cele cinci orașe regale în sec. al XV-lea, așa cum ilustrează diplomele eliberate în 1472 de regele Mătyás (Matei Corvin n.t.) și cea din 1504, emisă de regina Anna; deoarece conform celei din urmă „privilegia su, scilicet litteras dominorum Regum et Reginarum Hungariae habuissent asserebant, attamen sive per incuriam, sive per volachorum illam terram olim igne ferroque vastantium insidias amisissent”, drept pentru care privilegiile sunt întărite. Orașul Visk, în afară de aceasta a suferit foarte mult și din partea polonezilor, care - în semn de răzbunare pentru expediția fără noroc a lui Rákóczi Gyorgy al II-lea, - în 1657 sub conducerea lui Lubomirsky Gyorgy au năvălit în județul nostru, au incendiat și au devastat o mare parte din el, împreună cu orașul Visk .

Județul nostru a avut parte în prea mare măsură și din năvălirile tătarilor. În 1594 dinspre răsărit s-a năpustit în județ o oaste tătarească de 40.000 de capete și în 1598 aceeași oaste s-a retras pe același traseu crescută deja la 60.000. Despre năvălirea din 1717 s-a vorbit deja mai înainte.

Toate aceste năvăliri au fost urmate de măceluri și devastări, populația a fugit din fața invaziei, cine unde a putut, s-a ascuns în străfundurile munților și pădurilor ocrotitoare. În asemenea situații fiecare s-a bucurat dacă putea să-și salveze pe apropiații săi, foarte puțini s-au gândit la salvarea diplomelor. Atunci când județul ca municipalitate nu a fost în stare să salveze nici măcar actele sale proprii, este de mirare că populația a conservat încă atâtea, câte suntem în stare de a prezenta.

După cunoștințele mele, cea mai veche diplomă, de care pomenesc procesele verbale noastre producționale, datează din 1317. Aceasta a fost întocmită pentru strămoșul familiei Rednic, Dragomer, fiul lui Drăguș privind posesiunile Giulești și Nireș.

Dar numele județului este atestat deja și într-o diplomă de donație din 1119, care a fost descoperită în arhiva orașului Šopron în Codex Diplomaticus a lui Fejer Gyorgy.

¹ Din originalul, din datele cuprinse în Prot. Productionis

Dar ar fi o greșeală să credem, că înaintea anilor arătați, județul nostru ar fi fost pustiu, ba contra, putem afirma cu curaj și noi ca și Horatius:

Vixere fortes ante Agamemnona
Multi sed omnes illachrymabiles
Urgentur, ignotique longa
Nocte: carent quia vate sacro.

Această convingere a noastră se poate întări tocmai cu ajutorul diplomelor. - Din cuvintele cronicarului regelui Nagy Lajos, Kiikulloi János: „Bogdan wayvoda olachorum de Maramorosio coadunatis sibi Olachis ejusdum districtus”_se poate deduce că ocuparea și întemeierea Moldovei, care era încheiată în 1349, a fost înfăptuită de către maramureșeni. Proprietățile acestora, sub titlu de neloialitate au revenit coroanei, iar diplomele lor au fost nimicite: „universis litteralibus, instrumentis” - adică diploma din 1365 - „cassatis, annihilatis et in irritum revocatis”; din asemenea diplome revocate nu ne-a rămas nici una, dar că au existat este indiscutabil.

Pentru donațiile din sec. XIV. au fost emise noi diplome; în acest sens se poate aminti printre altele: diploma nouă donată în 1360 la Săpânța lui Ladomer, - strămoșul familiei Szaplanczay și al familiilor Nan și Sztan¹ apoi diploma întocmită pentru „Vancsuk filius Farkstan fidelis olahus” strămoșul familiei Jura din Oncești și al altora, tot din 1360, în care „medietas ejusdem possessionis olacalos Waralia vocate, nove donationis titulo” se donează în așa fel că, „ut a modo idem Vancsuk et sui heredes omni eo mere nobilitatis titulo perpetuis temporibus vtantur et potiantur, quo ceteri regni noștri veri et naturales nobiles gaudent et fruuntur”;² tot așa diploma din Giulești la care m-am referit deja, în 1355 certifică că această posesiune „verus decensus et certus locus mansionis ejusdem Dragus ac praedecessorum suorum praefuisse dinoscitur”. Altele asemenea, precum și aceste afirmații ne dau dreptul de a trage concluzia că strămoșii donatarilor din sec. XIV au avut în posesie în continuu aceeași avere încă din timpul dinastiei arpadiene, eventual cu diferența că ceea ce au posedat în timpul dinastiei Arpazilor ca dreptul lor propriu, în timpul regilor Anjou au obținut-o și au

¹ Protocollum Productionis Nobilium

² Din original

posedat-o în condiții consolidate, prin dreptul coroanei sfinte; exact așa cum foarte mulți nobili donatari de la voievozii Transilvaniei au obținut acte heraldice, armale noi. Prin urmare au fost recunoscute din nou drepturile în care s-au aflat deja de secole.

Tot aici putem aminti și de diploma din 1445, prezentată de mai multe familii vișeoane cu ocazia verificării nobilimii în anul 1763, în care cormitele Kenderes de Malomvize (Chindriș de la Apa Morii n.t.) certifică că căpetenia familiilor din Vișeu „ ipsorum primis parentibus Negrile et Rhadamer vocatis collatio adhuc a Sancto Rege Stephano facta sit pro fidelibus serviții in Kenesio de Viso."

Nu am avut ocazia să văd recunoașterea comitelui Kenderes, deci nici nu pot să apreciez cum trebuie, dar din aceste date seci oricum reiese că în rândul populației județului nostru, deja în 1445 a fost dominantă tradiția că producerea posesiunilor sale pune în legătură cu persoana și fapta primului întemeietor și organizator al Ungariei.

Mai înainte am pomenit de localitatea Varalia (Subcetate n.t.). Cetatea însăși, în 1360 n-a mai existat. "Metaliștii" (arheologii specialiști în epoca metalelor) noștri pomenesc în mai multe locuri ruine de cetăți, dar numele lor au fost uitate. Nu putem stabili nici pe ce bază afirmă Bonfini că numele Maramureșului în antichitate a fost Marmatia. Numai atâta constatăm că în județul întreg se găsesc în mare număr obiecte din epoca bronzului, relicve din timpul migrațiilor; monezi ale împăraților romani, galbeni ai împăraților bizantini. Cele dintâi, în unele locuri se găsesc cu miile, deci și în veacurile de demult s-a desfășurat o viață laborioasă și grea în aceste ținuturi. Cine au fost personajele, nu putem da relații, deoarece cum spune poetul „carent vate sacro".

În privința vieții religioase, care în alte locuri oferă izvorul cel mai abundent al evenimentelor istorice, nu prea ne putem mândri cu date dinaintea secolului al XIV-lea. În acest secol s-a terminat lupta între episcopul ardelean și cel agrian pentru a stabili dieceza de care să aparțină „terra Maramaros vocala". Hotărârile regale s-au dat o dată în favoarea celei ardelene, altă dată în favoarea celei agriene, ca până la urmă, cum am arătat mai sus, a ieșit învingător episcopul de Agria, a cărui decimă a fost stabilită de privilegiul din 1329 la o marcă după fiecare 50 de porți, sumă care în acea vreme era considerabilă.

În 1346 este amintit Benedek (Benedict n.t.), preotul bisericii cu hramul Sf. Emeric din Sighet, ca vicarul episcopului Miklos (Nicolae n.t.) de Maramureș, la a cărei intervenție s-a extins privilegiul de oraș liber a celor patru și în favoarea Sighetului. Merită de amintit și Bartholomaeus. literatus Pastor de Ziget, care figurează într-un document din anul 1432 ca vicecomitele județului.

Tot în secolul al XV-lea s-a realizat organizarea în județul nostru a bisericii răsăritene. Sunt amintiți ca preoți aparținători ai acesteia Mirizlo sacerdos din Giulești în 1386, preotul Koszta, preotul Balota din Apșa de Mijloc în 1428, preotul Nicolaus din Vișeu în 1445. Sunt pomenite în multe locuri mănăstiri, dintre care cea mai importantă a fost cea întemeiată de Balk Vodă și magistrul Drag în 1391 sub hramul Sf. Arhanghel Mihail. Actul ei de ctitorie, în limba greacă, a fost emis de patriarhul de Constantinopol, Antonius. Acesta a fost întărit cu un veac mai târziu de către regele II. Ulâszlo.

Epumenul mănăstirii a fost ales de enoriași, și jurisdicția lui s-a extins și asupra județelor Ugocea, Sătmăr și Szolnok; mai târziu din acesta s-a dezvoltat Eparhia Maramureșului. Sediul mănăstirii a fost Kortvelyes (Peri ni.), după secularizarea acesteia s-a mutat la Moisei¹ și la alte mănăstiri. Venitul lui a fost stabilit de congregația județeană în așa fel, „ca preoții de la fiecare parohie să dea câte un forint pentru episcopul vlah”.

Dacă capul bisericii avea la dispoziție numai atâta în privința veniturilor, nu e de mirare că în timpul existenței de 300 de ani ai eparhiei nu s-au construit biserici mai mari, și nici clerul nu s-a putut ridica la același nivel ca preoțimea altei confesiuni, cu toate că clerul s-a tras din rândurile clasei nobiliare și ale proprietarilor, și cu toate că regele Matyas, în 1479, în ordinul dat, cu intermedierea metropolitului din Alba Iulia a scutit preoțimea românească „valachos Presbyteros Graecam fidem tenentes” de orice formă de impozitare.

Eparhia însăși a existat până la 1720, când în urma extinderii uniunii cu biserica catolică, ultimul episcop, Dorotheus. s-a refugiat în Moldova, și probabil a luat cu el și diplomele, pentru că și originalul grec al actului de ctitorie tot de acolo a fost descoperit.²

¹ Proces-verbal de adunare județeană din 1637.

² Textul original grecesc a fost publicat de M. Kogălniceanu în colecția de diplome

Dacă ne-ar permite timpul scurt acordat, am putea extinde atenția cu învățătura și asupra altor împrejurări, care se referă la proceduri juridice, explicația unor toponime și antroponime, la instituția cnezatelor, pentru care diplomele noastre conțin foarte multe date valoroase; așa amintim numai că diplomele de donație regale pe care le avem, toate s-au dat pentru merite ostășești; strămoșii, care au fost onorați, pe de o parte au rămas strâns fideli la religia și neamurile lor, pe de altă parte au adus multe servicii patriei și regilor. În timpul dinastiei Anjou și în timpul Huniazilor aproape că nu a fost expediție militară, despre care diplomele noastre să nu facă referiri. Așa, să amintim doar câteva din sutele existente, că tatăl lui Ivan vlahul, cu numele *d^e* Dragumer a căzut în prima luptă dusă cu turcii lângă Vidin în 1365; iar fratele lui Thatomer în expediția împotriva lituenilor în Podolia lângă Bellec¹. Cu ocazia unei expediții conduse de Hunyady Janos (Ioan de Hunedoara n.t.) au rămas pe câmpul de luptă din Bulgaria dintr-o dată cinci frați din Moisei care se încadrează ca o excepție și în războaielor ucigătoare moderen.²

Aceste și asemenea cazuri stârnesc numai un interes parțial. De o importanță generală consider expediția proprie al magisterului Drag și al fratelui său împotriva lituanilor, despre care nici un alt izvor nu pomeneste, dar care și prin succesul dobândit, merită să fie luată în seamă de istoriografia națională. Despre aceasta se spune în diploma dată de regina Măria, în 1384, care întărește donația făcută de tatăl său regele Nagy Lajos: „Cum nos ipsos magistros Drag et Johannem in regnum nostrum Ruscie, quod per lithuanos turbatur, transmissemus, ipsi in supremam laudem milicie ardencius incitați, bellicis eorum actibus forte bravis ipsis arridente tam feliei diplomate noscuntur militasse, ut ipsos lithuanos spolia dicti regni nostri Ruscie secum deferentes intrepide invadendo, captivosque et spolia dicti regni nostri simul cum litvanorum eorundem vexillo, ab eisdem per ipsos fideles nostros victoriose

“Arhiva Românească” în 1860. Același a fost editat în limba latină cu confirmarea regelui Ulaszlo II, în 1846, de Bălcescu, în colecția de documente „Magazin istoric” vol. III. Cu ocazia întăririi coliziunea dintre priorul mănăstirii și dintre episcopul de Muncaci a fost rezolvată de rege în 1494 în felul următor: „quod ipse frater Hilarius Prior et sui successores Episcopo de Munkacs sui ordinis reverentiam, Archiepiscopo vero de Transilvania modernis et futuris, veluti superioribus suis, debitam subjectionem et obedientiam praestare debeant et teneantur”.

¹ Fejer, Cod.diplom. vol. X. part.I, p.371

²Arhiva familiei conte Teleky

ablato, et nobis demum in victoriae signum destinato, prorsus ab ipsis abstulerunt, nonnullos ex eisdem lithvanis, signanter Preskoya capitaneumm ipsorum captivarunt, ubi idem magister Drag enormia in facie vulnera, ut de presenti cunctis cernentibus habentur manifesta, ab ipsis lithvanis in demonstrationem sue fidelitatis constanciam noscitur recepisse”.¹

¹ Din original.

Biserica greco-catolică maramureșeană – susținătoare a învățământului și culturii românești (1848-1918)

Muzeograf Ioan Boroica

Muzeul Maramureșului

Sighetul Marmăției

Starea învățământului și culturii la românii din vicariatul Maramureșului înainte de 1848. Referitor la starea culturală a românilor din vicariatul Maramureșului, anterior dezmembrării parohiilor române de la dieceza greco-catolică a Muncaciului și anexarea lor la nou înființata episcopie a Gherlei în anul 1855, unul din foștii vicari Maramureșului, Tit Bud, aprecia că: „*nu cugeta nimeni dintre ruteni la deșteptarea și cultivarea poporului român, ci din contra îi trămiteau preoți care n-au știut nici vorbi românește*”.¹ Fără îndoială afirmația vicarului face trimitere la situația clerului român din Maramureș supus canonic ierarhului de la Muncaci care promova cu precădere interesele națiunii rutene în detrimentul supușilor greco-catolici români. Acest cler constituit în marea lui majoritate în preoți de țară se considera ca fiind singura elită capabilă să-și asume o misiune culturală și națională.

Indiferența sau chiar ostilitatea față de soarta culturală a românilor semnalată de vicar ar trebui căutată într-o sumă de circumstanțe. Pe de o parte le lipseau instituțiile culturale proprii, formarea unei elite culturale era tributară școlilor maghiare, iar pe de altă parte pentru a accede în funcții administrative trebuiau să-și ascundă sentimentele de emancipare culturală sau națională sau să plece în ținuturi locuite de români. De amintit aici cazurile lui Gherman Vida, traducătorul unei gramatici franțuzești, care se refugiază în Moldova și a lui Ioan Buteanu care pentru a evita consecințele manifestării sentimentelor sale românești preferă Abrudul pentru desfășurarea profesiei de avocat, sentimente care l-au dus la martiraj în tipul revoluției de la 1848. La aceasta se adăuga situația de izolare culturală, singura instituție care dispunea de o rețea de

¹ **Tit Bud**, *Analele Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș*, Gherla, 1906, p. 6

intelectuali era biserica, dar care canonic era inclusă în dieceza Muncaciului¹.

Dacă se are în vedere structura organizatorică a diecezei Muncaciului, aceasta avea o întindere generoasă, ierarhul de la Ungvar își manifesta autoritatea ecleziastică în numai puțin de șase comitate din Ungaria Superioară: Bereg, Maramureș, Szabolcz, Satu Mare, Ugocea și Zemplen. Avea în componență potrivit modelului romano-catolic de organizare pe care îl împrumutase, 7 arhidiaconate. Între acestea figura, cu o poziție privilegiată arhidiaconatul Maramureșului, condus de un vicar foraneu, în majoritatea cazurilor un cleric rutean, chiar din primele sale momente de organizare.² Cu demnitate de vicar foraneu fusese investit în primul sfert de veac al secolului XIX și Demetriu Beöthi, paroh în Satu Mare, fără îndoială una onorifică întrucât nu era asistat și de un consistoriu subaltern, iar funcțiunile administrative erau îndeplinite de Basiliu Papp, preposit al capitolului diecezan, fost și el timp de trei ani vicar foraneu al Marmureșului între 1806 și 1809. Arhidiaconatul Maramureșului este singurul din structura administrativ ecleziastică a Muncaciului rămas la treapta de vicariat, care îi și conferea pe de o parte un anume grad de autonomie administrativă dar și o dependență sporită față de episcop.³ Din 1815 vicariatul Maramureșului fusese încredințat lui

¹ **Alexandru Filipașcu**, *Istoria Maramureșului*, ediția a II, Editura „Gutinel” Baia Mare, 1997, pp. 149-150

² *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum diocesis Muncaciensis pro anno domini 1861, Pestini 1861*, Typis Eduardi Poldini sen. & Julii Noséda, p.57. Dintr-o listă cuprinzând 15 vicari foranei ai Maramureșului dintre 1723 și 1856 doar trei au fost români, deși la intervenția maramureșenilor, posibil secondați episcopii ardeleni, împărăteasa Maria Tereza institui la 24 august 1776, un vicariat românesc autonom pentru Maramureș (vezi și **Alexandru Filipașcu**, op. cit p, 139-141). Despre treptele administrației bisericești instituite în dieceza Muncaciului în prima jumătate a secolului al XVIII-lea vezi **Ovidiu Ghitta**, *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2001, p.261-289. Autorul semnalează și excepția pe care a constituit-o Maramureșul în structura organizatorică a diecezei, conducerea arhidiaconatului Maramureșului fiind delegată unui vicar foraneu, amintind între cauze tradiția episcopală a Maramureșului, depărtarea Maramureșului de sediul episcopal, vecinătățile care ar fi putut periclita stabilitatea unirii religioase cu Roma.

³ Pentru clarificări făcute în privința originii și funcțiunilor instituției vicariale cât și a treptelor bisericești vezi: **Mirela Andrei**, *La granița imperiului. Vicariatul greco-catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Argonaut, 2006, p. 18-30, și **Ovidiu Ghitta**, *Biserica Greco-Catolică din nord estul Transilvaniei la 1700*, în vol. 300 de ani de la Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica

Petru Anderco, profesor la seminarul teologic din Ungvar care și-a păstrat acest rang bisericesc timp de 54 de ani¹. Era asistat de un consistoriu „subaltern”, o replică locală a consistoriului diecezan, care în primul sfert de veac al secolului al XIX-lea avea în componență 11 membri și un „cursor” adică un curier. Între aceștia cinci erau români: patru protopopi și un preot dintr-o localitate apropierea Sighetului, locul reședinței vicariale. După 1840 apare o funcție nouă: „defensorul matrimonial” ca expresie a lărgirii competențelor juridice a cestui for clerical local în sfera judecării pricinilor matrimoniale dar și numărul românilor se împuținează cu un membru.

Dar în afară de această tradiție istorică un alt motiv care îi asigura o poziție importantă în structura ierarhică a diecezei Muncaciului este numărul sufletelor păstorite de vicarul foraneu raportat la numărul total al credincioșilor greco-catolici din întreaga eparhie. Aceștia reprezentau în deceniile dinaintea revoluției de la 1848 aproximativ 30% din totalul înregistrat pe dieceză².

Potrivit datelor cuprinse în șematismele diecezei Muncaciului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea vicariatul Maramureșului era compus din 10 diaconate sau protopopiate, fiind astfel arhidiaconatul cu cele mai multe protopopiate din dieceză. Raportat la distribuția lor geografică protopopiatele cuprindeau în general localitățile situate pe principalii afluenți ai cursului superior al Tisei: protopopiatul Bocicoiului cuprindea localitățile rutene de cursul superior al Tisei, cu excepția Coștiului care cuprindea o populație mixtă, în care greco-catolici erau românii și rutenii. Pe partea stângă a Tisei se găseau protopopiatele românești: Iza cu parohiile situate pe cursul superior al râului omonim și pe afluenții, Cosău cu parohiile situate pe cursul inferior al Izei dar și de-a lungul râurilor Mara și Cosău. Parohiile din aceste protopopiate erau românești, doar la Ocna Șugatag funcționa o parohie romano-catolică pentru maghiarii din localitate. În protopopiatul Vișeuului preponderent cu sate românești erau incluse și parohiile și filiile rutene de Valea Repedei. Protopopiatul Sighetului cuprindea în principal parohiile române din jurul și opidului Sighet de ambele părți ale Tisei cât și câteva parohii

Romei, Cluj Napoca, 2000, p. 112-113

¹ *Scematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkaciensis pro anno domini MDCCCXXV*, Budae, Typis regiae Universitatis, p. 5,9,100, **Tit Bud**, *Disertațiune despre episcopii și vicarii români Maramuresiu*, Gherla, 1891, p.

² Astfel potrivit șematimelor diecezei Muncaciului din 1825 și 1841raportul dintre numărul total al credincioșilor greco-catolici în dieceză cu cei din vicariatul Maramureșului se menține același 30% adică 120 357:400 768 și 143539:471075

rutene. Sighetul era o parohie mixtă, românii fiind majoritari. Celelalte protopopiate, respectiv Dolha, Hust, Talabor, Taras și Verhovina erau situate pe afluenții de pe partea dreaptă a Tisei în aval de Sighet și cuprindeau o populație majoritar ruteană. Așadar atât românii cât și rutenii erau grupați în mase compacte, fără discontinuități și interferențe semnificative în distribuția geografică. De notat că în preajma anului 1841 cei aproximativ 38 000 de români reprezentau peste 26,5% din numărul credincioșilor greco-catolici din vicariat.

Clerul care păstorea parohiile și filiile române din vicariat avea un statut social privilegiat atât prin natura funcțiunii ecleziastice cât și prin descendența celor mai mulți slujitori ai bisericii din vechi familii nobile locale. Potrivit șematismelor din sfertul de veac dinaintea revoluției au funcționat ca preoți membri ai familiilor Iuga, Stan, Mihalca, Cosma, Bârle, Rednic, Opriș, Pop, Tomoiagă, Coman, Mihalyi de Apșa, Mihalyi de Borșa, Bud, Onița, Volosan¹ (cel din urmă provenit din Uglea) și alții. Alți preoți aflați în parohiile românești din Maramureș, cu aceeași ascendență nobiliară, provin din comitatele Satu Mare sau Ugocea: Anderco de Homorod, Lazăr de Purcăreț². Din afara etniei române ar fi provenit Ioan Gyenge, preotul din Săcel care ar fi provenit dintr-o familie secuiască românizată.³

Formarea acestui cler s-a făcut în prima jumătate a secolului al XIX-lea în cele mai multe cazuri în seminarul eparhial inaugurat, după mutarea episcopiei Muncaciului la Ungvar, de către episcopul Andrei Bacinschi (1773-1809), în 3 decembrie 1778 în vechiul castel medieval. La începutul secolului al XIX-lea episcopul Bacinski condiționase admiterea la studiile teologice de cunoașterea limbii rutene și a ritului slavonic ceea ce însemna că tinerii teologi români s-au găsit pe parcursul studiilor într-un mediul ostil limbii și culturii

¹ Protocoalele frecventelor verificări nobiliare din a doua jumătate sec XVIII confirmă existența acestor familii de nobili donatari cu membrii în satele românești din stânga și dreapta Tisei. Între protocoale consultate cu scopul identificării statului social al acestor familii sunt și acelea ale verificărilor nobiliare din 1749-1751, 1751, 1770 la DJMMAN, Fond registre diverse, registrele RO5, RO6, RO8 precum și copii după protocoale ale verificărilor nobiliare realizate de Ioan Mihalyi de Apșa aflate la Direcția Județeană Maramureș a Arhivelor Naționale, (în continuare DJMMAN), Colecția de documente dr. Ioan Mihalyi de Apșa, inventar 601, ds. 1: *Protocollum Productioni Nobilium Donatarium annis 763,764,765,766,767 et 768 elaboratum*, și ds. 2: *Productio Nobilium 1752*.

² **Tit Bud**, *Date istorice despre protopopiatele, parochiile și mănăstirile române din Maramureș din timpurile vechi până în anul 1911*, Gherla, 1911, p.16

³ Idem p.14

națiunii din care proveneau.¹ Conform șematismelor diecezei și numărul studenților teologi din Maramureș era foarte mic, unul-doi pe an, la care se adaugă și câțiva elevi la gimnaziul superior, la clasele de filozofie. Așa că în vicariat aceleași șematisme înregistrează în satele românești vacanțe ale posturilor preoțești uneori ani la rând, mai ales în parohiile mici. Câțiva din cei mai buni teologi fuseseră trimiși la studii la seminariile teologice din Viena, Pesta sau Tîmavia, între care și câțiva români care vor funcționa ulterior ca preoți în vicariatul Maramureșului, amintind aici pe Basiliu Caracioni care studiasse la seminarul central din Pesta, Pe Koman Andrei și Ioody Mihai la seminarul de la Târnavia.

Așadar în primele decenii ale secolului XIX în ciuda unei poziții aparent avantajate a clerului român maramureșean și în ciuda provenienței sale din elita socială a satelor românești din vicariat se găsea în situația de se a limita doar la îndeplinirea funcțiilor ecleziastice și supravegherea unor modeste școli satești organizate cel mai adesea la casa cantorului care îndeplinea și funcția de învățător în lunile de iarnă învățând pe câțiva din copii satului câteva rugăciuni și mai rar să scrie și să citească. Doar cele câteva școli înființate pe domeniile Erariului au beneficiat de o organizare mai temeinică și de un învățător plătit regulat. Astfel de școli au existat la Crăcești (azi Mara), Șugătag, cât și la Coștiui unde era populație mixtă. Învățător calificat nu este pomenit la nici una din școli în această perioadă.² O școală preparandială fusese înființată la Ungvar în timpul episcopatului lui Bacinschi pe care nu găsim însă amintită în Șematismul din 1825. Abia cu începutul episcopatului lui Basiliu Popovici instalat în 1838, la Ungvar exista deja în următorul an o *Schola preparandiae pro futuris ludidirectoribus*. Importanța pe care i-a dat-o episcopul acestei școli derivă din faptul că l-a numit chiar pe vicarul general, Ioan Csurgovich, ca director al acestei școli, iar profesor preparandial era Anton Ruzinkovics, școală la care frecventau în anul menționat 19 elevi.³ Nu știm dacă a urmat vre-un elev român această preparandie. Probabil că episcopul avuse în vedere și formarea de dascăli pentru școlile românești dacă l-a numit ca

¹ **Athanasius B. Peckar**, OSBM, *The Bishops of Munkacevo with historical outlines*, Byzantine Seminar Press, Pittsburgh, PA. 1979, pp. 27-28

² **Bökény Dániel**, *Máramoros Vámegye tanügénék. Multja és jelene*, M-Sziget, 1894, p.14-15

³ *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum diocesis Muncaciensis pro anno domini MDCCCIX*, Cassoviae, Typis Caroli Werfer, Caes. Reg. Priv. Acad. Typographie, p.20

profesor la această școală pe Georgiu Szabó, care predă la seminar teologia morală și pastorală¹. De altfel în intenția episcopului era să ridice și la Sighet o preparandie în anul 1842, Sighetul fiind singura localitate din gremiu capabilă să susțină o astfel de școală, însă intenția nu s-a soldat cu vreun rezultat².

Cu instalarea lui Basiliu Popovici se înregistrează și o preocupare sporită față de instrucția școlară din satele din vicariatul Maramureșului. Deja din 1840 toți cantorii din dieceză sunt formal declarați cantori învățători în obligația cărora intra și realizarea unei minime educații religioase școlare.³ Însă această obligație era respectată doar în satele mari, cu o pondere mai mare a nemeșimi locale față de satele mici sau iobăgești.⁴ Dar și la aceste școli care funcționau în vreo casă din sat sau la locuința cantorului nu frecventau decât în cazurile bune 20-30 copii, dar și aceștia neregulați.⁵

Din 1845 intra în vigoare pentru Ungaria și Parțium un normativ pentru școli emis de Consiliul de Locumtenență în 16 iulie cu nr. 25 224, numit *Systema Scholarum*, promulgat prin decret de către împăratul Ferdinand V și aduce o serie de inovații față de precedentă *Ratio Educationis*. Noul decret în cele 10 capitole și 87 paragrafe expune normele de organizare a învățământului primar pentru confesiunile catolice. Normativul din 1845 stabilea printre altele structura școlii primare și obligativitatea înființării de școli acolo unde există copii de vârstă școlară, obligația revenind în primul rând comunelor și apoi nobililor sau marilor proprietari, iar dacă comunele sunt sărace impunea asocierea a două sau mai multe comune care să înființeze o școală în locul cel mai potrivit și cu finanțare proporțională și să organizeze un post de învățător. Se interzice funcționarea acelor învățători care nu au primit un certificat de competență din partea comunității că pot predă. În comunele care din cauze obiective nu pot înființa o școală, acolo să predea preotul. Totodată pentru comunitățile izolate în care accesul copiilor la școală

¹ *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum diocesis Muncaciensis pro anno domini MDCCCXLI*, Cassoviae, Typis Caroli Werfer, Caes. Reg. Priv. Acad. Typographie, p.19

² Direcția Județeană Maramureș a Arhivelor Naționale (în continuare DJMMAN), Fond Oficiul Parohial greco-catolic Vadul Izei, ds. 1, f.11

³ *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum diocesis Muncaciensis pro anno domini MDCCCXLI*, Cassoviae, Typis Caroli Werfer, Caes. Reg. Priv. Acad. Typographie,

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 3/1844, f 1-3

⁵ *Ibidem*

este dificil, normativul introduce învățătorul ambulant. Reglementează și condițiile de serviciu ale învățătorilor precum și condițiile de pensionare după 30 de ani de funcționare în această calitate.¹ Nici noul normativ n-a produs însă consecințe imediat.

Potrivit unei corespondențe din Maramureș, publicată în Concordia în 1861, referitor la starea școlilor dinainte de 1848 în protopopiatul Cosăului, protopopiat frunțaș, „*sub constituționalismul cel vechiu, pe lângă toată încordarea și puterile unite ale preoțimei, școalele populare nicidecum nu sau putut înființa, a căreia cauză principală a fost răceala și înrâurirea domnilor oficiali seculari*”.² La lipsa de interes față de această problemă a oficialităților locale se adaugă și dezinteresul părinților, refuzând să-și trimită copii la școală.³ Imaginea stării învățământului în satele românești din vicariat în preajma anului 1848 este a unui mozaic de situații particulare, de la lipsa de școli în unele localități, în unele existau deja terenuri donate pentru construcția unei viitoare școli, case școlare închiriate în care cantorul preda rugăciuni și uneori cititul și scrisul, situații în care copii frecventau la casa cantorului sau la casa parohială la școli deja construite dar la care frecvența lăsa de dorit, trei din acestea întreținute de erariu.⁴ În unele localități din pricină că învățătorul angajat să învețe copii n-a fost plătit a părăsit localitatea, așa cum s-a întâmplat în Săliște, chiar la începutul anului 1848.

Acești cantori pe lângă îndatoririle de strănă și a celor legate de învățarea pruncilor din satele românești în condiții modeste au avut preocupări legate de însemnarea unor tradiții populare, fapt pe care folcloristica Maramureșului le atribuie rol de precursori ai mișcări de consemnare a acestor tradiții.

O mărturie despre acest gen de preocupări provine din secolul XVII, ca una dintre cele mai vechi atestări ale folclorului maramureșean. Cel mai vechi document literar care prezintă interes în acest sens este „*Codicele Petrovai*” copiat de Nicolae Petrovai la 18 octombrie 1672 în comuna Petrova, constând în cinci versuri redactate cu ortografie maghiară, aparținând în realitate unei specii în circulație

¹ Bökény Dániel, op. cit., p. L'enseignement en Hongrie, Budapest, Imprimerie Victor Hornyánszky, 1900, pp. 68-69

² „De sub polele Gutiiului de catra rasaritu”, articol publicat sub pseudonimul „Ciocanu” în „Concordia”, an I, nr. 31, 16/28 nov. 1861, p. 123

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 4/1845, ff.1

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 6, f. 1-6, Fond Protopopiatul greco-catolic Berbești, ds.1, f. 45 r. Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds 4, f. 15-28

la timpul respectiv, cântecul de lume, contrar unor exagerări ale unor cercetători care au făcut din aceste simple notații începutul unei culegeri sistematice de poezii populare.¹

De la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul sec. al XIX-lea se constată înmulțirea mărturiilor precum și a calității lor, acestea provenind fie din însemnările făcute pe cărțile de cult, fie de la acele foarte răspândite „cărți de versuri” în întreaga Transilvanie. Din ultima categorie face parte și manuscrisul de la Șieu, cu o mențiune a unei date – 30 noiembrie 1814 – care conține peste 60 de versuri, compuse pentru a fi folosite la diferite împrejurări, conținând numeroase elemente folclorice, exemplificate fiind în analiza manuscrisului un *vers* asemănător cu cântecul ritual al bărbieritului mirelui, din poezia orașiilor populare, mai exact din tipologia orașiilor de cumetrie: „*vers ce se spune la masă pentru veselia boierilor, adică la botegiune*”, apoi un „*vers*” neîntâlnit în alte culegeri de folclor - „*Versul horincii*”. Din însemnările pe cărți de cult sunt menționate însemnările de la sfârșitul unui Octoih, copiat în decembrie 1820 de diacul Teodor Uibardi din Sighet, conținând o seamă de prescripții de medicină empirică, populară, tot aici fiind notat și textul colindei *Trei crai de la răsărit*. Pe un alt Octoih descoperit la Cornești, cam din aceeași perioadă, este notată o „*învățătură foarte de folos pentru femeia care nu poate naște prunci*”. Tot prescripții medicale sunt însemnate într-o creație originală în versuri de factură populară „*Vers de morișan alcătuit la Un[g]var*” a unui tânăr înstrăinat. Mult mai interesantă pentru conținutul său este așa numita „*Carte de versuri alese la prohoade și la mese de veselie și multe feluri de trebi*”, un caiet pierdut al diacului Botezat Lupul din Cornești, având mențiunea unei datări, 21 iulie 1821. O altă semnalare a unui caiet interesant este cel aparținând diacului Țicală Dumitru, scris cu litere chirilice din anii 1841-1843, pe când învăța cu diacul Roșca Ioan din Glod.²

Preocupări pentru copierea sau culegerea de folclor au avut și unii din membrii clerului maramureșean, menționând aici pe Ioan Man și Laurențiu Mihalyi. Acesta din urmă este autorul unei consistente

¹ **Dumitru Pop**, *Folcloristica Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1970, pp 12-13

² Ibidem, pp. 14-20. Pe diacul Ioan Roșca îl găsim în activitate în anul școlar 1850/51 la școala din Glod unde funcționa și ca învățător confesional. Într-o situație înaintată episcopiei Muncaciului de către protopopul Izei, Grigore Roșca, menționa că funcționa ca învățător de 9 ani. La Dragomirești însă nu-l găsim pe diacul Țicală Dumitru funcționând ca învățător, aici fiind dascăl Chindriș Vasile. Presupunem că Dumitru Țicală a copiat un caiet al diacului Roșca Ioan

culegeri de folclor și a unor plăsmuiri literare pornind de la teme de folclor sau tradiții locale.¹

Despărțirea de Muncaci. Acesta este în linii mari un crochiu al stării culturii române în preajma revoluției de la 1848 în Maramureș. Izbucnirea revoluției a adus într-o primă etapă o seamă de revendicări sociale venite din partea țărănimii aservite, care în Maramureș era mai puțin numeroasă. Țărănimea, liberă sau aservită, reprezenta aproape 90% din populația comitatului. Revendicările acestei pătri sociale dependente au mers paralel cu schimbările în administrația comitatului. Agitațiile de la începutul lunii aprilie sau soldat cu încetarea robotelor și anularea taxelor restante și la 11 mai Comitetul permanent comitatens a dispus eliberarea țăranilor aserviți, aservire de care au scăpat deocamdată doar cei care aveau oarecare stare materială personală. Administrația locală a comitatului începuse să opereze schimbări după 20 aprilie 1848, fiind pusă acum sub controlul lui Gavril Mihalyi, Iosif Man și Iosif Saplonczay.² Gavril Mihalyi, fiul protopopului Vișeului Ioan Mihalyi și Iosif Man, fiul fostului vicecomite Vasile Man de Șieu, ca și alți intelectuali maramureșeni au fost atrași în mișcarea revoluționară maghiară, prin filiera mai vechilor legături pe care le avuse Kossuth cu fruntașii maramureșeni. Gavril Mihalyi a fost numit comisar guvernamental exercitându-și controlul politic în Maramureș, Chioar, Satu Mare și Bistrița Năsăud iar Iosif Man fusese numit președinte al comitetului revoluționar din Maramureș.³ Tustrei au fost aleși ca deputați în Dieta ungară în timpul alegerilor din 15 iunie, fideli cauzei liberale maghiare. Aceștia au fost secundați în comitat de câțiva români care au pătruns în administrația comitatensă anterior revoluției Sigismund Saplonczay - vicecomite, Iosif de Iosif de Petrova - pretor în Ierașul de sus, Ioan Iurca - în Ierașul Cosău,⁴ în timpul revoluție sunt și alți români ocupă funcții în administrația noului regim revoluționar, amintind aici pe pretorii Gheorghe Iura, Ioan Saplonczay, Vasile Mihalca și Vasile Vlad, în

¹ **Boroica Ioan**, *O culegere de folclor din Maramureș de la jumătatea secolului al XIX-lea*, în „Acta Musei Maramorosiensis”, volum îngrijit de dr. Mihai Dăncuș, Sighetul Marmăției, 2006, pp. 163-186

² **Aurel Vaida**, *Revoluția română de la 1848-1849 în nordul Transilvaniei*, Editura Academiei, București, 1998, pp. 174, 175, 177, 212, 218, **Vasile Meruțiu**, *Județele din Ardeal și din Maramureș până în Banat. Evoluția teritorială*, Cluj, 1929, p.23-24

³ **Alexandru Filipașcu**, *op. cit.*, p.50

⁴ Idem, p. 200, 202, 204

administrația financiară și militară Ioan Cziple, vicecasier al casei comitatului, Ioan Dunca, administrator, jurații Rednic Mihai, luat prizonier de grănicerii colonelului Urban, Vincz Gheorghe și alții.¹ Sub raport numeric putem afirma că românii au ocupat o poziție importantă în administrația comitatensă din timpul revoluției, deținând și funcțiile cele mai importante.

În a doua parte a anului situația în comitat se radicalizează de la revendicări sociale conflictul se transferă domeniul ideologic și devine violent. După adunarea de la Năsăud din 14 septembrie, satele maramureșene limitrofe Transilvaniei aderă la mișcarea colonelului Urban, situația din comitat devine mult mai tensionată, primele conflicte între autoritățile revoluționare conduse de comisarul guvernamental Gavril Mihalyi și populația satelor au loc începând cu 30 septembrie, când borșenii au alungat jandarmii din localitate și detașamentul lui Ludovic Iura, sosit la aici pentru a recruta 58 de tineri borșeni și 23 de tineri din Moisei. Ciocnirile ce au urmat între oamenii lui Urban, la care au aderat și sătenii din satele amintite au dus practic la instaurarea stării de asediu în Maramureș.² Falia între administrația revoluționară și românii este reflectată în raportul din 19 octombrie 1848 a comisarului Takas Beniamin, referitoare la starea de spirit a populației din localitățile de pe cursul superior al Izei: Săliștea, Săcel, Dragomirești, Ieud, unde populația susținea că pentru toate necazurile pe care le suportă ei sunt de vină domnii și preoții și că ei ar trebui să fie jupuiți și trași în țeapă³, fără îndoială o aluzie la tribunalele statariale și la mijlocele de execuție care în Maramureș în 11 noiembrie au făcut patru victime între „răzvrățiți”: Danci Vasile Ursac, judele nobililor, Ștețco Petru a Chelboai, țiganul Covaci Petru și maghiarul Balogh Alexandru⁴. Cu începutul lui octombrie incursiunile grănicerilor năsăudeni se înmulțesc, solicitând la început clarificări din partea populației și a preoților de partea cui sunt: „a koșutiștilor sau a împăratului”, cum s-a întâmplat la Săcel,⁵ ajungând la lupte cu gărzile maghiare cum s-a întâmplat de mai multe ori la Săcel. Încrederea în împărat fusese stimulată și de promisiunile făcute în timpul deselor treceri peste munți pentru a depune jurământul că

¹ DJMMAN, Prefectura Maramureș, Comitetul central plenipotențiar al comitatului, inv 341, reg. 1, f.28, 41,71,72,148,165,212,318

² Aurel Vaida, *op. cit.* p. 26 ș.u.

³ DJMMAN, Prefectura Maramureș, Comitetul central plenipotențiar al comitatului, inv 341, reg. 1, f.63

⁴ Idem, f.138

⁵ Idem, ff. 31,34

nobilii maramureșeni că privilegiile nobiliare vor fi menținute, cât și scutirea lor de impozite față e comitat.¹

Așadar cele două ideologii, cea imperială și cea koșutistă, a divizat societatea românească maramureșeană din vicariat: pe de o parte elita intelectuală maramureșeană din administrație și o parte însemnată din cler afiliați mișcării revoluționare maghiare și cealaltă tabără constituită din nemeșimea locală din satele limitrofe frontierei cu Transilvania, interesată să-și mențină poziția socială. De aceea în fruntea acestei mișcării țărănești aliate colonelului Urban se află îndeosebi juzii locali ai nobililor.² Cauza lor s-a unit cu cauza revoluției române din Ardeal, și orice formă de propagandă făcută împotriva convingerilor lor era violent pedepsită, cum a fost cazul notarul Iosif Balea, bătut la sânge în Dragomirești, între agresori numărându-se și oameni din Budești, Săliștea și doi grăniceri năsăudeni. Au fost și intelectuali români care s-au opus fâțiș ideologiei revoluției koșutiste, cel mai elocvent caz este al avocatului Ioan Fabian, a cărui atitudine „neloială” este semnalată la începutul lunii august 1848³ ca în 13 octombrie să fie eliberat din închisoare, alături de alți doi, respectiv Șuşca Ioan și Petru din Săcel, după ce au promis că nu vor participa la răzvrătiri. Probabil resemnat sau din alte considerente va primi însărcinări oficiale din partea comitetului revoluționar.⁴

În contextul în care începând cu luna septembrie Maramureșul se afla sub asediu începând din luna septembrie, cu tabere de concentrare și trupe aduse din localitățile maghiare ale comitatului și din Sabolcs învățământul a trebuit să fie suspendat în luna noiembrie. Vicarul Petru Anderco, afiliat și el mișcării revoluționare maghiare ceruse Comitetului plenipotențiar revoluționar și obținuse în 29 noiembrie 1848 scutirea de serviciului militar a cantorilor învățători din vicariat, mai exact scutirea de încorporări. Numai că, același vicar, doar peste câteva zile, la cererea părinților a suspendat activitatea școlilor sătești, dată fiind situația alarmantă în comitat.⁵ Ceea ce apare aici este una din prerogativele vicariale, aceea de a controla învățământul din vicariat, învățământ supus și controlului autorităților

¹ Idem, f.53

² *Alexandru Filipașcu, op. cit.*, p. 152,153

³ DJMMAN, Fond dr. Ioan Mihalyi de Apșa, inv 353, ds. 22. f.2

⁴ DJMMAN, Prefectura Maramureș, Comitetul central plenipotențiar al comitatului, inv 341, reg. 1, ff. 49, 57

⁵ Fond Prefectura Maramureș, Comitetul central plenipotențiar al comitatului, inv 341, reg. 1, ff. 185 și 195

revoluționare. O circulară a episcopului Basiliu Popovici din 25 noiembrie 1848 care încerca să rezolve situația înzestrării învățământului în contextul social creat prin abolirea iobăgiei nu a produs cu siguranță nici un efect. Circulara răspundea unor solicitări ale conducerii comitatului făcute episcopului cu scopul de a rezolva problemele legate de educația școlară și îndeosebi de a asigura spații școlare. Ierarhul de la Muncaci cerea ca acolo unde nu există clădiri care să poată fi folosite drept școală să se construiască una, fiind imposibil ca într-un sat să nu se găsească vreun teren pe care să se construiască o școală. Această sarcină revine comunității satești, cu atât mai mult, cu cât mulți au devenit proprietarii terenurilor pe care le-au folosit sau unii au fost absolviți de datorii. Comunității îi revine sarcina să-l susțină pe cantorul-învățător. Protopopilor li se cerea să sprijine aceste demersuri și să examineze pe școlari pentru a se asigura de calitatea învățământului.¹

De menționat un aspect nu lipsit de importanță privind implicarea clerului în revoluție. Prin ordine ale comitetului revoluționar, indiferent de convingerile personale, preoții au trebuit să devină agenți ai revoluției maghiare. Cu toată autoritatea spirituală de care se bucura clerul atașamentul populației din satele nemeșesti limitrofe Transilvania față de cauza românilor de dincolo de munți nu a putut fi strămutată. Nici vicarul Anderco, la începutul răzvrătirii satelor de pe Mara și Cosău, și nici vara anului 1849 la începutul lui august, preoții trimiși pe sate să explice sătenilor cele 14 puncte ale drepturilor popoarelor nemaghiare votate de Dietă la 28 iulie 1849, n-au dus la rezultatul scontat de autoritățile revoluționare². La 25 august 1849, Gavril Mihalyi, aflând că Urban se îndrepta spre Maramureș, convocă o ședință prin care își da demisia din toate funcțiile deținute, declarând că a făcut tot ce a putut pentru pacificarea poporului maramureșean, într-adevăr Maramureșul fiind scutit de multe silnicii față de alte comitate. După aceasta Maramureșul fusese inclus circumscripției imperiale Kașovia.³

Sfârșitul revoluției nu a însemnat și o ameliorare imediată a situației învățământului în Maramureș. Abia în luna noiembrie circularele emise de cancelaria episcopală de la Muncaci, semnate de vicarul general Csurgovici făceau referire principiile constituției din 4 martie 1849, și îndeosebi la paragraful 5 al capitolului I: „toate

¹ DJMMAN, Fond Oficiul parohial Berbești, ds. 1, f. 68 r,v

² *Alexandru Filipașcu, op. cit.*, p. 152,153

³ *Idem*, p.163

naționalitățile au drepturi egale și fiecare nație are un drept neatârnat de a-și păstra și cultiva naționalitatea și limba”. Pentru a stabili cadrul de folosire a limbilor naționale același Csurgovici cerea, la recomandări superioare, conscrierea locuitorilor după naționalitate, pentru ca hotărârile luate să se comunice acestora în limba națională.¹ Ceva mai devreme, Csurgovics amintea într-o circulară și schimbările făcute în administrația comitatului și crearea la Sighet a Comisariatului militar supus Districtului militar de la Cașovia, precum și numirea episcopului de Eperjes, Victor Dobranskyi ca inspector școlar suprem al circumscripției imperiale.²

Semnificativă pentru un început al reorganizării învățământului elementar în comitat după revoluție este o circulară din 19 decembrie 1849 a aceluiași vicar Csurgovics, care conducea acum destinele episcopiei, fiind în fapt circulară a vicarului și una a șefului comisiei școlare pentru Maramureș, Bereg, Ugocea și Ung. Circulara vicarială reamintea clerului din subordine câteva din responsabilitățile care îi reveneau în organizarea învățământului. Astfel educarea copiilor cade în special în sarcina părinților, dar reușita educației este nevoie și de sânguinta preoților în această direcție. În lipsa unei școli trebuie căutat un teren unde să se zidească sau se poate închiria o casă unde să se poată desfășura învățământul în limba maternă iar cantorii învățători vor primi pentru osteneala lor salariu, fiind obligații cantorii să predea acolo unde nu este dascăl. Aceștia vor preda scrisul, cititul și socotitul, cunoașterea limbii și cunoștințe domestice. Predarea catehismului și a religiei revine preoților care vor trebui să facă informări despre desfășurarea învățământului, revenindu-le sarcina de a-i instrui pe învățători despre obligațiile lor. Aceste informări vor trebui trimise și autorităților civile. Cei vizați de aceste ordinațiuni vor trebui să-și îndeplinească datoria indiferent de greutatea ce le vor întâmpina. După această introducere instrucțiunile semnate de comisarul Ignacz Viller cereau aplicarea în grabă a câtorva măsuri. Prima din ele se referă la faptul că deși s-a cerut construirea de case școlare, cantorii învățători mai predau în casele lor, fiind astfel greu a ține școlile la zi, iar părinții aveau obligația de a-și trimite copii la școală și să-i asigure cu manuale. Apoi se cerea ca învățarea religiei să o facă preoții. Învățătorii trebuie să-i învețe noțiuni de catehism și istoria biblică, cititul, scrisul și socotitul în limba maternă. Prin influența pe care o au preoții și învățătorii trebuie să-i învețe

¹DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 90, f.1r,v

²DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Sat Șugătag, f. 47v-48v

îndatoririle către împărat, pentru a fi cetățeni supuși și ascultători, cumpătați și cu respect față de legi. Sunt amintite și obligațiile de a ridica și întreține o școală ce revine comunității precum și întreținerea învățătorului cărui un salariu de 200-300 fl. anual și de la fiecare elev o taxă de 24 cr., apoi părinții au obligația de a-și trimite copii la școală, cei care refuză urmând să plătească amenzi și altele, comisarul reamintind că aceste dispoziții au deocamdată caracter provizoriu.¹

Însă începând luna martie 1850 sunt vizibile dispozițiile de restrângere a libertăților civice: este interzisă orice asociere interzicându-se în acest sens „*toate congregațiunile, soboarele și alte ale clerului adunări*”² și sunt interzise orice manifestări revoluționare³. Același cler însă se străduiește să intre în grațiile noului regim, primind pe calea consistoriului subaltern al Maramăției mulțumirile „*prezidului comitatului*”, Markovici Antal, pentru zelul arătat și „*ajutorul de bună voie făcute comisiei ostășești întru numărarea poporului*” a preoților din unele localități din Maramureșul din stânga Tisei. Tot acum li se cerea ca toate actele emise de autoritățile revoluționare maghiare să se șteargă.⁴ Nici ordinațiunile civile nu mai sunt obligatorii a se citi în biserici, după o dispoziție a Primatului Ungariei, Ioan Scitovszki, drept consecință a anulării aceluia *Placetum regium*, controlul suveranului asupra anunțurilor bisericești.⁵

Măsurile luate în anul 1850 de regimul neoabsolutist au fost au fost importante prin consecințele pe termen lung asupra evoluției învățământului și culturii românești în Maramureș. Învățământul este pus aproape exclusiv în seama confesiunilor. În cea ce privește biserica catolică și cea greco-catolică prin ordonanțele imperiale din 13 și 23 aprilie influența bisericilor asupra școlilor a fost întărită, la fel a fost crescută și puterea disciplinară a episcopilor.⁶ Însă cea mai importantă a fost fără îndoială rezoluția imperială din 12 decembrie 1850 prin care s-a decis reactivarea mitropoliei Blajului, și a două noi episcopii: a Lugojului și a Gherlei, în cea din întrând și parohiile românești din Maramureș.⁷

¹ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Sat Șugătag, f. 49v-50r

² DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 1, f. 31

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds, 7, f8v

⁴ Idem, f 11r,v

⁵ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 1, f. 32

⁶ **Erich Zöllner**, *Istoria Austriei de la începuturi până în prezent*, vol. II, Editura Enciclopedică, București. 1997, p. 496

⁷ **Teodor V. Păcățian**, *Cartea de aur sau luptele politice naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol I, Sibiu, 1902

Rezultat al unei mișcări petiționare și totodată și o răsplată pentru fidelitatea românilor față de casa imperială în timpul revoluției de la 1848, reorganizarea bisericească a românilor maramureșeni își are originea în informarea din ianuarie 1850 a episcopului Oradiei Vasile Erdelyi adresată episcopului primat al Ungariei, cardinalul Ioan Scitovszki din Strigoni, căruia îi erau supuse episcopiile de la Blaj și Oradea. Propunerile de rearondare a imensului teritoriu al celor două episcopii dar care să cuprindă întregul teritoriu locuit de români, au fost discutate în comisia înființată în urma dispoziției ministrului de interne, prezidată de cardinalul Ioan Scitovszki și episcopul Vasile Erdelyi. Din partea diecezei Muncaciului, a participat vicarul Petru Anderco și protopopul Băii Mari, Ioan Fași. Conferințele s-au ținut la Blaj în 10 iunie 1850, urmând apoi conferințe la nivel înalt, la 15 august când s-a reunit episcopatul latin la Strigoni și în 18 noiembrie de la Viena, la care pe lângă clerul înalt au luat parte la conferințele mixte și membrii ai guvernului. Urmarea acestor întâlniri a fost publicarea în anul următor la 21 februarie a rezoluției împărătești mai sus amintite. Cazul fiind înaintat Scaunului Pontifical, o nouă conferință s-a organizat la 14 septembrie 1851 la Oradea prezidată de episcopul Erdelyi la care a luat parte și episcopul Muncaciului Basiliu Popovici, pentru a aduce lămuri suplimentare cerute scaunului papal. Urmarea a fost canonizarea la 26 decembrie 1853 a mitropoliei Blajului, a episcopiei Lugojului precum și a episcopiei Gherlei care urma să cuprindă și parohiile românești din Maramureș.¹ Cu siguranță episcopul Basiliu Popovici nu a participat la conferința episcopală din 25 august la Strigoni întrucât a fost grațiat de împăratul Francisc Iosif abia în septembrie 1850, fiind arestat în 16 septembrie 1849 pentru „acusațiunile nelegiuite și neadevărate asupra lui”, probabil pentru implicarea sa în evenimentele revoluționare din anii precedenți.²

Evenimentele legate de noua arondare bisericească au fost urmărite cu interes și emoție în Maramureș, vicarul Petru Anderco îi anunța pe preoții din vicariat despre conferința tuturor episcopilor de la Strigoni din 15 august 1850³. De altfel vicarul trezit la simțăminte românești după experiența revoluției, le recomanda preoților să se

¹ **Victor Bojor**, *Canonicii dieceze gr.cat. de Gherla, acum Cluj-Gherla 1857-1937*, Cluj, 1937, p. 8-11.

² DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 1, f. 33, r. Despre atitudinea clerului față de acest eveniment vezi Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 7, f. 8v

³ Idem, f. 10v

aboneze la „*novele române care se edă prin societatea catolică pestană**” și dacă vor fi suficienți abonați prețul abonamentului va fi 2 fl 40cr, ofertă neonorată de preoți întrucât anunțul s-a făcut imediat după ridicarea bancnotelor koșutiste, lipsindu-le în acele momente sumele necesare, ratând în acest fel prim moment cultural românesc în Maramureș după revoluție.¹ În 1851 în timpul tratativelor privind dezmembrarea parohiilor se naște un conflict deschis între preoții români și administrația diecezană ruteană ca urmare a modului preferențial de distribuire a subvenției acordate de stat preoților – congrua – cu aceasta sesizând numărul mare de parohii române vacante și numărul mic clerici admis la studii, insuficient pentru acoperirea parohiilor vacante.²

Procesul de rearondare a parohiilor românești, în cazul nostru a parohiilor românești de la episcopia Muncaciului la nou înființata episcopie a Gherlei, cunoscută în epocă sub denumirea de dezmembrare, cum s-a menționat anterior, a antrenat la nivel de vârf ierarhia catolică din Ungaria și Transilvania, ministrul de interne imperial, Nunțiatura din Viena, Scaunul Pontifical și pe însuși tânărul împărat Francisc Iosif. Pentru românii maramureșeni miza era mare, și acest proces a polarizat atenția nu numai a clerului dar și laicilor. Numai că acest proces a ascuns și capcane care au fost exploatate în favoarea episcopiei Muncaciului și anume situația parohiilor cu populație mixtă, română și ucraineană. După conferința din 14 septembrie 1851 de Oradea, prezidată de episcopul Vasile Erdely și cu participarea lui Basiliu Popovici, situația parohiilor mixte aflate în diferend, respectiv, Sighetul Marmăției, Coștiui, Satu Mare, Livada și Bercu este încredințată unor comisii de cenzori care vor conscrie aceste localități. Episcopul Popovici elaborase chiar instrucțiuni și o metodologie privind asigurarea unei conscrieri obiective a populației de confesiune greco-catolică din aceste localități. Una din aceste instrucțiuni fusese înmănată protopopului Sighetului, pe la jumătatea lunii octombrie Alexandru Lazăr. Rezultatele conscrierii arătau pentru Sighet un număr de 1027 români 796 ruteni. În ciuda acestui rezultat evident, consistoriul diecezan al eparhiei Muncaciului în ședințele din 16 și 17 decembrie 1851, refuză cedarea parohiei Sighetului noii dieceze motivând că atât românii cât rutenii beneficiază de serviciile religioase în biserica construită de erariu în ambele limbi, predica se

* din Pesta

¹ Idem, f.10r

² Idem, f.12r,v și Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 1, f.30v,-31r

ține în limba maghiară iar cărțile de cult sunt rutene. În argumentație aduc dovezi din partea Oficiului salinar și senatului orășenesc cum că în vechime românii ar fi constituit numai o treime din numărul credincioșilor greco-catolici, că vicariatul a fost înființat la Sighet, opidul din centrul Maramureșului, datorită numărului mare de ruteni din zonă și că ultima conscriere a autorităților militare dovedesc acest lucru și astfel cedarea acestei parohii ar constitui și un pericol pentru spiritualitatea credincioșilor. Dacă românii au nevoie de un vicariat atunci să și-l stabilească la Baia Mare sau la Satu Mare.¹

Aceste argumente care stau la baza deciziei consistoriului de la Muncaci au fost vehiculate cu luni de zile înainte de această decizie propriu-zisă, iar vicarul Petru Anderco, bun cunoscător al situației locului le arătase netemeinicia. Vicarul preciza că toți locuitorii Sighetului indiferent de confesiune vorbesc limba română, limba cuvântului de învățătură în limba maghiară și română fusese aprobată de episcop în urmă cu zece ani pentru cei care nu înțelegeau limba rutenă, în această limbă se ținea predica numai pentru lucrătorii ruteni din Galiția aflați Sighet. La aceasta se adaugă faptul că Sighetul este înconjurat de localități românești, că vicariatul întemeiat în 1776 în timpul Mariei Tereza fusese ridicat la această demnitate pentru românii din comitatul Maramureșului. Reamintea că multe localități din dreapta Tisei, foste posesiuni curiale, din pricină că episcopii de la Muncaci nu le-au trimis decât preoți ruteni, acestea sau rutenizat cu trecerea vremii. Conscrierea populației de confesiune greco-catolică din Sighet a arătat cu prisosință că românii sunt majoritari în ambele localități, iar la Coștiui predica se ținea în limba română. Și adăuga că poporul și clerul din Maramureș dorește păstrarea acestui vicariat român în dieceza Gherlei, iar subvenția pentru preoți congrua în dispută să fie plătită prin dieceza Gherlei².

Îndată ce demersurile de constituire a noii episcopii a Gherlei s-au dovedit a fi ireversibile în rândul clerului din vicariat se instalează o stare de așteptare, un provizorat în care autoritatea episcopului de la Muncaci este resimțită doar formal. Starea de provizorat durase până la instalarea în funcție a episcopului noi dieceze, Ioan Alexi. Numit prin decret împărătesc în 17 martie 1854, a fost hirotonit episcop 28 octombrie și abia aproape peste un an, în 7 septembrie a fost instalat în 7 septembrie 1856 de către mitropolitul

¹ Direcția Județeană Cluj a Arhivelor Naționale, (în continuare DJCJAN), Fond Episcopia Gherlei, ds.32/1841, f.1-2, 5-8

² Idem, f 9-10

Blajului Alexandru Șterca Șuluțiu. În toată această perioadă demersurile clerului maramureșean pentru includerea în noua episcopie a Gherlei a parohiilor Sighet; Coștiui și a filiilor Petrovei: Bistra și Crasna (sau Frumușaua) au fost una din preocupările majore ale perioadei. Episcopul Ioan Alexi fusese sesizat din primele momente ale investiției sale cu responsabilități episcopale de situația litigioasă. Încă înainte de hirotonirea sa ca episcop unul din preoții frunțași din vicariat, Ioan Doboși îl informa pe episcop despre starea nefirească a românilor din Maramureș, care în ciuda faptului că sau bucurat de privilegii nobiliare și au competențe în justiție și administrație, au fost marginalizați. O situație nefirească a avut și clerul român care nu intrat în preocupările ierarhiei la Muncaci dar și poporul care fost izolat de românii din Transilvania și problemele sale nu au intrat în primplanul amintitei ierarhii. De aceea concesiile făcute de casa imperială românilor este în primul rând o concesiune făcută culturii lor.¹

Noul episcop, încă insuficient familiarizat cu problemele vicariatului din nord, cerea la începutul lui 1855 deslușiri de la Mihail Pavel, paroh în Apșa de jos unde se ceruse ca preot și care îi fusese recomandat de episcopul Basiliu Popovici. Ioan Alexi era nedumerit de motivațiile care l-au determinat pe Basiliu Popovici să nu renunțe la aceste parohii deși vicarul Petru Andreco a argumentat netemeinicia acestei decizii, mai ales că Bula Pontificală de canonizare a episcopiei Gherlei prevedea că trebuie cedate toate parohiile și filiile cu populație românească. Publicarea catalogului cu parohiile cedate de către Muncaci, în care parohiile în litigiu nu erau cuprinse a produs reacția imediată clerului maramureșean: un memoriu este adresat episcopului Ioan Alexi în 20 februarie 1855, semnat de întreg clerul maramureșean adunat la Sighet, în care își exprimau nemulțumirea față de necuprinderea în dieceza Gherlei, în primul rând a parohiei Sighetului, și consideră că gestul lor susținut de „*întreaga națiune română marmațiană*”, este o datorie națională și o responsabilitate în fața viitorului Memorii fuseseră adresate episcopului Basiliu Popovici și demersul petiționar a continuat și în octombrie 1855, când memoriile au fost adresate și lui Alexandru Șterca Șuluțiu cu ocazia instalării sale ca mitropolit precum și nunțului apostolic Viale Pella, prezent la solemnitatea instalării mitropolitului în 26 octombrie 1855. La această solemnități a participat și o delegație maramureșeană plecată acolo să-

¹ Idem, ds. 102/1854, f 77rv

și susține cauza în fa nunțiului apostolic.¹ Nu au obținut rezultatul așteptat ci au trebuit deocamdată să se mulțumească cu promisiunea mitropolitului și a episcopului Ioan Alexi că vor susține acest demers². Preoții din protopopiatele Izei și Vișeuului, întruniți într-o ședință extraordinară la 18 septembrie 1856 vor relua cererile de alipire a acestor parohii la episcopia Gherlei. Ședința a fost prezidată de Ioan Mihalyi, care a fost liderul preoțimii maramureșene în aceste demersuri, întrucât vicarul Petru Anderco, a abandonat cauza românească. Acesta, deși român, rămase pe mai departe vicar pentru parohiile rutene ale Maramureșului, reorganizând vicariatul rutean după dezmembrarea parohiilor românești, în 10 protopopiate. Atitudinea sa filomaghiară și filoruteană, a constituit un obstacol serios în includerea între parohiile românești la noua dieceză, în primul rând a Sighetului.³

În 6 septembrie 1856 episcopul Muncaciului emitea o ultimă circulară de rămas bun. Cu aceasta se poate considera încheiată o perioadă din istoria românilor din Maramureș în care au stat sub umbrela unei episcopii străine.

Deși aparent împinsă într-un con de umbră problema învățământului elementar în perioada 1849-1856 a constituit o preocupare a clerului din român din vicariat. Spre deosebire de perioada anterioară revoluției intervenția autorităților militare pentru organizarea învățământului s-a dovedit mult mai energică. După consumarea evenimentelor revoluționare și instalarea administrației militare învățământul din școlile satești se desfășura cu aceeași cantori învățători, însă acum cu mai multă regularitate. Controlul învățământului fusese încredințat pe lângă autoritățile bisericești recunoscute și comisiei școlare aparținătoare Circumscripției militare imperiale de Cașovia, care 23 noiembrie 1850 emitea o instrucțiune detaliată pentru inspectorii și directorii școlilor elementare și normale, în care pe lângă actele normative care trebuie observate în organizarea și conducerea învățământului elementar și gimnazial prerogativele directorilor și inspectorilor școlari, direct responsabili de organizarea învățământului în acord cu principiile Entwurfului lui Leo Thun⁴. Autoritățile militare au cerut „sistemizarea”, adică regularizarea salarizării învățătorului de către comune începând din 1851, însă

¹ Idem, ds. 134, f. 1-8

² DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Leordina, ds. 1, f. 17 r

³ *Alexandru Filipașcu, op. cit.*, p.167

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 80, ff. 37-38

cerințele noului regim n-au fost satisfăcute imediat.¹ Potrivit dispozițiilor Comisiei școlare de la Cașovia, pe care protopopii trebuiau să o informeze semestrial despre starea școlilor din cercul lor de competență, obligația de îngrijii și susține școlile revine comunelor sau dacă acestea nu o pot face, această sarcină revine „domnilor de pământ”, adică marilor proprietari. Aceeași instituție fixa și responsabilitățile parohilor ca directori școlari ca învățătorii sau vădulele acestora să aibă plata cuvenită.² După o nouă reorganizare administrativă în 1857, Direcțiunea școlară din cadrul Consiliul de Locumtenență de la Casovia repune în aplicare Sistema școlară publicată în 1845, reamintind printr-o circulară adresată protopopilor din 3 octombrie 1857, obligația reînființării de școli acolo unde sunt copii de vârstă școlară, obligația comunelor mici de a se asocia în vederea înființării unei școli, instituirea unui învățător ambulant pentru localitățile greu accesibile, pedepsirea cu amenzi a părinților care nu-și trimit copii la școală.³ Direcțiunea încerca să impună învățătorul calificat, ca singurul care poată să poată fi numit profesor, calitate dobândită prin absolvirea preparandiei.⁴ În noiembrie 1855 impuse și reglementări practice care dispuneau ca acolo unde se intenționa zidirea unei școli trebuiau încheiate contracte cu personal calificat și numai atunci va acorda ajutor numai când comunitatea nu este în stare să o ridice forțe proprii, în acest caz demersurile vor trebui făcute prin intermediul Comisariatului districtual și a Prezidentului comitatului și inspectoratul școlar. De asemenea salariul învățătorului, asigurarea școlii cu cele necesare revine aceleași comunități. Prezidele Comitatului cerea în 28 februarie 1856 și el raportări despre starea școlilor de la fiecare protopop.⁵

Satele maramureșene, în anii postrevoluționari s-au conformat presiunii regimului absolutist în limita posibilităților economice, autoritățile locale sesizând lipsa calității învățământului la populația majoritară greco-catolică (aici fiind incluși și rutenii) unde există școli cu un singur învățător și, în opinia lor acela este doar de formă. Potrivit aceluiași autorități consecința lipsei de educație școlară se reflectă în primul rând la nivelul calității administrației locale.⁶

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds.6/1848, f.19, Fond Protopopiatul greco-catolic Coșău, ds. 4, f. 32-36, ds. 80, f. 46.

² DJMMAN, Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 1, f. 34v, 35r, 37v

³ Idem, f. 67-68

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 9, f. 6v-7r

⁵ Ibidem, f.7r

⁶ *Szölösi Balázs, Máramaros megye Viszonyainak iemertetése, Pesten*, Müller Gyula

Înființarea și reorganizare administrativă a vicariatului Maramureșului în dieceza Gherlei. Introducerea și instalarea oficială a episcopului Ioan Alexi întâmplată în 7 septembrie 1856 a însemnat pentru parohiile dezmembrate de la Muncaci din Maramureș și transferul de autoritate ecleziastică realizat prin renunțarea oficială din partea vicarului Ioan Csurgovich, prezent la solemnitatea de instalare. Numai că între parohiile încorporate la dieceza Gherlei nu făceau parte, cum s-a amintit anterior parohiile Sighet, Coștiui și filia Petrovei, Frumușaua. Mai mult, episcopul Ioan Alexi își formase convingerea pe baza informărilor primite din Maramureș, că vicariatul omonim fusese înființat pentru românii din acest comitat, iar acest vicariat continua să existe doar pentru ruteni, aceștia nerenunțând la instituția vicarială cu sediul în Sighet. Aceste convingeri le împărtășea clerului maramureșean într-o circulară emisă la scurtă vreme după instalare și pe baza acestor convingeri continua seria memoriilor și intervențiilor pe lângă Ministerul Imperial pentru Culte și Învățământ, demersuri în care s-a implicat și mitropolitul Alesandru Șterca Șuluțiu¹. Însă demersurile făcute nu au adus nici un rezultat.

Situat la intersecția drumurilor ce traversează comitatul, în centrul acestuia, Sighetul era înconjurat aproape exclusiv de populație românească. Aici era sediul instituțiilor administrative comitatense și centru școlar, aici aflându-se două gimnazii ungurești la care frecventau și mulți copii ai românilor². Pierderea parohiei Sighet însemna și pierderea influenței românilor în detrimentul rutenilor, situație de care profita elita maghiară a orașului. În felul acesta în lipsa unei parohii românești nu vor putea dezvolta o activitate culturală națională în sub protecția autonomiei bisericești.

Clerul nu va abandona demersurile pentru recuperarea Sighetului și ideea unui vicariat român cu sediu la Sighet, deși partea ruteană a fost deranjată de această idee din primele momente ale procesului rearondării în dieceza Gherlei a parohiilor românești. Momentul prielnic al reluării demersurilor a fost vizita canonică a episcopului Ioan Alexi în Maramureș întreprinsă în primăvara anului 1860 întâmplată deja într-un climat politic deja mai relaxat. N-au lipsit nici până la această dată măsuri care să sporească eficiența

Bizomanya, 1856, p.

¹ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Leordina, ds. 1, ff. 16rv-17r, 18rv-19r

² DJCJAN, Fond Episcopia Gherlei, ds.32/1841, f.1-2, 5-8

administrației bisericești din zonă. Între acestea se numără în 1858 numirea a doi protopopi dinamici și cu sentimente naționale. Astfel în urma decesului fostului protopop al Izei și paroh în Rozavlea, Grigore Roșca, este numit Basiliu Caracioni, fost paroh în Rona de Jos, născut în 1820, care își începe activitatea la sfârșitul lunii martie 1858.¹ La 1 mai își începea activitatea de protopop surogat al Vișeuului, Basiliu Mihalca, înlocuindu-l în administrația bisericească pe liderul mișcării românești, Ioan Mihalyi, care avea pe atunci 75 ani.² Cu ocazia acestei vizite care a durat aproape o lună, din 19 mai și până în 13 iunie, ierarhul a putut lua contact nemijlocit cu realitățile locale, când au fost reluate demersurile în dosarul Sighetului cât și a înființării unui vicariat pentru românii din Maramureș. Cu această ocazie i-au fost înmânate mai multe memorii³. Delegația care îl însoțise pe episcop constatare și existența unei facțiuni filo-maghiare între românii din Maramureș, care a cerut introducerea în nou înființatele cărți funciare a limbii maghiare, fapt speculat de presa maghiară și aspru criticat într-o circulară din 6 august 1860 de către episcopul Ioan Alexi, care face cu această ocazie o emoționantă pledoarie pentru cultivarea limbii române.⁴

La scurtă vreme după publicarea Diplomei din octombrie, episcopul Ioan Alexi împlini una din dorințele formulate de maramureșeni în timpul vizitațiunii canonice din mai-iunie 1860: înființarea unui vicariat pentru românii maramureșeni anunțată într-o circulară din 24 octombrie. Este posibil ca decizia de înființare să fi fost încurajată și de prevederile Concordatului din 1855, care potrivit articolului 4, lasă la latitudinea episcopilor numirea propriei administrații ecleziatice.⁵ În amintita circulară arhiereul își declara voința de a susține instituția vicariatului foraneu precum și a arhidiaconatului pe care de altfel l-a păstrat în vechea organizare după rearondarea parohiilor românești la dieceza Gherlei. Motivele declarate ale înființării sunt o administrare unitară și eficientă a acestui

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 16, f. 7

² Idem, și Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 3, f.2

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, dosar 6/1861, „*Protocolul Vice Arhidiaconale a Tractului Izei pe anul 1860*” f. 10 v, 11 r, 12 v, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, registre contemporane, ds.5, f. 11v-14r, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds 18, f. 2-4

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 2. f. 11-12

⁵ *Conventiune intre Santia Sa Papa Piu IX si Majestatea da Cesarea-Regia Apostolica Francisc Josefu I, Imepatul Austriae*, Blasiu, MDCCCLVI, p. 5-6

arhidiaconat care dobândește astfel statut ecleziastic superior.¹ Desigur nu sunt singurele motive. Tit Bud, vicar și el al Maramureșului, leagă înființarea vicariatului de litigiul româno-rutean creat prin rearondarea parohiilor române la dieceza Gherlei și pierderea parohiilor cu populație mixtă, și mai ales a Sighetului, favorizată și de decizia vicarului Petru Anderco de a rămâne în dieceza Muncaciului. Cel din urmă s-a temut că își va pierde demnitatea de vicar, influențându-i totodată și pe credincioșii români din Sighet să facă același lucru spunându-le că își vor pierde biserica și casa parohială și vor trebui să le reconstruiască.²

Deși diploma vicarială citită cu ocazia constituirii consistoriului subaltern, imediat după instalarea solemnă a lui Mihai Pavel la Slatina în 27 ianuarie 1861, relevă între prerogativele vicariale doar vizitarea parohiilor și școlilor în calitate de inspector al școlilor din vicariat, vicarul și consistoriul nu s-au limitat la prerogativele prescrise în diploma vicarială ci au desfășurat o intensă activitate culturală prin promovarea presei românești în vicariat și mai ales înființarea la inițiativa vicarului a Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș³.

Arondarea protopopiatelor a menținută până în luna martie 1862 când s-a înființat protopopiatul Ieudului, care cuprindea parohiile de pe cursul superior al Izei, pentru administrarea cărora fusese numit ca protopop Laurențiu Mihalyi, iar protopopiatul Izei a fost „strămutat” pe cursul mijlociu și inferior al Izei, prin rearondarea câtorva parohii din protopopiatul Cosăului. Cu ocazia acestei reorganizări avem și opinia protopopului Izei, Basiliu Caracioni, privind rostul cultural protopopiatelor și al clerului districtual: un district bisericesc este „un corp moral”, iar „datorinția cea mai strânsă a unui preot este, cu ochi de Argu a veghia de înaintarea și prosperarea școalelor populare, fiindcă ele ne dau indivizi înzestrați cu instrucțiunile doctrinei evanghelicesci”. Misiunea preotului trebuie extinsă și la cultivarea limbii și literaturii române: „o națiune fără de limbă nu poate trăi, limba eară fără literatură nu se poate cultiva, literatura limbei dară într-adever pe etern ne asigură natiunalitatea, și după ce seclul presinte produse și un alt triumf, triumful

¹ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Rozavlea, ds. 1. f. 9v

² **Tit Bud**, *Disertatiune despre episcopii și vicarii români din Maramuresiu*, Gherla, 1891, pp. 36-37; **Tit Bud**, *Însemnări și date despre înființarea parohiei gr.-cat. Române din Sighetul Maramureșului*, Gherla, 1905, p.9

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, registre contemporane, ds.6, f.4v, 9r, v, 12rv

naționalismului, dacă dorim fericirea națiunii noastre debue se facem ce au făcut alte popoare ajunse astăzi la un respectat grad al culturai. Preste tot se ne iubim națiunea, vom iubi și naționalitatea, iubind naționalitatea vom iubi și literatura, vom prenumera la gazete și alte cărți române."¹

Planificată încă din 1866², în 5 iulie 1867 se face o nouă reîmpărțire a protopopiatelor, protopopiatul Cosăului; Izei și Ieudului au fost reorganizate și s-a format un protopopiat nou, al Marei care cuprindea parohiile Berbești, Breb, Crăcești, Desești, Giulești, Sat Șugătat cu filia Hârnicești, Vad cu filia Valea Porcului, protopop fiind numit Ioan Pop, parohul Vadului.

După reorganizare protopopiatul Ieudului va cuprinde 6 localități: Bocicoel, Cuhea, Dragomirești, Ieud, Săcel, Săliștea de Sus cu două parohii, de sus și de jos, protopopiatul Izei 9 localități: Botiza, Glod cu filia Slătioara, Poienile Izei, Rozavlea, Strâmtura, Șieu, și Nănești iar protopopiatul Cosăului va cuprinde 8 localități: Bârsana, Budești, Călinești, Cornești cu filia Ferești, Ocna Șugătag cu cu filia Hoteni, Oncești, Sârbi și Văleni. Celelalte două protopopiate au rămas cu structură neschimbată, cel al Sighetului care cuprindea parohiile Săpânța, Sarasău, Iapa, Sat Slatina cu filia Ocna Slatina, Apșa de jos cu două parohii, Biserica Albă, Rona de sus și numai din 1871 va include și parohia română din Sighet înființată după îndelungi demersuri la forurile bisericești și politice. Protopopiatul Vișeuului cuprindea parohiile din localitățile Petrova, Leordina, Vișeu de Jos, Vișeu de Mijloc, Vișeu de Sus, Borșa cu două parohii și Moisei.³

Protopopiatele astfel organizate au fost menținute în linii mari în aceeași arondare până după Marea Unire. Tendința observată în reorganizarea protopopiatelor este de a reduce numărul de parohii aflate în administrarea unui protopop, fără îndoială din pricina creșterii numărului de atribuții ale protopopilor și a urgenței rezolvării unor probleme, în special de natură școlară. S-a păstrat însă vechiul principiu al organizării protopopiatelor cu înglobând localitățile de-a lungul drumurilor care urmăresc principalele cursuri de apă ale Maramureșului românesc.

¹DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds 25, f 1-2

²DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 3, f.66

³ **Tit Bud**, *Date istorice despre protopopiatele, parohiile, și mănăstirile române din Maramureș din timpurile vechi până în 1911*, Gherla, 1911, p. 6-19 Parohia Ocna Șugătag a fost constituită în 1861 pentru românii care locuiesc aici. CF Șematismul Gherlei 1914, p. 268

Includerea celor 52 de parohii din comitatul Maramureșului în dieceza Gherlei, a avut prin activitatea de organizare a noii dieceze întreprinsă de episcopii Ioan Alexi și Ioan Vancea, drept consecință intrarea Maramureșului în circuitul transilvănean al valorilor românești, mai ales în ceea ce privește educația națională.

Clerul și comunitățile bisericești în susținerea învățământului culturii în vicariatul Maramureșului 1856-1918.

Includerea parohiilor românești din comitatul Maramureșului într-o dieceză românească a însemnat pentru românii maramureșeni împlinirea unui deziderat nesperat înainte de revoluția de la 1848. Realizarea faptică a transferului în noua dieceză din 7 septembrie 1856 nu a însemnat așa cum a fost arătat și introducerea unor restructurări imediate la nivelul organizării ecleziastice locale. Aceste restructurări s-au produs, așa cum s-a arătat în deceniul care a urmat, după această dată structura administrativ ecleziastică a vicariatului s-a menținut și după 1918.

Prin rearondarea parohiilor românești la noua dieceză a Gherlei, clerul și comunitățile parohiale românești au pierdut pentru moment o instituție ecleziastică creată pentru ei prin diploma dotațională din 1776 de către Maria Tereza¹ - vicariatul - care a fost o instituție emblematică pentru clerul român maramureșean, continuând prin intermediul acestei orgoliile unui trecut episcopal.

Dacă în mod obișnuit înființarea vicariatelor foranee are la bază au la bază o inițiativă episcopală, în cazul vicariatului Maramureșului, inițiativa a fost aceea a clerului local care a care în repetate rânduri și mai ales cu ocazia vizitei în Maramureș în vara anului 1860 au solicitat reînființarea vicariatului Maramureșului.² Înființarea unui vicariat pentru românii maramureșeni anunțată într-o circulară din 24 octombrie 1860 și instalarea solemnă a lui Mihai Pavel la Slatina în 27 ianuarie 1861 este momentul consacrării unei noi structuri administrativ ecleziastice care se va dovedi performantă nu numai sub raport strict bisericesc cât și pe tărâmul învățământului și al culturii în toată perioada în care a urmat până în 1918.

¹ **Tit Bud**, *Disertațiune despre episcopii și vicarii români Maramuresiu, Gherla, 1891*, p.31

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, dosar 6/1861, „*Protocolul Vice Arhidiaconale a Tractului Izei pe anul 1860*” f. 10 v, 11 r, 12 v, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, registre contemporane, ds.5, f. 11v-14r, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds 18, f. 2-4

Discutarea rolului bisericii românești din Maramureș în susținerea învățământului și culturii în Maramureș fie sub raport material, fie ca inițitoare sau realizatoare a unor fapte de cultură, înseamnă în fapt discutarea rolului pe care l-a avut acest vicariat la nivelul tuturor palierelor sale administrative, ierarhizate în virtutea unei evoluții istorice și desigur în baza dreptului canonic și consemnate și unele documente cu valoare canonică emise în perioada discutată. Pe aceste trepte ierarhice diviziunii propuse în epocă se situează vicarul, protopopii, preoții, învățătorii și comunele bisericești. Clerul: vicarul, protopopii și preoții sunt subiecți proprii ai dreptului canonic și atribuțiile generale pot fi stabilite în baza literaturii specifice, cele mai la îndemână izvoare sunt manuale de drept canonic acceptate în perioadă¹. Învățătorii și comunele bisericești au intrat în atenția reglementărilor eclesiastice odată cu dezvoltarea confesional după apariția codului Cancelariei Aulice *Ratio educationis*, aprobat de împărăteasa Maria Tereza în 1777 prin care se urmărea reorganizarea întregului învățământ din imperiu începând cu cel primar. Până la data rearondării în noua dieceză a Gherlei, atribuțiile fiecăruia din aceste paliere, cel puțin în domeniul învățământului, a fost deja stabilite așa cum a fost menționat anterior și au acționat în virtutea intereselor și a conjuncturilor create.

În cele ce urmează vor fi examinate atribuții și roluri în susținerea învățământului și culturii a fiecărei trepte ale structurii bisericii maramureșene insistând mai ales asupra atribuțiilor și rolului vicarilor și a instituției vicariale care și-a asumat mult mai multe obligații și responsabilități decât i-au oferit îngustele diplome vicariale.

Vicarul și consistoriul vicarial. Numirea unui vicar și constituirea unui consistoriu subaltern însemna pentru clerul greco-catolic român al anului 1860 o repunere pe picior de egalitate cu rutenii, deși au pierdut cu această ocazie sediul vicarial, care se situa în Sighetul Marmăției, deci în mediul urban, sediul instituțiilor comitatense. Era și o reparație istorică a unui trecut episcopal al Maramureșului.

Demnitatea vicarială a fost singura dintre demnitățile bisericești din Maramureș pentru care episcopul emitea o diplomă de instalare. Această diplomă conținea drepturile și îndatoririle acestuia

¹Între acestea se situează manualul de drept canonic apărut în două ediții a lui Iosif Papp Szilagy de la Oradea: *Enchiridiion juris ecclsiæ orientalis catolicæ pro usu auditorium theologiae, et eruditione cleri greco-catolici e propriis fontibus constructum*, (Editio Secunda, Typis Eugenii Hóllosy, Magno-Varadini).

și instalarea lui era însoțită de obicei de o solemnitate deosebită. O trecere în revistă a acestor diplome emise pentru vicarii Maramureșului ni se pare utilă pentru faptul că vicarii nu sunt amintiți în mod curent în documentele care privesc reglementarea învățământului. Cea dintâi diplomă vicarială, emisă pentru primul vicar al Maramureșului din dieceza Gherlei, Mihail Pavel, a fost citită în ziua constituirii consistoriului subaltern, respectiv 29 ianuarie 1861 și drepturile vicarului sunt rezumate astfel:

- conduce ședințele consistoriului subaltern în calitate de președinte numind doi asesori: un defensor matrimonial și un notar (secretar);

- aduce hotărâri în apel în cauze minore;

- încearcă împăcarea în pricini de divorț între soți, întocmind un protocol;

- vizitarea parohiilor și a școlilor;

- revizuirea și trimiterea la Ordinariat a rapoartelor trimise de protopopi;

- acordarea de dispense de la gradul al patrulea de înrudire și de la a treia vestire pentru căsătorii;

- binecuvântează cruci când este solicitat.¹

În această primă diplomă se pare că prin aplicarea practică avea suficiente ambiguități și deficiențe și la solicitarea lui Mihail Pavel, o nouă diplomă vicarială fusese emisă de episcopul Ioan Vancea în 27 aprilie 1866 prin care vicarului îi erau delegate următoarele prerogative:

- verificarea întocmirii evidențelor de natură contabilă parohiale – rațiunile bisericești – conformitate cu dispozițiile diecezane de către parohi verificarea lor la fața locului de către protopopi;

- supravegherea trimiterii la timp a rapoartelor („relațiunilor”) periodice de către protopopi;

- să relaționeze („informeze”) despre protopopii la ordinariat;

- efectuarea vizitei canonice unde este necesar însă totdeauna cu învoirea Ordinariatului;

- dreptul de a numi administratori interimari însă numai cu acordul protopopului;

- binecuvântări solemne de biserici, cimitire, cruci publice, veșminte sacre;

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, registre contemporane, ds. 6, f.4v

- acordări de dispense ca mai sus, însă numai pe o perioadă de 5 ani stabilind și taxele aferente.¹ Cu această ocazie sunt precizate la solicitarea vicarului Mihail Pavel modul de constituire și drepturile consistoriului subaltern. Consistoriul va cuprinde pe toți cei șase protopopi și încă doi preoți avându-l pe vicar președinte, deci în total nouă membri. Dintre protopopi unul va numi defensor matrimonial și dintre preoți unul va fi numit secretar. Între drepturile consistoriului subaltern se menționează jurisdicția disciplinară în privința unor abateri mai puțin grave ale preoților, aplanarea unor controverse între preoți care schimbă între ei parohiile, abaterile cantorilor dacă nu sunt și învățători precum și în cauze matrimoniale, în speță realizarea proceduri de împăcare dar și instrumentarea unor cazuri dispuse de instanța diecezană matrimonială.²

Această diplomă, la care se adaugă unele schimbări, fusese îmbunătățită și sub raport stilistic, a fost publicată ca model de Tit Bud și anume în aceasta era precizat dreptul vicarului de a ține consistoriu subaltern și a numi defensorul matrimonial și secretarul, se detaliază obiectivele vizitei vicariale: biserici, școli, cimitire, clădirile parohiilor și școlile, ne mai fiind însă menționat dreptul de a numi administratori (preoți) interimari.³

Din cele expuse se poate deduce că funcțiunile vicarilor Maramureșului sunt în bună parte superioare protopopilor care de altfel le-au și recunoscut autoritatea.

Primul vicar din noua serie de vicari ai Maramureșului din episcopia Gherlei, **Mihail Pavel**, fusese numit de episcopul Ioan Alexi pe baza unor criterii enumerate în circulara din 24 noiembrie 1860: cultură teologică și experiență în administrația bisericească, abilitate și spirit practic, completate cu altă sumă de calități personale – „*exemplară comportare și neobosit zel...bineînvestrat, demn și oblu (drept n.n)*”. La aceasta l-au recomandat și experiența sa de notar consistorial (secretar în cancelaria episcopală n.n.) atât în episcopia Muncaciului cât și a Gherlei⁴. Clerul maramureșean și elita laică locală românească l-au acceptat fără nici o rezervă, fiind în prealabil ridicat de episcop ca protopop onorar al Țării Oașului. Biografia sa este biografia unui cleric care a parcurs treptele ecleziastice până la demnitatea de episcop exclusiv prin inteligența, munca și meritele sale.

¹DJMMAN, Fond Protopopiat greco-catolic Ieud; ds.3, f.66-67

²Idem

³**Tit Bud**, *Înreptariu practicu pentru păstorii sufletesci*, Gherla, 1883, p 564-567

⁴DJMMAN, Fond Protopopiat greco-catolic Ieud; ds.3, 15r

Fiul unui cantor-învățător sărac din comuna Recea, din actualul județ Maramureș, cu studii la Baia Mare, Satu Mare și Cassovia și teologia la Viena pe care din cauza revoluției de la 1848 a trebuit să le termine la Ungvar, fiind remarcat de contemporani ca un elev și apoi ca student cu aptitudini intelectuale deosebite, ținând în jurul său o sumă de legende.¹ Este numit în 1852 secretar în cancelaria episcopală de la Muncaci pentru cele 92 de parohii românești aparținătoare acestei episcopii, în 1854 pentru o scurtă perioadă a fost paroh în Apșa de jos și odată cu organizarea cancelariei în noua episcopie a Gherlei este numit secretar și din 1860 este numit paroh Sat Slatina și cu data amintită vicar al Maramureșului.² Va funcționa ca vicar foraneu până la numirea sa ca episcop al Gherlei în septembrie 1872.³

Cu Mihail Pavel sunt transpuse în practică principalele atribuții ale vicarilor foranei ai Maramureșului care depășesc îngustește prevederi ale diplomelor vicariale. Singura atribuție în domeniul învățământului menționată de cele două diplome vicariale este vizitațiunea canonică în care inspectarea școlilor este doar un obiectiv asociat inspecției generale a parohiilor, atribuție care și-a îndeplinit-o în anii următori după instalare.⁴ Această vizitațiune avea rolul de a constata realitățile școlare din teren și a le face cunoscute forurilor episcopale. De obicei era precedată de o înștiințare a parohilor ca în prealabil „să-și întocmească lucrurile școlare așa încât mergând în vizita canonică să nu afle defecte grosolane, în care caz voi fi silit a face arătare la locul competente”.⁵

O problemă aflată în permanenta atenție a vicarului a fost asigurarea salarizării învățătorilor, salariile acestora în multe cazuri erau plătite neregulat, uneori comunitățile parohiale întârziiau cu lunile plățile salariilor. Vicarul era autoritatea la care recurgeau foarte adesea învățătorii care se plâneau că deși i-au solicitat să le asigure salariul și concursul pentru asigurarea frecvenței, nici preoții și nici funcționarii locali nu se interesează de situația școlilor și progresul culturii. În astfel de situații dispunea protopopului în subordinea căruia se afla învățătorul să se deplaseze la fața locului pentru

¹ Ioan Gerogescu, *Episcopul Mihail Pavel: Viața și faptele lui (1827-1902)*, Tipografia și Librăria românească Societate Anonimă, Oradea, 1927, p. 7-11

² Idem, p. 13-17,

³ **Victor Bojor**, canonic dr, Episcopii Diecezei Gr. Cat. de Gherla acum Cluj-Gherla (1856-1839), ediția II-a, Editura Viața Creștină, Cluj Napoca, 2000, p.256

⁴ **Tit Bud**, *Disertațiune...*, p. 40-41

⁵ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 44, f.3v

rezolvarea situației.¹ Aceste salarii erau asigurate în multe din localitățile din vicariat din arenda veniturilor din cârciumărit – așa numitele regale – donate de obicei școlii sau bisericii de către comunitățile parohiale. Se putea întâmpla ca autoritățile locale, cum s-a întâmplat în 1866 la Dragomirești, unde era și sediu pretorial, să dispună o altă utilizare a acestor venituri deși au fost destinate oficial școlii prin acele contracte declarații numite fasiuni școlare, lăsând în felul acesta învățătorul fără salariu. Dispunea ca protopopul să iasă la fața locului, o procedură curentă de investigare și rezolvare a unor situații litigioase, și să rezolve problema.² Mihail Pavel a asigurat în deceniul său de activitate ca vicar foraneu în Maramureș, sistemizarea - adică reglementarea pe bază contractuală a salarizării regulate a învățătorilor din aceste regale - cu salarii atractive care a adus o anumită competiție pentru ocuparea posturilor de învățători din vicariat, atrăgând mulți dascăli din afara Maramureșului, dintre care unii s-au stabilit definitiv aici.³ A trebuit însă să învingă mentalități și atitudini negative legate de înlocuirea vechilor cantori-învățători localnici care se mulțumeau cu o plată modestă în schimbul unor ore de catehizare și susținuți de comunitatea bisericească dispusă din pricina situației materiale precare să-și salarizeze cât mai modest dascălul. La această atitudine se raliau și unii preoți, fiind nevoie pentru introducerea unor învățători care au absolvit preparandia de intervenția energetică a vicarului care dispunea protopopului să-l introducă pe noul dascăl la școala unde trebuia să funcționeze și atrăgându-i atenția preotului local la îndatoririle pe care le are și la consecințele la care se expune prin nesocotirea dispozițiilor diecezane.⁴

S-a preocupat de înzestrarea cu manuale a școlilor sătești din vicariat aducând și distribuind astfel de cărți pentru care nu arareori întâmpina probleme cu recuperarea costurilor acestora recomandând ca pentru cele nevândute imediat să se acopere cu banii din fondul parohial – lada bisericii.⁵ Mai mult decât atât a oferit ca model în vicariat exemplul său propriu construind o școală nouă. Pe 4 octombrie 1864 la doar la patru ani de la sosirea sa în Sat Slatina, situat în protopopiatul Sighetului, invita protopopii și preoțimea la

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 19, f. 17

² Idem, ds. 22, f.4

³ *Tit Bud, Analele...*, p. 22

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 23, f.27rv, 48, 50

⁵ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 22, f.6

sfîntirea şcolii noi de piatră.¹

Poate cea mai importantă realizare a vicarului Mihail Pavel în domeniul culturii pe meleagurile Maramureşului este realizarea unei alianţe a bisericii locale cu elita politică şi administrativă românească, adică cu elita laică maramureşeană, într-un proiect comun – Asociaţiunea pentru cultura poporului român din Maramureş. Această alianţă îşi fixase ca obiectiv să vină în sprijinul învăţământului elementar românesc din vicariat organizat şi susţinut de către biserică care resimţea odată cu reformele impuse de sistemul neoasolutist o acută lipsă de învăţători calificaţi. Poate la fel de acut era resimţită şi lipsa unei elite intelectuale consistente şi a unei clase medii care să pătrundă în comerţ şi industrie, domenii economice în care românii nu se regăseau aproape de loc. Ori acest proiect de factură iluministă, cu două obiective declarate: înfiinţarea şi întreţinerea unei şcoli care să formeze învăţători pentru şcolile româneşti – preparandia şi a unui internat – alumneul - care să faciliteze accesul tinerilor înzestraţi dar fără posibilităţi materiale la şcolile medii maghiare din Sighet dar să şi prevină totodată maghiarizarea acestora prin şcoală. În acest proiect hotărâtoare a fost amiciţia celor fondatori Iosif Man, comitele suprem al Maramureşului şi Mihail Pavel, vicarul foraneu. În răstimp de câteva luni, din toamna anului 1860 şi începutul anului 1861, se constituie un nucleu de intelectuali, cler şi laici, care îi vor defini în limbaj juridic scopurile şi modul de funcţionare a acestei instituţii în statutele Asociaţiunii şi vor începe demersurile pentru realizarea faptică a preparandiei.² În această instituţie vicarul va fi vicepreşedinte al Asociaţiunii şi director al Preparandiei şi mai târziu din 1886 al convicţului Asociaţiunii, preparandiei şi convicţului asigurându-li-se un caracter confesional pentru a evita imixtiunea autorităţilor maghiare³. Alianţa cler şi elită laică românească era gândită astfel ca laicii prin funcţiile politice şi averile ce le deţineau să asigure sprijin material şi protecţie în faţa imixtiunii autorităţilor maghiare iar biserica asigura funcţionarea faptică a preparandiei şi convicţului cât şi suport material asigurat în primul rând prin colecte adunate prin reţeaua de parohii din vicariat.

¹ **Tit Bud**, *Disertaţiune...*, p. 41, DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 9, f. 3

² **Tit Bud**, *Analele...*, p. 5-8. **Mihai Marina**, *Maramureşeni. Portrete şi medalioane*, Editura „Dragoş Vodă”, Cluj Napoca, 1998, p. 114-115

³ **Tit Bud**, *Analele...*, p. 175, 235, 255

Unul din principalele motive al numirii lui Mihail Pavel ca vicar foraneu al Maramureșului este ceea ce se poate numi dosarul parohia Sighet, respectiv recuperarea parohiei Sighet de sub jurisdicția canonică a episcopului de Muncaci. Nu atât asigurarea asistenței spirituale a fost miza acestui îndelungat și susținut efort al clerului și intelectualității laice maramureșene ci cucerirea Sighetului dominat cultural de maghiari, ca centru administrativ al comitatului pentru cultura românească. Însă impedimentul apartenenței canonice față de dieceza Muncaciului a fost speculat de autorități vremii în tergiversarea aprobării statutelor Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș și în consecință lipsirea Preparandiei întreținute de Asociațiune de dreptul de publicitate, adică a funcționat doar ca o instituție de învățământ privată. Pe de altă parte această situație a creat o competiție nefastă între români și ruteni cu generarea unor animozități locale, speculate îndeosebi de autoritățile din Consiliul de Locumtenență cu concursul funcționarilor maghiari locali.¹

Pentru rezolvarea integrală a obiectivelor dosarului parohia Sighet a fost nevoie de peste patru decenii, fiind în permanenta atenție a vicarilor care s-au succedat în această perioadă. Demersurile începute după pierderea parohiei Sighet, așa cum s-a mai amintit, au continuat și în deceniul liberal coalizând în jurul lui Mihail Pavel câteva din familiile fruntașe ale Maramureșului: Man, Mihalyi, Iurca, Mihalca, Cziple și Iura. A fost nevoie de repetate intervenții ale lui Mihail Pavel la autoritățile statale și ecleziastice din Viena, iar după acordul acestora odată obținut, trebuia obținută și aprobarea autorităților pontificale. În 1870 făcând parte din delegația românească la Conciliul Vatican I, în urma demersurilor personale cât mai ales a episcopului Ioan Vancea pentru scoaterea românilor din Sighet de sub jurisdicția canonică a episcopului de Muncaci. Astfel toate barierele birocratice, politice și ecleziastice au fost învinse odată decretul Nunțiatunii Apostolice din Viena din 18 aprilie 1871, fiind rezolvat primul și cel mai important obiectiv din dosarul Sighet, apartenența canonică la episcopia Gherlei a credincioșilor români greco-catolici din Sighet care va pune capăt disensiunilor româno-rutene și realizarea unor activități culturale naționale sub protecția confesională. Vicarul Mihail Pavel a fost numit paroh al Sighetului dar întrucât administra și parohia Sat Slatina, administrarea parohiei a

¹ *Tit Bud, Însemnări și date despre înființarea parohiei gr.-cat. Române din Sighetul Maramureșului, Gherla, 1905, p.9-12, Tit Bud, Analele..., p.14*

fost încredințată profesorului catihet Ioan Pop.¹

Încă din 1861, anul instalării, vicarul și consistoriul subaltern, își vor asuma o funcție culturală: vor dispune imperativ ca preoții, singuri sau împreună cu cantorii și docenții, să se aboneze îndeosebi la „Amicul școlai” și „Gazeta Transilvaniei”, banii necesari pentru realizarea acestor abonamente urmând să fie acoperiți din lada bisericii, adică din fondul parohiei.² Aceste dispoziții însă nu s-au îndeplinit imediat și nici chiar după doi ani de repetate insistențe, Mihail Pavel reiterând mereu dispoziția ca preoții să se aboneze măcar la un ziar românesc.³

Ioan Pop, succesorul pe care l-a desemnat Mihail Pavel după numirea sa ca episcop al Gherlei, va prelua și continua toate atribuțiile și obligațiile vicariale stabilite în cei 12 ani de la înființarea vicariatului. Și în cazul lui Ioan Pop, născut în 1834 în Cig, județul Sălaj, pentru numirea sa ca vicar au luate în considerare cultura teologică pe care și-a format-o la Universitatea din Viena, a funcționat după absolvire studiilor teologice ca arhivar diecezan și după căsătorie a fost numit paroh în Tăuții de Jos și totodată protopop al districtului Baia Sprie. Din 1866 a fost numit paroh în Vad (azi Vadul Izei) și protopop al nou înființatului protopopiat al Marei.⁴ A fost interesat de manifestările literare ale vremii, putând fi semnalată în acest sens și o corespondență purtată cu Iustin Popfiu de la Oradea, redactorul revistei „Amvonul”.⁵

Ioan Pop va trebui să facă față unor provocări la adresa învățământului confesional care au început să contureze în timpul predecesorului său. Apariția noii legi a învățământului primar, promulgată în 5 decembrie 1868, va declanșa imediat după apariție o reacție de apărare a caracterului confesional al școlilor sătești, fiind descifrate de către autoritățile școlare diecezane capcanele pe care le ascundea legea XXXVIII din 1868. În acest sens a fost discutată în vicariat circulara episcopului Ioan Vancea din 14 februarie 1869 prin care atrage atenția că școlile din dieceză au fost și trebuie să rămână confesionale a fost luat în discuție de clerul maramureșean luând hotărârea să se respecte prevederile legii XXXVIII și mai ales acelea care țin de paragraful 11 al amintitei legi.⁶ Se crease astfel și în

¹ **Tit Bud**, *Însemnări...*, p. 10-12

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 1, f. 9, ds. 2. f. 16

³ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Breb, ds. 1, f. 68r

⁴ **Tit Bud**, *Disertațiune...*, p.42-43

⁵ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Vad, ds.

⁶ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds, 43, f.2

Maramureș un curent de apărare a caracterului confesional al școlilor și în consecință a ființei naționale, ca de altfel în toate teritoriile locuite de români din Transilvania.¹

Se pare că a fost investit ca administrator vicarial înainte de numirea sa oficială din 6 noiembrie 1872 întrucât în 20 aprilie din același an trimitea o circulară cu observațiile ordinariatului față de scrisoarea inspectorului școlar comitatens, Szilágy István, potrivit căruia unele școli din vicariat nu corespund legii, că frecvența este nesatisfăcătoare, lipsesc pepinierele școlare și terenurile de gimnastică. Față de această situație noul administrator vicarial dispunea ca situațiile să fie discutate la nivelul protopopiatelor ca apoi acestea să fie discutate în consistoriul subaltern.² Aceasta deoarece inspectorul școlar a emis prima atenționare pentru unele din aceste școli, ceea ce ar fi fost, potrivit legii XXXVIII, un pas mai aproape de transformarea acestor școli în școli comunale, și deci pierderea caracterului confesional și implicit național.³ Pentru a face față noii tendințe de transforma școlile confesionale în școli comunale, Ioan Pop propunea la începutul anului 1873 un răspuns propriu: întocmirea unor statute pe baza legii XXXVIII, prin care să asigure o mai bună susținere a școlilor și salarizare corespunzătoare a învățătorilor, de către o comisie alcătuită din cinci membrii: administratorul vicarial, Mihail Kökényesdy – protopopul Cosăului, Ioan Bușiția – profesor preparandial, dr. Ioan Mihalyi – avocat și învățătorul din Călinești Ioan Cupcea.⁴ Această stare de alertă a fost accentuată de circularele ministrului Tréfort. În urma circularii din 22 februarie 1873 administratorul vicarul Ioan Pop este convocat alături de alte persoane responsabile de destinele școlii din dieceză pe 28 aprilie la Gherla unde s-a hotărât constituirea unei comisii care să identifice probleme concrete și soluții de rezolvare pentru menținerea caracterului confesional al școlilor.⁵ Urmarea acestor consultări a fost emiterea de către vicar (Ioan Pop fusese instalat solemn ca vicar de către Mihail Pavel în ianuarie 1875)⁶ a unei circulari în 25 septembrie 1875 înainte de începerea anului școlar care conține un set dispoziții precise ce trebuie observate pentru susținerea școlii și a învățătorilor. Această

¹ **Simion Retegan**, *Sate și școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867-1875)*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1994, p. 35 ș.u.

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 14, f.7v, 15r

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 33, f. 85

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 42, f.31

⁵ DJMMAN, Fond Oficiul parohial Sat Șugătag, ds, 26, f. 41-43

⁶ **Tit Bud**, *Disertațiune...*, p.42

circulară deschide o nouă practică în administrația vicarială a învățământului din Maramureș, vicarii emițând la începutul fiecărui an școlar o circulară cu dispozițiile către clerul, învățătorii din subordine și către comunele bisericești care trebuie observate pentru o desfășurare fără probleme a învățământului.

Cu Ioan Pop încep vizitele inspectorului școlar comitatens însoțit de vicar făcut de obicei spre sfârșitul anului școlar. O primă inspecție comună fusese programată spre sfârșitul anului școlar, în mai-iunie 1876, care n-a mai avut loc decât parte, inspectorul școlar fiind bolnav.¹ Pentru aceste inspecții parohiile trebuiau să-i plătească vicarului o diurnă². Un nou inspector școlar numit în septembrie 1876, Bartolmeu Féjer, va inspecta în anul 1877 școlile din vicariat³, raportul căruia, deloc favorabil, a ajuns pe masa episcopului Mihail Pavel care va dispune ca vicarul Ioan Pop să-i convoace într-o ședință pe toți protopopii care să ia măsurile necesare impuse de raportul inspectorului școlar, fixând și obiectivele ce se vor lua în discuție. Ședința s-a ținut la 5 noiembrie 1877, la reședința vicarului, în Vad, care a hotărât realizarea împărțirii cursurilor școlare pe șase ani de studiu pentru elevii de la 6 la 12 ani precum și a celor repetiționale. S-a hotărât observarea programei școlare promulgată în 6 martie 1877 de episcopul Mihail Pavel pentru întreaga dieceză, care în opinia protopopilor sunt o dezvoltare a celor stabilite în vicariat în 1875, ținerea cursurilor repetiționale pe baza acelorași hotărâri vicariale ținând seama de ocupația de bază a locuitorilor – agricultura-, consemnarea în protocoale a pedepselor în urma nefrecventării școlii de către copii iar învățătorii vor trebui să transmită cu regularitate listele de lenevire (listele cu absenții) senatelor școlare locale.⁴

Ca urmare a imixtiunii în problemele școlare de către inspectorii școlari comitatensi mai ales după promulgarea legii XXVIII din 1876 despre autoritățile școlare și a legii VI din același an privind înființarea comisiei administrative comitatense, în care inspectorii școlari erau raportori, crește rolul vicarului care primește însărcinări directe în rezolvarea unor cazuri deosebite din partea inspectorului școlar diecezan.⁵ În acest sens cerea protopopilor să-l

¹ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Mara, ds. 2 f. 2

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 15, f. 13v

³ Muzeul Maramureșului, Fond Arthur Coman, doc. 621

⁴ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Bocicoel, ds, 4 f. 12-13 și Muzeul Maramureșului, Fond Arthur Coman, doc. 626

⁵ *L'enseignement en Hongrie*, Budapest, Imprimerie Victor Hornyánsky, 1900, p. 154 ș.u

informeze despre orice mișcare de personal în școlile din vicariat.¹

Lui Ioan Pop i se datorează și încercarea de organizare anuală a unor conferințe învățătorești la nivel de comitat pentru a contribui în acest fel la perfecționarea învățământului românesc din vicariat. În 12 februarie 1875 a avut loc prima încercare de constituire a reuniunii docenților din Maramureș rămasă nerealizată din pricina noii orientări a politicii școlare impuse de ministrul Tréfort.²

Deosebita preocupare pentru școlile confesionale din vicariat l-a însoțit până în ajunul morții sale din 10 decembrie 1878 când recomanda leudenilor să-și construiască separat o școală potrivit normelor legii XXXVIII, deși aceștia ar fi dorit să construiască sub același acoperiș și școala și locuința învățătorului.³

Nici celelalte atribuții vicariale nu au fost neglijate, dar au rămas mai puțin evidente. Prin închiderea Preparandiei în 1870, ca urmare a presiunilor făcute de Ministerul de Cult și Instrucțiune Publică și a înțelegerii semnate cu delegatul acesteia Molnar Aladar, a început în etape construcția internatului Asociațiunii, a cărui vicepreședinte era vicarul Ioan Pop, sub coordonarea unui comitet compus din persoane vicecomitele Vasile Mihalca, Paul Lipcey, asesor la tribunalul din Sighet și dr. Ioan Mihalyi.

După decesul vicarului Ioan Pop, i-a urmat cel pe care l-a înlocuit în timpul bolii, *Mihail Kőkényesdy*, din decembrie 1878 până în 1 septembrie 1897. Absolvent al teologiei de la Ungvar, ca și predecesorul său era înzestrat cu reale calități organizatorice, activând în sensul menținerii școlilor confesionale din Maramureș și îmbunătățirii situației lor.⁴

Față de antecesorul său, care a avut o relativă autonomie în coordonarea învățământului din vicariat, prin aplicarea legii VI din 1876, pe care de altfel a început să o observe și Ioan Pop, i s-a limitat autonomia și astfel că în problemele coordonării învățământului a devenit delegatul inspectorului școlar diecezan în vicariat. Potrivit acestei legi inspectorul școlar comitatens, care este raportor în comisia administrativă comitatensă, avea obligația de inspecta și școlile confesionale, iar școlile aveau obligația să prezinte manualele pe care le folosesc, predarea să fie conformă programei. Comisia administrativă exercită o anumită influență în unele probleme ale

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 15, f.23v

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 11, f.17

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 39, f. 1,8

⁴ *Disertațiune...*, 43-46

școlii confesionale, face observații acestor școli care în definițiile legii acestea nu publice și avizează orice proiect care are ca scop ameliorarea, reglementarea și dezvoltarea instrucțiunii din comitat. Legea fixează și atribuțiile autorităților confesionale superioare, diecezele greco-catolice sunt practic independente una de alta în privința organizării învățământului propriu, fixând atribuțiile inspectorului de învățământ al diecezei, printre care prezidarea consiliului școlar diecezan (consistoriul scolastic), ratifică alegerea învățătorilor, judecă problemele disciplinare, decide în problemele legate construcțiile școlare, în cazul revocării învățătorului trimite documentele la Ministerul Cultelor și instrucțiunii publice.¹

În 1879 este promulgată legea XVIII, prima din seriile de legi care restrângeau învățarea limbii materne în favoarea limbii maghiare, școala fiind folosită de acum ca un instrument de maghiarizare. Potrivit prevederilor legii, dacă într-o școală cu limba de predare nemaghiară nu se constata progres în însușirea limbii maghiare se dispunea închiderea ei după trei avertismente și deschidea o școală comunală. Li se impunea învățătorilor ca în termen de trei ani să cunoască limba maghiară în așa fel încât să o poată preda, iar preparandiilor care nu aveau limba de predare limba maghiară li se impunea ca după cei trei ani de studiu absolvenții să stăpânească limba maghiară. Cei care au absolvit deja preparandia li se acordă un termen de patru ani pentru învăța limba maghiară, fapt care va fi constatat de printr-un examen în fața inspectorului școlar.²

Eliminarea limbii române din școli începe cu învățământul secundar din vicariat: Ioan Bușiția este înlăturat în 1878 de la Preparandia de stat unde funcționa din 1870 și trimis Sárospatak³ și protestele făcute de vicar urmând calea ierarhică n-au dus la nici un rezultat⁴ iar în 1885 profesorului catihet din Sighet i se interzicea să mai predea religia în limba română la Liceul reformat din Sighet.⁵ Predarea religiei în limba română s-a menținut doar în gimnaziul romano-catolic din Sighet unde de altfel a participa la examenele de sfârșit de an a elevilor români.⁶ Vicarul era inclus și comisia de examinare de la Preparandia de stat unde asista la

¹ *L'enseignement* ...,p. 154-164

² Idem, p. 94-95 și **Tit Bud**, *Îndreptariu*...,p. 304-355

³ *Analele*..., p.46

⁴ Direcția Județeană Cluj a Arhivelor Naționale (în continuare DJMMAN), Fond Episcopia greco-catolică Gherla, Protocoalele scaunului scolastic, ds.338, f48v, 55r

⁵ Idem, ds. 334, f.19v

⁶ Ibidem, f.37r

examele de calificare ale elevilor români, dacă aceștia se prezentau.¹

Până la numirea lui Zágroczi Gyula ca inspector școlar în comitatul Maramureș întâmplată la 1 septembrie 1883², situația școlii confesionale deși în permanență amenințată a beneficiat de o anumită clemență, în care vicarul și-a manifestat parte din prerogativele predecesorilor săi: aprobarea unor schimburi de posturi între învățători și chiar a unor conflicte ivite între autoritățile locale și învățători, sau preoți și învățători.³

În acest răstimp, ca urmare a unei dispoziții a consistoriului scolastic, dintr-o inițiativă a reuniunilor învățătoresți din partea ardeleană a diecezei care intenționau să realizeze o întrunire a tuturor reuniunilor învățătoresți diecezane, s-a înființat Reuniunea învățătorilor din Maramureș după aprobarea statutelor de către Ministerul de Cult și Instrucțiune Publică, adunarea de constituire a avut loc data de 16 noiembrie 1883 în sala de ședințe a comitatului⁴

Pentru acești docenți a trebuit însă dispună începând din vara lui 1883 să petreacă șase săptămâni pe vară la cursurile organizate pentru învățarea limbii maghiare ca urmare a aplicării legii XVIII din 1879.⁵ În interesul învățătorilor din vicariat a fost recomandat alături de dr. Ioan Mihalyi de Apșa care îndeplinea și oficii de avocat ale problemelor bisericii din Maramureș ca membru în comisia de pensionare a învățătorilor.⁶ Și tot pentru acoperirea posturilor de învățători cu personal calificat vicarul Kőkényesdy are o propunere însoțită de consistoriul scolastic și anume ocuparea posturilor vacante de învățători din vicariatul Maramureșului cu absolvenți de teologie care până la numirea lor ca preoți să capete experiență în domeniu și totodată să se și califice ca învățători.⁷

Zelul inspectorului Zágroczi Gyula pentru cauza școlilor de stat cu limba de predare maghiară în satele românești a început să se manifeste din septembrie 1884 când deja se și făceau deja demersuri pentru înființarea acestor școli în protopopiatul Vișeuului. În aceste condiții vicarul cere instrucțiuni de la Consistoriul scolastic care îi

¹ Ibidem, f. 36v

² Idem, ds. 342, f.56v

³ Idem, ds. 338, 44v; 38v,50v, ds. 342, f13v

⁴ Idem, ds 342, f.10v, 31r,34r 39r, 46r DJMMAN; Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds.71,f.6 și Fond Oficiul parohial greco-catolic Breb, ds. 14, f.3

⁵ DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, Protocoalele scaunului scolastic, ds. 342, ds. 342, f. 22v

⁶ Idem, f. 11v, 22r

⁷ Idem, ds. 344, f. 71v, 81r

cere ca împreună cu Tit Bud, protopopul Marei să iasă la fața locului pentru ai determina pe locuitorii satelor unde se intenționa înființarea școlilor de stat să facă tot ce le stă în putință pentru a evita invocarea unor motive de către autorități care ar duce la pierderea școlilor.¹ În anul 1885 au urmat școlile din protopopiatul Izei și Ieudului, vicarul trebuind să lupte nu numai cu autoritățile ci și cu proprii subordonați care atrași de veniturile pe care le-ar putea realiza au acceptat să intre în structurile create pe lângă aceste școli: administratori s-au secretari ai senatelor școlare.² Pentru zelul cu care a apărut cauza școlilor confesionale prin dese ieșiri în localitățile cu școlile amenințate i-a adus numeroase neplăceri și persecuții din partea autorităților locale de care deseori se plânge la consistoriul scolastic, neplăceri care se manifestă nu numai asupra lui ci și asupra tuturor care s-au împotrivit înființării școlilor de stat.³

Același Zágroczi Gyula a orchestrat împreună cu comitele suprem Lónyay Iános și deschiderea Convinctului Asociațiunii anul școlar 1886-1887 pentru un număr de 12 elevi,⁴ în condiții de presiune văzut fiind acest internat ca un instrument de maghiarizare deși și acesta ca și școlile confesionale era în întreținut în bună parte prin cheltuiala românilor greco-catolici din vicariat. În calitatea sa de vicepreședinte al Asociațiunii și director al Convinctului a întreprins măsurile care le reclamau organizarea și funcționarea acestuia: numirea unui prefect, adunarea de colecte, redactarea regulamentelor de ordine interioară.⁵

Dosarul parohia Sighet este reluat din 1879, unul din inițiatori fiind și vicarul Mihail Kökényesdy, prin demersurile făcute pentru construcția unei bisericii în Sighet, și ca Ministerul de Finanțe, din pricină că comunitatea nu are resurse să se întrețină să preia patronatul acestei parohii, implicit construcția bisericii și asigurarea unei subvenții pentru preotul local.⁶ Demersurile au ajuns până la Curtea imperială și prin rezoluția semnată de împăratul-rege Francisc Iosif I din 14 iunie 1883, Ministerul de Finanțe preia patronatul acestei parohii iar în 1887 este donat un teren situat central unde se va

¹ Idem, ds.343, f.61r

² Idem, ds. 344, f. 15v-16r, 49v, 64r,

³ Idem, f.53r, ds. 346, f.45v

⁴ *Analele....*, p.55-56

⁵ Op. cit. p. 46-59

⁶ DJMMAN, Fond Prefectura Maramureș, Seria actelor necuprinse în registre contemporane, ds. 354, f. 3-5

construi biserica și casa vicarială.¹

Tit Bud, a fost cel mai longeviv vicar al Maramureșului, din 15 noiembrie 1887 și până la moartea sa în 19 august 1917, adică un răstimp de trei decenii, în care a desfășurat o activitate susținută și complexă atât pe tărâm bisericesc cât și cultural, uneori criticată de contemporani și posteritate.

S-a născut decembrie 1846 în Sat Șugătag, Maramureș, fiul preotului din localitate Ioan Bud, a urmat studiile gimnaziale la Ungvar și Beiuș și teologia la Gherla, hirotonit în 1870 la Blaj și dispus ca și capelan la Ieud unde l-a avut mentor pe Laurențiu Mihalyi, protopopul cu preocupări literare și folclorice. Remarcat de către episcopul Mihail Pavel, se pare pentru calitățile sale intelectuale și afinitatea sa pentru administrația bisericească, din 1873 și până în 1880 a funcționat ca notar consistorial (secretar al cancelariei episcopale). Odată cu numirea lui Mihail Pavel ca episcop de Oradea, 1880 este dispus ca preot în satul natal și din 1882 este protopop al districtului Marei. Cumulează deopotrivă calități de cărturar și de om practic, înzestrat cu o deosebită putere de muncă.²

Activitatea s-a de cărturar începe odată cu terminarea studiilor teologice, când se manifestă mai ales ca autor de scrieri teologice: omilii și cuvântări funebre, o concordie biblică – prima de acest fel în literatura noastră, lucrări de tipic bisericesc, literatură hagiografică. Experiența sa ca secretar al cancelariei episcopale este materializată într-un volum, primul de acest fel și acesta, consacrat practicii administrative bisericești. Are preocupări în domeniul istoriei ecleziastice, îndeosebi legate de istoria bisericii maramureșene, colecții de documente legate de instituții proprii de cultură ale românilor maramureșeni cum a fost Asociațiunea pentru cultura poporului român. Un alt domeniu este cel al folcloristicii inițiind o mișcare de culegere a folclorului maramureșean, din această activitate rezultând un volum de poezii populare. Întreaga s-a activitate cărturărească are un parcurs de patru decenii, până în preajma primului război mondial, fiind cel mai prolific autor maramureșean din această perioadă.³ Fără îndoială această activitate i-

¹ **Tit Bud**, *Însemnări...*, p.14-15

² **Pamfil Bîlțiu** *Oameni din Maramureș*, Editura Casei Corpului Didactic din Maramureș „Maria Montessori”, Baia Mare, 2003, p. 141-142; **Mihai Marina**, *Maramureșeni. Portrete și medalioane*, Editura Dragoș Vodă, Cluj-Napoca, 1998, p. 178-179

³ Din lucrările sale publicate în volum enumerăm: **De unde nu este întoarcere**, Tipografia Kocsi, Pesta, 1872 –traducere după Adrien Gabrielly; **Concordia biblică**

a adus o recunoaștere care a depășit fruntariile Maramureșului, considerat fiind de însuși Iorga ca un bărbat cu mare autoritate, care a scris românește fără reținere într-un mediu în care domina slăbiciunea și frica.¹

Pastorația sa și-a început-o în satul natal cu exemplul personal întocmai ca și Mihail Pavel, construind o școală pe măsura cerințelor legii XXXVIII, a cumpărat o moară de la Erariu din venitul căreia se salariza învățătorul și o pepinieră pentru altoit pomi. Și scria despre el însuși: „*Am iubit și școala și am îndemnat credincioșii să-și trimită pruncii la școală și har Domnului, azi în Sat Șugătag și în Hărnicești,*

reală, Gherla, 1876, 774 p. prima lucrare de acest gen în literatura teologică românească; *Cateheze pentru pruncii școlari*, Gherla, 1877 – prelucrare după G. May, cu două ediții, *Cuvântări funebrele și iertăciuni*, tom I, Gherla, 1879; *Viața Preacuratei Vergure Maria*, tom I, Gherla, 1886; *Tipic bisericesc*, Gherla, 1886 (reeditat 1906), *Cuvântări funebrele și iertăciuni*, tom II, Gherla, 1887; *Îndreptariu practic pentru păstorii suflețești*, Gherla, 1883, 701; *Disertațiune despre episcopii, vicarii români din Maramureș*, Gherla, 1891; *Tipic preoțesc*, Gherla, 1894; *Viața sfinților*, Gherla, 1897, 416 p.; *Însemnări și date despre înființarea parohiei gr.-cat. Române din Sighetul Maramureșului*, Gherla 1905; *Analele Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș, 1860-1905*, Gherla 1906, 263 p.; *Poezii populare din Maramureș*, Editura Academiei Române, București, 1908, 86 p.; *Ritual pentru pruncii școlari din școlile elementare populare*, Gherla, 1910; *Date istorice despre protopopiatele, parohiile și mănăstirile române din Maramureș până la 1911*, Gherla, 1911.

Seria lucrărilor este continuată de o lucrare în manuscris *Monografia localității Sat-Șugătag*.

În periodice: *Doine și hore populare. Din Maramureș*, în *Familia*, 8, 1872, p.425; *Către stimații domni docenți din Vicariatul Maramureșului*, *Gutinul*, 2, nr. 3, 1890, p.4; *Asociațiunea pentru cultura poporului român din Maramureș, Transilvania*, 33, nr. 5, p. 1902, p.160; *Din bătrâni*, în *Unirea*, 1911, nr. 94-95.

Traduceri publicate în periodice: *Prelegerea ultimă* din Alphonse Daudet, în *Gutinul*, 1, 17 martie 1989; *Adevăruri momentane (novelă germană)*, în *Familia*, 25, 1989, p. 30-35; *Rugăciune pentru sufletul morților*, din Anatole France, *Gazeta Transilvaniei*, nr. 9, 1981

Referințe critice în volume: *Diaconovich, Corniliu, Enciclopedia română*, Sibiu, 1898, tom I, p. 619; *Analele Academiei Române*, Seria a 2-a, tom. 35, 1912-1913. Partea administrativă și dezbaterile, București, 1913, p. 252-253; *Iorga, Nicolae, Neamul românesc din Transilvania și Ungaria la 1906*, București, 1939; *Predescu, Lucian, Enciclopedia Cugetarea*, București, 1980; *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei RSR, București, 1979, p. 127; *Radu, Andrei, Cultura franceză la românii din Transilvania până la Unire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 87-88, 140, 182; *Datcu, Iordan, Dicționarul etnologilor români*, Editura Saeculum, I.O., București, 1988, vol. I, p.118.

¹ *Iorga, Nicolae, Neamul românesc din Transilvania și Ungaria la 1906*,

mai toți oamenii știu scrie și ceti.”¹.

La numirea sa ca administrator vicarial era deja apreciat în Maramureș ca „bărbat excelent și binemeritat”.² În ceea ce privește împlinirea atribuțiilor demnității vicariale pentru susținerea învățământului și culturii a continuat practicile stabilite de antecesorii săi, mai cu seamă cele din timpul lui Mihail Kökényesdy, pe care l-a succedat din 15 noiembrie 1887. Între aceleași limite delegate de consistoriul scolastic dar cu mai multe inițiative practice și desfășurat activitatea de supraveghere³ îndrumare și control a învățământului din vicariat. Și-a început activitatea în același climat de presiune asupra satelor românești de impunere a școlilor de stat cu limba de predare maghiară. În anul numirii sale la Săcel din dispoziția pretorului și a inspectorului școlar comitatens au fost strămutați cu forța o parte din copiii de la școala confesională la școala de stat nou înființată⁴ și în mod similar procedează și în anul următor la Strâmtura. Motivele invocate spațiu insuficient și neadaptarea școlii cerințele legii.⁵

Față de aceste stări va proceda ca și antecesorul său, întreprinzând numeroase vizitațiuni în satele din vicariat fie din inițiativă proprie fie la dispoziția constoriului scolastic urmate de întocmirea unor rapoarte care să facă o radiografie a stării învățământului din vicariat care trebuiau înaintate acestui consistoriu.⁶ Aceasta cu atât mai mult cu cât autoritățile comitatense nu au renunțat la ideea înființării de noi școli de stat chiar și în localitățile mici cum sunt Poienile Șieului, Glodul, Onceștiul și Văleni, care școli înființându-se ar fi dus la desființarea celor confesionale.⁷ Încearcă și el o modestă ripostă chiar din primul an după instalare, prin propunerea de înființare a unei confensionale românești în Sighetul Marmației, deocamdată prin constituirea unui fond din care să se construiască această școală.⁸

¹ *Tit Bud, Date istorice...*, p. 67-68

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 18, 5

³ Tit Bud afirma într-o scrisoare din 8 aprilie 1888 adresată protopopului Izei, „Oficiul meu îmi impune datorința de a supraveghia preste starea învățământului școlar din vicariat”, DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 90, f. 23

⁴ DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, Protocoalele scaunului scolastic, ds.346, f.24r-33v

⁵ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 90, f. 23

⁶ DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, Protocoalele scaunului scolastic, ds.347, f 78v

⁷ Idem, ds. 348. f.

⁸ Idem, ds. 347, f. 17v

Din 1889 este numit un alt inspector, Wekerle László care funcționase în comitatul Zala. Ca și ultimii doi antecesorii, vicarul era persoana care reprezenta oficial școala din vicariat și care stabilea relații cu acești funcționari comitatensi, și el însuși fiind ales de obicei ca membru în comisia școlastică comitatensă unde trebuia să apere drepturile interesele școlii greco-catolice române. A încercat să stabilească o relație pașnică cu Wekerle, ceea ce nu l-a împiedecat pe inspector să înceapă inspectarea școlilor cu un zel deosebit și să emită pretenții sporite vis-a vis de școlile greco-catolice. A început cu emiterea unor circulare, fapt neobișnuit până acum din partea inspectorilor școlari, cum că amenziile școlare nu mai sunt administrate de senatele școlare ci de preoți, schimbările de docenți trebuie comunicate inspectorului școlar și senatele școlare trebuie să aibă președinte civil. Tit Bud încearcă să-i motiveze deciziile acestuia ca provenind din drepturile acordate inspectorilor școlari regești.¹ Exigențele inspectorului se manifestă în primul rând față de corpul învățătorilor, cerând ca să nu mai fie aplicați învățători necalificați, vicarul recomandându-le acestora să depună examenul de calificare, și în februarie 1891 va urma o inspecție în școlile din vicariat.²

Însă exigențele se manifestă mai ales față de aplicarea legii XXVII din 1879, comisia administrativă comitatensă comunica în 9 decembrie 1893 că învățătorul care nu predă cu succes limba maghiară poate fi destituit.³ Drept consecință noi cursuri suplimentare pentru învățarea limbii maghiare sunt organizate la Sighet din vara anului 1894.⁴ La aceasta se adăuga pretențiile autorităților legate de aplicarea legii XXVI din 1893 privind majorarea salariilor învățătorilor și a instrucțiunii de aplicare a legii din 2 martie 1894. Anunțată cu un an înainte această lege a determinat luarea de măsuri pentru a putea face față dispozițiilor acestei. Rând pe rând satele maramureșene dau curs dispozițiilor legii încă înainte de apariția ei dar mai ales a dispoziției comisiei administrative comitatense din 13 iunie 1894 care stipula ca pentru acele posturi de învățători pentru care nu a fost majorat salariul să o facă sau să ceară ajutor de la stat.⁵ Situații nedorite s-au întâlnit în satele mici și sărace care nu puteau face față pretențiilor de mărire a

¹ DJMMAN, Fond Oficiul Parohial greco catolic Bocicoel, ds. 4 f.42-45

² DJMMAN, Fond Oficiul Parohial greco-catolic Oncești, ds. 3, f. 20

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 47, f.6

⁴ DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, Protocoalele scaunului școlastic, ds.353, f. 43r

⁵ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 47, f. 31

salariilor. Satele Glod și Slătioara au cerut unirea celor două posturi de învățători, fapt neaprobat de comisia administrativă comitatensă.¹ Soluția rămasă a fost solicitarea ajutorului de stat solicitat și de satele Ferești, Cornești, Vad și Valea Porcului.²

În fața acestor realități vicarul Tit Bud a ales calea adaptării școlii maramureșene la pretențiile autorităților. O primă măsură a fost identificarea unor surse stabile de venit, una din acestea fiind constituirea unor fundații. Grație documentelor privitoare la fundația „Kaszoj alap” păstrate de preotul din Giulești, Petru Salca, Tit Bud după nenumărate insistențe la autoritățile comitatense a putut recupera în 1890 din suma 3785 fl. v.a. cât constituia fundația, 2900 fl v.a., sumă care se împarte între comunele protopopiatului Cosău cu condiția ca dobânzile care îi revin fiecărei localități să fie capitalizate, în acest fel să se asigure în viitor surse de venit mai consistente.³ În 1893 în 27 de comune existau fundații de la 50 până la 1000 fl.⁴ și critica acele comune din protopopiatul Vișeuului care nu aveau nici o fundație pentru a asigura salarizarea învățătorului.⁵

O altă soluție era firește creșterea bunăstării poporului care suporta în cele din urmă cheltuielile de întreținere a școlilor mai ales după apariția legii XXXVI din 1888 prin care s-a sistat dreptul de cârciumărit, din veniturile căruia s-au plătit cea mai parte a salariilor învățătorilor.⁶ O soluție la îndemâna vicarului, care controla docenții din vicariat mai ales prin Reuniunea învățătorilor, a fost promovarea pomiculturii care ar putea aduce surse suplimentare de venit populației prin investiții minime și care putea începe în grădina de pomărit a școlii confesionale. Înființarea unor mici pepiniere și altoirea pomilor pentru care le cerea învățătorilor să se specializeze dar și practicarea altoitului în grădinile gospodarilor de către acești învățători a fost o permanentă preocupare a lui Tit Bud.⁷

A intervenit cu asiduitate în satele românești pentru adaptarea școlilor confesionale la normele impuse de legislație fie prin transformarea vechilor școli și mărirea sașului destinat învățământului fie prin construirea unor școli noi preferabil din piatră astfel că, numai

¹ DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, Protocoalele scaunului scolastic, ds.353, f. 70r

² Idem, ds. 354, f. 33r, ds. 355, f. 28 v

³ DJMMAN, Fond Oficiul Parohial greco-catolic Desești, ds. 10, f. 14-15

⁴ Idem, f. 8

⁵ DJMMAN, Fond Oficiul Parohial greco-catolic Leordina, ds. 1, 32v

⁶ DJMMAN, Fond Oficiul Parohial greco-catolic Oncești, ds. 3, f.8-9

⁷ Idem, ds. 8. f. 18-19 și Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 14, f. 47

după cinci ani de la numirea sa vicar, în 1893 la începutul anului școlar, scria consistoriului scolastic că „în vicariat se mai zidesc 11 săli de învățământ și se lucră pentru arădicarea acestora”.¹ În timpul activității sale ca vicar au fost construite peste 20 de noi școli primare în Maramureș înlocuind pe cele vechi necorpunzătoare.²

Pentru realizarea acestor obiective a desfășurat și o atentă și susținută activitate de îndrumare și control. Circularele emise de obicei în lunile august și septembrie înainte de începerea anului școlar, reaminteau de fiecare dată îndatoririle învățătorilor, ale preoților ca directori școlari și catiheti, ale protopopilor ca inspectori școlari, ale senatelor școlare, asupra obligației de a asigura frecvența școlară. Până în 1896 vicarul Tit Bud, ca și antecesorul său Mihail Kőkenyesdy, stabilea într-o comisie scolastică comitatensă în cadrul comisiei administrative datele de începere și terminare a anului școlar și duratele vacanțelor, după această dată ele sunt reglementate de către Ministerul de Cult și Instrucțiune Publică, constatând încă în 1898 că începerea și terminarea anului școlar în fiecare protopopiat mai sunt reguli proprii. În același, recomanda din pricina sporului demografic, și spațiile școlare sunt insuficiente pentru a prelua pe toți elevii, să se predea elevilor de la 9 la 12 ani înainte de masă și celor mici, de la 6 la 12 ani după amiaza. Aceasta și din pricină că satele nu pot întreține un al doilea învățător.³ La aceste instrucțiuni de început de an școlar va renunța se pare în anii de început de secol XX dar pentru problemele importante ale învățământului din vicariat va cere deslușire de la consistoriul scolastic și acestea le va circula în vicariat. Un astfel de moment de încercare a fost aplicarea legii XXVII din 1907, unii învățători din vicariat propunând numai în limba maghiară, ceea ce a creat situații nedorite. În acest sens Tit Bud, după ce cerea lămuriri la începutul anului 1911 de la forul școlar diecezan, transmitea în vicariat pentru ai tempera pe zeloșii propunători ai limbii maghiare că legea citată nu prescrie ca cele patru obiecte de învățământ să se predea în limba maghiară ci după planul de învățământ aprobat de conferința episcopală din 7 septembrie 1910, aprobat de ministerul de resort.⁴

¹ DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, Protocoalele scaunului scolastic, ds.351, f. 25 v

² Mihai Marina, *Maramureșeni. Portrete și medalioane*, Editura Dragoș Vodă, Cluj Napoca, 1998, 179

³ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Oncești, ds, 8, f.20-21

⁴ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 31, f.59

Implicarea sa într-o organizație partinică locală inițiată de filomaghiarul Negre Vasile, constituită în 18 noiembrie 1907 și la care au aderat 257 de intelectuali, între care și câțiva români, i-a adus dezaprobarea confrăților ardeleni, mai ales că a condus, alături de vicarul rutean, o delegație care s-a dus la Budapesta pentru a informa guvernul de cele hotărâte. Această organizație avea ca obiectiv sprijinirea guvernului, indiferent care ar fi fost acela.¹ Această decizie de implicare politică a fost criticată în Unirea și Libertatea, unul din criticii săi cei mai agresivi a fost canonicul Vasile Moldovan care l-a însoțit pe episcopul Vasile Hossu în vizitația canonică în Maramureș în vara anului 1913.² Posibil ca acest atac care i-a fost adresat să-l fi înverșunat împotriva inițiatorilor constituirii unui Despărțământ al Astreii în Maramureș în 1910 și să nu dea curs cererilor care i-a fost adresate după cum la fel de plauzibilă pare să fie și obligația asumată față de partidul unic local.

Deosebit de stabile în susținerea instituțiilor culturale românești locale s-a dovedit preocupările sale pentru Asociațiunea pentru cultura poporului român și Reuniunea docenților români din Maramureș. A fost vicepreședintele Asociațiunii din 1887 și până în 1914 și președintele acesteia până la moartea sa în 1917. A organizat în lunile iulie sau august a fiecărui an concursuri de admitere pentru ocuparea locurilor în Convinctul Asociațiunii până în 1916 când Convinctul a fost ocupat de trupele germano-maghiare, fiind directorul acestui internat pe care l-a organizat și prevăzut cu personal corespunzător, respectiv prefecți și subprefecți, a organizat colecte pentru susținerea acestuia și mai ales a urmărit și ajutat devenirea intelectuală a elevilor din convinct.

Cealaltă instituție, care se pare că a funcționat până în 1911³ a fost Reuniunea docenților (învățătorilor) din Maramureș, a cărei președinte a fost din 1887 care a dezvoltat mai multe direcții de activitate: culegere de folclor, istoria școlilor sătești, pomicultură, coruri școlare și bisericești și firește activități didactice specifice: lecții model, pregătirea unor lucrări cu specific didactic și nu numai. Pentru

¹ *Alexandru Filipașcu*, *Istoria Maramureșului*, ed. II-a Editura Gutinul, 1997, p. 179, Procesul verbal de constituire a partidului unic în DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 200, f. 1-3

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 288, f. 4

³ Ultima încercare de organizare a adunării generale în 29 martie 1911 la Desești, în 1 mai. Nu știm dacă s-a ținut. Cf. DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 31, f.5

această Reuniune își donează o parte din cărțile cu conținut pedagogic pentru a pune bazele unei biblioteci.¹

Fără a omite și activitatea curentă a vicarului, în luarea deciziilor privind diferitele stări conflictuale între preoți și învățători, problemele salarizării învățătorilor, între învățători autorități, interogarea importante corespondențe diseminată în diferite fonduri arhivistice relevă atitudini prudente și ponderate, de evitare și aplanare a divergențelor, cât se poate pe cale amiabilă, recomandând întotdeauna împăcarea părților sau evitarea unor consecințe neplăcute. Ni se par, cu titlu de exemplu, concludente recomandările date protopopului Izei cu privire la începerea procedurii de investigare (cercetare n.n.) a învățătorului din Botiza în 1904: „Cu privire la rugarea senatului școlar din Botiza ca să se facă investigațiune contra docentului Carol Henșiu, sum de părere că în timpurile acestea grele pentru biserica noastră să nu facem nici o investigațiune contra persoanelor bisericești și școlare deoarece acestea ar da ansă la popor a cere investigațiune peste investigațiune”.²

El este practic cel care încheie dosarul parohia Sighet. În 1890 începe construcția bisericii pentru construcția căreia s-a organizat cea mai amplă colectă hotărâtă în conferința din 21 aprilie 1887 ținută la Sighet, potrivit căreia fiecărei localități românești din Maramureș îi era repartizată o anumită sumă în funcție de numărul de capi de familie care ar fi putut contribui cu 1 fl împărțit în patru ani. Această colectă, care lua în calcul 12 000 familii capabile să doneze un florin, s-a realizat în doi ani. Costul materialelor de construcție urma să le suporte Ministerul de finanțe. În martie 1892 biserica construită în stil gotic de către o echipă de italieni, este sfințită și în același an era terminată și casa parohială și cantorală. Odată cu subvenționarea aprobată în 1898 a parohiei Sighet de către Ministerul de Finanțe, cu acordul acestei instituții, Tit Bud este numit paroh în Sighet în ianuarie 1889. Se încheia astfel perioada locuirii vicarilor în satele Maramureșului, de altfel și poziția vicarului Tit Bud, membru în mai multe comisii în administrația comitatensă era obligat să întreprindă peste o sută de drumuri anual în Sighet. În 1900 este construită în apropierea bisericii școala confesională și în același an în timpul participării sale la Sinodul provincial de la Blaj este numit vicar actual, până la acea dată fiind administrator vicarial.³ S-a stins din viață în

¹ Pentru cele două instituții a se vedea în referat capitolele consacrate fiecăreia.

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 189, f. 4

³ **Tit Bud**, *Însemnări și date...*, Gherla, 1905, p.15-22

vârstă de 71 ani când armata a ridicat clopotele de la biserica pentru care a ostenit ani la rând în 18 august 1917.¹

Protopopii

Numirea protopopilor, atribut al puterii episcopale, s-a făcut în vicariatul Maramureșului ținând seama de calitățile intelectuale ale preotului numit protopop și de aptitudinile sale pentru administrația bisericească și școlară. În perioada de tranziție de la episcopia Muncaciului la episcopia Gherlei, protopopii au asigurat nu numai supravegherea desfășurării funcțiilor strict bisericești ci și funcționarea școlilor satești. După rearondarea în dieceza Gherlei în 1856 își încheie treptat activitatea vârstnicii protopopi formați la școlile teologice din Ungvar la începutul secolului al XIX-lea: Ioan Mihalyi, protopopul Vișeuului (1816-1861), cu contribuții la înființarea de școli satești, Grigore Roșca, protopopul Izei (1821-1858), Filip Opriș, protopopul Cosăului (1835-1865) și Alexandru Lazăr de Purcăreț, protopop al Sighetului, de asemeni cu contribuții la ridicarea școlilor în protopopiatul său.²

În noua dieceză a Gherlei prima reglementări sintetică privind drepturile și obligațiile protopopilor în privința asigurării învățământului confesional o avem din 1863, printr-o circulară, cărei conținut a rămas valabil în linii mari până în 1918, cu toate modificările survenite pe parcurs. În această circulară, cu numărul 666 din 10 mai 1863, activitatea delegată protopopilor, sau mai exact în limbajul perioadei a oficiului protopopesco, este expusă în 14 paragrafe care înmănunchiază o serie de obligații și drepturi ale protopopilor în raport cu desfășurarea activității școlare de către subordonați: parohii ca directori de școală, învățători și comună bisericească. În primul rând le este delegată atribuția de supraveghere a respectării instrucțiunilor care îi privesc pe aceștia. Apoi va determina comunele bisericești să-și construiască o școală dacă nu au pe cât posibil din piatră după un plan aprobat de episcopie. Dacă învățătorii se plâng că nu-și primesc salariul va lua măsuri mergând până la apelul la autoritățile civile cercuale (pretorul cercului). I se delegă apoi atribuții privind cercetarea abaterilor învățătorilor. Va rezolva reclamațiile făcute împotriva învățătorilor cu consultarea parohului și apoi va în funcție de gravitatea faptei reclamate va delega pe paroh pentru rezolvarea celor neînsemnate; pe cele grave le va cerceta la fața

¹ *Mihai Marina*, op cit. p 185

² *Tit Bud*, *Date istorice...*, p. 9-16

locului dacă faptele sunt natură penală va anunța autoritatea civilă fapta este înștiințând totodată și ordinariatul ordinariatul (episcopia n.n.). Dacă se dovedește că învățătorul este imoral, violent cu școlarii, frecventează crâșmele, cazul va fi înaintat ordinariatului care va lua decizia asupra lui. O altă prerogativă este cea de control a activității școlare exercitată prin vizatațiunea școlară la care este obligat să o întreprindă la sfârșitul anului școlar când trebuie să asiste la examenul final. Are obligația să verifice frecvența copiilor de vârstă școlară cuprinși între 6 și 12 ani cât și a celor de la școala duminicală, regularitatea activității învățătorului în predarea obiectelor școlare prescrise și catehezei făcute de paroh, starea moralității școlarilor și progresul lor, atașamentul față de școală a senatului școlar și a inspectorului școlar civil, starea și necesitățile materiale ale școlii. În timpul examenului îi va observa atât pe elevi, învățător și paroh, caligrafia elevilor. După examen va organiza premiarea celor merituoși fie cu cărți fie bani din lada comunei sau bisericii și dimpotrivă dojenirea celor fără râvnă. Pe baza observațiilor făcute cu această ocazie vor fi completate informări tipizate destinate ordinariatului care trebuie trimise la sfârșitul lunii august în fiecare an.

Trebuie să controleze cu ocazia vizitațiunii dacă școala întocmește în fiecare an un inventar semnat de paroh, senat și inspectorul civil. Pentru protopopi care au în protopopiatul lor o preparandie primesc însărcinări speciale. Au obligația să supravegheze ca învățătorii să-și desăvârșească formația pedagogică și culturală, însușirea cântărilor bisericești, lectura „Amicului școlii”, iar dacă nu corespunde cerințelor școlii va fi obligat să depună un examen la Inspectoratul școlar diecezan. Pentru perfecționare protopopul va convoca în timpul verii pe învățătorii din protopopiatul său pentru a repeta îndeosebi pedagogia și alte discipline pentru școlile elementare și a-i examina din acestea.

Ocuparea posturilor de învățător va fi supravegheată de protopop, pentru posturile cu salarizare de la 80 fl v.a. va publica concurs în presa națională. Ocuparea se va face prin concurs, documentele candidatul acceptat de paroh, senatul comunal și protopop vor fi trimise la ordinariat pentru decizia de numire, fiind preferați preparanzii. În posturile cu condiții modeste vor fi numiți direct de protopop cu condiția ca aceștia să aibă un minim de instrucție școlară.¹

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 3, f.30-35

În 1866 noul episcop Ioan Vancea aduce printr-o circulară din 20 martie unele completări la această ordinațiune cerând suplimentar protopopilor să raporteze la Ordinariat despre construcțiile școlare ce se ridică, repară cât și despre documentele de dotațiune (de asigurare a salarizării și întreținerii n.n.) a școlii realizate pe parcursul anului.¹

Acestea sunt în linii mari exigențele normelor bisericești, adaptate și ele la dispozițiile legislative provenite în cazul Maramureșului de la Consiliul de Locumtenență cu care s-au confruntat protopopii din deceniul liberal, până la apariția legii XXXVIII din 1868.

O nouă generație de protopopi care pot fi numiți protopopi Asociațiunii își desfășoară activitatea începând cu deceniul liberal: Basilu Caracioni (Crăciun) protopop al Izei (1858-1880), Basiliu Mihalca, protopop al Vișeuului (1862-1878), Basiliu Lazăr, protopopul Sighetului (1868-1902), apoi protopopii Cosăului din familia Opriș Ștefan Opriș (1865-1867), Petru Opriș (1867) și Mihail Kökényesdy (1867-1887), fost și vicar precum și protopopii mai nou înființatelor protopopiate: Laurențiu Mihalyi, protopopul Ieudului (1862-1881) și Ioan Pop, protopopul Marei și vicar (1867-1879).² Aproape fără excepție toți au fost personalități ale societății maramureșene din deceniile șapte și opt a secolului XIX, fiind implicați cu dăruire nu numai în susținerea învățământului primar dar au și realizat împreună cu elita laică maramureșeană o mișcare culturală românească, fără precedent în Maramureș concentrată în jurul Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș. Protopopii au membrii ai consistoriului vicarial hotărând, împreună cu vicarul încă de la constituirea acestui consistoriu înființarea unei biblioteci vicariale cât mai extinse.³

Între problemele care au trebuit să le rezolve această generație de protopopi a fost în primul rând înlocuirea vechilor cantori învățători, una din consecințele aplicării prevederilor așa numitei *Systema Scholarum* publicată în 1845 începută încă din deceniul neoabsolutist când în toate localitățile din vicariat au trebuit să se înființeze școli și să le prevadă cu sursele de întreținere. Măsurile de înființare în localitățile în care eventual nu ar fi existat școli și înzestrarea lor au fost luate mai ales în anii 1857-1858 de către autoritățile militare neoabsolutiste, realizate cu cooperarea

¹ Idem, f. 61

² Tit Bud, *Date istorice...*, p. 9-16

³ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Rozavlea, ds. I, f. 9v

protopopilor. În acest sens se poate aminti inspecția școlară în localitățile Slătioara, Glod, Poienile Izei și Botiza între 25-28 aprilie 1858 împreună cu făcută de protopopul Izei, Basiliu Caracioni, împreună cu „juratul” preturei de la Ocna Șugătagului care a avut ca scop tocmai asigurarea oficială a surselor de întreținere a școlilor.¹ După această dată protopopii au trebuit să asigure școlile cu învățători calificați pe cât posibil fapt ce în protopopiatul Vișeuului a început încă din 1857 prin aducerea unor tineri ardeleni și continuată din 1858 și în protopopiatul Izei.² În aceeași perioadă, la cererea pretorului de la Ocna Șugătag, luase măsuri energice și protopopul Cosăului Filip Opriș, pentru începerea anului școlar 1858/59 și începerea înlocuirii vechilor învățători.³ Însă în multe cazuri acești învățători calificați nu au fost de găsit cel puțin în primii ani ai deceniului șapte până când Preparandia sigheteană a scos primele generații de învățători.

În această perioadă protopopii au fost cei care au procurat manualele școlare și material didactic, fie adresându-se direct episcopiei sau furnizorilor de manuale sau prin intermediul vicarilor. Lor li se plâng învățătorii veniți din alte părți, atrași de salariul mai mare,⁴ că nu-și primesc salariul uneori și se întâmpla ca cerându-și salariul restant să fie reclamați la pretură pentru diferite motive cu scopul evident de a evita plățirea lor. În astfel de situații protopopii trebuiau, potrivit practicilor vremii să iasă la fața locului întreprinzând o anchetă care de obicei era raportată episcopului.⁵ Au trebuit să învingă mentalități și să convingă lumea satelor de beneficiile învățaturii pentru fii lor. În acest sens este grăitoare o afirmație a protopopului Caracioni, față de atitudinea sătenilor din Glod care nu vor să primească în 1861 învățător nou: „Io la aceasta răspund cum că nici oaia n-ar merge la măcelărie, dacă nu s-ar mâna. Mirare de oamenii noștri, ei mai mult au grije au de câinii stânelor decât de pruncii sei. Ei nu voiesc a ieși din întuneric la lumină, ei sunt mai gata turna pe gât banii profesorului.”⁶

¹ DJMMAN, Protopopiatul greco-catolic Iza, ds 16 „Protocolul districtului Iza pe anul 1858”, f. 7

² DJMMAN, Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 3, f.23v,24rv, Fond Oficiul parohial Leordina, ds. 1, f. 20

³ Idem, f.41r,v

⁴ DJMMAN, Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 18. f. 53v-54r

⁵ DJMMAN, Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 7, 12v, 13r, 16v-18r

⁶ DJMMAN, Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds.6, 8v

Pentru vizitele școlare ale protopopilor în special cele anuale care trebuiau împreunate cu vizitația canonică a parohiei primeau o diurnă așa cum prevedea Instrucțiunea provizorie pentru inspectorii inspectorii școlari emisă de episcopul Ioan Alexi în 1858.¹ Însă pentru numeroasele vizite pe care au trebuit să le întreprindă pentru rezolvarea multor probleme ale școlilor satești nu au primit nici o remunerație.

Legea XXXVIII din 1868 nu aduce modificări ale atribuțiilor protopopilor ca inspectorii școlari, dar introducerea condițiilor legate de realizarea unor utilități școlare corespunzătoare din punct de vedere al spațiului, mobilierului, al condițiilor de habitat, pretenții firești dacă nu ar fi fost termenul de șase ani împlinire și deselex vexațiuni care au urmat după apariția acestei legi, școlile confesionale mereu amenințate cu transformarea în școli comunale, și deci pierderea caracterului național. Aceleași atribuțiuni ale protopopilor ca și în circulara 666 din 10 mai 1863 a episcopului Ioan Alexi sunt păstrate și după apariția amintitei legi și decretele Conciliului provincial I al biserici greco-catolice românești din monarhia dualistă. Aceste documente cu valoare canonică rămase aproape nemodificate în perioada discutată menționează între atribuțiile protopopilor față de școlile din protopopiat vizitarea acestor școli, ai îndemna pe părinți să-și trimită copii la școală, obligând pe învățători și membrii senatului școlar să-și îndeplinească conștiincios chemarea, să inspecteze școlile și bunurile aparținătoare și să vegheze ca aceasta să nu se înstrăineze, să supravegheze dacă catehizarea are loc regulat, dacă dispozițiile diecezane sunt îndeplinite. Primește și înaintează episcopului împreună cu constatările proprii cererile preoților, învățătorilor și credincioșilor, asistă în persoană sau delegă un reprezentant la examenele de sfârșit de semestru, trimite situațiile școlare la episcopie, observă metoda - modul de predare - al învățătorului și-i obligă să participe la nevoie la conferințe învățătoarești pentru schimb de experiență și evident va dezbate în conferințele preoțești pe care le prezidează alături de alte probleme și problemele care țin de desfășurarea învățământului.²

Generația de protopopi ai Asociațiunii se va solidariza în fața acestui pericol mai ales prin intermediul consistoriului subaltern contribuind la emiterea unor instrucțiuni privind școlile din vicariat

¹ DJMMAN, Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 1, f. 14v-15

² Conciliul Provincial Primu alu Provinciei Basericești Greco-catolice Alba Julia și Făgărașiu ținută la anul 1872, Blasiu, 1882, p. 45-49

cum a fost cea emisă de vicarul Ioan Pop în 25 septembrie 1875 sau a unui plan de învățământ în 1872¹ pe care le-au pus în aplicare. În 1878 noi reglementări emise de episcopie sub semnătura episcopului Mihail Pavel, respectiv un regulament pentru organizarea școlilor confesionale din dieceză pe baza legilor XXXVIII din 1868 și XXVIII din 1876 nu va aduce noutăți decât în ceea ce privește organizarea de examene publice cu elevii la sfârșit de semestru dar stabilește și responsabilități pentru neîndeplinirea acestor obligații mergând până la destituirea sa ca protopop și numirea ca protopop a preotului din protopopiat cu cele mai mari merite în domeniul școlar. Acestei generații de protopopi i se va cere să supravegheze introducerea cursurilor de șase ani așa cum prevedea legislația școlară², să introducă la fel planul de învățământ de învățământ întocmit ca urmare a apariției legii XVIII din 1879. Este perioada când relațiile cu autoritățile civile, în special acelea cu inspectorii școlari capătă accente dramatice, rapoartele acestora insinuuau în permanență posibilitatea de desființare a școlilor de existența cărora erau direct răspunzători și transformarea lor în școli comunale. Aceste rapoarte îi vor determina să se întrunească în cadrul consistoriului și să hotărască măsurile ce trebuie luate cum s-a întâmplat în 1877 în urma unui raport extrem de nefavorabil. Hotărâsc printre altele introducerea cursurilor de șase ani și a cursurilor școlii repetiționale.³

O altă generație de protopopi, pe care am putea numi prima generație a Convinctului a început să activeze începând cu deceniul nouă al secolului XIX-lea: Paul Oros, în protopopiatul Vișeuului (1885-1895) și Paul Pop (1895-1903) în același protopopiat, în protopopiatul Izei trei protopopi Mihail Iurca (1882-1888), Alexandru Gyenge (1888-1890) și Antoniu Kováts (1890-1900), în protopopiatul Cosăului Vasiliu Gyenge (1887-1901), Alexandru Gyenge (1880-1903) protopop al Ieudului, Petru Opriș (1880-1882) și Tit Bud (1882-1903) protopopi ai Marei cel din urmă fiind și vicar din 1887.⁴ Această generație a trebuit să facă față la noi provocări. La jumătatea deceniului nouă în protopopiatele Vișeuului, Izei și Ieudului sunt înființate școli de stat, așa cum s-a amintit anterior, care preiau chiar cu forța o parte din populația școlară a satelor din aceste protopopiate

¹ Muzeul maramureșului, Fond Artur Coman doc 474/1875

² **Tit Bud**, *Înreptariu practicu pentru păstorii sufletesci*, Gherla, 1883, p. 304-351, DJMMAN, Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 401, f. 1

³ Muzeul maramureșului, Fond Artur Coman doc. 5nov/1877

⁴ **Tit Bud**, *Date istorice...*, p. 9-16

și evident și din resursele care până atunci erau alocate acestor școli. De la sfârșitul acest deceniu nu mai avem informații despre funcționarea consistoriului subaltern.

În afara vizitațiunii protopopești din 1892 este introdus vizitatorul școlar, adică se alegea un preot din protopopiat care va inspecta frecvent școlile pentru a constata mai ales modul de realizare a catehezei dar și a stării școlilor.¹

Pentru aplicarea legii XXVI din 1893 privind majorarea salariilor învățătorilor a fost nevoie de autoritatea protopopilor să convingă comunitățile parohiale să nu ceară ajutor de la stat mai mare de 55 florini pentru a nu permite imixtiunea statului în problemele școlare.²

Cu câteva excepții această generație este mai modestă în realizări pe plan cultural datorită schimbării climatului politic care devine încă din această perioadă din ce în ce mai exclusivist. Este generația care susținut funcționarea Convinctului protopopii fiind membrii în comitetul Asociațiunii aleși preferențial conform statutelor aprobate în 1868.³

Cea mai ingrată situație a avut cea de-a doua generație a Convinctului: Iuliu Dragoș (1903-1909) și Ioan Coman din 1909 în protopopiatul Vișeuului, Ioan Ivașco 1900 în protopopiatul Izei care din 1903 administrează și protopopiatul Ieudului, Ștefan Anderko din 1902 în protopopiatul Cosăului, Tit Bud (1903-1917) în protopopiatul Sighetului și Petru Bârlea din 1903 în protopopiatul Marei.

Aceste generații au fost dominate de personalitatea vicarului Tit Bud, care mai întâi a fost și protopop al districtului Mara și apoi al Sighetului.

O primă încercare pentru protopopii la începutul secolului XX au fost trecerile la biserica ortodoxă a unor locuitori din localitățile Săcel și Dragomirești întâmplată anul 1903, drept consecință protopopul Ieudului Alexandru Gyenge demisionează.⁴ Precedentul creat în aceste localități amenință întreținerea școlilor, protopopul și clerul își reduce exigența față săteni mai ales față de cei de pe valea Izei și Vișeuului, iar aceștia susțin că sunt prea săraci ca să poată întreține școlile.⁵ Amenințarea cu trecerea la ortodoxie este folosită și

¹ DJCJAN , Fond Episcopia greco-catolică Gherla, ds. 350, f. 71r

² DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Ocna Șugătag, ds. 4, f. 42

³ Tit Bud, *Analele...*, p.73, 173

⁴ Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 90, f. 18-25

⁵ Idem, ds. 79, f.4

de unii învățători pentru a obține alegerea lor în unele posturi chiar dacă nu îndeplinesc condițiile prevăzute.¹ Situația protopopilor devine și mai ingrată după 1910 când trebuie aplicate XXVII din 1907 privind majorarea salariilor, această lege a produs o ruptură între susținătorii și protopopi și o atitudine de respingere a școlii fiind percepută ca o povară. În 1909 protopopii întreprind demersurile necesare pentru obținerea ajutorului de la stat, respectiv întocmirea documentelor fundamentale, presupunând un întreg parcurs birocratic, aceasta cu atât mai mult cu cât conform unei decizii ministeriale salariile învățătorilor nu mai sunt cuprinse în bugetul comunal.² În aceste situații însuși protopopii se implică în încasarea sumelor repartizate pe familiile de credincioși pentru salvarea școlilor confesionale.³

Vizitatorii de școală primesc o funcțiune care a fost instituită în 1892 din 1912 i se desemnează competențe care în parte se suprapun cu cele ale protopopilor: vor trebui să urmărească modul de realizare a predării și aspectul spațiului de învățământ, ținuta învățătorului, modul de parcurgere al programei școlare, aspectele administrative: registre, biblioteca școlară, salarizare precum și grădina de pomărit. Va fi observată și activitatea extrașcolară a învățătorului precum și rezultatul examenelor⁴.

După apariția unei noi legi de salarizare, legea XVI din 1913 majoritatea școlilor din Maramureș solicită ajutor de la stat.⁵

Anii războiului vor aduce noi probleme în privința autorităților protopopilor față de școlile confesionale datorită tot mai deselor imixtiuni ale autorităților statului, în special a pretorilor în problemele interne ale școlii, în mod excepțional spijin au primit doar din partea pretorelui Gavril Mihalyi de la Ocna Șugatag, sprijin doar anii premergători războiului.⁶ Imixtiunile acestea au continuat și în timpul războiului în 1917 introducându-se în dreptul electoral obligativitatea absolvirii a șase clase primare pentru obținerea dreptului de vot. În acest sens la examenele finale alături de protopopi vor fi trimiși vizitatori speciali.⁷ Numai că această ultimă încercare de maghiarizare

¹ Idem, ds. 80, 26

² DJMMAN, Fond Protopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 21, f. 19r

³ Idem, f.48v

⁴ DJMMAN, Fond Protopiatul greco-catolic Ieud, ds. 111, f. 34

⁵ Idem, ds 115, f. 2.10

⁶ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Ocna Șugatag, ds. f.6

⁷ DJMMAN, Fond Protopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 76, f.8-9

cu orice preț nu și-a mai găsit aplicare sfârșitul războiului și Unirea i-a pus capăt.

Preoții. În creionarea rolului pe care preoțimea română maramureșeană l-a avut în susținerea învățământului și culturii naționale trebuie să aibă în vedere cele două dimensiuni ale demnității preoțești: cea eclezială și cea istorică. Din dimensiunea eclezială, adică faptul că ei aparțin unei denominații care deja în Maramureș are deja o tradiție și un mod specific de organizare, care i-a crescut într-o credință și i-a format într-o disciplină organică, interes pentru cercetarea noastră prezintă pe de-o parte acele aspecte care privesc susținerea școlilor parohiale cu evantaiul de reglementări, dispoziții, ordinațiuni, statute diecezane, decrete conciliare și bineînțeles literatura canonică, iar pe de altă parte modul de împlinire a acestora în condițiile concrete ale tipului lor. Din cealaltă dimensiune istorică, adică faptul că preoții au fost oameni ai timpului lor, o elită locală care a participat la schimbările sociale și intelectuale, la gusturile și opiniile timpului lor, ne interesează implicarea acestei elite în promovarea culturii naționale.

Din generoasa informație pe care o oferă fondurile arhivistice dar și din literatura consacrată problemei vom izola câteva aspecte care vor încerca să ofere o imagine asupra unei problematici complexe și complicate.

Ca și în cazul protopopilor și în cazul preoților se poate vorbi de succesiunea a cel puțin trei generații în intervalul 1848-1918. În ceea ce privește formarea teologică cei din prima generație, cu puține excepții au studiat la Ungvar la seminarul eparhial inaugurat, după mutarea episcopiei Muncaciului la Ungvar, de către episcopul Andrei Bacinschi (1773-1809), în 3 decembrie 1778 în vechiul castel medieval, așa cum a mai fost amintit. După rearondarea la dieceza Gherlei, odată cu deschiderea în noiembrie 1859 a seminarului teologic diecezan în localitatea de reședință noile generații de preoți se vor forma aici. Atmosfera din acest seminar chiar și după primul deceniu de funcționare va exista o anumită fricțiune între așa numiții ungureni, clericii proveniți din Satu-Mare Maramureș și Ugocea și clericii din celelalte comitate-ardelenii. Motivația acestor divergențe ținea de studiile gimnaziale pe care le-au absolvit anterior intrării în seminar. Ungurenii afixau superioritate pentru cunoașterea limbii maghiare pe care și-au însușit-o în timpul acestor studii iar ardelenii își justificau superioritatea prin cunoașterea desăvârșită a limbii române, a geografiei și istoriei pe care și-au însușit-o în gimnaziile românești.

Însă clericii ungureni luau aici contact pentru prima dată cu literatura română, risipind bruma de cultură maghiară pe care și-au însușit-o.¹ Aici teologii aveau și o societate literară Alexi Șincaiană, pentru dușinerea căreia se făceau colecte în dieceză.² De fapt o mare parte a clericilor care au urmat seminariile diecezane au fost ei înșiși fii de preoți, preoția transmițându-se uneori din generație în generație. În Maramureș sunt cunoscute și în această perioadă, respectiv între 1848-1918, câteva dinastii de preoți, cu cel puțin două generații, unele continuând de dinainte de 1848: Opriș, Gyenge, Pop, Rednic, Bârlea, Fucec, Salca, Ilniczki, Ivașco, Anderko și altele. Episcopii Gherlei n-au respectat decât în parte solicitarea făcută în momentul arondării de a se numi în Maramureș preoți din părțile ungurene, trimițând aici și preoți ardeleni, unii devenind adevărate personalități ale vieții culturale maramureșene: Ioan Pop –vicarul, Emil Bran, Ioan Tarția, ca nu numim decât câțiva.

O dată cu terminarea studiilor, după căsătoria de obicei cu fiica vreunui preot, altminteri ar fi trebuit să plătească o sumă destul de mare de bani la fondul de pensiune diecezan, urma hirotonirea și săptămâna de probă făcută pe lângă socrul sau părintele său sau alt preot conform unei proceduri stabilite în dieceza Gherlei.³ Numirea într-o parohie nu a urmat întotdeauna imediat hirotonirii funcționând ca și capelani⁴, adică preoți ajutători sau pur și simplu ca învățători la școlile confesionale cum se va vedea mai departe.

Numirea ca și capelan, administrator parohial, care poate fi transferat, sau paroh și introducerea prin protopopul locului în parohie va începutul vieți care va oscila între situație și misiune. Problemele pastorației nu vor fi simple și comode într-o lume țărănească autarhică cum era cea din vicariatul Maramureșului. Deși preotul se bucura de o mare autoritate problemele n-au lipsit, fie uneori precaritatea vieții materiale datorată sărăciei comunităților pe care le păstoreau și a copiilor mulți pe care trebuiau să-i întrețină până la situații conflictuale cu superiorii și mai ales cu autoritățile civile.

Preoții din anii de după revoluția de la 1848, în cea mai mare parte erau beneficiarii unei situații pe care le-o oferea statutul preoțesc și apartenența celor mai mulți la vechea clasă a nobilimii

¹ **Dr. Victor Bojor**, *Episcopii Diecesei Gr. Cat. De Gherla acum Cluj Gherla*, ed. II, Viața Creștină, p.96, 259-260

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 61, 43rv

³ **Tit Bud**, *Înreptariu...*, p.42

⁴ Idem, p.42

maramureșene, deși acest statut fusese contestat în timpul revoluției de la 1848 prin ralierea unora la mișcarea revoluționară maghiară. Deceniul absolutist i-a solidarizat între ei prin mișcarea de rearondare la dieceza Gherlei și convertirea lor la cauza națională.

Din numeroasele atribuții care țin de funcțiunile preoțești se numără și grija pentru școala parohială care începuse să capete o înfățișare instituționalizată deși începuturile acestor școli au stat sub semnul improvizației. Despre această grijă pe care trebuiau să o poarte școlilor parohiale luau la cunoștință și din manualele de drept canonic după care învățau cum era acela a lui Ioan Pop Sălăjeanu după care se preda și la Gherla, ca fiind una din obligațiile fundamentale ale calității sale de preot. Potrivit definițiilor din manual parohul este superiorul imediat și director al școlii din cuprinsul parohiei sale, este catihetul care trebuie să predea religia și catehismul după aprobat de episcop și după manualele aprobate.¹ Dar ajuns în parohie prevederile codului canonic în materie școlară abia sugerează responsabilitățile cu care era însărcinat. O întreagă suită de circulare vor asalta parohiile în acest răstimp din 1848-1918, din care bună parte se referă la reglementarea activității școlare, fie că provin de la superiorii bisericești fie de la autoritățile civile. În economia acestor reglementări privind organizarea școlară venite din partea forurilor bisericești esențiale sunt cele deceniile șapte și opt al secolului XIX prin activitatea succesivă a celor trei episcopi ai Gherlei, Ioan Alexi (1856-1863), Ioan Vancea (1865-1868) și Mihail Pavel (1872-1879). Circularele, ordinațiunile, regulamentele, statutele diecezane emise în această perioadă, fie transmit dispoziții ale autorităților civile, fie normativele proprii se înscriu în efortul de organizare administrativ-eccleziastică a noii dieceze și adaptare la legislația civilă în materie școlară. Multe din ordinele și circularele privind școlile confesionale primare emise sub episcopatul lui Ioan Szabo (1879-1911) și a lui Vasile Hossu (1911-1916) transmit cerințele proprii de adaptare ale școlilor la exigențele autorităților școlare maghiare.

Astfel că în 1857 preoților din parohiile maramureșene li se aducea la cunoștință repunerea în aplicare a prevederilor decretului semnat de împăratul Ferdinand I în 1845, transmițând în extras câteva din prevederile acestui act normativ în care responsabilitatea aplicării

¹ **Josepho Papp-Szilágyi**, *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae pro usu auditorium theologiae, et eruditione cleri graeco-catholici e propriis fontibus constructum*, Editio secunda, Tzpis Eugeny Hollossy, 1880, p.155, **Dr. Victor Bojor**, p. 100

acestor prevederi revenea în primul rând parohilor ca directori locali, respectiv înființarea unei școli acolo unde nu exista, frecvența obligatorie cu pedepse pecuniare pentru părinții care nu-și trimit copii la școală, angajarea unui dascăl calificat și supravegherea predării conform programei școlare distribuită pe două despărțăminte¹. Spre sfârșitul aceluiași an episcopul Ioan Alexi trimitea clerului din Maramureș spre aplicare o dispoziție a Consiliului Locumtenențial de la Cașovia care cerea organizarea de școli duminicale în care învățătorii sunt obligați să predea fără plată, fiind o școală repetitorie care va fi frecventată de tinerii care au absolvit clasele primare. O parte din responsabilitatea înființării acestor școli revenea și preoților alături de protopopi și inspectorii școlari.² Se pare că această ultimă dispoziție a rămas numai pe hârtie întrucât nu exista personalul care să o pună în aplicare respectiv învățătorul calificat. Însă autoritățile militare ale momentului vor pune în aplicare cu promptitudine prevederile din *Systema Scholarum* care privesc înființarea de școli, regularizarea salariului învățătorilor și aplicarea de învățători calificați.

Însă pentru acceptarea acestor învățători parohii au întâmpinat dificultăți întrucât trebuia plătiți cu un salariu mai mare decât fuseseră plătiți modeștii cantor învățători din sat, la ce mai adăugau că trebuiau să le asigure și locuință. Ori ca să evite raporturi tensionate cu credincioșii pe care-i păstoreau, care încă nu înțelegeau rostul școlii, au preferat să se situeze de partea celor care îi susțineau pe modeștii cantor învățători. Amintim ca exemplu unul din numeroasele cazuri, întâmplat în Bârsana în 1863 când preotul local, Demetriu Bud, se situează de partea celor care susțineau pe Ioan Dunca, localnic, fără studii preparandiale care promitea că va sluji la școala din sat numai cu 80 fl. când salariul a fost fixat la 300 fl. care a fost repartizat pe popor și executat, venitul regalelor l-au destinat pentru constituirea unui fond care să le permită să construiască o biserică.³

Cu dorința de a armoniza canoanele bisericești cu dispozițiile autorităților civile în materie școlară, îndeobște cu amintitul decret din 1845 și numeroasele dispoziții provenite de Consiliul de Locumtenență este emisă amintita circulară din mai 1863 cu numărul 666. În cele zece paragrafe ale instrucțiunii consacrate parohilor sunt expuse îndatoririle, în primul rând în calitate de directori ai școlii parohiale unde au obligația de a face și cateheză. Calitatea de preot le

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 80, p. 67-68

² DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Breb, ds. 1, f. 15 r

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic, ds 28, f. 2-3v

conferă autoritatea spirituală pentru a îndruma poporul în afara bisericii de a susține școala și să-și trimită copii la aceasta, aceasta fiind și o responsabilitate creștină asumată prin botez. Are obligația de a prezenta poporului foloasele pe care le pot obține copii lor de pe urma frecventării școlii dar mai ales ce îi revin responsabilități legate de organizarea școlii. Trebuie să întocmească evidențele cu copii de vârstă școlară, respectiv pentru copii între 6 și 12 ani, cât și pentru cei între 12 și 15 ani care trebuie să urmeze școala repetițională, care să le comunice înaintea începerii anului școlar atât poporului în biserică cât și învățătorului care își va întocmi evidențele proprii. Va observa durata anului școlar care va începe cu solemnitate la 1 noiembrie și va ține până la sfârșitul lunii iulie a anului următor. Pe parcursul anului școlar va veghea la asigurarea frecvenței școlare, primind săptămânal informări de la învățător despre frecvența școlară. Pedepsirea părinților care nu-și trimit copii la școală va merge de la mustrări în cazuri ușoare până la amenzi aplicate de către autoritățile comunale sau cercuale, bani care vor intra în folosința școlii. În calitate de director va observa în cursul vizitelor obligatorii la școală activitatea didactică a învățătorului, moralitatea și silința acestuia, însă nu-l va umili dojenindu-l de față cu copii. Împreună cu protopopul va conveni asupra înființării unui fond școlar care să asigure venituri stabile și scutirea de contribuții. Are obligația de a întocmi rațiuni școlare, adică evidențe de natură contabilă care să justifice modul de cheltuire a veniturilor școlare.¹

Această ordinațiune stabilește cât se poate de precis atribuțiile parohului și raporturile lui comunitatea parohială și învățătorul, fiind un ghid care va servi ca bază și pentru reglementări ulterioare.

Preotul din deceniul liberal, în particular cel din vicariatul Maramureșului, va avea cea mai mare libertate de manifestare culturală și națională din întreaga perioadă luată în discuție. Însă această libertate nu a fost fructificată poate în măsura în care acest cler putea să o facă. De altfel episcopul Alexi avertiza chiar după instalare clerul din Maramureș și Satu Mare despre greutățile unui început dar îi și măgulea considerând că acest cler luminat, va fi model pentru cel din partea transilvană a diecezei, știut fiind faptul că în Maramureș nu existau preoți „moralști”.² Posibil că această libertate să fi fost cel puțin moral îngrădită existența în elita maramureșeană a unei facțiuni filo-maghiare, care ceruse introducerea în nou înființatele cărți

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 3, f.30-32

² DJMMAN, Fond Oficial parohial greco-catolic Desești, ds. 1, f. 49

funciare a limbii maghiare, fapt făcut cunoscut și în presa maghiară tendință aspru înfierată într-o circulară din 6 august a episcopului Ioan Alexi, care le face destinatarilor circularei – preoților o face o emoționantă pledoarie pentru cultivarea limbii române.¹ Această facțiune filomaghiară va înființa așa cum a fost amintit un ziar local de limbă maghiară Máramaros, susținut de Gheorghe Iura.² În acest deceniu activitatea culturală a majorității preoților a fost una de fundal, mărginindu-se la acțiuni de susținere materială la apelul nucleului de intelectuali, preoți și laici, care au pus bazele Asociațiunii. Se pare că nu toți au înțeles misiunea culturală și națională a Asociațiunii și s-au înregistrat și incidente cum a fost cel semnalat de Ioan Bușiția protopopului Vișeuului, în ianuarie 1862, care avea și el se pare atitudini filomaghiare, răspândea zvonuri rele la adresa noii preparandii.³

Se dorea începând cu acest deceniu o iluminarea a poporului prin școală, însă mentalitățile feudale vor persista încă și chiar și la trei decenii după revoluția de la 1848 din partea unor membri ai elitei care s-a pus în fruntea mișcării naționale. Mărturie este o scrisoare adresată unor tineri clerici aflați la studii la Gherla de către Aloisie Vlad, unul din deputații români în Dieta maghiară, originar din Maramureș: „Poporul trebuie luminat despre aceea starea lui, azi când e liber, este onorific, deci trebuie să învețe atât cât este prescris în legea despre instruirea poporului din anul 1868 căci numai atunci vor fi cetățeni în adevăr liberi. Nu însă mai mult căci atunci devine nemulțumit de starea sa, și în loc să fie fericit și îndestulit, devine nefericit și neîndestulit, invidios față de aceea care se bucură de o stare materială mai bună și în fine periculoși pentru sine și pentru stat.”⁴ Studenții cărora li se adresa Aloisie Vlad erau Teodor Mărginean, Petru Bârlea, Ioan Coman, Emil Fucec, George Bota și Ioan Vlad, viitori preoți de frunte ai Maramureșului.

Pomenita lege din anul 1868, fără a se situa în afara tradiției existente în Ungaria până la acea dată, introduce pe lângă obligativitatea frecvenței școlare și controlul acesteia de către autoritățile comunale cu menținerea pedepselor școlare pentru părinții care nu-și trimit copii la școală, un sistem tripartit de școli: comunale,

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 2. f. 11-12

² DJMMAN, Fond Liceul reformat, Colecția manuscrise, ds. 317, f. 211

³ A. Koman, *Documente istorice maramureșene*, Vișeu de Jos, 1937, Tip. M Horevitz, p. 11-13

⁴ Idem, p. 33-34

confesionale și de stat. Școlile confesionale lăsate în întreținerea confesiunilor au potrivit legii existența cea mai nesigură, ele putând fi transformate în școli comunale dacă nu se adaptează prescripțiilor legii, firești de altfel într-un efort de modernizare, dacă nu ar fia ascuns sub aceste prevederi scopuri politice, de desființare a acestor școli dacă nu se adaptează cerințelor impuse, școli unde se mai putea preda în limba națională și unde se mai putea învăța cel puțin cititul, scrisul și ceva aritmetică. Ceea ce nu a făcut deceniul liberal a făcut acum această lege: a solidarizat în fața riscului de a pierde aceste școli, și implicit de pierdere a controlului asupra formării spirituale și morale a credincioșilor pe care îi păstoreau acești preoți. În următorii ani, sub presiunea superiorilor sau din inițiativă proprie a parohilor, în toate comunele din vicariat, inspectate deja de inspectorii școlari comitatensi creați de către această lege și investiți cu putere de a desființa aceste școli după trei avertismente, toate comunele vor subscrie acele „obligăminte”, în fapt contracte civile cu valoare executorie de întreținere a școlii și salarizare a învățătorului. Un astfel de obligământ fusese încheiat de exemplu în Rozavlea după repetate insistențe ale preotului în 1873 în virtutea căruia locuitorii de aici se obligau să susțină școala și să-i mențină caracterul confesional, vor cumpăra mobilierul necesar, îi vor mări grădina de pomărit. Prin acest contract dă putere Ordinariatului sau protopopului să ceară executarea pe cale civilă a eventualelor prevederi rămase neonorate. În toamna aceluiași an contracte au fost semnate și prevăzute cu sigiliul bisericesc și comunal și la Șieu, Nănești și alte localități.¹

În paralel continuă și eforturile de normare a vieții proprii a bisericii prin decrete conciliare, conciliile provinciale reflectând autonomia proprie a bisericii, în ansamblul acestor codificări, regăsindu-se și atribuțiile preoților față de școli în care se reflectă și adaptarea politicii școlare ecleziastice la legislația civilă școlară.

Conciliul provincial I, document cu valoare canonică publicat în 1882, stabilește ca îndatoriri ale preoților față de școală, în calitate de paroh este directorul școlii din parohia sa și are ca imediată catehizarea adulților tineri cât și a școlarilor folosind catehismele aprobate de episcopie. Va trebui să predea religia și istoria biblică, în raport cu statutele diecezane, cunoștințele predate vor fi repetate cu învățătorul. În calitatea lor de directori școlari au datoria de a inspecta școala și ai purta de grijă învățământului elementar. Trebuie să administreze cât mai exact averile școlare – adică bunurile și

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 49, f. 1-4, 7-8

inventarul școlar - , are îndatorirea de a vizita deseori școala observând și supraveghind modul de îndeplinire ale atribuțiilor și purtarea învățătorului, să asigure frecvența școlară și să asigure elevii cu manualele necesare. Acest document canonic introduce și prevederi cu privire la școlile repetiționale preluate din legislația civilă școlară, stabilind ca obligație parohului de asigura frecvența tinerilor care au absolvit cursurile primare la lecțiile predate de învățător din programa învățământului primar în sărbători între serviciul religios de dimineață și serviciul înseratului, când este obligat să catehizeze această categorie de tineri.¹

Și la nivel diecezan, mai ales după publicarea legii XXVIII din 1876 privind autorităților școlare, se încearcă prin regulamentul publicat în 1878 introducerea unor norme unitare în întreaga dieceză în care sunt puse în acord legile civile școlare amintite și codul canonic propriu al bisericii greco-catolice. Regulamentul școlar din 1878, publicat de Tit Bud în 1883, care funcționase ca secretar al cancelariei episcopale în momentul elaborării, reia în capitolul V cele mai multe din prevederile cuprinse în circulara 666 din 1863, ceea ce reflectă faptul că deja se stabilește deja o tradiție, stabilind un cod de în care sunt precizate obligațiile preotului față de școala din parohia sa dintr-o triplă perspectivă: ca preot, director școlar și președinte al senatului școlar.

Ca preot trebuie să îndemne poporul să construiască și să întrețină școala, va întocmi evidențele cu elevii obligați să frecventeze școala pe care îi va citi în biserică în duminica de dinaintea începerii anului școlar, evidențe care trebuie întocmite în trei exemplare: unul pentru senatul școlar, unul pentru învățător și cel de al treilea pentru senatul comunal. Are în această calitate datoria de a catehiza în conformitate cu planul elaborat în 1877.

Ca director școlar va trebui să supravegheze desfășurarea regulată a orelor la școală, va vizita școala de mai multe ori pe săptămână consemnând vizitele într-un registru, va primi corespondența și va avea grijă de arhiva școlii, va semn documentele de absolvire a școlii, va furniza date sincere despre starea școlii autorităților îndreptățite și va trimite la sfârșitul anului școlar protopopului cataloagele cu clasificarea elevilor.

¹ *Conciliul Provincial Primu alu Provinciei Basericești Greco-catolice Alba Julia și Făgărașiu ținută la anul 1872*, Blasiu, 1882, p. 51, p.168-171

În calitate de președinte al senatului școlar va convoca și prezida ședințele acestuia.¹

Cu acest regulament se sfârșește o etapă de emitere unor normative care să reglementeze în asamblu activitatea școlară, aceasta poate și pentru faptul că legile care vor urma nu vor aduce modificări majore a aparatului implicat în organizarea și controlul școlar, autoritățile școlare maghiare se vor mulțumi să emită legi care vor impune limba maghiară acestor școli pe fondul unor exigențe din ce în ce mai mari privind întreținerea și salarizarea învățătorilor.

Astfel că preoții din vicariatul Maramureșului se vor confrunta cu o nouă problemă odată cu punerea în aplicare a legii XVIII din 1879 pentru învățarea obligatorie a limbii maghiare și mai ales după înființarea școlilor de stat în localitățile de valea și a Vișeuului începând din 1885, lipsa de fidelitate a unor învățători față de cauza școlilor confesionale primare. Ca soluție a fost propusă în 1885, de către vicarul Mihail Kökényesdy, așa cum s-a amintit dubla calificare a preoților, care să poată preda și în școlile confesionale. În felul acesta s-a născut o nouă categorie de preoți-învățători care vor da examene de calificare ca și privați la Preparandia diecezană. Această categorie exista și până la acea dată acolo unde existau preoți capelani, cum era de exemplu la Ieud, unde capelanii erau și învățători la școala primară. Însă după 1883 odată cu aplicarea amintitei legi, aceștia nu sunt acceptați de către autoritățile școlare comitatense și în felul acesta această categorie de preoți risca să fie desființată întrucât parte din veniturile lor erau asigurate din activitatea de învățător, ei nebucurându-se de aceleași drepturi ca și preoții. Pentru salvarea acestor posturi preoțești dar și acoperirea cu personal calificat și fidel cauzei școlilor primare s-a dispus calificarea lor, mai ales că din 1886 Ministerul de cult și Instrucțiune publică a decisă să nu mai admită ca la școlile confesionale primare să predea preoții.² Astfel de situații existau în 1886 în Săcel și Văleni iar capelanul Ioachim Făt din Văleni se calificase deja ca învățător.³ Din 1891 Ministerul de Cult și Instrucțiune Publică interzice preoților să mai ocupe posturi de docenți întrucât îngreunează sarcina inspectorilor școlari regești în efectuarea

¹ *Conciliul Provincial Primu alu Provinciei Bisericești Greco-catolice Alba Julia și Făgărașu ținută la anul 1872*, Blasiu, 1882, p.280-282

² DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, ds. 343, f. 72r,

³ Idem, ds. 345, f. 69v

suprainspectiilor lor și numai excepțional vor fi admiși ca învățători cu aprobarea ministerului.¹

Așa cum sa mai amintit între paradoxurile epocii a fost și alegerea preoților ca administratori la școlile primare de stat nou înființate, firește pentru ai atrage în urma unei modeste salarizări de partea acestui sistem, însă episcopia le-a recomandat ferm să se abțină de la orice implicare în acest joc²

Din această perioadă începe și supravegherea atentă a activității naționale a preoților de către autoritățile maghiare. Dintre numeroasele cazuri semnalăm un rescript al Ministerului de Interne trimis comitelui suprem al Maramureșului din 1890 încriminează activitatea „politică și etică”, de fapt activitatea națională a preoților Ioan din Crăcești (azi Mara) și a lui Petru Ilniczki din Șieu.³ Această supraveghere a mers până a mers până la acuze aduse în presă, în publicația Magyar Állam, din 30 octombrie 1908 care acuză că o parte din clerul maramureșean ar fi sedus la răzvrătire contra statului și a legilor lui, fapt ce la determinat pe Tit Bud să convoace din fiecare protopopiat protopopul și câte un preot la reședința vicarială din Sighet pentru o „consultare frățească”.⁴

Legea XV din 1881 privind organizarea școlilor maternale este readusă pe tapet în ultimul deceniu al secolului XIX, când în efortul concertat al autorităților maghiare de a introduce noi instituții și instrumente de maghiarizare, este reluat în preajma sărbătorilor mileniului. Reuniți în ședința în 31 iulie 1892, preoții din protopopiatul Mara, considerau că nu este necesară organizarea școlilor maternale în protopopiat, dar dacă oficialitățile consideră necesar atunci acestea trebuie să fie confesionale. Acestea, trebuiau potrivit legii să se înființeze unde sunt un număr de minim 15 copii lăsați fără îngrijire; în protopopiat au fost deja făcute conscrieri ale copiilor atât din partea autorităților civile cât și a preoților. Dacă va fi găsită o localitate care să reclame înființarea unui azil de vară, și odată înființat, acesta va trebui condus de către soția învățătorului, care pentru instruire va face cursuri practice la grădinile de copii din Ocna Șugătag sau Sighet. În acele localități unde se vor înființa astfel de

¹ Idem, ds. 349, f. 6r, DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 11, f.3-4, și DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, ds. 351, f.10v

² Idem, ds.344, f. 15v, 49v, 81r

³ DJMMAN, Fond Prefectura Maramureș, Acte prezidențiale ale comitelui suprem, ds. 7/1890, f. 1-3

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 211, f.44

azile școala să se termine în mai ca azilele să-și poată desfășura activitatea în lunile de vară.¹

Aplicarea legii XXVI din 1893 privind majorarea salariilor învățătorilor, a început încă înainte de promulgarea ei. Preoții, care erau obligați să participe la conferințe comune în fiecare protopopiat de două ori pe an, primăvara și toamna, unde de obicei discutau modul de îndeplinire a dispozițiilor primite de la superiorii ierarhici, i-au în discuție în 1892 o circulara a episcopului Ioan Szabo prin care anunța trimiterea în parlament a amintitei legi. Preoții trebuiau să identifice toate sursele de venit care le-ar fi asigurat susținerea școlii fără a cere ajutor de la stat ceea ce ar fi permis controlul statului prin controlul numirii învățătorilor la acele școli. Într-o astfel de conferință a preoților din protopopiatul Izei în 14 aprilie după ce protopopul le expune pericolul aplicării noii legi, fiecare preot expune sursele de venit posibile, între care repartiția impozitului pe popor, unirea postului de învățător cu cel de cantor, unirea a două posturi în localitățile mai mici, veniturile pășunilor și a pădurilor.² Situația în preajma aplicării acestei legi în Maramureș era următoarea: din 49 de școli câte existau la acea dată, 24 de școli au deja salariul fixat la 300 fl., 6 școli au fixat salariul la 250 fl și la 19 școli salariul este fie de 200 fl., fie mai mic.³

Consecințele celei de a doua lege de salarizare, cea din 1907 în Maramureș sunt redată sugestiv într-o scrisoare din 1909 a preotului din Nănești adresată protopopului Izei din 15 decembrie 1909, când trimitea libelul dotațional, adică contractul de asigurare a întreținerii școlii din parohia sa. Ca să primească rechizitele necesare în conformitate cu prevederile legii amintite s-a adresat episcopiei prin intermediul inspectorului școlar comitatens. Ca să facă față cerințelor legii legate de dimensiunea și înzestrarea școlii s-a sfătuit cu senatul școlar și au hotărât să ridice școala din nou, reclamând aceasta o sumă de 968 coroane în afară de materialul de construcție care va fi procurat de către locuitorii satului, adică, piatră, nisip, lemne folosind anticipat și banii din dobânda regalelor pe anii 1909-1911. Apoi reflectând pe marginea ordinațiunii diecezane nr. 9901 din noiembrie 1907, care cerea ferm protopopilor, preoților și senatelor școlare spre a realiza cerințele legii XXVII din acel an ca nu cumva să asiste cu durere la apusul școlilor confesionale românești. Socotea că cel care are simțire

¹ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Oncești, ds 3, f. 58-59

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 97, f. 2-3

³ Idem, ds. 47, f. 17

creștină și națională va face tot ce se poate pentru a nu se întâmpla acest lucru. Dar, un lucru este aproape generalizat în Marmăția: după apariția acestei legii docenții confesionali, care au crescut pe cheltuiala acestei dieceze sunt mai maghiari decât ungurii născuți în acea origine. „Ba cu suflet liniștit pot zice, că docenții noștrii, onoare dară excepțiunilor de sunt cei mai mari vrăjmași ai bisericeii și școlii noastre românești și apoi protopopul, preotul, senatele școlare, comunitățile bisericești, credincioșii și Preven. Guvern Diecezan să jertfească să le edifice ferlerte (!) pompoase, salariu corespunzător, - să fie domni și în fine apoi ca răsplată și mulțumită docenții sunt aceia care pururea șterg preșurile și bat la ușile inspectoratului, a protopretorului, vicecomitelui, scriu prin foi ungurești și atacă preoțimea și așezămintele bisericii și școlare, denunțiază pe preot patriot rău, de rebel, de dacoromân și altele, căci ei prin aceste voiesc a mulțami statului că a primit ajutor mare, că-s patrioți buni, că-s detectivii preotului și vrășmași limbei românești. Și apoi omul să mai aibă voia a jertfi, a se lupta și a satisface recerințele legii ca docinții să se îmbuibeză”. Continua apoi preotul iritat că în crășmele din Sighet învățătorii bârfesc pe ungurește preoții și episcopul, dacă vizitează școala i se răspunde în ungurește, iar dacă îl avertizează că limba de propunere e cea românească, îl reclamă la comitat și la inspectorat că uneltește împotriva limbii statului și nu respectă limba maghiară, apoi este gonit ca dacoromân. Și continua: „acestea se ivesc mai în toate școalele din Marmăția în general”, iar în școala pe care o vizitează se simte ca un străin, „și mi se umple inima de durere, că unde am ajuns în moșia și așezămintele cele strămoșești”. Evident, forurile civile îl ajută pe docente, pentru că acuma nu mai e prigonit docentele fiind un patriot bun: „apărătorul limbei patriotice și exultatorul ei”. Îl roagă pe protopop să aibă vedere cele pe care i le-a scris, pentru că dacă nu-i vor putea controla pe docenți își vor crește în casă vrăjmași.”¹

Este limpede că legiutorul și-a atins scopul, crearea de disensiuni și neînțelegeri între preoți și învățători și destrămarea unității și coeziunii între cei răspunzători de destinele școlii confesionale românești.

Aceste legi și presiuni venite din partea statului în condițiile noului activism politic românesc ca transforma din ce în ce mai mult condiția preotului maramureșean, oarecum enclavizat, din situație în misiune, și în special în misiune națională. Ni se pare grăitoare în sprijinul acestei demonstrații o scrisoare din 1 decembrie 1918 a unui

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 215, f. 3-4

preot tânăr, Mihail Dobossy, dintr-un sat mic și izolat situat pe un afluent lateral al Izei, Glodul, cărui protopopul îi dispunea să prea în administrare și parohia Nănești, situată la peste 15 km. Îi răspunde protopopului această încredințare nu o poate prelua încât este deja bolnav după ce a administrat din martie 1918 parohia Văleni în locul parohului încorporat și parohia Bârsana în locul preotului bolnav de acolo. În condițiile în care bântuia gripa spaniolă a trebuit să officieze înmormântări și în două parohii în aceeași zi, nu și-a putut aduna recolta și pe acasă nu putea sta multă vreme. Acum fiind preotul Ardelean plecat la Alba Iulia, așteaptă să se întoarcă să-și poată prelua funcțiunile. „În săptămâna trecută numai trei nopți am durmit în casa mea, preste ziuă îngrop în diferite comuni și numai noaptea pot să plec către casă prin ploaie și omăt iar cealaltă dimineată iarăși la drum. Nefiind nimenea cu construcție de fier – mai ales tinerii de acum – în urma atâtor frământări, vă rog cugetați domnule protopop și la aceea că pot să ajunga la soarta reapausatului coleg Cziplea și apoi prea cred că de soția și copii mei rămași fără sprijin și pe drumuri nu vor purta grijă credincioșii din diferite parohii, pentru binele cărora mă ostenesc acum.”¹

Lumea satelor din Maramureș a s-a trezit la viață națională intensă în aceste momente de schimbare impunând și preotului și aparținătorilor lui o conduită care să le respecte voința națională. Un astfel de caz îl semnalăm la Botiza unde Sfatul Național Român sătenesc în 15 ianuarie 1919 impunea o anumită conduită familiei preotului vârstnic Ioan Vlad, care va trebui să servească toate funcțiunile sacre cu toate veniturile cuvenite pe timp de pace dar se va cere un preot activ în timp de două luni de la ordinariat, iar preoteasa a trebuit să dea în scris declarație în fața Sfaturii Naționale cum că recunoaște că „a greșit împotriva sătenilor cu înfricările, cu sfaturile, cu scrisorile sale”, trebuind să-și ceară public iertare, iar fiul său Ioan a trebuit „să promită că nu va vătăma sentimentul românesc și nu va amenința prin vorbe negândite”.² Au fost așadar în acele vremuri și nostalgici ai vremurilor de împilare națională.

Învățătorii

Au fost cei care au realizat procesul didactic propriu zis. Între 1848 și 1918 s-au succedat mai multe generații de dascăli în satele românești din vicariatul Maramureșului și dată fiind mobilitatea și

¹ Idem, ds. 239, f.2-3

² Idem, ds. 249, f.2-3

instabilitatea acestora pe posturile pe care le-au ocupat este greu de stabilit câți învățători s-au perindat în acest răstimp și deci împărțire pe generații. Dacă nu pot fi cuprinși în generații ei pot fi cuprinși potrivit unor perioade și a unor mentalități.

La rearondarea satelor românești la noua episcopie a Gherlei în partea românească a comitatului funcționau la școlile românești cantorii învățători care și-au început activitatea înainte de revoluția de la 1848. Acești dascăli, simpli țărani, modești, erau de obicei și cantorii bisericii, știau puțin să citească și să scrie. Ei îi învățau pe copiii sătenilor, fie acasă la ei în mod obișnuit, fie într-o casă închiriată, câteva rugăciuni și eventual buchiile și silabisirea pentru o modestă remunerație.¹ După revoluția de la 1848 învățământul s-a reluat cu greu după 1850 cu aceeași cantori învățători care deja aveau 10 ani de funcționare². Avem câteva nume din această perioadă: în protopopiatul Cosăului în 1854 în Bârsana funcționa la școala cantorul Ivanciuc Simion, la Berbești cantorul Batin Mihai, la Breb - Petran Toader, la Budești - Tâmaș Gheorghe, la Desești - Ivancic Ionaș, la Vad - Hrinza Paul, la Giulești- Feier Nechita, la Călinești - Cupcea Gheorghe și la Crăcești (azi Mara) - Szabo Zacheu, la Văleni- Mihnea Ștefan, la Nănești - Ivancic Vasile, în sat Șugătag - Pop Ioan, la Ocna Șugătag - Pârja Iacob, la Sârbi Bordi Filip și la Oncești - Negre Basil care de altfel vor funcționa și anii următori.³ După nume toți sunt oameni ai satului lor. Satele acestor vremi nu au respectat instrucțiunile Inspectoratului școlar suprem de la Cașovia din 12 septembrie 1851 privind sistematizarea (regularizarea) plății învățătorilor, care pentru școala de la Crăcești (azi Mara), unde învățătorul din Crăcești fiind timp îndelungat bolnav, recomanda să aducă un învățător calificat de la Preparandia de la Ungvar.⁴

Acești cantori, potrivit unui obicei înrădăcinat, erau examinați de către protopop din cunoștințe de tipic și cântări bisericești cu ocazia conferințelor preoțești din protopopiat, însă cum a fost cazul celor din protopopiatul Izei în 13 iulie 1852, „*materiile până acum îndătinate pentru examen nu mai sunt ducătoare la scop*”, fiind necesară o reconsiderare a acestora, deci se resimțea nevoia unei schimbări în

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds.3, f. 1-4, ds. 6. f. 19, Fond Oficiul parohial greco-catolic Berbești, ds.1, f. 45, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds 4, ff. 15-28

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds.6, f.14-18, 19

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds.4, f 32-36

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 80, f. 46

raport cu timpurile noi.¹ Acestor învățători modești li se cerea de către Consiliul Locumtenențial, prin intermediul forului episcopal spre sfârșitul anului 1856, și transmis la protopopi ca în calitatea lor de inspectori școlari să se preocupe ca învățătorii, în funcție de particularitățile locului să promoveze acel ram de activitate care va aduce foloase economice comunității.² Cu alte cuvinte se prefigurează orientarea practică a învățământului promovată de acest organism, prin resortul său școlar.

Începutul schimbării acestor cantor învățători a avut loc ca urmare a unui concurs de circumstanțe. Mai întâi dispozițiile ferme ale autorităților militare, apoi concursul pe care însuși episcopul Ioan Alexi l-a dat acestui proces de schimbare și pe care l-a impus clerului din dieceză, mai ales protopopilor. Cel dintâi protopopiat care a procedat la schimbarea învățătorilor a fost cel al Vișeului când pentru anul școlar 1857/58 protopopul Ioan Mihalyi, secondat de protopopul surogat Basiliu Mihalca, cerea episcopului Ioan Alexi să le trimită învățători calificați. Cei doi se plâng de lipsa de învățători calificați din cauza „*nedenumirii profesorilor români în institutul preparandial de la Moisei*”, care dezvăluie o intenție mai veche de a înființa o școală de pregătire a învățătorilor pe lângă mănăstirea Moiseiului, unde obișnuit se pregăteau cantorii din satele din apropiere, pentru a cărui înființare insistau în toamna lui 1857. Avem aici prima serie de învățători pentru care s-au fixat salarii: la Borșa, Vișeul de Sus și Vișeul de Jos un salariu anual era fixat pe bază de contract la 200 fl. m.c. iar la Leordina și Vișeul de Mijloc, fără contract 200 fl.m.c., în toate localitățile se va asigura lemnul de foc și locuință.³ Și episcopul le trimite noi învățători. Știm doar că la Vișeul de Jos funcționase în acel an Isidor Curtuius, deși protopopul Lăpușului, recomandase în toamnă un absolvent al școlii normale din Lăpușul Unguresc, Georgiu Pop. Toți acești învățători trebuiau să se pregătească pentru examenul din semestrul al doilea organizat la începutul lunii august de protopopul surogat Basiliu Mihalca.⁴ În același an școlar și cantorii care funcționaseră ca învățători cereau, chiar dacă nu aveau pregătirea necesară, să fie numiți învățători, oferindu-și propriile case pentru școală, cum era și cazul lui Simion Bondor din Săliște.⁵ În anul

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 8, f. 6-8

² DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Ocna Șugătag, ds. 1, f. 64

³ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Leordina, ds. 1, f. 23 bis și 29

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 3, f. 26v, 13r și 29r

⁵ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds, 12, f. 14

următor și în protopopiatul Izei noul numit protopop respectarea dispoziției episcopului din 16 septembrie a 1857 pentru numirea de învățători calificați. Avem și aici prima evidență a noilor învățători: în Cuhea (azi Bogdan Vodă - Mitrofan Pop, în Bocicoel preotul local, Șieu – Nechita Demian, Glod cu filiala Slătioara – Ștefan Todoran, în Botiza Theodor Gabriel, în Strâmtura Theodor Morar.¹

La cererea pretorului de la Ocna Șugătag și protopopul Cosăului, Filip Opriș, dădea dispoziții pentru începerea anului școlar 1858/59. În circulara sa adresată preoților din subordine se justifica: *„Dară și fără provocațiunea, de strâns oficiului nostru preoțesc ținându-se deșteptarea din lungul somn a fraților poporului nostru român, e de lipsă toate mijloacele a le întrebuința, că având în pretorele o mână de ajutor folositoriu de pe partea politică, de va fi cu puțință la începutul lui octombrie, batăr la începutul lui noiembrie, nesmintit în toate parohiile și filialele învățătura pruncilor”*. Apoi propunea măsuri concrete: acolo unde nu este școală să se închirieze o casă și contractul de închiriere se va înainta pretorului spre confirmare, apoi să se specifice câte și ce fel de manuale sunt necesare și material didactic, în speță „tabele tipărite cu litere mari”. Cere să se trimită informații despre calificarea învățătorului din fiecare localitate, și cât va putea funcționa cantorul până va fi înlocuit cu „învățător de stat”, la fel să se facă recensământul elevilor și să se întocmească evidențe cu elevii de ambe sexe de la 6 la 12 ani. În ciuda dispozițiilor protopopului în Breb nici în 29 noiembrie școala încă nu începuse.²

Însă stabilitatea tinerilor învățători pe post era amenințată de iminența incorporării: pentru Ioan China, Grigore Iuga, Ștefan Petrișor și Iosif Gyenge, Basiliu Mihalca cerea decrete de numire ca învățători definitiv, în virtutea cărora erau scutiți de incorporare.³

Acestea au fost în linii mari începuturile unui învățământ cu tineri învățători cu un început de calificare în vicariatul Maramureșului.

Acești învățători predau deja după o programă școlară: cea din 1860 cuprindea: *„religiunea, catehismul sau rugăciunile; istoria biblică-testamentul vechi și nou; gramatica și ortografia limbei române; geografia; istoria patriei; cetirea și silabisirea; aritmetica sau calculul din cap; aritmetica sau calculul pe tablă; scrisoarea frumoasă sau dictată; economia, pomăria și strugăria (adivă*

¹ Idem, ds. 23, f. 23 v

² Idem, ds. 16, f. f.41r,v

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 3, f. 28v

pomicultura și viticultura); *cântările bisericești*”. Pe deasupra învățătorii trebuiau să întocmească situații cu clasificarea elevilor la aceste discipline se mai adăugau și date despre frecvența elevilor, cauzele eventuale ale nefrecventării școlii.¹

Acum încep și intervențiile autorităților locale de a numi învățători pe favoriții lor din partea locului. Însă reglementările învățământului elementar promovate de episcopul Ioan Alexi, materializate prin multele ordinațiuni cum este cea din 20 ianuarie 1860, în care se preciza că începând cu anul școlar 1860/61 nu vor putea fi numiți la școlile populare diecezane numai învățători calificați, „*preparanzi absoluți*”, adică absolvenți ai preparandiei. Rugămintea primarului din Botiza de a numi învățător la școala din localitate pe Petru Sidău este refuzată de protopop, care îi recomandă tânărului, dacă este doritor a ocupa un post învățătoresc să urmeze cursurile preparandiei de la Năsăud. Dar această dispoziție episcopală nu a putut fi respectată întru totul - o dispoziție din 3 octombrie permitea totuși încadrarea și de învățători necalificați acolo unde posturile nu pot fi acoperite cu învățători calificați²

Din cele expuse se poate constata că fiecare protopopiat avea o anumită autonomie în ceea ce privește organizarea școlilor proprii. Protopopii amintiți și-au exercitat prerogativele de care dispuneau mai ales în ceea ce privește numirea învățătorilor la școlile din protopopiatul lor. Aceștia îi recomandau Episcopiei, trimițând totodată și documentele care atestau calificarea învățătorilor propuși primind uneori după mai multe luni decretele (deciziile) de numire pe post. În căutarea unui salariu mai bun sau a unui tratament mai omenos, tinerii învățători părăseau adesea posturile fără să anunțe uneori pe nimeni chiar în timpul anului școlar. Se izbeau și de încăpățânarea oamenilor de accepta învățători veniți din altă parte, obișnuiți cu modeștii cantori docenți locali față de care nu se simțeau foarte obligați.

Soarta învățătorilor maramureșeni din începutul deceniului liberal, cel puțin din punctul de vedere al considerației de care se bucurau nu era una fericită. Nici din punct de vedere material nu aveau o situație de invidiat. În bună parte veniți în Maramureș, nai ales după primele serii de absolvenți ai Preparandiei Sighetene după 1864, fie din Transilvania, fie din Satu Mare, erau în mare majoritate tineri, unii aproape adolescenți. Salariile le primeau anevoie, uneori cu mari întârzieri. În protopopiatul Vișeuului învățătorul Basiliu Brândușian din

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 3f. 10v

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds 18, f. 13 -15v

Vișeu de Jos, în anul 1861 nu-și primise salariul de patru luni; scrisese până și vicarului care-i recomanda-se în ultima instanță calea procesuală. Localnicii se plâng că localitatea este prea săracă și ar dori ca școală să fie unită cu cea din Vișeu de Sus, care nu-i prea departe. Protopopul, descinzând la fața locului constată că de fapt locuitorii nu vor să-și trimită copii la școală. În anul următor învățătorul demisionase și scria din principatul Moldovei unde găsisese un post de învățător să i se trimită documentele școlare.¹ Noul venit la școala din localitate în anul următor va avea greutăți în ce privește încasarea salariului ajungând în 1864 la o restanță de 210 fl. v.a. din care nu va reuși să încaseze numai 160 fl.² Nici învățătorului din Leordina Basiliu Herțeg, nu-i fusese plătit salariul integral din anul școlar 1861/62, având se încasat o restanță de 63 de florini, iar cel Moisei, Laurențiu Dan, din pricină că nu au putut fi încasate regalele de la arendașii evrei avea de încasat o restanță de 227 fl, iar Georgiu Salvan, învățător în Petrova, iar când și-a cerut salariul era să fie izgonit, sătenii motivând, probabil incitați de autorități, că nu poate să stea ca învățător în localitate dacă nu știe limba maghiară. A trebuit să intervină protopopul pentru a liniști spiritele.³

Nici într-un protopopiat n-au lipsit problemele salarizării. În cel al Ieudului de exemplu, învățătorul Ioan Șușka avea de încasat restanțe începând cu anul școlar 1864/65 iar pe anul școlar 1866/67 nu a primit salariu de loc, solicitând salariul antistiei comunale, (senatului comunal) i se răspunde că nu datorează toată suma cerută de învățător, și apoi nu a putut scoate „potlicul” (impozitul n.n.) de pe săteni, ba că nici învățătorul nu-și merită salariul petrecându-și o parte din orele consacrate predării în cârciume.⁴

Un caz mai aparte ce merită a fi semnalat a fost a învățătorului Grigore Iuga din Vișeu de Sus, care publicase un articol în „Concordia”, nr. 15 din 1863 sub pseudonim, articol care l-a deranjat pe protopopul Basiliu Mihalca.⁵

Din această perioadă provine și primul normativ privind atribuțiile învățătorului datorat episcopului Ioan Alexi, în des amintita circulară din 1863 cu nr. 666 care în capitolul consacrat învățătorilor se referă în primul rând la conduita pe care aceștia trebuiau să o

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, registre contemporane, ds. 6, f. 9r,v, 10, și ds 7, f. 8r

² Idem, ds. 9, f. 8r, 15 v

³ Idem, ds. 8, 10v, 12v, 13r, 16v, 18r

⁴ Idem, ds. 19, f. 2

⁵ Idem, f. 14v, 15r

urmeze. Trebuie să urmărească câștigarea afecțiunii copiilor pentru asigurarea succesului demersului didactic în predarea obiectelor de învățământ. Li se interzice aplicarea pedepselor corporale sau violențele asupra copiilor, fiind admisă pedepsirea „cu varga”, cu consultarea parohului și a părinților. Li se cere de asemenea o conduită morală, cuviincioasă și în afara școlii, evitarea crâșmelor, fumatul în public, evitarea conflictelor, încasarea de unul singur a salariului. O atenție specială trebuie să acorde relației cu părinții elevilor în care trebuie observată o conduită prevenitoare. Li se interzice folosirea școlarilor pentru treburile lor personale.

Au obligația de frecvență în duminici și sărbători biserica și tot în aceste zile vor ține și cursuri elevii școlii repetiționale. Totodată trebuie să ia măsuri pentru observarea unei igiene personale de către școlari.

La instalare va primi un inventar al bunurilor școlii pe care va trebui să-l gestioneze, după cum vor fi responsabili și de menținerea curățeniei în școală. Cu ocazia examenului de sfârșit de an școlar desfășurat în prezența protopopului are obligația de a pune la dispozițiile acestuia toate evidențele pe care este obligat să le realizeze, respectiv protocolul cu copiile ordinațiunilor școlare, clasificările școlarilor, inventarul școlii cât și notițe ale elevilor. Cât privește nemulțumirile sau plângerile pentru încălcarea drepturilor lor le vor adresa mai întâi parohului, și apoi în caz de nerezolvare pe cale ierarhică până la ordinariat¹.

Urmând dispozițiile Consiliului de Locumtenență episcopul Ioan Vancea emite în 8 mai 1866 o circulară privind modul de numire a numirea învățătorilor pe posturile devenite vacante, stabilind dreptul întreținătorului școlii de a-și alege învățătorul pe baza unui concurs. Concurenții trebuie să-și depună documentele cerute la susținător, în cazul diezei la parohul local, acesta va înainta toate documentele inspectorului școlar, protopopul în acest caz, și împreună vor decide asupra concurentului admis și documentele cu „opiniunea meritorie”, adică concluzia motivată a protopopului, vor fi trimise la ordinariat în vederea numirii oficiale a învățătorilor. După obținerea acestei numiri depunerea învățătorilor nu este posibilă decât cu avizul Consiliului de Locumtenență după consultarea cu Ordinariatul².

În 30 iulie 1866, în dorința de a stopa degradingolada care pare să se fi instalat la nivelul diezei privind abandonarea și ocuparea

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds 34, f. 35v-40v

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 23. f.88-89

posturilor de învățători, episcopul Ioan Vancea emitea o circulară prin care interzicea această practică, învățătorii care-i părăseau fără a anunța intenția cu șase săptămâni înainte își pierdeau dreptul de a profesa; strămutarea la o altă școală este posibilă prin concurs, intenția de a concura trebuie comunicată ierarhic la episcopie cu „opiniunea meritorie”, adică aprecierea în cauză a protopopului¹.

În parohiile mai mici postul de învățător poate să fie unit cu cel de cantor pentru asigurarea unui venit suplimentar.²

În ceea ce privește structura anului școlar pe care trebuiau să o observe învățătorii depindea de fiecare școală în parte. Obișnuit începea după 1 noiembrie, dar și întârzia uneori din lipsă de învățători și se termina în iulie, anul cu un examen la care trebuia să asiste protopopul. Anul școlar cuprindea două semestre, primul de obicei până în aprilie, iar cel de al doilea până în iulie.³

În ciuda acestor greutăți și neajunsuri în deceniul liberal se conturează conștiința învățătorilor că aparțin la un corp profesional de problemele căruia trebuie să se țină seama. La aceasta a contribuit și organizarea în baza unor ordinațiuni din noiembrie 1862 a Consiliului Locumtenențial, cu scopul realizării unei uniformități în demersul pedagogic, organizarea de conferințe învățăturești care să se desfășoare la nivelul fiecărui protopopiat în care să se dezbată probleme pedagogice.⁴ Importanța lor ca profesii este dată și de o ordinațiune din 23 octombrie 1861 a episcopului Ioan Alexi, cerea printre altele ca noii docenți să fie introduși în posturile lor de către protopopi și să le fie plătite regulat salariile regulat.⁵

Dacă până în 1863 învățătorii erau practic trimiși de către episcopie, potrivit unui „statut” diecezan 9 septembrie 1863 care aducea reglementări în organizarea concursurilor pentru posturile învățăturești devenite vacante, cu instrucțiuni precise pentru protopopi cu modul ocupării posturilor devenite vacante, conform căreia publicitatea se va face în toate protopopiile din același comitat, cu precizarea veniturilor asociate fiecărui post și a datei ținerii concursului iar cererile se vor depune în scris. Vor avea prioritate cei care au absolvit preparandia și numai în lipsa acestora absolvenții a

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 23, f. 52rv

² *Conciliulu Provincialu Primu alu Provinciei Basericești Greco-catolice Alba Julia și Făgărașu ținută la anul 1872*, Blasiu, 1882, p. 171

³ Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds 28, f 23, ds. 38, f.3, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, registre contemporane, ds 8, f. 28

⁴ DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 31, f. 50r,v

⁵ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 25, f 2v-11

cel puțin patru clase normale. Examenul se va susține în fața protopopului, a preotului local și a antistiei (consilului) bisericesc și comunal și învățătorul va fi ales cu unanimitate sau majoritate de voturi, având însă prioritate punctul de vedere al protopopului și parohului; concursul trebuie să fie organizat la sfârșitul lunii septembrie pentru ca la începutul lunii octombrie să poată începe școala. Cei care se socotesc neîndreptățiți pot apela la Ordinariat (episcopie) iar faptul că nu s-ar fi prezentat nici un concurent trebuie comunicat episcopiei.¹

Această adolescență a învățământului confesional a fost tulburată de apariția legii XXXVIII din 1868 care îl va situa pe învățător între trei instanțe de control și presiune: ierarhia bisericească, începând cu preotul local care îi era și director, protopopul care îi era inspector, episcopia care putea să-l demită pentru abateri, apoi senatul școlar care avea obligația să-l controleze prin inspectorul ales și ceea ce se va dovedi mai nefast pentru următoarea perioadă controlul statului prin persoana inspectorului școlar, prezență rară, o dată pe an dar care va pricinui adevărate furtuni pentru că îl va pune în directă legătură pentru nereguli cu forurile diecezane sau cele ministeriale. Această din urmă instanță se va strădui să-l câștige pentru cauza deznaționalizării, riscând să fie transformat într-o unealtă care lucrează împotriva propriului său popor. Aceste pericole au fost sesizate chiar înainte de votarea legii.² Ca urmare a aplicării legii amintite în iunie 1869 se constituie deja structura inspectoratului școlar comitatens, numit fiind ca inspector școlar Szilágyi István³ care își intră atribuții cerând informații despre școlile și învățătorii din vicariat.⁴ În 1870 în conferința de primăvară a preoților din protopopiatul Cosău, reclamau urgent ținerea unui sinod diecezan în problematica asigurării caracterului confesional⁵

Pentru a acoperi cu învățători calificați posturile de învățători la Gherla se reintroduc din 1871 cursurile de șase săptămâni organizate în timpul verii, și cei necalificați, pentru a obține un post trebuiau să se prezinte la acest curs.⁶

¹ Idem, ds. 34/1864, f. 46r-46v

² Theodor V. Păcățian, Cartea de aur sau luptele politico-naționale ale românilor de sub coroana ungară, vol IV, Sbiu, Tipografia Henric Meltzer, p. 418-419

³ DJMMAN Fond protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 25, f.32

⁴ DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Vad, ds. 23, f.4

⁵ DJMMAN Fond protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 32, f. 7

⁶ DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Sat Șugătag, ds. 25, f.143

O circulară a protopopului Marei din 13 mai 1870, Ioan Pop, viitorul vicar, adresată învățătorilor din protopopiatul lui care se plâneau că școlile nu sunt frecventate de copii, este un document grăitor pentru mentalitatea învățătorului confesional la scurtă vreme după apariția legii XXXVIII. Considera că vina nu este exclusiv a poporului de la sate ci și a învățătorilor care sunt lipsiți de tact și folosesc prea adesea pedepsele corporale încât copii privesc școala ca pe un loc de pedeapsă și reclusiune „*și va cerca mântuirea pe la câmp unde se va simți liber*”. Excesele învățătorilor invitați pe la petrecerile din sat, ori vizitele pe la crâșme unde sunt atenți observați e către părinții copiilor este o altă cauză care le micșorează autoritatea și deci motivația părinților de a-și trimite copii la școală. Și metodele de predare ale dascălilor sunt defectuoase: după 3-4 ani de frecventare a școlii copii nu și au însușit nimic, iar faptul că-i pun să repete mereu același lucruri, că citindu-le acasă „*îi dor pe părinți urechile*” și copii după un an doi se satură pentru că învățătorul nu le spune nimic nou. Dacă se plâng că copii nu frecventează școala, același lucru fac și învățătorii care unii lipsesc câte patru-cinci zile trecând pe la rude ori părinți, alții se ocupă cu cărăușia ori cu treburile gospodărești și copii venind la școală nu găsesc pe învățător, se bat, își sfărtecă hainele ori produc stricăciuni școlii. Dacă sunt chemați să scrie un contract, ori o chitanță, părăsesc repede școala în acest scop, „*și după ce gată scrisoarea respectivă be aldămașul scrisorii sau la crâșmă sau la casul cel bun în chiliuța sa cu antistii săi și cu toți jupânii și domnii, poftim dumneavoastră progres în învățământ și moralitate!*” Și nu uita să le dea povețe: să studieze metodică predării, pentru că fără metodă nu pot realiza o propunere eficientă. Să nu uite să-i învețe pe copii pomăritul, iar dacă școala n-are grădiniță să folosească grădina parohiei ori chiar cimitirul, iar dacă copii nu vin la școală să nu ezite să trimită senatelor școlare listele cu absenții pentru ca părinții să fie amendați iar dacă nu se face nimic atunci să se adreseze protopopului.¹

Deceniul care a urmat legii școlare din 1868 a adus o serie de acte normative care treptat vor duce la o schimbare a mentalității docenților. Deja în 1876 într-o circulară de referință a vicarului Ioan Pop sesizează această schimbare de mentalitate. Învățătorii îi ignoră pe directorii școlari și se adresează direct pentru orice treabă mărunță, inspectorilor școlari regești, ceea ce denotă că aceștia s-au străduit să le câștige bunăvoința pentru a-i folosi împotriva propriei confesiuni.

¹ DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Breb, ds. 3, f. 119-120

Vicarul adaugă că el nu pune la îndoială autoritatea inspectorilor școlari de supravegherea școlile confesionale, însă învățătorii trebuie să știe că inspecția supremă aparține episcopiei, și învățătorii nu pot ignora ierarhia bisericii și numai dacă aceasta nu poate să le satisfacă doleanțele se pot adresa inspectorului civil.¹ O altă circulară a aceluiași vicar din anul precedent 1875, care încerca măsuri de repliere în fața noilor tendințe în politica școlară maghiară, adresată în primul rând protopopilor, preemițând „*că e timpul suprem ca școalele noastre populare să ieie o altă față mai îmbucurătoare, făcând progrese școlare mai mare ca până aici*”, dezvoltă pe câteva pagini măsurile ce se impun pentru realizarea progresului școlar cerut de noile împrejurări, între care salariul învățătorilor să fie asigurat pentru a nu expune învățătorii la lipsuri și greutăți care i-ar sili să neglijeze învățământul, directorii școlari să-i determine pe părinți să-și trimită copii la școală, să se noteze în protocoale vizitele preotului și a protopopului la școală, ședințele senatului școlar, realizarea de fonduri care să permită susținerea școlilor, înzestrarea școlii cu grădină de pomărit, cu material didactic și manuale, asigurarea igienei în școală. Fiecare protopop va convoca de două ori pe an conferințe școlare care în care se vor dezbate teme aparținătoare învățământului, respectarea planului de învățământ care s-a stabilit în conferința învățătoarească din 20 august 1872, comunicat inspectorilor școlari în 3 august 1874, cu modificarea adusă în adunarea generală învățătorilor din 15 martie 1875, pentru că în vicariat nu sunt respectate cerințele legii XXXVIII, privind împărțirea elevilor pe clase și nici nu este o uniformitate a acestui plan. Apoi cere să fie organizate școlile repetiționale pentru elevii de la 12 la 15 ani, stabilind un orar pentru cele 5 ore care trebuie predate iarna și două vara, iar învățătorii să propună și cântul bisericesc, măsurile metrice și aibă o comportare exemplară.²

Episcopia Gherlei a elaborat regulament pentru organizarea școlilor populare în care îi consacră și învățătorului un capitol planului de învățământ și un capitol consacrat învățătorilor din care reținem câteva aspecte și anume la modul de numire al învățătorilor aleși de senatele școlare ca interimali (suplinitori n.n.) sau definitivi, cei din urmă dispuși pe viață și au „decret de numire de la Ordinariat”, cea care au absolvit preparandia sunt docenți ordinari dacă au susținut examen de calificare, dacă nu sunt numiți ca suplinitori. Senatelor li cere să aleagă învățători calificați. Alte dispoziții nu sunt decât o

¹ Muzeul Maramureșului, Fond Arthur Coman, doc. 600/1875

² Idem, doc 474/1875

sinteză și o ordonare a celor dispuse anterior.

În 1879 a fost promulgată legea XVIII, prima din seriile de legi care restrângeau învățarea limbii materne în favoarea limbii maghiare și-i transformau pe învățători în instrumente de maghiarizare. Învățătorii vor trebui să predea după planul de învățământ elaborat de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, primul de acest fel, care deși afirmă că centrul de gravitație al învățământului primar rămâne limba maternă, dar în școală cele două idiomuri trebuie predate în așa fel încât elevul să se exprime în ambele idiomuri atât în scris cât și oral. În acest sens nu poate fi folosit un învățământ bazat exclusiv pe gramatică, trebuind să se folosească toate materiile prevăzute în întreaga programă. Printre acestea se recomandă exercițiile de gramatică, memorie, la fel lectura și scrierea care se pretează cel mai bine la astfel de învățământ. În timpul primului an și al celui de al doilea, învățarea limbii maghiare se practica cu ajutorul exercițiilor de conversație și memorie. În clasele a treia și a patra se continua predarea limbii maghiare pentru școlile nemaghiare din punct de vedere practic. Se cerea ca elevul să vorbească în limba maghiară adăugând exerciții de citire în limba maghiară. În clasele a cincia și a șasea elevul trebuia să vorbească în maghiară și să facă compuneri în această limbă. În privința stabilirii numărului de ore autoritățile școlare confesionale trebuiau să țină cont de aceste dispoziții. Potrivit prevederilor legii, dacă o școală nu îndeplinea aceste condiții, o închidea după trei avertismente și deschidea o școală comunală. Li se impunea învățătorilor ca în termen de trei ani să cunoască limba maghiară în așa fel încât să o poată preda, iar preparanșilor care nu aveau limba de predare limba maghiară li se impunea ca după cei trei ani de studiu absolvenții să stăpânească limba maghiară. Cei care au absolvit deja preparandia li se acordă un termen de patru ani pentru învăța limba maghiară, fapt care va fi constatat de printr-un examen în fața inspectorului școlar.¹ În urmarea unei ordinațiuni a Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice din decembrie 1882 a fost elaborat un regulament care pentru susținerea examenelor de calificare pentru învățătorii care au absolvit doi ani de Preparandie și au avut un an de practică într-o școală care acum după apariția acestei legi ca materie e examen va deveni și limba maghiară pe care-l vor putea susține la Preparandia de la Gherla sau la Preparandia de stat din Sighet, de față cu inspectorul școlar comitatens sau a unui delegat.²

¹ Idem, p. 94-95 și *Îndreptariu...*, p. 304-355

² Tit Bud, *Îndreptariu...*, p. 355-361

La începutul anului 1880, se comunica de către ordinariat noul plan de învățământ ce trebuia aplicat în urma legii din 1879,¹ iar inspectoratul școlar regesc cerea o evidență învățătorii care cunosc limba maghiară pentru a fi înaintată la Minister pentru ca în funcție e aceasta să se țină cursuri de învățarea a limbii maghiare la Sighet în timpul vacanțelor.²

În anii care au urmat, în politica școlară a autorităților comitatense, impunerea limbii maghiare în programa de învățământ și introducerea școlilor repetiționale a prelevat aspectelor înzestrării materiale ale școlilor. La cererea inspectorului școlar regesc în vara anului 1884 învățătorii necalificați în limba maghiară sunt obligați să meargă la cursul suplimentar organizat la Sighet unde li se va preda în maghiară obiectele prevăzute în programă: citire, aritmetică, geografie, cei care nu au atestat de cunoaștere a limbii maghiare riscă să-și piardă postul. Aceste cursuri se vor desfășura pe durata mai multor ani consecutivi, câte șase săptămâni în fiecare vară, răpind învățătorilor vacanțele din acest sezon.³ De remarcat că din 1881 și durata studiilor preparandiale s-a mărit cu un an, trei ani de studii teoretice și un an de practică.⁴

Vizitele protopopilor dinainte de 1885 pun evidență, în privința dascălilor sătești o multitudine de situații: de la învățători modești, sânguincioși și cu purtare exemplară, la învățători care nu mai manifestă obediență față de protopopi, capelani care predau în școlile confesionale sau învățători care mai mult se îndeletnicesc cu munca de ajutor de notar în satele învecinate, învățătura lăsându-o prin contract preotului local.⁵ Orice ieșire din limitele unei moralități convenționale ale învățătorilor vor fi aspru sancționate, comportamentul bahic, va fi o tară frecvent semnalată între învățători și sancționată. Urma de obicei după sesizare mustrarea lor și dacă nu se îndreptau putea urma o cercetare disciplinară mixtă, constituită din protopop și un pretor, cu ascultate de martori, întocmirea unui dosar și trimiterea lui la episcopie unde se decidea soarta lui care putea merge până la înlăturarea din învățământ.⁶ Dacă cumva abaterile lor erau de natură penală, soldată cu închisoare își pierdeau postul, fiind imediat

¹ Fond Oficiul parohial greco-catolic Vad, ds. 23, f. 43

² DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds.68, f.5

³ DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Vad, ds. 23, f.48

⁴ *L'enseignement en Hongrie*, Budapest, 1900., p. 130

⁵ Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 22, f.25-27

⁶ Muzeul Maramureșului, Fond Arthur Coman, doc.4 XII, 16 VII, 5 XI/1875

înlăturați.¹ Frecvent întocmeau diferite acte și contracte între săteni iar lăcomia îi putea duce la întocmirea de acte false ceea ce le-a aduce pedepse penale și înlăturarea definitivă din învățământ.²

Au existat și preocupări meritorii ale acestor învățătorii, unii dintre ei au conceput manuale școlare pe care le-au trimis Consistoriului scolastic aspre aprobare. Însă exigenții profesori de la preparandie nu le-au dat aviz favorabil.³

Însă poate cea mai importantă realizare a acestor ani a fost înființarea la 16 noiembrie 1883 Reuniunea învățătorilor români din Maramureș prin efortul vicarului Mihail Kökényesdy, o mișcare în contra curent cu tendințele impuse de politica școlară maghiară care n-a putut să-și desfășoare plener activitatea până la temperarea zelului unui inspector școlar pentru școlile de stat.⁴

În același an Ministerul de Cult și Instrucțiune Publică emite un ordin prin care dispunea că absolvenții preparandiei pot susține examenul de calificare numai după un an de practică.⁵ De fapt preparandia diecezană va organiza în fiecare an examene de calificare pentru a stabili posturile învățătoarești încercând să se adapteze dispozițiilor ministeriale care recomandau din ce în ce mai insistent să se numească învățători calificați, evident și din limba maghiară. Pe de altă parte numai învățătorii calificați se puteau înscrie ca membri ai unui fond de pensii.⁶

În ciuda eforturilor depuse de satele românești de la 1848 până în 1883 situația învățământului maramureșean rămâne totuși precară și lipsită de randamentul așteptat. Protopopul Marei, Tit Bud, sesiza că în cei 35 de ani trecuți de la revoluția de la 1848, fiecare comună a jertfit pentru scopuri școlare între șapte și zece mii de florini, unele chiar mai mult, o generație de învățători zeloși a repauzat, din mâna cărora a ieșit mulți elevi care au știut citi și scrie, iar în momentul când scria acele rânduri, în Maramureș erau și învățători zeloși din mâna cărora ieșeau anual câte 10-15 elevi care știau citi sau scrie, totuși în sate analfabetismul e atât de mare încât poți parcurge sate întregi fără să afli știutori de carte, în consecință toată această jertfă le pare sătenilor zadarnică, investind atâta în plata învățătorului. Pentru a

¹ DJCJAN, Fond Episcopia Gherlei, ds.342, f.51v

² Idem ,ds. 344, f.44r.

³ DJCJAN, Fond Episcopia Gherlei, ds. 338, f.25 v

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 76, f 4 și Fond protopopiatul greco-catolic Ieud, ds 11, f 4

⁵ DJCJAN, Fond Episcopia Gherlei, ds.342, f. 25r

⁶ Idem, f. 45r

putea combate această stare e fapt propunea să se înceapă cu cărțile de rugăciuni care să fie difuzate cât mai mult în sate ca locuitorii să nu uite deprinderea cititului și pe măsură ce va crește interesul se vor putea procura și alte cărți potrivite.¹

Anii în care au început să se înființeze școlile de stat în localitățile Maramureșului, îndeosebi în localitățile de Valea Izei și ale Vișeuului și începerea cursurilor de limba maghiară pentru învățători îl putem considera începutul unui declin a condiției naționale a învățătorului confesional român din Maramureș, care a trebuit să se facă apostolul unei alte culturi. Faptul că nu predau cu destulă eficiență limba maghiară constată prin vizitele inspectorului școlar care i-ar fi putut aduce destituirea i-a determinat pe învățătorii din vicariat să se adapteze noii situații. Inspectorii școlari aveau și oameni în sate care îi informau despre predarea limbii maghiare în școlile satești și-i incriminau și pe preoți ca directori școlari că i-ar fi influențat să nu predea în limba maghiară.² Conflictele între învățători și senatele școlare în contextul acestei politici de înființare de școli de stat era folosit ca mijloc de a determina autoritățile bisericești să-i înlăture pe învățătorii pe care nu-i mai doreau amenințând că vor preda școala la stat.³

Această tendință de desolidarizare a învățătorilor față de ierarhia bisericească, învățători „care lucrează de capul lor în altă direcție” este sesizată la nivelul Consistoriului scolastic care emite o circulară îndreptată către protopopii din dieceză ca să-i readucă pe învățători la îndatoririle lor pe care le au față de școala confesională și să nu întreprindă nimic care ar dăuna caracterului confesional.⁴

Încă înainte de aplicarea legii de majorarea a salariilor, legea XXVI din 1893 învățătorii din Maramureș în adunarea generală a Reuniunii lor vor solicita prin Tit Bud, vicarul Maramureșului ridicarea salariului la 300 fl. Răspunsul dat a fost că acest salariu de 300 fl a fost deja stabilit prin lege și ordine ministeriale iar adresa pe care intenționau să o adreseze ministerului de resort contravine autorității bisericești, iar ridicarea salariilor trebuie să o facă senatele școlare. Consistoriul școlar dispunea protopopilor să i-a măsuri ca senatele școlare să ridice salariile la minimul solicitat.⁵

¹ DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Breb, ds.14 f.1-2

² DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 79.f. 14

³ DJCJAN, Fond Episcopia Gherlei, ds. 349, f.36r

⁴ DJCJAN, Fond Episcopia Gherlei, ds.343, f.84r-v

⁵ Idem, ds. 346, f.58v și ds. 348, f. 35r, 36r

În 1894 când se apropia termenul de scadență al aplicării legii XXVI fusese emis și un ordin ministerial care conținea dispoziții și proceduri pe care comisiile administrative comitatense trebuie să le aplice față de învățătorii care nu corespund legii XVIII din 1879, cu alte cuvinte care nu cunosc limba maghiară și nu o predau în școli, ceea ce denotă o acțiune concertată a forurilor ministeriale responsabile de învățământ, a căror zel se reactivase în preajma sărbătorilor mileniului.¹ Comisia comitatensă din Maramureș a pus imediat în aplicare acest ordin.² Comunitățile satești care aveau suficiente resurse au pus în aplicare prevederile legii XXVI fără a solicita ajutor de la stat pe când comunitățile mici sărace au apelat la acest ajutor de la stat. Au fost preferați învățătorii care stăpâneau bine limba maghiară la școlile din vicariat în această perioadă pentru că în caz contrar nu erau acceptați de inspectorul școlar și înlăturați dacă nu cunoșteau această limbă și nu aveau calificare în acest sens³. Unii dimpotrivă chiar au făcut exces de zel în predarea limbii maghiare cum era Alexandru Micle, din Șieu, și nu își respectau superiorii.⁴

Această ruptură între preoțime și învățători se accentuează în primii ani ai secolului XX, când clerul de teama unei apostazii în masă își reduce din exigențele manifestate până acum față de învățători. Adevărate conflicte subterane care au mocnit între învățători și preoți izbucnesc acum. La fel lumea învățătorescă începe să nu fie mulțumită cu condiția ei și abandonează posturile pentru slujbe în administrație.⁵

Legea XXVII din 1907 a fost precedată dar și urmată de o serie de circulare care foloseau un limbaj malițios, cum este și cel din circulara din 16 ianuarie 1908 care, chipurile, apreciază eforturile confesiunilor de diferite rituri în susținerea școlilor lor.⁶ În 1909, apropiindu-se peste un an termenul de aplicare a legii XXVII în toată extensiunea ei, episcopului Ioan Szabo emite o circulară în 25 mai 1909, care conține instrucțiuni privind modul de aplicare a acestei legi de majorarea salariilor docenților în dieceza Gherlei la un minim prevăzut pe care trebuie să-l îndeplinească până în 30 iunie 1910. Comunitățile, care din pricina sărăciei nu pot asigura minimul salarial, vor trebui să recurgă la ajutorul de stat, iar comisiilor administrative

¹ Idem, 353, f10v, 40v

² DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Desești, ds. 14, f. 1

³ DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 130, f. 12

⁴ Idem, f. 12 și ds.131 f.42-47

⁵ DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds.80, f.26, 19, 56, 62, 79-82

⁶ Idem, f. 116

comiatense le revine sarcina, în cazul în care salariul nu ar putea să fie asigurat, să intervină. Dar susținători care au considerat ca asigurat salariul nu pot să îl încaseze și nu cer ajutor de la stat atunci își pierd dreptul de a susține școala. Pot să ceară ajutor și școlile cu posturi vacante dar vor trebui să le încadreze cu învățători calificați dar și cele care se găsesc în aceeași localitate cu școlile de stat. Cerea mobilizarea protopopilor ca inspectori școlari, a senatelor școlare, a preoților ca directori de școală cărora legea le impunea responsabilitate directă în asigurarea salarizării învățătorului, apoi încadrarea unui îngrijitor (pedel) la fiecare școală pentru că nu mai este permis să fie folosiți elevii în acest scop, și mai ales asigurarea lemnului pentru încălzire în timpul iernii. Făcea pomenire indirect la programa școlară, cerând respectarea regulamentelor aferente legii.¹

Această nouă lege de salarizare care de fapt era o lege de maghiarizare plătită scump de comunitățile parohiale sărace, din zonele de munte a produs decepție în primul an al aplicării ei. Unul din tinerii preoți ai începutului de veac paroh în Borșa, Gavril Timiș, în 1910 îi făcea protopopului Vișeuului o prezentare a situației școlii din Borșa în termeni sumbri, după promulgarea legii XXVII. După el declinul școlilor din localitate a început de după 1883-85, și astăzi se găsesc în agonie, fiind susținute numai de încăpățânarea unora ca el care s-au străduit să asigure „extrabugetar” școala față de antistia (senatul) comună. I se pare că s-a ajuns într-o situație fără ieșire, când nu întrezărește nici o soluție salvatoare, decât continuarea unei agonii prelungite în care ajutorul de la stat nu va veni, iar borșenii vor întreține un învățător muritor de foame într-o școală în care din cinci zile în patru nu se țin prelegeri, pentru că învățătorul neavând salariu nu avea ce mânca și va degera cu tot cu elevi, nefiind cine le aduce lemne, borșenii fiind plecați la lucru la pădure și trimit acasă bani odată la un an sau mai mult. El va păzi dispozițiile date e sus dar i se pare o mare disproporție între ceea ce vor superiorii lui și ceea ce este de fapt în comună.²

S-au găsit însă soluții pentru continuarea învățământului chiar dacă numărul de ore a fost substanțial redus, fie s-a apelat cu resemnare la ajutorul de stat fie cheltuielile au fost redistribuite pe comunitate chiar și în condițiile unei noi legi de salarizare din 1913.

Cu izbucnirea războiului mondial în 26 octombrie 1914 au început încorporările în primele contingente mobilizate au fost și

¹DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 58, f. 21-22v

²DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 63, f. 53-55

învățătorii. Episcopul Vasile Hossu trimitea la scurtă vreme o circulară prin care le cerea protopopilor să-i prevadă cu atestatele necesare pe învățători, cu speranța că comisiile de încorporare îi vor scuti pe aceștia.¹ Unii din învățători vor demobilizați în 1915, ocupându-și posturile dar bună parte din ei vor rămâne încorporați.

În plin război se găsesc și învățători rămași acasă care să aibă curajul să nu se supună față de prevederile legii XXVII. Un astfel de caz este învățătorul din Ieud, Grigore Dunca, acuzat de Comisia administrativă comitatensă că nu a realizat instrucțiunea în spiritul planului de învățământ elaborat în 1907, adică nu a propus limba maghiară și în acest sens nu a realizat un progres suficient. Totuși nu a fost suspendat din învățământ, dar se dispunea o cercetare disciplinară împotriva învățătorului care urma să fie făcută de protopopul Ioan Tarța și preot din protopopiatul Ieudului.²

Comuna bisericească

Biserica greco-catolică din Maramureșul românesc, cu singura excepție a Sighetului, unde era o comunitate greco-catolică românească urbană, era constituită din comunități sătești situate în partea de sud a comitatului. Din punct de vedere economic erau societăți autarhice bazate aproape exclusiv pe agricultură în speță pe cultura porumbului și ovăzului cât și creșterea animalelor, cu posibilități destul de reduse de valorificare. Se căutau începând din deceniul neoabsolutist soluții pentru dezvoltarea economică a comitatului care prezenta prin situația lui geografică avantaje și dezavantaje. Soluții existau dar nu existau fondurile care demareze această dezvoltare.³ Este lesne de imaginat că asemenea condiții în care se practica vechea agricultură de subzistență soarta școlii românești maramureșene care se naștea în multe sate abia prima dată sub formă instituționalizată să nu fie prea bună.

În ceea ce privește atribuțiile comunelor bisericești pentru întreținerea școlilor după 1857, reamintim aici că ele revin sub incidența decretului din 1845, *Systema Scholarum*, între care prevedeau pe lângă obligația întreținerii școlilor și a unui profesor (învățător) calificat și obligația reînființării de școli acolo unde sunt copii de vârstă școlară, obligația comunelor mici de a se asocia în vederea

¹ Idem, f. 48

² DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds.139, f. 1-3

³³ Szöllösi Balázs, Máramaros ismertetése, Pesten, Müller Gzula Bizomanza, 1856, p. 2-3

înființării unei școli, instituirea unui învățător ambulant pentru localitățile greu accesibile, pedepsirea cu amenzi a părinților care nu-și trimit copii la școală.¹

În 1858 ca urmare a unei dispoziții a Ministerului de Culte și Învățământ se dispune introducerea inspectorilor școlari mireni la școlile populare, pe care Ioan Alexi recomanda să fie aleși dintre bărbații cu o bună purtare morală și atașați cauzei școlare². În aplicarea acestei dispoziții în vicariat s-au numit marea majoritate oameni care s-au dedicat cauzei școlare dar s-au întâlnit și situații neobișnuite. La Șieu, comună românească, a fost numit inspector școlar Ludovic Balasz, reformat care intenționat închiderea școlii din localitate, protopopul Caracioni într-o scrisoare adresată episcopului îi arăta motivele acțiunii bogătașului local, ghidat de „*acel blăstămat principiu [ca poporul român] tot în întunerec să obercheze, sau dacă va învăța ceva, să învețe ungurește. Întâie precum mi se vede sub mână antistia poporală ca să-și retragă pruncii de la școală, în urmă opri pe învățători de la propunere din cauză că nu sci ungurește și nu e casă școlară. Însă acestea sunt însă numai preteste (pretexte n.n.) pentru a poté de totul înăduși înaintarea, luminarea pruncilor*”.³

Pentru rezolvarea acestei situații problemă, și a crea un cadru juridic episcopul Ioan Alexi emite două dispozițiuni, rezumate în circulara 116/23 iulie 1861 a vicarului Mihail Pavel, potrivit căreia inspectorii școlari și curatorii bisericești, în nici o comună greco-catolică din Marmația să nu fie aleși inși de altă religie sau naționalitate, ci numai din aceia care sunt interesați de binele și înaintarea a școlilor precum a bisericii. Dacă mai există în vreo comună inspectorii sau curatorii de altă religie sau naționalitate să fie demși să se înlocuiască cu aleși după criteriile enunțate.⁴

Acest principiu al numirii inspectorilor civili ai școlilor după criteriul enunțat vicariat a fost modificat în 1865 de către comisarul militar comitatens printr-o dispoziție prin care cere ca inspectorii civili la școlile confesionale să fie numiți notarii comunali, urmând imediat reacția protopopilor care se temeau fie de indiferența acestora fie de abuzurile lor.⁵

¹ Idem, f. 67-68

² **Dr. Victor Bojor**, *Episcopii Diecesei Gr. Cat. De Gherla acum Cluj Gherla*, ed. II, Viața Creștină, p. 118

³ DJMMAN, DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 6/1861, f. 3 r

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, dosar 31/1864, f.32 r,v

⁵ DJMMAN; Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 14. f. 4

Numeroase reglementări sosesc de la Consiliul Locumtenențial, precum cea din 20 mai 1863 care prevede ca salariile docenților să încasate prin antistiile (senatele n.n.) comunale.¹

Rămânând la același nivel al reglementărilor care privesc raporturile comunității cu școala, sau a comunei bisericești cum era denumită în perioadă, prima reglementare sintetică este amintita instrucțiune din 1863, potrivit căreia comuna bisericească are datoria de a ridica o școală după un plan care trebuie să cuprindă și spațiu de locuit pentru învățător cât și anexe gospodărești pentru folosul acestuia, școală pe care trebuie să o întrețină și să doteze cu toate cele necesare. În raport cu învățătorul comuna bisericească trebuie să îl trateze cu respectul cuvenit și nu poate să îl înlăture și nici să îl trateze desconsiderare, reclamațiile pentru neîmplinirea îndatoririlor trebuie înaintate superiorilor săi care îl pot judeca. Are obligația de a trimite copii arătați de protopop la începutul anului școlar ca fiind obligați să frecventeze școala și numai în caz de boală cu învoirea învățătorului pot fi scutiți. Două comune bisericești se pot asocia pentru a ridica și susține o școală cu condiția ca acordul lor să fie făcut în fața protopopului și autorităților politice, cu obligația asumată că nu vor renunța nici una la susținerea comună a școlii².

Această instrucțiune este completată de o alta din 20 martie 1866, emisă sub semnătura episcopului Ioan Vancea în care cere în cazul în care comuna bisericească nu are școală să identifice un teren care să fie situat în mijlocul satului, la fel și terenul destinat pentru lotul de pomărit, care dacă nu există poate fi obținut prin eventuale schimburi cu sprijinul juzilor cercuali. Demersurile realizării acestora cad în principal în sarcina protopopilor. Impune și un minim de dotare a școlilor care trebuie să fie pardosite cu scândură, să aibă cuptor de încălzit care să fie alimentat din tindă, masă și scaun pentru învățător, bănci pentru școlari, tablă vopsită, dulap pentru cărți material didactic după cum impune și un salariu minim pentru învățător de 120 fl. v.a. sumă care în comunele înstărite poate fi ridicat la 300 su 400 fl. v.a. pe an salarizat fiind și vacanțele școlare. Un exemplar al documentele privind salarizarea învățătorului trebuie trimise la ordinariat. Cât privește modalitățile de asociere prevăzute în normativul pentru școală menționat anterior acestea sunt adaptate realităților din dieceză, impunând ca acolo unde se dorește asociere, școala să se afle acolo unde locuiește preotul ca acesta să se poată achita de îndatorirea de a

¹ DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Rozavlea, ds. 1 f.19

² Idem, ds. 3, f. 34-35

catehiza. Un docente poate funcționa și la două școli dacă aceste comune vor să întrețină o școală separată.¹

Comunitățile parohiale din vicariat s-au adaptat diferit reglementărilor civile și bisericești. În cea mai parte comunităților bisericești salarizarea învățătorului și întreținerea școlii a fost asigurată din donarea către școală a veniturilor din cârciumărit², satele încheind contracte în acest sens, cu acordul autorităților civile.

Școlile unde se desfășura învățământul erau case țărănești de lemn, cu două sau trei încăperi, cu un inventar modest, incluzând o masă și un scaun pentru învățător, 4-8 bănci lungi pentru elevi, uneori fixate în pământ acolo unde lipsea dușumeaua, un cuptor de fier țărănesc pentru încălzit precum și material didactic modest: câteva planșe cu litere, hărți ale imperiului și ale comitatului, câteva icoane pe pereți și o cruce. În școală trebuia să locuiască și învățătorul căruia îi erau destinate o încăpăre cu un inventar de asemenea modest și cel mult o bucătărie.³ Se întâmpla, precum la Văleni, pentru preot s-a cumpărat o casă mai arătoasă, vechea casă parohială aproape dărăpănată dar ca școală „pentru mișelia poporului era destulă”.⁴

Starea școlii depindea de resursele pe care dispunea comunitatea. La Botiza, unde exista o fundație, în 1859 se întocmise deja un proiect de către un arhitect de la Direcțiunea Financiară Cezaro-Crăiască, un anume Geisza, pentru care acesta solicita să i se plătească 161 fl. m.c.⁵ Pe de altă parte depindea și de implicarea preotului local, în calitatea sa de director școlar, în ameliorarea și îmbunătățirea spațiilor de învățământ.⁶ La Berbești, unde director școlar era Ioan Opriș în 1864/65 școala nu funcționa pentru că se construia o școală de piatră nouă.⁷ Astfel de școli au început să se construiască începând din deceniul neoabsolutist continuând și în deceniile următoare.

Legea școlară din 1868 care nu se îndepărtează mult de principiile și practica stabilită în deceniile anterioare privind obligațiile comunităților bisericești însă aduce însă câteva noutăți care se vor dovedi nefaste pentru comunitățile bisericești, respectiv trei tipuri de școli: comunale, confesionale și de stat, introducând

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 23. f.1rv

² *Tit Bud*, *Analele...*, p.22

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 17, f. 25-31

⁴ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 7, f. 25

⁵ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 18, f. 40r

⁶ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 9, f. 3

⁷ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Cosău, ds. 18, f. 15 și ds. 24, f. 24, f.

posibilitatea de transformare a școlilor confesionale și implicit naționale în școli comunale, fără caracter național. Conform paragrafului 25 din textul legii administrația comunală poate decide dacă vrea sau nu să întrețină școala confesională pe care a întreținut-o. În paragraful 27 al legii sunt introduse condițiile care ce se cer noilor școli, a cărei suprafață de învățământ, cu un număr corespunzător de încăperi, trebuie adaptată la numărul de elevi după un minim de suprafață alocat unui elev, apoi condiții de ventilație, luminozitate, înzestrare cu material didactic, salarizarea învățătorilor. În privința susținerii școlii revine în sarcina comunei plătind un impozit suplimentar de 5cr după fiecare florin din impozitul direct către stat. În capitolul VIII al legii sunt fixate îndatoririle senatului școlar, organism nou introdus iar în paragraful 142 al legii introduce cuantumul salarizării învățătorului: 300 fl. pentru învățătorul ordinar și 200 fl. pentru învățătorul adjunct.

Așa cum a mai fost amintit reacția față acestei legi a fost o solidarizare pentru menținerea caracterului confesional al școlilor. Spre sfârșitul a anul 1869 sunt redactate acele „oblegăminte”, angajamente solemne parafate de preoții, juzii, notarii, curatorii bisericești școlari, simpli săteni, având menirea de a solidariza comunitatea sătească în jurul cauzei școlii, pe care uneori o neglijau. Un astfel de angajament semnează locuitorii din Dragomirești, în ziua de Crăciun a anului 1869, care declară pe baza legii XXXVIII din 1868, că mențin școala lor ca și confesională, o susțin și o vor susține.¹ Aceste angajamente vor fi trimise episcopiei pentru a asigura o bază juridică în fața autorităților scolastice nou înființate de la Pesta, precum au făcut localnicii din Sat Șugătag, Giulești, Breb din protopopiatul Cosăului, iar cei din Valea Porcului filie a parohiei Vad din același protopopiat vor compune un instrument fundațional,² de fapt cele două localități au realizat o mică fundație școlară.³

Promulgarea legii XXXII în 1875 privind pensionarea învățătorilor, va determina luarea de măsuri de acomodare la cerințele noii legi. În acest sens o circulară a Consistoriului diecezan cerea în urma unui rescris al Ministetrului de Culte și Instrucțiune Publică, cerea conformarea la cele cerute: completarea unor evidențe care au foste trimise inspectorilor de stat din teritoriu, trimiterea copiilor autentificate după statutele reuniunii de pensionare care trebuie să

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 11, f.3.

² *Sate și școli...*, pp. 60-61, 78-79, 86-87

³ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Vad, ds. 23, f.5v

funcționeze în fiecare protopopiat, dacă sunt îndeplinite de comune cerințele legii de către comune ca întreținătoare de școală de a plăti după fiecare post de învățător o cotizație.¹

Legea XXVIII din 1876 despre autoritățile școlare stabilește printre altele și atribuțiile ale comitetelor școlare de la școlile confesionale, act normativ care încerca să unifice practicile diferitelor confesiuni și a impune mai lesne controlul statului.

Conținutul ambelor legi școlare, respectiv legea XXXVIII din 1868 și legea XXVIII din 1876 au fost luate în considerare în întocmirea regulamentului școlar din 1878 al diecezei Gherlei, semnat de episcopul Mihail Pavel. Acesta reia în mod sintetic și dispozițiile din circulare anterioare acestor legi reiterând astfel obligația comunelor bisericești e a construi școli potrivit unui plan aprobat de episcopie într-un loc corespunzător situat în centrul comunei cu locuința corespunzătoare pentru învățător și a întreține observând prevederile legii XXXVIII din 1868. Comuna are obligația de ai încălzirea cu cantitatea de lemn necesară, ai asigura dotarea cu mobilier specific și material didactic și totodată și un lot de teren unde să se predea practic grădinaritul și mod deosebit pomicultura. Sursele de venit pentru întreținerea școlii pot proveni din averea proprie a școlii, amenzi pentru nefrecventarea școlii sau alte amenzi, impozitul de 5% după darea directă, din donații și colecte, din obligațiunile de stat sau din dreptul de cârciumărit trimestrial cedat școlii, din terenurile donate școlii în urma comasărilor, din casele alodiale și din taxele de înscriere.

Comuna trebuie să-i asigure o salarizare corespunzătoare învățătorului realizată prin instrumentul dotațional, adică un contract întocmit după prescripțiile legilor civile, pornind de la un minim de 200 fl. În cazul comunelor mici există posibilitatea asocierii a două sau mai multe localități care să întrețină o școală comună iar dacă într-o localitate există mai puțin de 30 copii pot frecventa școala altei confesiuni parohul având obligația de a realiza cateheza gratuit iar părinții pot contribui la întreținerea acestei școli.

Comuna nu îl poate înlătura pe învățătorul aprobat de episcopie ci doar poate cere cercetare împotriva lui.

Părinții sunt obligați să se prezinte cu copii la începutul fiecărui an școlar la comisia de înscriere plătind și banii necesari pentru manuale și au obligația de a trimite copii la școală, în caz

¹DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco-catolic Sat Șugătag, ds, 26, f. 106r,v

contrar vor fi amendați, amenzile vor crește gradual cu numărul de absențe.

Comuna bisericească își exercită drepturile lor față de școală prin senatul școlar, un comitet căruia îi sunt fixate reguli de alegere și funcționare precum și atribuții. În privința alegerii senatului școlar, acesta este ales dintre capii de familie ai comunității cu o bună purtare morală, fără a fi rude, pe cât cu puțință știutori de carte pe o durată de trei ani. Adunarea generală de alegere este condusă de protopop, membrii cărui depun jurământ în fața acestuia. În comitet face parte în mod obligatoriu preotul local ca președinte și pe cât posibil și învățătorul care este secretarul acesteia. Din comitet va fi ales un inspector, un casier și un administrator, numărul membrilor fiind între 5 și 9 membrii. Pentru activitățile prestate pot pretinde o remunerație sau prestarea unor zile de clacă.

Comitetul va funcționa sub conducerea preotului care va convoca ședințe lunare, deciziile luându-se cu majoritate de voturi, în caz de vot egal, decisiv este votul președintelui. Ședințele vor consemna într-un registru, iar corespondența va fi semnată de președinte și secretar prevăzută cu sigiliul parohial.

În privința competențelor senatul școlar reprezintă școala atât în fața autorităților bisericești cât și civile. Prin intermediul inspectorului va supraveghea starea construcțiilor școlare și va dispune repararea lor în caz de necesitate iar prin învățător va avea grijă de bibliotecă. Comitetul trebui să intervină pe lângă părinți să-și trimită copii la școală și să transmită comitetului comunal săptămânal listele cu absenții. Mediază între învățători părinți în cazul unor neînțelegeri. Sesizează abaterile învățătorului în interiorul școlii dar și extrașcolar putând cere înlăturarea lui dacă după trei muștrări nu își corijează purtarea la inspectorul iar dacă învățătorul este definitiv va cere cercetare mixtă la Ordinariat. În competența senatului școlar intră și alegerea învățătorului, procedură care trebuie să înceapă cu anunțarea vacanței postului inspectorul școlar atât cel comitatens dacă învățătorul este membru al unui fond de pensii central cât și a celui confesional, protopopul, care nu va admite cererile de concurs ale candidaților nespecializați și cât și tipic bisericesc dacă postul de învățător este asociat cu cel de cantor. Senatul școlar poate ceda dreptul de alegere a învățătorului Ordinariatului, în caz contrar va trebui să aleagă numai învățători calificați, protocolul de alegere, adică procesul verbal cu documentele însoțitoare vor fi înaintate Episcopiei prin intermediul protopopului care le va însoți și cu referatul propriu în privința alegerii. Nu poate fi acceptată micșorarea

salariului cu ocazia alegerii, salar pe care are obligația să-l plătească lunar cu emiterea unei chitanțe, membrii senatului putând fi obligați la plata în solidar dacă nu îndeplinesc această obligație.

Acest comitet are obligația administrării corecte a averilor și fondurilor școlare și de a trimite un bilanț al administrării lor pe care îl înaintează la protopop. La fel au obligația de a identifica noi surse de venit, constituirea de fonduri școlare, în cazul construirii unei școli noi vor trebui să trimită planul școlii pentru aprobare la Ordinariat.¹

Cu acest regulament se încheie practic o etapă de reglementare a obligațiilor generale ale comunităților parohiale față de școlile pe care le întrețin. Legile și dispozițiile în privința atribuțiilor comunelor bisericești și comitetelor școlare care vor urma vor fi construite pe eșafodajul acestor două legi și vor avea în vedere suportarea de către comune a unor salarii majorate ale învățătorilor care vor trebui să predea copiii acestor comunități după programe care vor restrânge din ce în ce mai mult predarea în limba română.

Comisia administrativă comitatensă, o nouă instituție creată prin legea VI din 1876, care avea obligația de inspecta și școlile confesionale și în care inspectorii școlari erau raportori vor începe o atentă supraveghere a modului de întreținere a școlii și salarizare a învățătorilor. După înființare solicitau deja documentele fundamentale ale școlilor săteti. Tot acum apar și primele obstrucții generalizate în privința asigurării salariilor învățătorilor din venitul regalelor. O decizie a tribunalului regesc din Sighet în 1878 dispunea aceste venituri să se încaseze la birourile pretoriale în ciuda contractelor valide pe care le-au încheiat. Sătenii refuză repartitia cheltuielilor de salarizare a învățătorului pe comună și în consecință în ciuda regulamentelor școlarii hotărâsc reducerea salariului învățătorului. A fost nevoie de nenumărate intervenții pentru reglementarea problemei.²

De altfel nici senatele școlare nu și îndeplinesc datoria de a trimite copii la școală, deci prescrisa asigurare a frecvenței, ajungându-se chiar la situații neobișnuite dar care reflecta mentalitatea țărănească față rostul școlii: la Rozavlea în 1876 comitetul școlar nu trimitea la școală decât pe băieți, fetițele rămânând acasă.³

¹ *Conciliulu Provincial Primu alu Provinciei Basericești Greco-catolice Alba Julia și Făgărașiu ținută la anul 1872*, Blasiu, 1882, 270-273, 279-280, 280-288

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 61, f.39, 47

³ Idem, f.7

Inspecțiile făcute anual de către inspectorii școlari regești vor pune în evidență numeroasele neajunsuri ale școlilor sătești pe care comunele bisericești nu le-au rezolvat mai ales din pricina nevoilor materiale cu care erau confruntate. De pildă sătenii din Leordina se plâneau pe la 1880 că nu-și pot trimite copii regulat la școală din cauză că nu au cu ce să-i îmbrace.¹ Aceste inspecții va pune în alertă în primul clerul responsabil de soarta acestor școli dar nu va lăsa indiferent nici poporul.

În 1885 se dispunea întabularea salariilor învățătorilor și în acest sens se cerea acele intrumente dotaționale, contractele de întreținere, să fie întocmite și să se trimită la autoritățile civile.² În același an comisia administrativă a comitatului Maramureș într-un raport către episcopie scria că școlile din Bârsana, Ieud, Cuhea, Nănești, Rozavlea, Săcel, Surduc sunt necorespunzătoare și dispunea ca să se sisteze întreținerea lor din averile comunale și să se înființeze școli de stat. Tot același raport scria să se adapteze școlile din Șieu, Poinile Șieului, Văleni și Bocicoel. Se dispunea în urma acestui raport ca protopopii să convingă poporul să-și susțină școlile și în acest scop să ia declarații de la senatele școlare cu privire la susținerea școlilor confesionale și adaptarea acestora după prescrierile legii.³ De fapt aceste școli de stat s-au și înființat în localități de Valea Izei după ce în anul anterior s-au înființat pe Valea Vișeului.⁴

Se urmărea tăierea sistematică a surselor tradiționale de venit și transferul lor pe seama comunităților parohiale⁵ și s-au exercitat presiuni din partea inspectorului școlar și a pretorului pentru a transformarea școlilor confesionale în școli comunale, cum s-a întâmplat la Ieud⁶ în 1885 sau la Vișeu de Mijloc⁷ în 1886. Odată cu sistarea veniturilor din regale prin amintita decizie întreținerea școlii s-a făcut prin repartitia pe populația satelor ajungându-se la situații neconforme cu regulamentele: la Leordina contrar uzanțelor învățătorul era acela care strângea aruncul de dare, adică impozitul suplimentar de 5%.⁸

¹ DJMMAN Fond Oficiul parohial greco-catolic Leordina, ds. 1. f.142v

² DJCJAN, Fond Episcopia greco-actolică Gherla, ds.344, f. 18v

³ Idem, f. 43r

⁴ Idem, f. 64r

⁵ Idem, ds. 345, f.31r

⁶ Idem, ds. 344,f.56r

⁷ Idem, ds. 346, f.6r

⁸ Idem, f.76v-77r

Prin legea XXXVI din 1888 se sistează dreptul de cârciumărit care se încasa de către comune sau compozesorate, venituri din care se plăteau așa cum s-a amintit cea mai mare parte a învățătorilor cu salarii de 200 sau chiar 300 fl. și chiar și cinci preoți din vicariat. Până în martie 1889 trebuiau depuse cereri la inspectorii de impozite de către comune s-au compozesorate, sau chiar direct de către școli prin directorul sau inspectorul școlar în baza contractelor încheiate 1873 pentru a putea beneficia de aceste surse de venit.¹ În urma desființării acestor drepturi cu origini feudale, Ministerul de Cult și Instrucțiune publică propunea ca acele clădiri care au servit pentru vinderea băuturilor alcoolice să fie cumpărate de comunități și să fie adaptate ca școli acolo unde nu corespund cerințelor legii.²

Apariția legii XXVI din 1893 îi găsea oarecum pregătiți pe responsabili școlilor maramureșene, dacă nu financiar cel puțin moral. În afara de condițiile de salarizare care fixa minimul de 300 fl. această lege cerea să se asigure de către susținătorii școlilor și un spațiu de locuit învățătorului cu cel puțin două încăperi, o bucătărie și o cămară de alimente precum și o grădină de legume de o jumătate de iugăr. În cazul care susținătorul nu putea asigura salariul minim statul putea să plătească diferența până la suma minimă dar atunci alegerea învățătorului trebuia supusă aprobării ministerului Învățământului. Totodată legea fixa și un spor de vechime, care se majora la fiecare 5 ani, dar numai sus de 250 fl care trebuie adăugat salariului minim.³ În același an vicarul general Ștefan Bîlțiu, analizând rapoartele primite din vicariatul Maramureșului semnala că școlile de aici nu corespund ca spațiu cerințelor legilor în vigoare și cerea ridicarea unor școli noi, încăpătoare.⁴

Aplicarea acestei legi a pus în situație ca unele comunități să nu poată plăti salariul majorat, în special satele mici și în consecință în 1896 au cerut aprobare de la Ordinariat pentru a cere ajutor de la stat, însă încuviințarea primită de la Ordinariat se referea la un ajutor mai mic de 60 fl. care nu permitea amestecul în problemele interne ale școlii și aceasta numai dacă nu există alte surse de venit.⁵

La cumpăna dintre veacuri problemele susținerii școlilor par să se acutizeze. Autoritățile vor încerca influențând învățătorii cu

¹ DJMMAN, Fond Oficiul Parohial greco-catolic Oncești, ds. 3, f. 8-9

² DJCJAN, Fond Episcopia greco-catolică Gherla, ds.34,8, f. 99r

³ *L'enseignement...*, p.102

⁴ DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. 117, f.7

⁵ DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco catolic Ocna Șugătag, ds. 4, f.62

evidente aptitudini filomaghiare cum a fost Alexandru Micle din Șieu, să transforme școlile confesionale în școli comunale folosind pentru aceasta pe numeroșii evrei care populaseră satele românești, și a căror copii fuseseră trimiși oficialitățile locale să frecventeze școlile confesionale românești.¹ Frecvența școlară rămâne o problemă la care preoții din protopopiatul Izei reuniți cu cel al Ieudului sub protopopul Ioan Ivașko se disculpă cum că n-ar fi vina lor, ci a senatelor școlare care nu le dau nici o mână de ajutor.²

Relațiile dintre preoți și senatele școlare devin tensionate când este vorba de construirea de școli care să corespundă cerințelor legii. Un astfel de caz se întâmpla la Oncești unde preotul Gavril Timiș ajunsese cu construcția școlii la nivelul acoperișului. În fundația școlară pe care o înființase nu mai cotiza nimeni și școala risca să se degradeze. În aceste condiții cerea sfat la vicarul Tit Bud care-i recomanda ca senatul școlar să realizeze distribuirea sumei necesare pe populația satului, care apoi trebuie trimisă la episcopie pentru aprobare și odată aprobată trebuie confirmată de protopop și numai după aceea poate cere la oficiul administrativ încasarea banilor.³

Avem din această perioadă și un tablou cu dimensiunile unor școli din protopopiatul Cosăului, sate mici, care erau declarate ca necorespunzătoare cerințelor legii: la Hoteni școala are următoarele dimensiuni: L=5,5 m, l=4,9 m, î=2,37 m pentru un număr de 78 elevi, la Ferești școala are L=4,5 m, l=4 m, î=2,5m pentru un număr 61 elevi, la Cornești o școală cu L=5 m, l=2,5 m, î=2 m, la Văleni școala are L=5,55 m, l=5,37 m, î=2,44 m pentru 159 elevi și la Sârbi o școală cu L=7,47 m, l=5,48 m, î=2,33 m pentru 92 elevi.⁴ Din câte se poate vedea erau modeste case țărănești care nu aveau cum să corespundă exigențelor legii XXXVIII din 1868 și care nu dispuneau de resurse pentru a construi școli încăpătoare.

Tulburările confesionale de la începutul secolului XX îi pun dificultate pe preoți ca directori școlari și președinți ai senatului școlar în încasarea amenzilor pentru nefrecventare – modeste venituri școlare. Și ca să nu încingă spiritele vicarul Tit Bud, care a făcut memorii ca să se schimbe dispoziția ministerială ca nu senatele școlare să încaseze amenzile, recomanda senatelor să stabilească suma amenzilor sau ar fi consult în tensiunea creată de trecerile confesionale ca pe acei copii

¹DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds, 107, f. 17

²Idem, ds. 195

³DJMMAN, Fond Oficiul parohial greco catolic Ocna Șugătag, ds. 4, f.6

⁴Idem, f. 102

care nu au frecventat să-i scuze ca bolnavi, săraci, lipsiți de veșminte. În condițiile date în care frecvența este bună și la școlile confesionale și la cele de stat recomanda să nu irite poporul cu gloabe (amenzi).¹ În acest climat cu ocazia alegerii de învățători, a fost nevoie de intervenția jandarmilor în comuna Leordina, unul dintre candidați „*a făcut agitație în favoarea alegerii sale*” afirmând că poporul are drept de alegere și nu senatul școlar.² Acest caz întâmplat în 1907 de ignorare a senatului școlar și de influențare a poporului a nu este de altfel singular ele au fost înregistrate în întreaga perioadă cât a fost aplicat acest sistem.

În 1909, apropiindu-se peste un an termenul de aplicare a legii XXVII din 1907 în toată extensiunea ei, sub semnătura episcopului Ioan Szabo este emisă circulară din 25 mai 1909, care conține instrucțiuni privind aplicarea acesteia în dieceza Gherlei cu privire la majorarea salariilor docenților la minimul prevăzut de lege pe care trebuie să-l îndeplinească până în 30 iunie 1910. Comunitățile, care din pricina sărăciei nu pot asigura minimul salarial, vor trebui să recurgă la ajutorul de stat, iar comisiilor administrative comitatense le revine sarcina, în cazul în care salariul nu ar putea să fie asigurat, să intervină. Dar susținători care au considerat ca asigurat salariul nu pot să îl încaseze și nu cer ajutor de la stat atunci își pierd dreptul de a susține școala. Pot să ceară ajutor și școlile cu posturi vacante dar vor trebui să le încadreze cu învățători calificați dar și cele care se găsesc în aceeași localitate cu școlile de stat. Cerea mobilizarea protopopilor ca inspectori școlari, a senatelor școlare, a preoților ca directori de școală cărora legea le impunea responsabilitate directă în asigurarea salarizării învățătorului, apoi încadrarea unui îngrijitor (pedel) la fiecare școală pentru că nu mai este permis să fie folosiți elevii în acest scop, și mai ales asigurarea lemnului pentru încălzire în timpul iernii. Făcea pomenire indirect la programa școlară, cerând respectarea regulamentelor aferente legii.³

Nu numai presiunile majorării salariilor sunt acute ci și presiunile pentru închiderea școlilor confesionale mai ales acolo unde sunt școli de stat, cum s-a întâmplat la Dragomirești unde locuitorii au încheiat în 1907 două procese verbale de cedare a școlii confesionale la stat. Preotul din Dragomirești se dezvinovăța vicarului că a fost silit în împrejurările trecerilor la confesiunea ortodoxă întrucât

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 80, f. 26

² DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 54, f. 21

³ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 58, f. 21-22v

pretorul i-a cerut de mai multe ori închiderea școlii ca necorespunzătoare fapt ce nu s-a întâmplat încă. Sunt nevoiți să închidă școala din cauza presiunilor fiscale, în afară de aruncul pentru școala confesională mai trebuie să plătească impozitul de 5% pentru școala de stat și o repartitie de încă 200 florini pentru cumpărarea unei grădini pentru școala de stat. Și scria vicarului: „*credincioșii noștri îngreunați fiind cu trei feluri de dări școlare din considerare materială ar ceda școala la stat, văzând însă că în școalele de stat nu se învață nici cititul și scrisul românesc, ba și propunerea religiei se oprește în limba bisericii noastre, vorba românească rostită prin școlari se pedepsește, nu vor să închidă școala română numai în cazul, când se va propune în toate clasele de la școala de stat cel puțin câte 20 ore pe săptămână în limba română*”¹ Pretenție însă neîmplinită școala confesională a fost închisă la fel ca și cea din Săliște.² Cea din Săliște va funcționa însă într-o casă închiriată de la un evreu evitând astfel închiderea ei.

Aceste împrejurări trebuiesc privite în contextul în care de la nivelul întregului comitat în 1908 se dorea înființarea de către autorități a 150 de școli de stat, și la dispoziția comitelui prim pretorii vor înainta în toamna aceluia an propuneri cu satele unde să se înființeze astfel de școli. În cercul pretorial al Izei; Solcz Bela, primpretorul propunea înființarea de noi școli primare de stat la Ieud, Săliștea, Slătioara, Șieu și Botiza a căror școli nu corespund cerințelor legii XXXVIII. În cercul pretorial al Cosăului primpretorul Huber Ödön propunea înființarea de școli de stat în Budești, Giulești, Berbești, Călinești, Văleni, și Breb. Pop Șimon, primpretorul din cercul Vișeuului propunea noi școli la Borșa, Moisei și Petrova deși în acest cerc existau școli în toate localitățile. În cercul pretorial al Sighetului se propuneau școli la Iapa, Sarasău și Rona de Jos.³

În protopopiatul Vișeuului până în 1884 salariul învățătorului se asigura din regale, după răscumpărarea regalelor salariul a fost inclus în bugetul localităților această situație durând până în 1908. După această dată ministerul de Cult și Instrucțiune Publică a decis ca pentru întreținerea școlilor fiecare gospodar să plătească 2 cor. încasate de perceptorat. Această modalitate este considerată ilegală în 1910, dar preoții de teama unor tulburări evită adunările publice. Așa

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 94, f. 1

² Idem, f. 10v, 97rv

³ DJMMAN, Fond Prefectura Maramureș, acte prezidențiale ale comitelui suprem, act 39/1908, f. 11-20

că încasarea sumelor necesare întreținerii școlii depinde de comitetul comunal, de capriciile acestora, la care se adaugă și „*indiferentismul și ura ce o poartă față de școalele noastre, numai batjocură fac din școlile și docenții noștri.*” Protopopul se plângea în continuare episcopului că s-a adresat autorităților, respectiv vicecomitelui, inspectorului școlar regesc, comisiei administrative comitatense și pretorelui ca să se încaseze salariul învățătorului toamna odată cu celelalte impozite însă n-a obținut nici un răspuns.¹

Sub influența propagandei și a presiunii autorităților maghiare nici populația satelor nu voia să întrețină o școală care nu era egală standarde cu cea de stat, în multe din localitățile din Maramureș s-au deschis astfel de școli. Dar în ciuda unei stări de panică care a cuprins preoțimea română, obstacolele au început să fie învinse, mai ales la intervenția autorității diecezane care în cazurile critice a intervenit energic, așa cum a făcut la Dragomirești, unde din dispoziția Ordinariatului a început în 1912 ridicarea unei școli de lemn încăpătoare, construcție care a și fost licitată de un întreprinzător evreu.² La Săliște se construise deja o școală nouă de piatră cu două încăperi construită cu contribuția sătenilor din ambele parohii, de sus și de jos.³

În 1913 o nouă lege de majorare a salariilor, legea XVI, agravează și mai mult situația școlilor din Maramureș, salariile minime care trebuiau acordate învățătorilor fiind de 1800 cor. și această sumă ca și cea majorată de legea din 1907 trebuia suportată de comunități.⁴

În condițiile izbucnirii războiului întreținerea școlilor devine mai precară. Pentru a asigura totuși funcționarea, cu învățători pensionați, bună parte din ei fiind mobilizați, în unele localități s-a hotărât ca repartizarea contribuției fiecărui locuitor pentru asigurarea salariului învățătorului să nu se facă pe trei categorii, cum o cereau instrucțiunile mai noi, ci numai în două categorii, cei săraci să contribuie cu 5 cor iar cei mai bogați cu 10 cor. urmând ca cei care nu au nici o posibilitate de plată să fie scutiți, ținând seama și de faptul că o parte din bărbați erau încorporați și plecați la război.⁵

¹ DJMMAN, Fond Protopopiatul greco-catolic Vișeu, ds. 63, f.38v, 40v

² DJMMAN Fond Protopopiatul greco-catolic Ieud, ds. 108, f. 140-142

³ *Tit Bud*, Date istorice...,p.59-60

⁴ Fond Protopopiatul greco-catolic Iza, ds. f. 14

⁵ Fond Oficiul parohial greco-catolic Leordina, ds. 1 f. 164

Indemnizația acordată prin legea XXV ca ajutor de război n-a îmbunătățit situația învățătorilor, iar unii învățători, precum Aurelia Zoicaș a fost concediată în 1917 din pricină că comunitatea nu a avut cu ce să-i plătească salariul.¹ S-a recurs frecvent la suplinitori pentru a acoperi posturile vacante în urma mobilizării învățătorilor. Pe de altă parte nici autoritățile școlare comitatense nu mai erau eficiente în constrângerea senatelor comunale pentru ca acestea să asigure prin instrumentul amenzilor frecvența școlară, cu atât mai mult cu cât chiar Ministerul Cultelor și Instrucțiunii publice maghiar cerea elevilor să de-a o mână de ajutor la lucrările agricole și cele casnice.² Spre sfârșitul războiului bună parte din școli, mai ales cele situate în puncte strategice au ocupate de armata austro-maghiară, unele chiar din 1916, cum au fost cele din Vad și Bocicoel, iar celelalte în 1918, mai cu seamă cele de pe cursul superior al Izei și Vișeuului: școlile din Borșa, Vișeu, Leordina, Cuhea, Săliștea și Săcelul unde militarii au produs pagube însemnate distrugând mobilierul și tâmplăria școlii.³

¹ Idem, ds. 132, f. 11, 16, 18

² Idem, f. 9 și ds. 139, f. 6

³ Idem, ds. 220, f. 39 și ds. 251, f. 2

Andrei Radu s-a născut la Cornești, județul Maramureș, un fermecător sat de pe Valea Cosăului la 21 februarie 1912 ¹, în familia învățătorului Ioan Radu și el fiu de învățător maramureșean. Din familia elevului lui Bușiția au ieșit atât intelectuali, cât și țărani știutori de carte care au format în sat o familie cunoscută și azi sub numele de “a Învățătorului”. Din această familie se trage și învățătorul Ioan Radu al cărui al doilea copil, pe nume Andrei, face școala primară în satul vecin, Giulești, de unde în 1918 a plecat delegația maramureșenilor la adunarea de la Alba Iulia. La Giulești funcționa ca învățător Ștefan Bota, unchi al lui Andrei Radu după mamă.

În anul 1921, prozatorul de mai târziu, e înscris la Liceul Dragoș Vodă din Sighetu Marmăției. După câteva luni, murindu-i tatăl, rămâne orfan. Fiind singurul bărbat în familie va avea de înfruntat multe greutăți, care nu-l vor împiedica însă să fie, în tot acest timp, unul dintre cei mai buni elevi ai clasei în care învăța. Despre anii aceștia va scrie în câteva schițe cuprinse în cartea sa de debut și va regreta că n-a avut parte de profesori buni, excepție făcând directorul liceului, Mihai Iosivaș, care era un bun profesor și priceput pedagog. În 1928, după luarea examenului de bacalaureat, Andrei Radu se va înscrie la Facultatea de Litere din Cluj, specialitatea principală limba franceză, unde, printre alții, îl va avea coleg și pe enigmaticul poet Mihai Beniuc. Tânărul maramureșean a fost un student silitor și merituos, dovadă fiind notele din indexul studentesc și premiile luate în cadrul concursurilor organizate la Universitatea de Cluj, cum ar fi premiul “Vasile Pârvan” pentru lucrarea “Cum înțelege Vasile Pârvan organizarea Universității Clujene”, lucrare publicată în ziarul **Patria** care apărea la Cluj. Din această perioadă datează și colaborarea la gazetele maramureșene, cum ar fi **Gazeta Maramureșeană** condusă de folcloristul Ion Bârlea.

După obținerea diplomei de licență, în 1932, a fost numit profesor suplinitor la Liceul Dragoș Vodă din capitala Maramureșului, unde a devenit coleg cu foștii săi profesori, școală în care existau elevi mai în vârstă decât el. În cei trei ani pe care-i petrece aici va desfășura, alături de alți tineri intelectuali din generația sa, o intensă și variată activitate publicistică, colaborând mai ales la **Graiul Maramureșului** și **Astra Maramureșeană**. Pentru a ajunge un

“meșter bun” la catedră, nu s-a dat în lături să funcționeze ca profesor la șapte școli diferite din orașele: Sighetu Marmăției, Cetatea Albă (Basarabia), Sofia (Bulgaria), Arad, Satu-Mare, Timișoara și Cluj. În tot acest timp a scris și publicat în diferite periodice, dintre care sunt demne de menționat **Gazeta Basarabiei** (Chișinău), **Conștiința română** și **Afirmarea** (Satu-Mare), **Buletinul Institutului Român** (Sofia), **Vremea**, **Curentul** (București), **Flacăra Roșie** (Arad), **Tribuna** (Cluj), **Revista de pedagogie**, **Gazeta învățământului**, **Colocvii**, **Tribuna școlii** (București) și altele. Către sfârșitul carierei didactice, Andrei Radu a ocupat funcția de lector la catedra de metodică a **Universității din Cluj-Napoca**, calitate în care și-a susținut doctoratul la Sorbona, după ce a realizat **Methodologie de l'enseignement du francais** ². Devenit pensionar, profesorul Andrei Radu s-a odihnit lucrând cu devotament și pasiune ca intelectual.

Cercetătorul și prozatorul care în 1941 a debutat la București cu volumul de schițe **Din țara lui Dragoș**, care este cea mai reprezentativă scriere a sa și cea mai împlinită carte de proză din literatura Maramureșului din perioada interbelică. În 1982 a tipărit la Editura Dacia din Cluj-Napoca cartea **Cultura franceză la românii din Transilvania până la unire**, lucrare care “reprezintă versiunea românească a lucrării de doctorat” susținută de Andrei Radu la Sorbona în anul 1971 sub conducerea profesorului Alain Guillermeou bun cunoscător al culturii române și a operei poetului național al românilor Mihai Eminescu. După propria opinie a inimosului maramureșean, avem de a face cu “...o modestă viață de dascăl cu unele realizări la fel de modeste și nu prea ambițioase”, dar de un mare folos. Pentru cei care, asemenea autorului acestor rânduri, au intrat pe porțile vieții sub ocrotirea și grija faptelor, muncii și altruismului lui Andrei Radu, om care a rămas o imagine vie pentru cei care au avut bucuria de a-l cunoaște pe acest om scund, mereu surâzător și senin, mare sfătuitor al celor care doreau să se înalțe prin cultură. În persoana lui Andrei Radu, Maramureșul a avut, în perioada interbelică, pe singurul prozator cunoscut, ale cărui lucrări literare sunt actuale pentru multe din satele “țării voievozilor” unde mai sunt rămăneri în urmă împotriva cărora a luptat autorul volumului de schițe cu teme profund sociale, intitulat atât de sugestiv **Din țara lui Dragoș**. În vreme ce era profesor la Sofia, lui Andrei Radu îi apare în 1941, la București, volumul de schițe cu titlul menționat la editura condusă de Gheorghe Mecu, despre care și-au spus cuvântul la momentul apariției și-n anii următori multe din publicațiile vremii ⁴. Volumul amintit este o **Închinare mamei** și se deschide cu o

Precuvântare, în care autorul mărturisește: “Aceste modeste schițe vor căuta să dezvăluie câteva trăsături mai puțin cunoscute ale sufletului țăranului din Maramureș”. Ceea ce și-a propus autorul în **Precuvântare** a reușit să realizeze pe parcursul volumului în a cărui alcătuire intră un număr de 18 schițe, abordând teme din cele mai diverse și un larg interes prin care, după cum scria Emil Giurgiuca ⁵ “Un tânăr scriitor contribuie prin această carte la cunoașterea neamului său”.

Faptul că Andrei Radu, asemeni lui Ion Agârbiceanu, consideră “...viața se trăiește în popor, trebuie să fie cunoscută și simțită” ⁶, afirmație la care se adaugă demonstrația practică, ne face să credem că autorul cărții **Din țara lui Dragoș** este un condei talentat. Precum afirma Olimpiu Boitoș, lecturând cartea lui Andrei Radu, cititorul întâlnește „Portretul moral al unui sat din Maramureș. Nu în formă de studiu întemeiat pe date statistice, nici prin eseu de pretenții filozofice, ci printr-o sumă de portrete mărunte ale unor ființe din viața unui sat” ⁷ iar cititorul de azi al schițelor, asemeni amintitului critic, va recunoaște că “subiectele acestor schițe au fost în așa fel alese încât, în ansamblul lor, ele să cuprindă aspecte ale vieții din sat”. ⁸

În paginile cărții lui Andrei Radu întâlnim piese a căror tematică, destul de variată - autorul propunându-și să prezinte, prin alternanță, obiceiuri, ocupații sau diferite portrete, înfățișând atât notabilitățile satului cât și celelalte categorii de oameni - este aleasă cu măiestrie. Prin fața cititorului se perindă învățătorul, popa, primarul sau alți oameni, cum ar fi ciobanul, ceterașul, cantorul, nănașa și alții de aceeași condiție cu ei. Un loc deosebit în creația lui Andrei Radu îl ocupă schițele care abordează socialul, în cadrul căruia el este tratat cu mult realism, motiv pentru care scrierile de acest gen au rămas vii, precum vie este și va rămâne mereu făptura lui **Ion**, realizată de Liviu Rebreanu în magistralul său roman purtând același titlu. Modul de tratare a temelor amintite autorul îl arată în **Precuvântare** și, după cum subliniază, “Toată această comoară de tradiție și simțire autentic românească se va încerca să fie oglindită în cartea de față cu întreaga dragoste a omului pentru colțul său natal...” ⁹, și alcătuindu-și cartea Andrei Radu se va ține de cuvânt.

Pentru a realiza portretul moral al satului, despre care amintea Olimpiu Boitoș, prozatorul împletește cu măiestrie tematica de care este atras și pe cea care a găsit-o omniprezentă în lumea acestuia. Amintindu-și parcă de bunicul său, scrie **Învățătorul**, schiță cu care se deschide seria de portrete în cadrul căreia luminătorul satului este

prezentat ca un exemplu ce merită a fi urmat atât ca povăţuitor, cât mai ales ca un gospodar harnic şi priceput ce demonstrează practic roadele ce le poate culege omul de pe urma studierii cărţilor.

Între notabilităţile satului un loc aparte îl ocupă preotul, a cărui activitate este prezentată în schiţele **Cu crucea şi Nu-i rea socoteala diece**, om şi el, chiar dacă este considerat slujbaş al lui Dumnezeu. Urmează seria de portrete înfăţişând oameni de rând, alese, după cum susţinea Olimpiu Boitoş, "...nu numai pentru pitorescul personajelor sau pentru anecdotă ca atare, care formează substanţa schiţei, ci ca un prilej pentru a expune credinţe şi obiceiuri, datini strămoşeşti legate de anumite rituale prozaice, ori de alte momente caracteristice ale vieţii rurale".¹⁰ Pentru a-şi atinge dezideratele în amintita **Precuvântare**, prozatorul şi-a colorat schiţele cu versuri populare¹¹ originale, care completează cu un plus de autentic tabloul pentru realizarea căruia Andrei Radu a scris cele 18 schiţe ale volumului.

Tradiţiile din Maramureş stau la temelia multor schiţe şi sunt într-un fel pretexte pentru a aduce în prim plan trăsăturile de bază ale ţăranului maramureşean. Astfel, în multe din schiţele cărţii analizate, sunt înfăţişate obiceiurile, ocupaţiile şi frământările oamenilor de rând în diferite momente ale vieţii lor. Putem aminti în acest sens schiţa **Moartea lui Lupu**, unde e scoasă în evidenţă legătura indisolubilă dintre ţărani şi vitele de muncă, iar după aceea petrecem în Maramureş un Crăciun şi asistăm la o înmormântare după tradiţia locului. Într-o altă schiţă, intitulată **Pitic**, după ce facem cunoştinţă cu un autentic cioban, aflăm cum decurge obiceiul stânei şi-n ce constă frumosul şi greu în ciobănie, îndeletnicire de bază a românului în secolul trecut.

Paştele prezintă obiceiuri legate de sărbătorile de primăvară, iar **La nuntă cu nănaşul** dă cititorului prilejul de a vedea o nuntă în Maramureş, precum şi relaţiile dintre ţărani şi prima generaţie de intelectuali ridicaţi din popor, oameni a căror rădăcină n-a murit încă şi care glăsuiesc mereu cântecul adevărului. Tipică pentru Maramureşul Istoric este schiţa **Porecle**, în cadrul căreia este prezentat umorul sănătos al oamenilor din acest ținut rămas încă neschimbat şi care e animat prin vorbele de duh ce şi le adresează reciproc oamenii care compun epigrame dintr-un singur cuvânt, creaţii pe care le poate gusta cu adevărat doar cel ce cunoaşte bine "ţara voievozilor".

Cu unele ecouri din Slavici în **Nu-i rea socoteala diece**, cititorul este martor la emanciparea ţăranului care face mari eforturi pentru a se lumina, precum au făcut mai toţi ardelenii la sfârşitul

secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Cele mai realizate lucrări sunt schițele care au ca subiect omul în diferitele lui ipostaze, proze în care se conturează un viguros conflict cu reușite tente de dramatism, însă spațiul pe care se spun lucruri de o deosebită importanță într-o formă artistică potrivită e prea mic, astfel că, după lectura lucrărilor, simți nevoia să zici că ai citit doar planul de idei al unor miezoase lucrări literare.

Citind schițele ce abordează temele sociale, lectorul va întâlni drama omului de condiție modestă care nu se poate reface de pe urma unor nenorociri întâmplătoare precum cea din schița **A murit Bărnața** sau va fi tulburat de urmările nefaste ale războiului care ucide oameni la zeci de ani după ce s-au stins flăcările sale, mai ales dacă rănilor sufletești ale acelor loviți nu se cicatrizează, precum nu s-a vindecat nici cea a eroului din schița intitulată simplu **Vecinul Dumitru**.

O temă specifică Ardealului, pe care au tratat-o cu măiestrie scriitorii noștri, este cea a iubirii strivite de patima pentru pământ a unuia dintre parteneri, impediment la care se adaugă neînțelegerea de care dau dovadă părinții, nesocotind iubirea dintre cei tineri. Reprezentativ în acest sens este schița **Bocotanii. Petrică Ceterașul** este schița care atinge doar o temă foarte interesantă, aceea a traficului de mărfuri, îndeletnicire actuală, după decenii, și în veacul XXI, făcut cu mari riscuri, capcană în care au căzut mulți oameni împinși de nevoile care i-au făcut să-și încerce norocul fără a se gândi că prețul ce l-ar putea plăti pentru nelegiuiri poate fi chiar viața. Ca și **Vecinul Dumitru**, și această schiță ar fi putut constitui subiect pentru o operă de mare întindere epică.

Lecturând cartea lui Andrei Radu, cititorului îi este dat să întâlnească nume specifice Maramureșului, dar care înfățișează în același timp țăranul cu umorul său autentic și sănătos, cu frământările și zbaterile sale, și nu de puține ori cu un destin tragic, care, în mai toate cazurile, nu-l ocolește pe omul care, deși nu poartă nici o vină, viața nu-l iartă. Reluarea și dezvoltarea de către autor a schițelor din cartea sa **Din țara lui Dragoș** în vederea unei reeditări ar fi fost salutară fiindcă s-ar fi împlinit mai multe deziderate ale celor care au scris despre ea atunci când a apărut, iar cititorii n-ar fi avut decât de câștigat. Și noi, asemeni apreciatului critic Olimpiu Boitoș, suntem de părere că mai toate schițele cu o mai pronunțată tematică socială trebuiau tratate pe o întindere mai mare fiindcă aveau teme ample de mari nuvele, în cea mai severă accepție a cuvântului, prelucrare de pe urma căreia ar fi avut de câștigat atât autorul cât mai ales cititorii săi.

După o jumătate de veac de la apariția primei cărți de proză în istoria literară a Maramureșului Istoric despre care criticul Olimpiu Boitoș scria "...că însumează schițe în care valoarea artistică este pe deplin realizată" și că "...de multe ori ne aflăm în fața unor motive de mari virtualități și regretăm că ele nu au fost mai amplu prelucrate"¹², noi, cititorii de azi, regretăm că prozatorul maramureșean n-a scris mai multe lucrări de factura celor cuprinse în singura sa carte de proză **Din țara lui Dragoș** în care a început dar nu a continuat munca de repunere în circulație a valorilor satului maramureșean, spre cinstea literelor românești și binele iubitorilor de frumos care ar aprecia, cu siguranță, educativele lucrări despre care am vorbit în medalionul de față, dacă ar fi reeditate.

Paginile unei posibile istorii a culturii și literaturii Maramureșului Istoric, nu se pot închide fără a-l pomeni la loc de cinste pe ilustrul dascăl și înzestratul prozator Andrei Radu, care s-a stins din viață la 27 aprilie 1989 la București, maramureșean dintre aceia cu care țara lui Dragoș și Bogdan se poate fâli.

NOTE

1. **Pagini maramureșene**, Baia Mare, 1982, Casa creației populare, p.181.
2. Lucrarea a fost editată de Universitatea din Cluj Napoca în 1969.
3. Andrei Radu, **Cultura franceză la românii din Transilvania până la unire**, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1982 (text de pe supracopertă).
4. Gazeta Maramureșeană, Graiul Maramureșului, Astra maramureșeană, Patria, Afirmarea, Curentul, Gazeta Basarabiei, Colocvii, Tribuna școlii, Revista de pedagogie, etc.
5. E. Giurgiuca, **Din Țara lui Dragoș**, în: „Școala românească”, 5, nr. 6, septembrie, 1942, p. 32.
6. I. Agârbiceanu, **În întuneric**, București, Editura Minerva, 1910, p. 3.
7. Olimpiu Boitoș, **Prozatorul Andrei Radu**, în: “Luceafărul”, 41, nr.1., ianuarie 1942, p. 28.
8. Ibidem, p. 29
9. Andrei Radu, **Din țara lui Dragoș**, București, Editura „Gheorghe Mecu”, 1941, p. 3.
10. O. Boitoș, op. cit., p. 28.
11. Andrei Radu, op. cit., p. 18.
12. O.Boitoș, op. cit., p. 29.

Însemnări din anii care s-au dus

*Preot. Viorel Thira
Baia Mare*

„Căci pe mucedele pagini stau domniile române
Scrise de mâna cea veche a învățaților mireni!”

Mihai Eminescu

Până la generalizarea școlilor, țăranul român a avut cultură orală transmisă prin viu grai de la strămoși la nepoți, la care s-au adăugat învățăturile primite prin mijlocirea Bisericii.

În vremurile trecute circulau mai multe cărți populare care se vindeau prin târguri de către diferiți negustori ambulanți, cum a fost și filozoful Cilibi Moise și alții.

Cărțile cele mai cunoscute erau: Alexandria, Esopeia, Floarea darurilor, Minunile Maicii Domnului, Călătoria la iad a Maicii Domnului, Visul Maicii Domnului, Legenda lemnului Crucii, Testamentul celor 12 Patriarhi, Toarceți fete că a murit Baba Cloanța, Trei Crai de la Răsărit, Varlaam și Ioasaf, Cele douăsprezece vâmi, care au transmis poporului multe cunoștințe din Biblie și din tradiția secolelor. După aceștia s-au citit mult Psaltirea, Viețile Sfinților și Calendarele, cărți scoase de către biserică, precum și gazetele tipărite pentru popor, mult mai târziu.

Țăranul român din trecutele secole a trăit toată viața în mijlocul naturii și a cunoscut astfel mersul vremii și semnele ei, precum venirea toamnei, apropierea iernii, sosirea primăverii și arșița verii. Succesiunea aceasta, plină de încântare, a anotimpurilor i-a înnobilat sufletul și i-a înfrumusețat viața. De aceea a exclamat Ștefan Octavian Iosif: „Ah! De ce n-am șapte vieți/Să te cânt natură.”

Scriitorul Nicu Gane are o schiță intitulată „Astronomul și doftorul” în care vorbește despre un astronom și un doftor din Apus, care vin în Moldova cu gândul de a se îmbogăți, dar după mai multe peripeții constată că în privința hranei și a altor obiceiuri țăranii sunt mai deștepți de cât doftorii, iar porcii care vin seara de la câmp cu paie în gură prevestind furtună sunt mai deștepți decât astronomii și se întorc în țara lor.

Pentru a cunoaște mersul vremii, țăranii făceau în Ajunul Anului Nou calendare de ceapă se vedea care luni din anul următor vor fi secetoase și care ploioase.

Îmi spunea odată la Sângeorz – Băi marele meu prieten Ovidiu Papadima, că nu ne putem imagina în suficientă măsură, câte cunoștințe are țăranul român asupra naturii, plantelor și viețuitoarelor sălbatice și cât de mare este bogăția lui sufletească. Toate aceste lucruri sunt evidente din folclor, întrucât folclorul nostru este unul din cele mai bogate și frumoase din lume.

Preoții, cântăreții din strane și diferiți oameni din popor, care știau oleacă de carte, au făcut pe cărțile de cult și alte cărți pe care le-au avut la îndemână diferite însemnări foarte utile astăzi pentru cunoașterea unor date istorice, evenimente ori tradiții care altfel ar fi fost pierdute pentru totdeauna.

Parte din aceste însemnări au publicat pentru Maramureș Ioan Bârlea, pentru Muntenia Ilie Corfus, iar pentru Bihor Fl. Dudaș.

În colecția mea de manuscrise vechi în cirilică moștenită de la preotul Mihail Georgiu din Galații Bistriței, jud. Bistrița Năsăud, originar din comuna Chiuiești, jud. Cluj, se găsesc două manuscrise, primul o filă dintr-o carte de rugăciuni scrisă în anii 1853 și 1860, iar al doilea manuscris care poate fi datat în partea a doua a secolului al XVIII – lea conține preziceri asupra vremii, pe baza zilei din săptămână în care cade Nașterea lui Iisus Hristos.

Primul manuscris din cartea de rugăciuni, pe fața I :

„Anu 1853 o fost pohoi mare pă la Sâmpetru că o mânat și carul din șură de la Pop Gheorghe și patul cu Țol și cu perini și o mânat și podurile.

Pe fața II: „Anu 1860 o fost iarnă fără de omăt, tăta iarna o îmblat numai cu caru oameni unde o trebuit să umble, pă la paști n-o trebuit fân la oi, o fost iarbă bugătă. O fost Paștile în Aprilie, 3 zile. Scris-am eu Sălătioan Alexă.

Manuscrisul al doilea:

„Coliadnic – Tripelnic – Prognosticuri

De se va întâmpla (nașterea) lui Hs duminică, multe ploi, iarna va fi amestecată, primăvară umedă, (vara) uscată, to(a)m(na) vântoasă, ostașii tineri vor fi sănătoși, între împărați răzvrătire, rod mult în toate semințele, miere multă, pruncilor perire.

De va fi nașterea lui Hs luni, va fi iarnă bună, primăvară umedă, vara multe ploi mari, toamna uscată, vin puțin, poame, miere puțină, în cele ce vor naște plângere, în bărbați...nici perire.

De va fi nașterea (lui Hs) marți va fi iarn(a) primăvara umedă, (vara) bună, toamna uscată în ()țuri, scădere celor ce umbl(ă) pă apă, perire, miere și oloi mult.

De va fi nașterea lui Hs miercuri, fi-va iarnă r(e)a, primăvară uscată, vară umedă, toamna uscăcioasă, grâu puțin, vin, poame multe, miere multă, oloi puțin, vrășmașilor schi(m)bare spre pace.

De va fi nașterea lui Hs joi va fi iarnă amestecată, primăvara vântoasă, poame (puți)ne, celor puternici()roduri multe, ostașilor la război scădere.

De va fi nașterea lui Hs vineri fi va iarnă cam iute, primăvara vânturi, vara umedă, toamna vânturi, rodurilor scădere, vin mult, durere de ochi pruncilor, perire murerilor, moarte iute, ostași sănătoși, boierilor laudă.

De va fi nașterea lui Hs sâmbătă fi (va) iarnă cumplită vântoasă și omătoasă, primăvară vântoasă, vara ploioasă, în roduri scădere, toamnă uscată, oilor perire și cutremur mult, și boală de friguri în oameni și vor fi oameni cu multă neputință, în oamen(i) cei bătrâni perire.”

În continuarea celor de mai sus mai este un text interesant:

„Iar sămânța care-i de toamnă...să sâmini în luna (sep)tembrie în 5, 6, 7, (8-12), 14, 20, 22, 29 și la octombrie 3, 4, (22), 26, 23 de zile.

Iar sămânța care face roadă în pământ, ceapă, aiu, rădită, hașmele, pere de pământ, aceste să se semene în lună rece.

Iar în lună noao să semene care face roadă de asupra pământului cumui grâu și ovăsu, bob, mazăre și altele.”

Însemnările din primul manuscris sunt importante pentru meteorologi care studiază mersul vremii din trecut și prezent.

Nașterea lui Iisus Hristos are dată fixă 25 decembrie, dar poate cădea în oricare zi a săptămânii. Pe temeiul zilei din săptămână în care cade nașterea lui Hristos, autorul manuscrisului face preziceri în legătură cu anul care începe din ziua respectivă a săptămânii. Că s-au potrivit sau nu aceste preziceri este o altă problemă, dar imaginația autorului este extrem de bogată și este bazată pe toate cunoștințele lui, iar limba în care au fost redactate aceste manuscrise este destul de colorată și interesantă pentru lingviști și pentru cei care iubesc trecutul și limba neamului nostru. La reproducerea textului a fost respectată ortografia manuscrisului.

Marii noștri clasici Liviu Rebreanu și Lucian Blaga, în discursurile lor de recepție la Academia Română nu s-au complăcut să laude pe nimeni, ci au adus elogii țaranului și satului românesc unde zac comorile noastre de veacuri. Lucian Blaga merge până acolo să spună că „veșnicia s-a născut la sat”.

Liviu Rebreanu își încheie discursul spunând: „Suntem și vom fi totdeauna neam de țărani”. Prin urmare destinul nostru ca neam, ca stat și ca putere culturală atâră de cantitatea de aur curat ce se află în sufletul țăranului. Dar mai atâră în aceeași măsură și de felul cum va fi utilizat și transformat acest aur în valori eterne.”

Memoria durerii în oglinda cărții „NONCOPILĂRIE ȘI MATURITATE postmortem” a lui Lupu Petrovan

*Prof. drd. Gheorghe Andrașciuc
Colegiul Național „Dragoș Vodă”
Sighetul Marmăției*

Ne aflăm în fața unui autor care impresionează, atât prin tema abordată, cât și prin viziunea asupra acesteia. Dramatismul experiențelor însoțește naratorul pe tot parcursul actului lecturii. Ce este curios de remarcat este faptul că scriitorul reușește cu foarte mare ușurință să inoculeze în sufletele cititorilor sentimentul compasiunii față de naratorul-personaj. Mila, solidaritatea cu cel aflat în suferință, însoțesc cititorul în drumul spre înțelegere a acestui univers traumatizant.

Ceea ce stârnește curiozitatea lectorului este titlul volumului. Pe de o parte, el reprezintă un paradox, iar pe de altă parte, în substrat, se justifică întrutotul. „*NONCOPILĂRIE ȘI MATURITATE postmortem*” reprezintă o provocare, oferind o anumită cheie în ceea ce privește decodarea mesajului textului. Experiențele multiple pe care le trăiește protagonistul volumului, depășesc sfera obișnuitului. Chiar naratorul explică semnificația titlului „am rămas orfani de mamă când eram foarte mici, că am muncit mult și greu de când ne știm, că am fost timp de mai bine de doi ani slugi pe la diferiți gospodari”.

Un alt aspect ce stârnește interesul este dorința scriitorului de a nu individualiza personajele cărții printr-un nume. Acest lucru ține oarecum de un anumit spirit al epocii, pe de-o parte, pe de altă parte, ține și de o anumită atitudine artistică. Lipsa particularizării printr-un nume scoate în evidență uniformizarea pe care o urmărea partidul unic în epocă. „Secretarul organizației de partid era doar secretarul de partid. Nu avea nici o semnificație numele lui. Trebuia să gândească și să acționeze ca toți ceilalți secretari de partid. Aceeași situație pentru activist, ministru, director, tată, fiu, stăpân, slugă... Individualizări prin nume ori prenume se făceau doar când purtătorul se abătea total de la linia generală”. Prin această formulă sunt evidențiate tarele morale ale epocii comuniste. Oamenii căpătau identitate doar dacă ieșeau din formația dirijată de o forță supraumană.

Discursul epic este structurat pe două paliere. Primul constă în reprezentarea conflictelor exterioare și în urmărirea traseului inițiativ al naratorului personaj, iar cel de-al doilea palier conține introspecția

personajului. Trăirea interioară intensă, interogațiile retorice dezvăluie o personalitate plină de limite. Atitudinea analitică este dedublă de refugiul în interogații. Situațiile criză în care se regăsește personajul generează un univers introspectiv. Dilemele, neputințele, șovăielile, căutările unor soluții, aparent imposibile, coexistă de-a lungul firului epic, cu reprezentările exterioare.

Un alt aspect remarcat este cel al jocului instanțelor comunicării. Naratorul – protagonist al experiențelor dureroase, încredințează confesiunile sale unui alt narator, „colaborator”, care îi preia trăirile. În acest context, se poate sesiza o dedublare a eurilor. Pe de o parte, apare un eu în care se regăsește sufletul copilului, plin de dramatism, pe de altă parte, se găsește un eu al maturului, care privește lucrurile, retrospectiv, dar cu aceeași implicare emoțională. Naratorul principal întreține o permanentă legătură cu cititorul, pe de o parte, justificându-se în fața lui, în permanență, pe de altă parte, implicându-l și pe el, în calitate de martor al evenimentelor petrecute retrospectiv. Deasupra celor două instanțe, se găsește regizorul „față de care nu pot avea nici secrete și nici rețineri”. Forma reverențioasă a legăturii cu cititorul se regăsește pe tot parcursul volumului. Scriitorul nu dorește ca acesta să preia din trăirile lui. Oarecum dorește să-l protejeze de eventualele stări melancolice, create de lectura cărții. Naratorul mărturisește că „fire introvertită am rămas toată viața”, chiar în perioada maturității are anumite rețineri „...și nici acum nu spun tot ce știu. Scot în afară numai ce mai pot ține tănuit în profunzimea sufletului meu. E o descărcare a balastului din nacelă ca balonul vieții mele să poată pluti mai departe câteva leghe, câțiva ani, cât a vrea Dumnezeu. Că la El este puterea și toată nădejdea mi-o pun în mărinimia și bunăvoința Lui”. Boala contractată, în urma unei călătorii istovitoare și supraumane, a determinat refugiul în sine: „Am fost o fire retrasă și un caracter introvertit de când mă știu, dar suferința aceasta lăuntrică, suportată în tăcere și care îmi era mai grea decât toate durerile fizice din anii precedenți m-a determinat să mă însingurez și mai mult, să mă izolez și de persoanele apropiate mie sufletește. Izolarea a devenit cvasitotală pentru că pe de o parte mi-am impus-o singur, pe de altă parte a fost atitudinea semenilor și amândouă s-au suprapus pe introversiunea mea probabil genetică”.

Ceea ce câștigă atenția lectorului, dincolo de coerența discursului, care respectă parțial legile înlănțuirii, sunt trăirile profunde ale naratorului protagonist. Momentele dureroase al căror martor și actant este naratorul-personaj, se regăsesc și în experiența lui Darie din romanul „Desculț” al lui Zaharia Stancu sau David

Copperfield al lui Charles Dickens. Tonul deosebit de sensibil al scriitorului se manifestă pe tot parcursul volumului. Apare o permanentă dorință de a ocroti cititorul, de a-l feri de contactul implicat cu dramele personale. El nu vrea să încarce cititorul cu energie negativă. Naratorul-autor nu împărtășește atitudinea gravă asupra existenței: „Nu mi-au plăcut în nici un fel amărăciunile lui Cioran. Nici dezamăgirile și suferințele lui Bacovia. Nici cuvintele și expresiile necizelate, de mahala, de jargon ale lui Eugen Barbu, V. I. Popa, Arghezi, Paraschivescu, Baudelaire, Dostoievski și lista ar putea fi mult mai lungă. Nu mi-au plăcut. Mă enervau. Mă indispuneau. Mă făceau să sufăr. Dar, Doamne! Cu cât interes le-am citit! Și de câte ori le-am reluat! Și de câte ori le-aș reciti!” Din această perspectivă, naratorul pledează pentru abolirea memoriei afective, pentru amnezie, având ca reper experiențele personale dureroase, sau cele aflate indirect, prin intermediul textului. Numai că această dorință naște alte interogații „...amnezic fiind, oare aș ști ce vreau, ce-i bine, ce-i rău, ce-mi place, ce nu-mi place, ce trebuie, ce nu trebuie, dacă ce vreau eu vor și alții, dacă adevărul meu este și adevărul altora, dacă dreptatea mea e aceeași cu dreptatea tuturor.” Naratorul simte povara trecutului „Uneori mi se pare că o amnezie totală m-ar face omul cel mai fericit din lume.” „Lăzile sufletului” sunt pline cu amintiri triste. Naratorul simte nevoia să le scoată din aceste locuri prăfuite. Relativitatea timpului afectiv diferențiază percepția naratorului, dar și a noastră, în raport cu propriile experiențe „...cine poate măsura greutatea clipei de supliciu, ori de bucurie, ori de indiferență, ori de așteptare, ori...”. Cititorul este cutremurat în fața experienței naratorului subiectiv. Mersul pe jos din Sighet până în cătunul Sâlța, din comuna Rozavlea, pentru a aduce cinci kilograme de prune uscate, într-o vreme de ninsoare, în decembrie, noaptea, stârnește sentimentul milei. Prin experiența reprezentată de destinul naratorului-personaj sunt prezentate condițiile școlarizării din epoca de după cel de-al doilea război mondial „Părinții elevilor interni trebuiau să aducă produse alimentare, care să fie suficiente pentru hrana copilului ori copiilor cel puțin până la încheierea primului semestru al anului școlar. Dacă aveau posibilitate, părinții aduceau de la început alimente pentru întreaga perioadă de cazare. Tata a înțeles temerile cantinei și s-a străduit să procure produsele cerute. A adus odată cu noi cantitățile de alimente, fără să rămână în restanță cu porumb, grâu, cartofi, fasole, ceapă, ulei și slănină. Pentru zahăr, oțet, mirodenii, orez, ceaiuri și alte câteva articole alimentare din categoria celor care nu existau în gospodăriile maramureșenilor, se admitea totuși să se achite prețul lor

în lei.” Acest itinerar plin de dramatism i-a marcat existența. Călătoria pe un drum necunoscut, acoperit cu zăpadă, oboseala călătorului, înghețarea, pericolul lupilor sunt câteva secvențe ce reprezintă traumele existenței. Dincolo de aceste suferințe externe, copilul s-a refugiat în școală. În numai cinci luni a reușit să termine ciclul gimnazial. La liceu, s-a situat întotdeauna printre frunțași. A reușit să intre la liceu al cincilea pe listă, dintr-un număr de peste optzeci de candidați.

Universul epic, deosebit de provocator, are în centrul său trei personaje. Fiecare este individualizat prin intermediul raportului față de viață, față de limitele acesteia. Protagonistul volumului evoluează concomitent pe două planuri. În cadrul primului plan, sunt redată seismele sufletești în fața unei societăți filistine, fără a fi dispusă să ofere sprijin pentru cel care se află la limită. Acest drum existențial este presărat cu interogațiile unui ins care se află în imposibilitatea ieșirii la lumină. Refugiul în sine demonstrează prezența unei personalități complexe, analitice, introvertite, incapabile de a găsi soluții pentru a ieși din impas. Experiența, privită retrospectiv, dovedește prezența fatalității, pe de o parte, pe de altă parte este luată în calcul intervenția Divinității, care ajută protagonistul să găsească întotdeauna ceva pozitiv, în spatele unei experiențe dureroase. Celălalt plan în care trăiește naratorul, mult mai pronunțat decât primul, este cel al contactului cu lumea care forțează maturizarea sa. Pauperizarea socială, neajunsurile vieții marchează evoluția personalității naratorului. Amintirile încredințate „colaboratorului” reflectă traumele de care nu s-a putut debarasa. Retrospectiv, naratorul vrea să reconstituie universul copilăriei, pornind de la primele percepții asupra lumii. Scena deosebit de patetică este cea în care naratorul încearcă să elucideze momentul dispariției mamei, care cu mâna ei ocrotitoare reușea întotdeauna să-l protejeze de necunoscut. În mintea naratorului, apar niște imagini difuze, un amestec de imagini vizuale și auditive. Pentru a reconstitui portretul ei, naratorul recurge la interogații care exprimă gravitatea copilului aflat singur în fața necunoscutului existențial. Chiar cuvântul „mamă” naratorul l-a cunoscut mult mai târziu, la vârsta de cinci-șase ani. Izgonirea de acasă, acceptarea condiției de slugă, umilirea în diverse circumstanțe sunt câteva secvențe narrative ce exprimă un destin tragic.

Un alt portret desprins din acest volum este cel al tatălui. Figura gravă, introvertită, imprevizibilă a avut o influență decisivă asupra personalității copilului. Percepțiile acestuia de către copil și ulterior de către matur, sunt oscilatorii. Firea imprevizibilă a tatălui a

determinat prezența diverselor atitudini din partea copiilor. „Profilul moral și, mai mult, cel spiritual al tatii, atitudinile, comportamentul, mentalitățile sale ni se revelau mereu altele, nu doar reînnoite, ci chiar profund contradictorii.”

Portretul diriginței este deosebit de sugestiv. Prin ea, sunt conturate tarele politice ale epocii, pe de o parte, pe de altă parte, ea joacă un rol esențial în ceea ce privește ușurarea trecerii naratorului prin greutățile școlii. Portretul ei este zugrăvit cu realism. Respectul naratorului față de aceasta este justificat prin faptul că imaginea ei a rămas întipărită în conștiința protagonistului, dincolo de valențele timpului istoric. Ea a avut tăria de caracter de a se opune hotărârii partidului, rupând înștiințarea prin care se solicita retragerea bursei naratorului. O altă intervenție a acesteia constă în ajutorul pe care îl acordă atunci când nu se putea opune celei de-a doua înștiințări care cerea retragerea bursei. Cu sprijinul comitetului de părinți, a reușit să-l ajute. Implicarea intensă a acesteia în destinul naratorului, l-a făcut pe acesta din urmă să o considere „una dintre sfintele necuprinse în calendarele creștine, dar existente în sufletul meu și în inima mea.”

Dincolo de caracterul memorialistic al volumului, apar scene-martor al evenimentelor istorice. Imaginea foametei, reforma învățământului, după 1947, războiul, stigmatizările oamenilor datorate intervențiilor politicii comuniste sunt redată cu ajutorul instrumentelor esteticii realismului. Parafrazându-l pe Sthendal, volumul reflectă „băltoacele acoperite de apă”, de „noroiul” existenței. Imaginea foametei este prezentată cu realism. „Începând de prin ianuarie, n-am mai avut nici măcar făină de o mămligă. Grâul se terminase încă din vară. Noua recoltă n-a mai existat deloc din cauza secetei. Timp de aproape două luni am mâncat numai boabe de linte fierte din care făceam un fel de mâncare scăzută asemănătoare iahniei de fasole, dar fără nici un pic de grăsime. De prin martie și până în mai am sfârmat și măcinat coceni de porumb, iar făina astfel obținută o fierbeam și făceam un aluat din care prăjeam pe plita încinsă un fel de pogăci. Preparatul acesta nu avea nici un gust și nici o consistență. Totuși mâncam puțin ca să avem ceva în stomac și să putem bea apă. Salvarea noastră a venit parțial prin luna mai când am început să fierbem ștevie, urzici, măcriș, apoi lobodă și salată. Toate aceste mâncăruri le pregăteam cu multă ceapă și usturoi. Până și în pogăcile din coceni puneam ceapă. A fost mare noroc pentru noi că am avut ceapă destulă. Spre sfârșitul lui iunie tata a tăiat dintr-un lan de orz spicele mai plinuțe, dar încă verzi, a cules de pe ele boabele, le-a prăjit bine, le-a măcinat în râjniță de coceni și din „făină” obținută a făcut o

mămăligă pe care am mâncat-o cu multă ceapă prăjită. A fost pentru noi o adevărată și mare sărbătoare. Mămăliga aceea a fost cea mai gustoasă dintre toate mămăligile din care am gustat vreodată.”

Solitudinea personajului narator în fața mundanității, zbuciumul interior, dramele personale sunt prezentate într-o formă deosebit de provocatoare.



ISSN: 1583-4476