

REVISTA HIPERBOREEA

REVISTĂ DE ISTORIE
ANUL II • Nr. 2 • 2013



BUCUREȘTI
2013

REVISTA HIPERBOREEA

REVISTĂ DE ISTORIE

ANUL II • Nr. 2 • 2013

BUCUREȘTI
2013

REVISTA HIPERBOREEA
REVISTĂ DE ISTORIE
ANUL II • Nr. 2 • 2013

CONSILIUL ȘTIINȚIFIC

Prof. dr. **Ecaterina Lung** (Universitatea din București)
Prof. dr. **Anca Irina Ionescu** (Universitatea din București)
Conf. dr. **Marian Petcu** (Universitatea din București)
Lect. dr. **Luminița Diaconu** (Universitatea din București)
Lect. dr. **Ioana Munteanu** (Universitatea din București)
Assistant Dean & Director of the Law Library **Radu D. Popa**
(New York University School of Law)

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: Mihai Dragnea
Redactor-șef adjunct: Dana Babin
Redactori: Tina Petroiu, Damaris Mailat
Traducător: Adriana Soroceanu

Revista Hiperboreea este o publicație științifică online. Fiecare număr al revistei apare în prima zi a lunii, prezentând studii și articole pe teme legate de istorie și studii culturale.

În anul 2012, revista a fost indexată în baza de date internațională Index Copernicus și poate fi vizibilă și pe platforma editorială SCPIO.

Este interzisă reproducerea, copierea sau vinderea materialelor din această publicație, fără acordul scris al Redacției. În conformitate cu prevederile Legii nr. 206 din 27 mai 2004, responsabilitatea asupra conținutului articolelor revine în exclusivitate autorilor.

www.revistahiperboreea.com
E-mail: terra_mater_2007@yahoo.com
Tel. 0767.094.588

ISSN 2284 – 5666 ISSN – L 2284 – 5666

CUPRINS

Zamfir Constantin, <i>FECIOARA MARIA ÎN VIZIUNE CATHARĂ</i>	4
Damaris Mailat, <i>STATUTUL FEMEII ÎN NOILE REGATE BARBARE</i>	8
Dana Babin, <i>DER UNENDLICHE HERMENEUTISCHE WEG ALS WAHRHEITSGESCHEHEN</i>	19
Adriana Roșca, <i>VASILE ALECSANDRI ȘI ROMANTISMUL ITALIAN</i>	29
Ioana Sărac; Roland Olah, <i>ÎNVĂȚĂMÂNTUL BIHOREAN ÎN SECOLUL AL XIX-LEA. STUDIU DE CAZ: CHIȘCĂU</i>	35
Eperjesi Zoltán, <i>Ö. Kovács József: A PARASZTI TÁRSADALOM FELSZÁMOLÁSA A KOMMUNISTA DIKTATÚRÁBAN. A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945– 1965, Korall, Budapest, 2012 (recenzie)</i>	47
Norme de redactare.....	57

FECIOARA MARIA ÎN VIZIUNE CATHARĂ

ZAMFIR CONSTANTIN

Universitatea din București

Masterand Studii Medievale

E-mail: zamfir_c2008@yahoo.com

Abstract. *In this short article we present the position of the Cathars (religious movement with gnostic and dualistic elements) about The Virgin Mary. The heretics were very divided in their opinions about this problem, presenting a large diversity of theological positions.*

Keywords: *The Virgin Mary, Cathars, Jesus Christ, Dualism, Dnosticism*

Catharii erau împărțiți de către adversarii lor catolici în ”moderați” și ”radicali” în funcție de gradul dualismului lor privitor la crearea lumii. Astfel, ”moderații” credeau că Dumnezeu este creatorul Universului, al materiei primordiale, iar Diavolul era organizatorul, artizanul lumii. El a închis sufletele îngerilor în trupurile oamenilor. Această grupare era, în general, predominantă în Italia de Nord, vecinătatea lor aproximativă cu Dalmația infestată de bogomili explicând influența doctrinară a acestora asupra lor. ”Radicalii” cred în existența a doi Dumnezei, unul bun, celălalt rău, fiecare având trinitatea și lumea sa proprie. Acești radicali au prosperat cu precăderii în sudul Franței, ei fiind celebrii ”albigenzi.” Ioan Petru Culianu face în *Gnozele dualiste ale Occidentului* o analiză minuțioasă a ”fragmentării” grupărilor cathare (chiar dacă aceasta a fost contestată ulterior de Manolache, dar confirmată și chiar întărită în concluziile ei privind dispersia credințelor cathare de către Anne Brenon).

Fecioara Maria ocupă un loc important în creștinism fiind, după Sfânta Treime și înaintea sfinților, un personaj foarte apreciat și venerat. Majoritatea confesiunilor creștine îi recunosc în mod special rolul ei de mediatore între păcătoși și Iisus Hristos, între oameni și divinitate. Persoana Fecioarei Maria și rolul acesteia în cadrul cultului a fost privită în mod diferit, încă de la începuturile creștinismului. Dacă în Răsărit, în Imperiul Bizantin ortodox, era foarte important faptul că Maria era ”Maica Domului”, născătoare de Dumnezeu (sau ”theothokos” cum îi spuneau grecii), în Apusul Europei catolic era exaltată și starea ei de fecioară. Oricum ”maică preacurată și pururea fecioară” este un ”status” revendicat de principalele Biserici creștine, catolică și ortodoxă pentru Maria.

O mișcare religioasă care este văzută de mulți drept o precursoră a Reformei lui Martin Luther și Jean Calvin a fost cea cathară. Catharismul a fost o erezie creștină inspirată de maniheism și bogomilism care a apărut în Europa Occidentală în secolul al XII-lea. A cuprins cu precădere teritoriile de azi din sudul Franței și nordul Italiei. În anul 1209, Biserica Catolică inițiază o cruciadă împotriva ereticilor din Languedoc, (este vorba de așa

numita ”cruciadă împotriva albigenzilor”) dar aceștia, ca și cei din Italia ori Spania, au supraviețuit până pe la jumătatea secolului al XIV-lea. Catharii resping cultul sfinților și al icoanelor, botezul copiilor, euharistia, nu recunosc Crucea drept simbol creștin, cred în transmigrația sufletului și în reîncarnare, condamnă căsătoria și interzic procrearea, acestea fiind câteva dintre punctele importante ale dogmaticii lor, una gnostică, cu influențe maniheiste.¹ În privința Bibliei, catharii respingeau hotărâți Geneza. Deasemenea, nu recunoșteau scrierile Părinților Bisericii ori actele conciliilor, declarând că acestea provin doar de la oameni, nu și de la Dumnezeu.²

Când se vorbește despre cathari, ereticii sunt văzuți, în general ca făcând parte dintr-o mișcare unitară, cu aceleași concepții religioase, indiferent de situarea lor geografică: Sudul Franței, Nordul Italiei, Germania sau Balcani. Lucrurile nu au stat însă chiar așa, între diversele grupuri de eretici existând numeroase diferențe dogmatice. Așa cum observa inchișitorul italian Ranieri Sacconi “bisericele cathare italiene se ceartă între ele din motive de dogmă.”³ Sacconi știa ce vorbește. Cathar important, el s-a convertit la catolicism în 1245 devenind călugăr dominican. Între 1254-1259 a fost numit inchișitor-șef al Lombardiei persecutându-i crunt pe foștii lui coreligionari. Să trecem repede în revistă credințele catharilor în ceea ce o privește pe Sfânta Fecioară.

Catharii au moștenit o parte din credințele lor despre Fecioara Maria de la bogomili, existând însă diferențe între grupurile cathare în ceea ce privește modul în care era privită Maria. Majoritatea lor credeau că Fecioara Maria a fost un înger. Conform *Interrogatio Johannis*, document de sorginte bogomilă, Dumnezeu trimite în lume un înger, pe Maria pentru a înlesni venirea lui Iisus pe Pământ. Ea nu este un *înger încarnat*, așa cum sunt toți oamenii în concepția bogomilă ci unul celest (bogomilii spuneau că sufletele oamenilor sunt de fapt îngeri închiși în trupul omenesc supus degradării și morții și aruncați pe Pământ de către Diavol). Iisus intră, apoi iese prin urechea dreaptă a Mariei. Bogomilii explicau această trecere auriculară prin faptul că Iisus fiind verbul lui Dumnezeu, el nu putea pătrunde în Fecioară decât prin auz, opinie întâlnită și la Ioan Damschin (*De fide orthodoxa, IV, 14*).

Nașterea imaculată a Mântuitorului implica și ea o ieșire “ cu poarta ferecată “ iar urechea prin care a intrat Iisus Hristos fără pângărire îndeplinește rolul de orificiu inocent.⁴ Acești eretici spun că Fecioara Maria nici nu a fost conștientă de trecerea lui Iisus, care a traversat prin urechea ei “așa cum trece apa printr-o conductă”. Aceste credințe aparțineau catharilor așa- zii ”moderați”⁵ și erau împărtășite de ereticii din Verona și de către o parte dintre catharii bosniaci. Alți cathari din Bosnia credeau că Iisus Hristos, Ioan Botezătorul și Fecioara Maria au fost trei îngeri trimiși de Dumnezeu. Catharii din Concorezzo, Italia, spuneau însă că Fecioara Maria a fost om, femeie, nu înger, iar Iisus a fost și el ființă umană, că a suferit

¹ Mircea Eliade, I.P. Culianu *Dicționar al religiilor*, editura Humanitas, București, 1993, pp.141-142

² Anne Brenon, *Catharii*, editura Nemira, București, 2008, p.181

³ *Ibidem*, p.115

⁴ I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, editura Nemira, București, 1995, p.254

⁵ Vezi *Anexa* pentru deosebirile dintre catharii moderați și cei radicali

și murit în realitate (trupul lui nu ar fi fost doar o fantasmă cum spuneau bogomilii) dar că și-a abandonat corpul în momentul Înălțării (iar Ioan Botezătorul ar fi fost un trimis al Diavolului). Unii cathari italieni susțineau că deși Maria și Iisus au fost îngeri, ultimul a suferit, a murit și a înviat cu adevărat.

Catharii “radicali” din Desenzano (nordul Italiei) credeau că Maria a fost un înger care a zămislit alt înger, pe Iisus Christos, care însă nu a suferit, nu a murit și deci nici nu a înviat căci trupul lui era o ”fantasmă” (doctrină bogomilă). Ei mai spuneau că infernul este aici pe pământ și altul nu mai există.⁶ Aceasta era și părerea catharilor radicali din sudul Franței, numiți ”albigenzi” de către inchișitori (de la orașul francez Albi, unde ereticii erau foarte numeroși). Ereticii italieni erau deci foarte divizați pentru că ”fiecare dintre cele șase Biserici cathare italiene din secolul al XIII-lea și-a născocit propria și nefasta alchimie de puncte doctrinale și de credințe”.⁷

După cum putem constata, opiniile catharilor despre Fecioara Maria erau foarte diverse. Aceste păreri aparțineau ereticilor din secolele XII-XIII. După cruciada împotriva albigenzilor de la începutul secolului al XIII-lea care a dat o lovitură dură sectei, a urmat practic o vânătoare neîncetată de-a lungul întregului veac pentru a se lichida toate grupurile de eretici care scăpase de prigoana inițială a Inchișitoriei. Un număr mic de cathari a supraviețuit totuși și în primul sfert al celui de-al XIV-lea veac în regiunile muntoase din Pirineii francezi. În satele mici de munte, mișcarea eretică va cunoaște un mic și ultim “revival țărănesc” așa cum îl numește cineva.⁸ Ce credeau acești ultimi eretici despre Fecioara Maria? Se pare că ei o identificau pe Maria în mod simbolic cu Biserica albigenză sau cu totalitatea credincioșilor cathari, ridiculizând-o în același timp pe Fecioara oficială catolică.⁹ Despre nașterea lui Christos de către Maria, ultimii cathari spuneau că: ”Christos nu a fost niciodată adumbrat de ceva atât de abject ca pântecul unei femei.”¹⁰ Ce înseamnă a fi “adumbrat”? Ne lămurește un preot cathar, Pierre Authier, citat de Culianu: ”Așa cum un om aflat într-o bute este în umbra acesteia fără a primi nimic de la ea, Christos a locuit în Fecioara Maria fără a lua nimic de la ea...el <<se adumbrește>> doar în Sfânta Maria neprimind nimic de la ea.”¹¹ Acestea sunt deci opiniile catharilor despre Fecioara Maria și nașterea lui Iisus Christos.

În privința sfârșitului vieții Fecioarei, catharii italieni moderați din Concorezzo considerau că Maria se află în Paradis alături de Apostoli așteptând Judecata de Apoi. Alți cathari, tot din Concorezzo, dar un grup “disident”, credeau că Fecioara așteapta sfârșitul lumii tot în Paradis dar alături de Ioan Botezătorul pe care concetățeni lor eretici îl considerau un

⁶ *Ibid.* p. 279

⁷ Anne Brenon, *op. cit.* pp. 116-117

⁸ Expresia este folosită de Emmanuel Le Roy Ladurie în *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*

⁹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*, ed. Meridiane, București, 192, p.277, vol.II

¹⁰ Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. Nemira, București, 1995, p.290

¹¹ *Ibidem*, p.290.

trimis al Diavolului. După cum ne putem da seama, ereticii italieni erau și în această privință extrem de divizați, dar nu vom mai insista cu analiza diferențelor de opinie dintre ei.

În încheiere, să notăm faptul că, iconoclaști absoluți, catharii nu au lăsat reprezentări artistice ale personajelor divine (Dumnezeu, Iisus, Fecioara Maria, sfinții). Nu găsim astfel reprezentări ale Fecioarei Maria la cathari. Nu avem nici picturi, nici statui. Unicul exemplar al unei Biblii cathare care a supraviețuit până în zilele noastre nu este ornat cu imagini. Nici măcar motive vegetale (frunze sau flori) nu apar. Doar motive geometrice abstracte. Singurele excepții o constituie crinul care apare în repererele marginale și peștele care figurează în anluminurile a două letrine. Crinul simbolizează puritatea iar peștele este un străvechi simbol al lui Iisus Christos.

Putem spune că ereticii cathari o considerau, în general, pe Fecioara Maria drept un înger trimis de Dumnezeu pe Pământ pentru a-l găzdui (mai degrabă decât pentru a-l naște) în trupul ei pe Iisus Christos. Toate atributele cu care o înzestreașă ceilalți creștini (Maică a Domnului, Mijlocitoare între oameni și Iisus, Regină, etc.) îi sunt negate cu vehemență. Mai este acceptată de către ultimii cathari drept simbol al Bisericii lor prigonite, al credincioșilor adevăratei credințe creștine. Este o poziție singulară și bizară care subliniază și mai mult particularitățile acestei erezii (cathare) ce subjugase la un moment dat o bună parte din Europa.

Bibliografie

Surse primare

Le livre secret des Cathares. Interrogatio Johannis, preface d'Emil Turdeanu, Beauchesne Paris, 1980.

Livre des Deux Princiipes, introduction, texte critique, de Catherine Thouzellier, Editions du Cerf, Paris, 1973.

Surse secundare

Brenon, Anne, *Catharii*, editura Nemira, București, 2008.

Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. Nemira 1995, București.

Eliade, Mircea, Culianu, Ioan Petru *Dicționar al religiilor*, editura Humanitas, București, 1993.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*, 2 vol., editura Meridiane, București, 1992.

Manolache, Stelian, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, editura Paralela 45, Pitești, 2000.

STATUTUL FEMEII ÎN NOILE REGATE BARBARE

DAMARIS MAILAT

Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Facultatea de Științe Socio-Umane,

Departamentul de Istorie, Patrimoniu și Teologie Protestantă

E-mail damarismailat@yahoo.com

Abstract. *The importance of a woman in the Germanic society is reflected especially in the laws codes of each people. Even if there are some differences, most of the laws give to the Germanic women, Longobard, Frank or Burgund, the same rights, privileges but in the same time some obligations. The woman's status is well established by marriage and children. The woman can own a land if she is carefully supervised by her husband and she can inherit her family..*

Keywords: Germanic, Longobard, Salian Franks, Burgunds, code, laws, inheritance, woman, marriage

În perioada migrațiilor, femeile și-au urmat în mod stoic soții. Ele au stat acasă din cauza fricii, s-au plâns și au încercat să aibă grijă de gospodăria și să se ocupe cu creșterea copiilor. Legile privind statutul, proprietatea, moștenirea, logodna și căsătoria ne spun mai multe despre istoria femeilor din acea perioadă decât simplele descrieri narrative.¹² Regii au folosit revizuirea legilor pentru a-și anunța autoritatea asupra celor pe care-i conduc sau pe care doresc să-i conducă; legile erau de asemenea folosite pentru a dovedi etnicitatea locuitorilor acelor teritorii sau pentru a integra alte grupuri etnice în confederație. Eurig, rege al vizigoților, a fost primul care a creat un cod de legi în 480, urmat de Gundobald în 516 pentru burgunzi iar Clovis pentru franci. Popoarele anglo saxone au avut primul cod de legi în jurul anului 602, în timp ce longobarzii la mijlocul secolului al VII-lea. Celții și galii au fost printre ultimii care și-au înregistrat astfel de coduri. Aceste coduri de legi au fost permanent revizuite de către aproape fiecare rege cu ajutorul cancelariei sale.

Toate aceste popoare aveau câteva concepte fundamentale comune. Fiecare avea o valoare legală-*wergeld*- care se calcula pe baza bunurilor sale materiale. Această sumă se putea plăti grupului familial pentru uciderea sau păgubirea unui membru. De asemenea o parte din această sumă se plătea pentru comiterea unor ofense ca furt, adulter etc. Valoarea persoanei depindea de clasa socială, sex sau vârstă. *Wergeldul* femeilor a variat de la o regiune la alta. În unele coduri, *wergeldul* unei femei care putea să nască copii era dublu față de un bărbat din aceeași categorie socială. De obicei aceste valori variau-28000 denari pentru o femeie însărcinată,

¹² Lisa M. Bitel, *Women in Early Medieval Europe 400-1100*, p. 66.

24000 femeia care avea copii și 8000 de denari pentru o femeie care nu mai putea avea copii. Legea irlandezilor prevedea că o femeie valora jumătate din suma protectorului său.¹³

Rolul familiei era unul foarte important, toate deciziile luându-se în cadrul grupului familial. Femeile nu aveau drept de vot, legile cerând reprezentare masculină în toate situațiile. Femeile erau protejate de lege de către *mundium* deținut de tată, frate sau soț. Femeile erau rareori lidere ale familiei sau ale gospodăriei. Nu aveau dreptul de a participa la semnarea unor contracte și nu puteau depune jurăminte. De asemenea nu puteau întreține nici o acțiune legală fără permisiunea și atenta observație a tutorelui său.

Prima atribuție a unei sclave era munca în slujba stăpânului. Dacă o femeie liberă sau una dependentă era jignită sau rănită într-un fel, oamenii legii trebuiau să le facă dreptate.

În cele ce urmează vor fi prezentate câteva caracteristici ale familiei germanice, la populațiile la care codurile de legi ne permit descrierea lor succintă.

Familia burgundă

Perioada dintre mijlocul secolului al III lea și mijlocul secolului al VI lea este caracterizată de permanenta mișcare a populațiilor germanice în Imperiul Roman. Barbarii germani au adus o cultură diferită dar și legi diferite care guvernau instituțiile căsătoriei și a familiei. Contactul dintre germanici și romani a dus la căsătorii mixte și la un proces de asimilare a culturii. Sistemele legale romane și germanice s-au influențat reciproc, modificându-se treptat prin îmbinarea ambelor sisteme.

Burgunzii au fost printre cea mai timpurie populație germanică care s-au stabilit în vestul imperiului creând un regat federat la vest de Rin în jurul anului 413. Apogeul acestui regat a fost în perioada regelui Gondobald 474-516, perioadă în care s-a început emiterea unui cod de legi burgund. Având în vedere că burgunzii au locuit o perioadă destul de lungă alături de romani, acest cod de legi a încercat să se ocupe de nevoile legale ale ambelor populații. Extinderea influenței societății romane în cea burgundă este reflectată prin faptul că, codul a fost inițial scris în limba latină. A fost unul din cele mai influente coduri de legi germanice și a fost folosit până târziu în secolul al IX lea.

O burgundă se poate căsători de bunăvoie cu cine dorește, iar rudele vor primi prețul căsătoriei sale. Acest preț, *wittimon*, variază în funcție de clasa socială din care fac parte cei doi viitori soți.

Dacă un burgund din clasa superioară-optimas- sau de clasă mijlocie-mediocris- se căsătorește cu fiica altuia, probabil de aceeași clasă, fără acordul tatălui ei, atunci soțul ei trebuie să facă o triplă plată a câte 150 de solizi tatălui fetei, dacă a lut-o fără a-i spune tatălui despr intențiile sale, iar amenda va fi de 36 solizi.

Dacă cineva din clasa de jos-leudes a făcut acest lucru, va face o paltă triplă a câte 45 solizi și amenda de 12 solizi.

¹³ Lisa M. Bitel, Women in Early Medieval Europe 400-1100, p. 71.

Interesant este faptul că bărbatul o poate lua de soție chiar dacă mai are o altă soție. La căsătoria unei fete care nu are părinți și nici frați, unchiul său primește o treime din dotă-*vittimon*, iar surorile sale pot cere și ele o treime. Dacă fata nu are tată dar mama sa trăiește atunci mama va primi o treime din zestre. O femeie care se căsătorește a doua oară, va pierde zestrea de căsătorie, aceasta revenind rudelor primului soț. O mamă are dreptul la tutelă asupra fiului său, fiind plasată prima pe această linie. La căsătorie proprietatea femeii intră sub protecția soțului, însă acesta nu are voie să o înstrăineze în nici un fel fără acordul femeii.

Divorțul era un subiect tabu în aceea perioadă, motiv pentru care o căsătorie era desfăcută doar în anumite condiții. Astfel o femeie care se face vinovată de adulter este ucisă prin sufocare într-o mocirlă. Bărbatul nu își poate părăsi soția fără motiv, el va trebui să plătească ajumite sume de bani. Totuși, bărbatul își poate părăsi soția dacă ea se face vinovată de: adulter, vrăjitorie sau profanarea mormintelor. Bărbatul care își părăsește soția din alte motive, decât cele trei, își va pierde proprietatea care va reveni soției și fiilor săi. O femeie care se dovedește adulteră intră automat în servitudinea regelui.¹⁴

În ceea ce privește furtul sau crima, săvârșită de un burgund, femeia are un rol important. Soția trebuie să reclame imediat furtul, în caz contrar ea fiind complice la fapta comisă. În acest caz soțul este ucis iar femeia va intra în servitudinea posesorilor bunurilor furate. Copilul unei asemenea femei va intra în servitudine cu mama sa dacă este mai mare de 14 ani, în timp ce dacă copilul are mai puțin de 14 ani va fi lăsat liber.

La burgunzi și fata are dreptul la moștenire, dar doar dacă în familie nu există un fiu. La această împărțire i-a parte și mama fetei. Dacă decedatul nu are copii deloc atunci bunurile sale vor reveni surorilor sale sau în ultima situație celor mai apropiate rude. Interesant este faptul că femeia primește o anumită parte din moștenire, în funcție de situație, chiar dacă aceasta hotărăște să se călugărească.

Privind femeile care sunt consacrate lui Dumnezeu și rămân caste, spunem că dacă ele au doi frați, ele vor primi a treia parte din moștenirea tatălui lor. De asemenea dacă ea are 4 sau 5 frați, ea va primi proporția care- i revine.

O burgundă care se află la a doua sau a treia căsătorie, având copii cu fiecare din soți, ea își păstrează darul de căsătorie-*donatio nuptialis*- pentru ca după moartea sa darurile sale să revină fiecărui copil al său. Femeia poate transfera sau vinde orice lucru pe care l-a primit ca dar de căsătorie. Darul de căsătorie al unei femei care moare fără a avea copii se va împărți în mod egal între familia sa și familia soțului care a făcut darul. Dacă femeia nu lasă testament, rudele sale pot cere moștenirea sa. Dacă o văduvă nu se recăsătorește, ea poate păstra bunurile soțului ei până la moartea sa, când acestea vor reveni moștenitorilor legitimi. Însă dacă ea se recăsătorește, va pierde o parte din bunurile lăsate de primul soț. O văduvă care primește moștenirea unui soț datornic este obligată să plătească datoriile acestuia.

¹⁴ Jaqueline Murray, *Love, Marriage and Family in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 2002, p.27

Dacă o burgundă, așa cum este obiceiul, se căsătorește pentru a doua sau a treia oară după moartea soțului ei și ea are copii cu fiecare soț, ea va deține darul de căsătorie-donatio nuptialis-în uzufruct atât timp cât trăiește; după moartea sa, ceea ce tatăl său ia dat va reveni fiecărui fiu, cu prevederea că mama are puerea de a da, vinde sau transefera orice lucru care l-a primit ca dar de căsătorie.

Dacă femeia nu are copii, după moartea sa rudele ei vor primi jumătate din darul de căsătorie, iar cealaltă jumătate va reveni rudelor soțului care a făcut darul

Dacă o femeie al cărui soț a murit fără a avea copii, și nu se căsătorește a doua oară, are dreptul de a păstra bunurile soțului până la moartea sa, iar la moartea sa bunurile vor reveni moștenitorilor legitimi.

Dacă o văduvă se căsătorește din nou, în mai puțin de un an de la moartea soțului ei, este dreptul ei, dar va pierde o treime din bunurile lăsate de soț. Dacă se va căsători după un an sau doi, va pierde toate bunurile primului soț dar va putea păstra prețul de căsătorie plătit de soț iar moștenirea soțului său va revenii familiei lui.¹⁵

Un loc aparte îl ocupă bunurile lăsată de mamă fiicelor sale. Astfel, îmbrăcămintea și accesoriile mamei revin doar fiicelor în timp ce fiii nu au dreptul la nimic din aceste lucruri.

Familia Longobardă

Familia longobardă era compusă dintr-un bărbat și o femeie, împreună cu descendenții și dependenții săi. Fiii devin la vârsta de 18 ani din punct de vedere legal competenți și astfel ei nu mai fac parte din familia care se află sub protecția tatălui-*mundium*. În cele mai multe cazuri, ei continuă să locuiască cu părinții, chiar și după căsătorie, deoarece legile longobarde nu permit divizarea proprietății familiei atât timp cât tatăl este în viață.¹⁶

170. Un fiu nu își poate înstrăina proprietatea atât timp cât tatăl său trăiește, decât dacă fiul lasă fii sau fiice legitime sau fii naturali așa cum prevede legea.

Totuși, divizarea voluntară a proprietății înainte de moartea tatălui a devenit comună o dată cu adoptarea unor legi care prevăd împărțirea proprietății între tată și fii. Fiii adulți pot achiziționa o proprietate prin moștenire, și de la altă persoană decât tatăl lor, pot obține pământ ca dar, prin cumpărare sau prin căsătorie pot câștiga controlul unor proprietăți care aparțin soțiilor. Astfel fiul își întemeiază o proprietate independentă devenind capul familiei sale.

Deținerea de proprietate pare a fi cheia alcătuirii unei familii. Proprietatea a fost esențială pentru continuarea familiei, iar longobarzii ca și celelalte popoare germanice, au văzut proprietatea familiei ca un drept al familiei, ce nu poate fi împărțită prin vânzare sau testament.

¹⁵ Jaqueline Murray, *Love, Marriage and Family in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 2002, p.26.

¹⁶ Katgerine Fischer Drew, *The Lombard Laws*, University of Pennsylvania Press, 1996, p.31.

Când o fată se căsătorește, ea trece în mod normal sub protecția soțului. Deoarece dreptul de protecția asupra unei femei și al proprietății sale era un drept major asupra proprietății, căsătoria era o instituție familială importantă și bine stabilită în legile longobarde.

Căsătoria era, în primul rând, un contract între mire (sprijinit sau nu de familia sa) și rudele fetei. Căsătoria era compusă din două ceremonii. Prima era logodna, atunci stabilindu-se și termenii căsătoriei. Astfel mirele promite să plătească o anumită sumă rudelor fetei pentru transferul de protecție al ei.

Al doilea pas după logodnă, era ceremonia căsătoriei propriu-zisă- amenzi mari fiind prevăzute dacă mirele sau rudele fetei amână în mod deliberat ceremonia mai mult de 2 ani. Deși infidelitatea fetei în timpul logodnei era pedepsită ca adulter, protecția sa legală aparține încă familiei sale. La momentul căsătoriei mirele plătește acea sumă-*meta*-și rudele familiei o încredințează în acel moment soțului, dându-i și protecția sa legală. Deși soțul este legal responsabil de soție și avea control asupra proprietății, el nu putea să vândă sau să împartă proprietatea fără acordul soției sau al familiei ei. La momentul căsătoriei, se aștepta ca tatăl fetei să dea un dar cuplului iar în dimineața ce urmează nopții nunții, se aștepta ca soțul să dea un dar soției-*morning gift*. Dacă dintr-un motiv sau altul mirele nu a plătit acea sumă-*meta* familiei, la momentul căsătoriei, cu toate acestea căsătoria este recunoscută, dar mundiumul fetei rămâne familiei sale, iar copii săi sunt protejați în mod legal de familia mamei și aceasta va moșteni bunurile ei. Bărbatul longobard poate intra în una sau mai multe uniuni în afara căsătoriei, inferioare clar căsătoriei, copiii din aceste relații având locul asigurat ca moștenitor.

Deși fiicele pot moșteni proprietatea familiei în lipsa unor fii, femeile nu au fost niciodată recunoscute ca competente legal, proprietatea lor fiind administrată de cei care dețineau protecția legală asupra lor.¹⁷ Soțul poate să o lase pe soția sa doar dacă ea se face vinovată de adulter sau dacă complotează împotriva vieții lui. Dacă o va lăsa din alte motive va pierde protecția asupra ei și va plăti o amendă mare.

*178. Dacă cineva se logodește cu o fată liberă sau cu o femeie iar după ce logodna a fost făcută și înțelegerea semnată (legea 362), soțul nu își îndeplinește logodna în doi ani și amână relaizarea căsătoriei, după ce perioada de doi ani a trecut, tatăl sau fratele nsau oricine are tutela fetei poate cere garanția mirelui să completeze zestrea promisă în ziua logodnei. După aceasta, rudele fetei o pot da altui soț, acesta trebuind să fie un om liber. De asemenea zestrea care a fost cerută și plătită trebuie să fie dată fetei deoarece logodnicul nu și-a mai ținut promisiunea de a se căsători în perioada stabilită de timp, sau a anulat-o deliberat, exceptându-se cauzele inevitabile.*¹⁸

Femeile libere nu aveau voie să se căsătorească cu sclavi, dar un bărbat liber se putea căsători cu o sclavă. Pentru ca, căsătoria să fie legală, bărbatul trebuie să o ia pe aceasta și să o elibereze de stăpânul ei într-o ceremonie publică –*gairethinx*. Astfel copiii ei vor fi moștenitori

¹⁷ Lisa M. Bitel, *Women in Early Medieval Europe 400-1100*, p.72.

¹⁸ Katgerine Fischer Drew, *The Lombard Laws*, University of Pennsylvania Press, 1996, p.84.

legali ai tatălui lor. Dacă bărbatul nu s-a căsătorit cu sclava, dar a avut copii cu ea, aceștia vor fi sclavi ai stăpânului mamei lor dacă tatăl lor nu ia copiii și îi eliberează, ceea ce îi va face eligibili ca moștenitori.

Deși o femeie liberă nu se poate căsători cu un sclav, ea se poate căsători cu un *aldius*. Dacă *mundiumul* ei a rămas la familia sa, atunci copiii ei vor fi liberi și sunt sub protecția familiei maternale. Dacă *aldiusul*, sau mai degrabă stăpânul său, a achiziționat *mundiumul* femeii, atunci copiii vor fi *aldii* ai stăpânului tatălui lor, doar dacă, după moartea tatălui lor familia femeii nu achiziționează *mundiumul* ei. Un bărbat liber se poate căsători cu o *aldia*, dar dacă nu o eliberează, copiii lor vor fi considerați doar naturali nu și legitimi.¹⁹

În căsătoriile dintre *aldii* și sclavi, copiii au urmat statutul social al părintelui care era mai inferior. De exemplu, dacă un *aldia* se căsătorește cu un sclav atunci *aldia* și-a pierdut propria libertate, iar copiii ei erau sclavi ai stăpânului tatălui lor. Pe de altă parte dacă un *aldius* se căsătorește cu o sclavă, atunci copiii erau sclavi ai stăpânului mamei lor. Aceste prevederi nu erau foarte importante când ambii aparțineau aceluiași stăpân dar când aparțineau de stăpâni diferiți aceste prevederi aveau un rol important, mai ales în disputele care vizau copiii. După moartea tatălui care era sclav, mama se putea întoarce ca sclavă la stăpânul ei anterior dar copiii rămâneau sclavi ai stăpânului tatălui lor. Dacă stăpânul bărbatului a plătit pentru *mundiumul*, atunci copiii erau *aldii* ai stăpânului tatălui. Dacă stăpânul tatălui nu a plătit pentru *mundiumul*-soției, atunci copiii erau *aldii* ai stăpânului mamei.

216. Dacă un aldius ia de soție o femeie liberă și îi dobândește tutela, și dacă copiii sunt născuți după moartea soțului, atunci dacă femeia nu dorește să rămână în acea casă și dacă familia vrea să o ia înapoi, atunci ea trebuie să returneze prețul plătit de care aparținea tutela femeii. Ea se poate întoarce la familie fără darul de dimineață sau fără vreo proprietate a soțului ei dar cu orice proprietate pe care ea a avut-o de la familia sa. Iar dacă femeia a avut copii și ei nu doresc să rămână în casa tatălui, pot părăsi casa părintească și pot merge unde doresc ei.

217. Dacă o aldia sau o femeie liberă care intră în casa unui alt bărbat și se mărită cu un sclav, își va pierde libertatea. Dar dacă soțul stăpânului omite să constrângă la obligațiile ei, atunci când soțul ei moare poate să plece departe cu copiii ei și toate proprietățile ce le-a adus în căsătorie.

218. Dacă un aldius se căsătorește cu o aldia sau cu o femeie liberă, și vor avea copii, aceștia din urmă vor avea statutul legal al tatălui și vor fi aldi ca și tatăl lor.

219. Dacă un aldius se căsătorește cu o sclavă a stăpânului său, atunci copiii lor vor fi sclavii stăpânului mamei lor.

220. Dacă o sclavă intră în casa altui stăpân și se căsătorește cu un sclav al său, atunci la moartea soțului ea nu va lua nimic din casă exceptând lucrurile pe care ea le-a adus.

221. Sclavul care îndrăznește să se căsătorească cu o femeie sau fată liberă, își va pierde viața. Cu privire la femeia care este înțeleasă cu un sclav, familia are dreptul să o omoare sau

¹⁹ Katgerine Fischer Drew, *The Lombard Laws*, University of Pennsylvania Press, 1996, p.33.

să o trimită afară din cetate și pot face ce doresc cu proprietatea sa. Dacă familia amână să facă acest lucru, atunci oficialii regelui trebuie să o ducă la curtea regelui și să trimită în camera femeilor alături de sclave.

222. Dacă un bărbat dorește să se căsătorească cu sclava sa , el poate face acest lucru. Totuși, el trebuie să o elibereze, vrednică născută-vurdibora- și el trebuie să facă acest lucru prin procedurile legale. Atunci ea trebuie să fie cunoscută ca femeie liberă și soție legală iar copiii ei pot deveni astfel moștenitorii legali ai tatălui lor.²⁰

Așa cum importanța familiei a cerut prevederi detaliate pentru căsătorie, la fel sunt și prevederile privind moștenirea. Legile de bază privind moștenirea prevedeau că proprietatea trebuia, printr-o formulă prescrisă, să revină descendenților legitimi și celor naturali. Dacă nu exista reclamant din această parte, proprietatea familiei trecea la alți membri ai grupului familial. Potrivit legilor, persoane până la al 7 lea grad, prin filiație masculină, pot fi considerați moștenitori în absența moștenitorilor imediați. Dacă nici până la al 7 lea grad nu există moștenitori, proprietatea revenea fiscoi regal.

Printre cele mai importante schimbări în legile privind moștenirea, în sec VII-VIII, a fost îmbunătățirea poziției femeii. La început ele nu puteau moșteni proprietatea familiei chiar dacă nu existau fii. Dar mai târziu acestora li s-a dat drept la moștenire în absența fiilor (dar nefiind competente legal, mundium trecea la cea mai apropiată rudă de sex masculin). O altă schimbare importantă a fost admiterea unei mărturii valabile în ceea ce privește bunurile lăsate prin testament. Un bărbat poate favoriza pe unul din fiii săi, în dauna celorlalți, și poate lăsa prin testament o parte din proprietatea sa fiicei sau fiicelor sale chiar dacă are și fii.²¹

1. Dacă un longobard moare fără a avea fii legitimi, dar are fiice, acestea trebuie să îi succedă ca moștenitoare ca și când ar fi fii legitimi.

2. Dacă un longobard a dat spre căsătorie pe fiicele sale iar altele au rămas necăsătorite, atunci toate fiicele sale au drepturi egale în succesiune ca și când ar fi fii.

3. Dacă un lombard lasă surori în urmă, iar în timp ce acesta mai trăia ele s-au căsătorit, iar acesta lasă și fiice, atunci surorile vor primi moștenire doar din proprietatea fratelui lor, doar, de valoare egală cu cea primită în ziua căsătoriei lor, iar fiicele vor primi restul moștenirii. Dacă fratele nu lasă ca urmași nici fii nici fiice, sau aceștia mor înaintea sa, fără ca acesta să aibă nepoți, atunci surorile care sunt necăsătorite ca și cele căsătorite trebuie să succedă ca moștenitoare.

4. Dacă un lombard lasă fiice sau surori nemăritate, atunci ele trebuie să moștenească totul în mod egal.

Familia salică

²⁰ Katgerine Fischer Drew, The Lombard Laws, University of Pennsylvania Press, 1996, p. 94-95.

²¹ Ibidem, p.34.

Familia francă, era una din cele mai reduse numeric, din rândul populațiilor barbarice germanice, fiind compusă din: soț, soție, fii minori, fiice nemăritate, și alți dependenți, oameni semidependenți-*lidi* și sclavi.²²

Grupul familial era important deoarece persoana individuală, sau familia imediată, avea o poziție precară în societatea francă. O persoană avea nevoie de suportul unui grup mai larg pentru a aduce martori în fața curții sau ca jurați pentru situațiile când poate fi acuzat. Aceste roluri în cadrul grupului familial se găsesc la toți germanicii dar la franci grupul familial are mai multe responsabilități și privilegii. De exemplu, dacă un bărbat era ucis, copiii săi primeau doar jumătate din despăgubire, cealaltă jumătate urmând să se împartă în mod egal între ceilalți membrii ai grupului din partea tatălui său. Este interesant faptul că femeia nu lua parte la despăgubire, ea nefăcând parte din grupul familial din partea soțului său. Dacă nu mai erau membrii ai familiei din partea tatălui, această jumătate revenea fiscoi. LXII. 2.

Privind despăgubirea pentru crimă

Dacă un bărbat care este ucis este tată, copii săi vor primi jumătate din despăgubire și celelalte rude care sunt cele mai apropiate de tatăl lor și ma lor vor împărți cealaltă parte.

*Dacă nu sunt rude de o parte, paternală sau maternală, acea parte a despăgubirii va fi luată de fisc sau de cel căruia fiscoi i-o dă.*²³

Dreptul grupului familial de a primi o parte din despăgubire, implica însă responsabilitatea de a ajuta alți membrii ai grupului pt plata despăgubirii. Dacă un om nu avea suficiente proprietăți pot plăti despăgubirea, putea căuta ajutor la familie, tată, mamă, frați și surori. Dacă ajutorul nu era suficient, membrii până la al șaselea grad din partea tatălui și a mamei trebuiau să contribuie XLIV 11-12. Această lege de ajutorare la franci poartă numele de *chrenecruda-lviii*. Aceste legi protejau proprietatea soției, soțul neputând dispune de ea. De asemenea legea prin care un om poate părăsi grupul familial, exonerându-se astfel de la responsabilități, face ca el să fie reținut de la moștenire în viitor LX.²⁴

Privind rudele în plata despăgubirilor pentru crimă

Dacă cineva ucide pe altul, și dându-și toată proprietatea, tot nu are suficient pentru a plăti întreaga despăgubire, el poate aduce 12 martori care sub jurământ vor susține că acesta nu are mai multe proprietăți decât cea dată deja.

Apoi trebuie să intre în casa sa și să adune praf din toate cele 4 colțuri ale sale, și să stea în prag, uitându-se la casă iar apoi cu mâna stângă trebuie să arunce praful peste umerii săi către cea mai apropiată rudă.

²² Katgerine Fischer Drew, The Laws of Salian Franks, University of Pennsylvania Press, 1991, p.39.

²³ Ibidem, p. 65.

²⁴ Ibidem, p. 41.

Dacă mama și fratele său au plătit deja, atuhnci va arunca pământul spre mătușa sa sau peste verișorii lui. Dacă acestea nu există, atunci va arunca pământul spre 3 rude maternale și spre 3 paternale, care sunt cele mai apropiate.

Iar apoi fără o bluză și desculț, cu un băț în mână, trebuie să sară peste gardul casei sale iar cei din partea maternală vor plăti jumătate din despăgubire, iar cei din partea tatălui cealaltă jumătate.

Dacă aceștia nu își pot permite să plătească întreaga sumă, atunci cel care este sărac să arunce chrenecruda peste cel care are mai mult, pentru a plăti astfel toată suma.

Dacă nu poate plăti întreaga sumă, atunci cel care îl are pe cel care a comis crima în garanția sa, îl va prezenta la curte iar după ce l-a prezentat în fața a patru curți el poate să renunțe la garanția asupra lui. Dacă nu poate să-și plătească despăgubirea, atunci o va plăti cu viața sa.²⁵

Așa cum cineva se putea exclude din grup, tot așa se putea aduce și alți membrii în grup. De obicei acest lucru se întâmpla când nu existau moștenitori în cadrul grupului, ceea ce ducea la adoptarea unui moștenitor, pentru a împiedica ca fiscul să ia proprietatea-*afatomiae*-XLVI.²⁶

Legea francă conține puține informații directe cu privire la căsătorie. O căsătorie legală poate să aibă loc între într-un bărbat adult liber și o femeie liberă (fără specificarea vârstei), cu acordul familiilor și prevăzându-se că cele două părți nu sunt rude. Legea francă interzice căsătoria dintre un unchi și o nepoată, mătușă și nepot XIII, 11.

Cel care se căsătorește cu fata surorii sau fratelui său, sau a unui văr sau cu soția fratelui său trebuie să fie pedepsit. Căsătoria trebuie desfăcută iar dacă aceștia au copii, ei nu vor fi legitimi.

O lege târzie din 594 al lui Childebert prevedea moartea pentru bărbatul care se căsătorește cu soția tatălui său. În cazul în care asemenea căsătorii au avut loc iar acum au fost declarate incestuoase, ele vor fi corectate printr-un preot. Dacă acest lucru a fost ignorat, ei vor fi excomunicați, iar proprietatea lor va trece rudelor. Cap VI.

Ca și în cazul altor popoare germancie, copilul unei căsătorii ilegale era ilegitim și nu putea moșteni. Logodna precedea căsătorie, ca și la celelalte populații germancie.. Se pare că aceasta era aranjată de bărbat și femeie în prezența rudelor. Pentru pecetluirea ei mirele dădea femeii o sumă de bani, ceea ce va deveni dota soției și va rămâne în posesia ei după moartea soțului ei, până când se va recăsători. Dacă bărbatul rupe logodna, va plăti 62 de solizi și jumătate despăgubire.

Zestrea femeii căsărite erau formată din daruri făcute de soțul și tatăl ei. Aceasta nu putea fi înstrăinată de soțul ei și în mod normal revenea copiilor ei. Dacă soțul moare înaintea soției sale, femeia va păstra zestrea până se va recăsători. Dacă ea dorește să se recăsătorească și a avut

²⁵ Katgerine Fischer Drew, *The Laws of Salian Franks*, University of Pennsylvania Press, 1991, p. 104.

²⁶ Ibidem.

copii, trebuie să dea câte 1 solid pentru fiecare 10 solizi dați de soțul său pentru zestre, familiei soțului ei pentru a da mundiumul ei viitorului soț (3 solizi la o dotă de 30). După moartea ei, ceea ce a mai rămas din dăta va revni copiilor ei cu primul soț.

Dacă soția murea înaintea soțului, atunci dota ei revenea copiilor. Dacă copiii sunt minori, tatăl lor le va administra bunurile, dar nu le va putea înstrăina. Dacă nu au existat copii, familia soției poate cere două treimi din dotă. La moartea soțului, mundiumul femeii revine familiei sale. Printre franci, soția putea săp-și administreze proprietatea. Putea plăti despăgubiri separat de soțul ei, ceea ce îi dă o anumită independență LV,4

Datorită poziției sale puternice în ceea ce privește proprietatea, nu trebuie să ne mire că femeia văduvă nu avea garantată o moștenire din partea soțului (așa cum sunt la celelalte popoare germanice). Femeia a păstrat zestrea ei (suma de bani primită și diferite daruri) și și-a păstrat dreptul de moștenire în grupul ei familial, și de asemenea contribuia la ajutorarea celorlalți membri ai grupului.LVIII,3, ceea ce face ca poziția femeii feance să fie mai puternică decât în cazul burgunzilor, vizigoților și a longobarzilor.

Prevederile de bază ale legilor salice privind moștenirea pământului familiei, allodial, sunt amintite după cum urmează (LIX.): moștenitorii unui bărbat erau astfel: 1. Copiii (și descendenții lor) 2. mama și tatăl 3 frați și surori 4.mătușile paternale 5. mătușile maternale 6. rudele tatălui până la al 6 lea grad.²⁷

Problema moștenirii pământului la franci este complicat deoarece legea prevede că pământul revine membrilor de sex masculin, femeia neprimind nici o parte. LIX,6.²⁸

Dar privind pământul salic, nici o parte din acesta sau din moștenire, nu este pentru o femeie ci toate pământurile vor reveni membrilor de sex masculin din familie.

Când legea se referă la teren *allodia*, face referire la un teren de familie care nu putea fi înstrăinat. La franci, copiii unui bărbat erau primii moștenitori, urmați de părinți și apoi de feați și surori. Dacă nu exista moștenitori printre aceștia, le urmează mătușile și unchii etc.

Făcând distincția între pământul allodial care a fost moștenit de moștenitori de ambele sexe și moștenitori de terra salica, care putea fi moștenit doar de cei de sex masculin, găsim o indicație interesantă că nu tot pământul a fost ținut în cadrul familiei ca și grup la începuturile francilor. Destul pământ era deținut de rege sau stăpâni. În vremea lui Chilperic s-au adăugat câteva pasaje obscure (Cap IV), care prevăd că fiicele moștenesc pământuri doar dacă nu sunt fii. Oricum nu se știe sigur că această referire se face la terenul allodial Cap IV, CVIII- dar este clar că femeia putea moșteni pământ. Și astfel cum legea salică prevedea că moștenirea se făcea prin fii, probabil că aici se referea la terra salica LIX,6. În acest caz, această lege târzie îmbunătățește poziția femeii dându-le dreptul să moștenească pământ în lipsa unor moștenitori de sex masculin.²⁹

²⁷ Katgerine Fischer Drew, The Laws of Salian Franks, University of Pennsylvania Press, 1991, p. 44.

²⁸ Ibidem, p. 122.

²⁹ Katgerine Fischer Drew, The Laws of Salian Franks, University of Pennsylvania Press, 1991, p.45.

Importanța femeii în societatea germanică este reflectată foarte bine în codurile de legi ale fiecărei populații. Chiar dacă sunt diferențe minore, majoritatea legilor conferă femeilor germanice, longobardă, francă sau burgundă, aceleași drepturi, privilegii dar și obligații. Statutul femeii devine unul mult mai bine stabilit în momentul căsătoriei și din momentul în care aceasta are copii. Femeia are dreptul la proprietate, sub atenta supraveghere a soțului, și poate lua parte la moștenirea din familia sa.

Codurile de legi germanice ne oferă o imagine cât se poate de clară a societății timpurii a evului mediu, când cea mai importantă celulă a societății era familia, fără de care erai considerat *un intrus* .

Bibliografie

Lisa M. Bitel, *Women in Early Medieval Europe 400-1100*, Cambridge University Press, 2002.

Katgerine Fischer Drew, *The Laws of Salian Franks*, University of Pennsylvania Press, 1991.

Idem, *The Lombard Laws*, ,University of Pennsylvania Press, 1996.

Jaqueline Murray, *Love, Marriage and Family in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 2002.

DER UNENDLICHE HERMENEUTISCHE WEG ALS WAHRHEITSGESCHEHEN

DANA BABIN

Eberhard Karls Universität Tübingen

Philosophische Fakultät

E-mail: babindana@gmail.com

Abstract. *Hermeneutica filosofică, departe de a fi doar o îndeletnicire livrescă, în care să se poată ajunge la interpretarea cea mai potrivită a unui text, se apropie mai degrabă de o realizare ontologică. Înțelegerea nu aparține exclusiv unui subiect, ci se desăvârșește în relație cu un concept suprem al adevărului, înrădăcinat în Ființă. De aceea, orice demers hermeneutic este de fapt o apropiere de Ființă. Lucrarea de față își asumă acest punct de vedere și admite că modelul operei de artă este cel mai apropiat celui hermeneutic, tocmai prin lipsa metodei științifice, atât de răspândite în epoca contemporană. Acest model demască un adevăr ce transcende formulele seci ale științei exacte, marcând un teren în care Subiectul nu mai este izolat, ci se desăvârșește printr-o creștere întru Ființă.*

Cuvinte cheie: *hermeneutică, aletheia, transcendență, finitudine, heidegger, gadamer, ontologie, facticitate*

Einleitung

Gadamer's Versuch die Suche nach der Wahrheit von der naturwissenschaftlichen Methode abzulösen spiegelt sich maßgebend in die Kritik an der klassischen Ästhetik. Daraus folgt der Vorschlag Hermeneutik anstatt Ästhetik zu treiben, denn das letzte wird nur als eine beschränkte naturwissenschaftlich beeinflusste Denkweise buchstabiert. Die Anknüpfungspunkte zwischen Hermeneutik und Kunst sind bedeutungsvoll, gerade deswegen, dass auch Hermeneutik eine Kunst ist, und dient nicht den überlieferten Naturwissenschaftlichen Methoden. Im Hinsicht auf Kunst werden Gadamer und Heidegger am meisten einverstanden³⁰; die Denkwege der beiden zu folgen würde deswegen sehr ergebnisreich um das hermeneutische Auffassung ontologisch zu unterstützen.

Im Folgenden stelle ich mir die Aufgabe vor, vor den genannten Anknüpfungspunkten zu verweilen und die ontologische Bedeutung der Kunst (als auch der Hermeneutik) zu erfassen.³¹ In erster Linie werde ich das Kunstverständnis Gadamer's im Zusammenhang mit Heidegger's

³⁰ Noveanu, Alina, *Arta interpretării: dialogurile hermeneutice ale lui Hans Georg Gadamer*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2010, p.50

³¹ Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass ein sehr reicher Bereich des gadamer'schen und heidegger'schen Denkens (der auch mit der Thema dieser Arbeit im Zusammenhang steht) in dieser Untersuchung übrig bleibt, weil es zu weit über die Aufgabe dieser Arbeit steht und verdient eine besondere Aufmerksamkeit: die Sprache.

Auffassung zu erläutern versuchen, ohne das sogenannte ontologische *Zuwachs* zu übersehen, um daran zu zeigen wie überhaupt Wahrheit durch Kunst erfahren werden kann. Zweitens versuche ich Hermeneutik und Kunst durch den Begriff des Spieles zusammenzubringen. Es wird deutlich, dass sowohl Verstehen im weitesten Sinne als auch Kunsterfahrung durch Unendlichkeit gekennzeichnet sind. Hier ist auch die Subjektskritik Gadamer's erwähnenswert: das Spiel ist vom ästhetischen Subjekt befreit, das heißt – dieser Begriff wird eine tiefere Bedeutung gewinnen, die über das Ästhetische hinausgeht. Zum Schluß versuche ich die Frage zu beantworten, warum eigentlich die Kunst als hermeneutisches Muster für Gadamer gilt und daraus das angemessene Fazit zu ziehen.

Das Sein und die Wahrheit

Die Kluft zwischen Erkenntnis und der Schönheitsgenuss entsteht schon mit der vom Kant aufgestellte Kritik der Urteilskraft, und wird durch den deutschen Idealismus weitergeleitet, bis zu dem Punkt in dem das Feld der Ästhetik das Schöne bleibt, ohne ein Erkenntnisproblem erneut zu stellen. Das bedeutet grundsätzlich, dass man kein Wahrheitsanspruch an der Kunst anerkannte, dieser Anspruch wurde im Gegenteil dem Logischen gefordert: „In der schönen Kunst ist nicht die Kunst schön, sondern sie heißt so, weil sie das Schöne hervorbringt. Wahrheit dagegen gehört in die Logik. Die Schönheit aber ist der Ästhetik aufbehalten.“³² Mehr als das, dieser Ansichtspunkt verteidigte den Vorurteil, dass Kunst mehr mit Schein und Illusion zu tun hat und ist deswegen kein angemessener Ort die Frage nach der Wahrheit aufzuwerfen. So ist die sogenannte Ästhetische Unterscheidung (und die damit verbundene Bewußtsein) zustande gekommen, die folgendermaßen von Grondin erläutert wird: “Unter dem Stichwort des „ästhetischen Bewußtseins“ kritisiert Gadamer die Konzeption, die Kunstwerke lediglich nach ihren ästhetischen Qualitäten beurteilt und von ihren moralischen und kognitiven Elementen souverän absieht. Den damit für den ästhetischen Genuss kreierten Raum nennt er die ästhetische Unterscheidung.“³³

Die Konstellation zerüttet aber sobald wir uns fragen was mit der Wahrheit gemeint ist. Es ist deutlich, dass jede philosophische Frage in diesem Stil (nach der traditionellen Form “was ist x?”) schon vom Anfang an auf eine Frage nach dem Sein hinweist. Der Verb ist in dieser Hinsicht vielbedeutend. Was *ist* also Wahrheit? Ist ihr Feld nur das Logische oder kann es so sein, dass sie darüber hinaus geht? Hat die überlieferte Korrespondenztheorie Grund unter den Beinen, oder hat sie gar keinen Kriterium? Selbst wenn es so ist und eine Aussage den Stand der Dinge betrifft, ist damit keine Wahrheit zustande gekommen, sondern nur eine Art Richtigkeit, denn diese Korrespondenz ist auf der Seienden-Ebene enthaupet. Die Wahrheit bezeichnet dagegen vielmehr, und zwar kann sie als Vorraussetzung für die Richtigkeit oder Korrespondenz gelten. Sie beruht die Seinsebene.

³² Heidegger, Martin, Der Ursprung des Kunstwerkes, in Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p. 48

³³ Grondin, Jean, Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, p112

Wahrheit als *aletheia*

Das altgriechische Wort für Wahrheit, *aletheia*, ist in diesem Hinsicht einfallreich. Es steht im Gegenteil zu *lethe*, d.h. Verbergung (und nicht nur Lüge, wie es traditionellerweise übersetzt wird) und bezeichnet „die Unverborgenheit des Seienden“³⁴ Diese Verbindung setzt schon eine Kluft zwischen den zwei Ebenen voraus, in der die Wahrheit abgespielt wird: „das Seiende steht im Sein“³⁵ und „über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern von ihm her, geschieht noch ein Anderes.“³⁶ Anders gesagt, die Wahrheit kommt zustande indem wir durch das Seiende zum Sein kommen können. Als endliche Wesen erreichen wir diese Seinsebene nur mithilfe des vorhandenen Seienden, denn diese ist die einzige Weise wie das Sein sich für uns zeigen läßt.³⁷ Als Beispiel dieses Ereignisses dient schon die Kunst-Wahrnehmung und wir werden weiterhin uns damit beschäftigen. Es ist aber zu viel damit gesagt, dass wir (als Subjekte) irgendwie „Wahrheit“ erreichen, es ist nicht eine menschliche Leistung, sondern ein *Geschehen* in sich selbst, wir nehmen aber daran teil.³⁸

Ich werde ausführlicher an diesem *Wahrheits-Geschehen* bleiben, denn es scheint sehr erläuternd im Bezug auf Gadammers Hermeneutik und Kunstauffassung zu sein. Selbst wenn wir jetzt von Heidegger her ausgehen, erbaut sich hier eine Brücke zwischen den beiden Philosophen im Hinsicht auf Kunstverständnis. Und zwar, Heidegger nennt einige Wahrheitsgeschehensweisen, eine von deren besonders bedeutsam für unsere Aufgabe ist: „Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das „Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit.“³⁹

Wie geschieht also die Wahrheit durch den Kunstwerk? Wie läßt sich diese Abspiegelung des Seins ins Seienden erkennen? Ich werde nur ein kleines Beispiel aus dem heideggerschen Aufsatz wählen, das aber vollständig poetisch⁴⁰ diese Erfahrung erläutert: eine sogenannte Interpretation Van Goghs „Bauernschuhe“ Gemälde.⁴¹ Die Bauernschuhe sind zwar nur ein Zeug, aber indem wir uns die Frage nach dem Wesen des Zeuges stellen, können wir keinen erläuternden Weg finden, um diese Frage zu beantworten, als ein Kunstwerk. Durch das Gemälde wird deutlich dass „das Zeugsein des Zeuges zwar in seiner Dienlichkeit besteht. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die

³⁴ Heidegger, Martin, Der Ursprung des Kunstwerkes, in Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p.37

³⁵ ibidem

³⁶ idem, p.39

³⁷ Vgl. mit der platonischen Ansicht Gadammers: „So paradox wie es klingt – das Urbild wird erst vom Bilde her zum Bilde – und doch ist das Bild nichts als die Erscheinung des Urbildes.“ (WuM p.135) Hier wird aber deutlich, dass das Urbild kein Seiendes ist, denn als solche würde er keine „zusätzliche“ Erscheinung benötigen. Seienden, so wie ich es verstehe, ist schon eine aus dem Sein entstammte Erscheinung.

³⁸ Diese Ansicht wird in weiteren Paragraphen im Bezug auf Hermeneutik und Spiel erläutert.

³⁹ Heidegger, Martin, Der Ursprung des Kunstwerkes, in Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p.42

⁴⁰ Und das ist schon ein Ereignis

⁴¹ Heidegger, Martin, Der Ursprung des Kunstwerkes, in Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p.19

Verlässlichkeit.“⁴² Durch die Beobachtung des Kunstwerkes kommen wir nicht nur zu einem ästhetischen Genuss, die Schönheit der Gemälde wird sich nur dann eröffnen, wenn wir eigentlich ihre Wahrheit verstehen, ansonsten kann das Bild an sich in einige Fälle nicht unbedingt als „schön“ gekennzeichnet werden. Denn „die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie.“⁴³ Das weist darauf hin, dass nur ästhetisch betrachtet ist das Kunstwerk nicht in seine Fülle Wahr-genommen, oder zumindest „das ästhetische Verhalten mehr ist, als es von sich weiß.“⁴⁴ Diejenigen die an der Kunstbetrachtung nur das ästhetische Bewertung in Acht nehmen, sind nicht davon bewußt, dass schon damit ein Wahrheitsgeschehen zustande kommt. Indem wir durch Beobachtung zum Sein der Erscheinung gelangen, erfüllt sich die Bedeutung des Kunstwerkes.⁴⁵ Die ganze Welt der Bäuerin, und die Streit mit der Erde so wie es von Heidegger erläutert ist, gehen weit hinüber dem sinnlichen Angebot des Bildes. In Folgendem werden aber die zusammengehörige Begriffe wie Welt und Erde übriggelassen, um uns auf den Denkweg zur Bedeutung des Kunstwerkes im gadamerschen Ansicht zu drehen.⁴⁶

1.2 Das Zuwachs an das Sein

Ein Anknüpfungspunkt an dem heideggerschen Wahrheitsgeschehen eröffnet sich in der gadamerischen Ansicht, wenn er sagt, „dass sich die Verkörperung bei Kunstwerken auf etwas Großes bezieht: Sie erfüllt *die ontologische Funktion des Schönen*, und zwar indem sie *den Abgrund zwischen dem Idealen und dem Wirklichen* überwindet und uns die Realität einer idealen Ordnung erfahren läßt.“^{47,48} Wenn es fraglich ist ob Gadamer in diesem Hinsicht ontologisch denkt, oder eine platonische Vorstellung anbietet, können wir seine Denkweise in ihrem Zusammenhang prüfen. Er sagt zwar, dass die Kunst ein *Zuwachs and das Sein*⁴⁹ bedeutet, aber es lohnt sich diesen Ausdruck genauer zu untersuchen, denn er steht ursprünglich im Gegenteil zu den überlieferten Auffassung der Kunst als Nachahmung, eine (alte) Ansicht die die ontologische Bedeutung der Kunst radikalerweise enthauptet. Dieser Standpunkt deutet an, dass durch Kunstwerken keine Wahrheit entstehen kann, weil sie eine Realität zweiter Klasse bezeichnet, die Wahrheit kann deswegen nicht durch eine Nachahmung zustande kommen, sie

⁴² idem, p.19

⁴³ ibidem

⁴⁴ WuM, p.111

⁴⁵ Somit stellt sich die Verbindung mit der gadamerischen Hermeneutik, wie sie von Sonderegger erläutert wird:

„Nur wenn wir sie verstehen ist sie für uns als künstlerische Gebilde da.“ Sonder. P.23

⁴⁶ Diese Begriffe sind zwar wichtig für das heideggersche Kunstverständnis, aber indem wir uns mit der gadamerschen Hermeneutik (der) Kunst beschäftigen, es bleibt keine Raum übrig für weitere Erläuterungen, die uns auf einem anderen Weg leiten können. Wichtig ist in diesem Hinsicht, dass das Kunstwerk als „sich-ins-Werk-setzen-der-Wahrheit“ betont wurde.

⁴⁷ Sonderegger, Ruth, Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000p.55

⁴⁸ Die genaue Textstelle in „Die Aktualität des Schönen“ lautet: „Es ist die ontologische Funktion des Schönen, den Abgrund zwischen dem Idealen und dem Wirklichen zu schließen.“ Akt.p.20

⁴⁹ Gadamer, H.G., Die Aktualität des Schönen, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1977, p.47

gehört unmittelbar den Dingen. Was Gadamer geschieht in diesem Hinsicht ist eine erneute Interpretation der Nachahmung und damit ins Spiel versetzte Wahrheit, die nicht nur im Bezug auf Kunstwerken gilt, sondern auch als hermeneutischen Vollzug. Das altgriechische *mimemisis* bedeutet also nicht nur eine Kopie der Realität (und damit stellt sich die Frage wofür würden wir eine solche Kopie zweiten Grades brauchen, wenn schon die Dinge die Wahrheit und damit verbundene Schönheit anbieten können?) sondern es dient um die Erinnerung an das Wahre lebendig zu machen.⁵⁰ Das *Seinzuwachs* kann damit in Verbindung gestellt werden: ein Kunstwerk hat sein eigenes Sein. Wenn ein Kunstwerk ursprünglich Nachahmung wäre, dann wäre es auch möglich andere Kopien dieses Kunstwerkes zu schaffen, die genau so wertvoll werden könnten. Das ist aber nicht der Fall. Ein Kunstwerk bietet dagegen eine eigene Welt: „im Kunstwerk ist nicht nur auf etwas verwiesen, sondern in ihm das eigentliche da ist, worauf erwiesen ist.“⁵¹ Wenn wir jetzt zurück zum heideggerschen Beispiel Van Goghs Gemälde gehen, wird es verstehbar, dass diese Gemälde mehr über das Sein der Bauernschuhe sagt, als die Bauernschuhe (als Zeuge) selbst. Damit stellt sich fest die Überlegung, dass das Kunstwerk ein *Seinzuwachs* anbietet. Ein Seiendes also gewinnt an Sein durch seine Darstellung⁵², und die Darstellung verweist auf das Sein des Kunstwerkes.

Spiel und Hermeneutik

Selbst wenn man denkt, dass das Kunstwerk nur ein Seiendes ist, oder im traditionellen Sinne - nur eine Nachahmung, ist jedermann deutlich, dass es sich von der ganzen Ding-Welt und Zeug-Welt grundsätzlich unterscheidet. Am nächsten steht der Kunstschaftung das Zeug, und zwar dadurch, dass die beide menschliche Kreationen sind.⁵³ Während das Zeug sich als Dienlichkeit eröffnet und wird damit in Sicht jedes Menschen genommen, bleibt das Kunstwerk außer dieser Sphäre und, sozusagen, findet kaum ein Platz in einer Zweck-orientierten Welt. Wenn wir zugeben und den Ort der Kunst rechtfertigen versuchen, stellt sich die Frage wozu überhaupt diese „Nutzlose“ und wozu diese „Interesselose“? Im Folgenden werde ich versuchen diese Frage zu beantworten, durch einer weiteren Überlegung über die Verbindung zwischen dem sogenannten Spiel und dem hermeneutischen Weg, die sich als eine Art Kunst (des Verstehens) eröffnet.

Das Interesselose des ästhetischen Genusses wurde schon von Kant erwähnt, und zwar, im Zusammenhang mit der freien Spiel der Erkenntniskräfte. Ein Spiel würde nämlich dadurch gekennzeichnet, dass es kein Zweck verfolgt und findet seine Vollendung in sich selbst. Gadamer fügt dazu hin eine weitere Beobachtung: „Die Natur, sofern sie ohne Zweck und Absicht, ohne Anstrengung ein stets sich erneuerndes Spiel ist, kann geradezu als Vorbild der

⁵⁰ Noveanu, Alina, *Arta interpretarii: dialogurile hermeneutice ale lui Hans Georg Gadamer*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2010, p.44

⁵¹ Gadamer, H.G., *Die Aktualität des Schönen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1977, p 46

⁵² *ibidem*, p.49

⁵³ vgl. Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950

Kunst erscheinen.“⁵⁴ Das weist darauf hin, dass die Spielbewegung ihre Begrenzung nicht nur innerhalb des Ästhetischen hat: eine Tatsache, die dem Gadamer erlaubt diesen Begriff in der Hermeneutik zu extrapolieren. Wenn Sonderegger fragt ob „der Spielbegriff, der in Bezug auf das Subjektivismusproblem gegen das Ästhetische Bewußtsein ins Feld geführt wird, tatsächlich die ästhetische Erfahrung trifft oder auf etwas allgemeineres abzielt“⁵⁵ dann würden wir sagen, dass es zwar so ist, dass das Zweite der Fall ist, weil der Kunsterfahrung kein engeres Bereich gehört, und sie dient als Muster für das Verstehen im allgemeinen.

Wenn das Kunstwerk subjektivistisch verstanden ist, dann gewinnt es keinen festen Boden unter den Beinen: die ausgedrückte Zustände, Gefühle, Erlebnisse des Künstlers erschöpfen nicht die ganze Bedeutung des Kunstwerkes und begründen damit nicht ausreichend seine Existenz. Das geschieht weil auch diese Inhalte auf etwas Größeren sich beziehen⁵⁶ und dadurch – auf den anderen (auf andere Subjekten sozusagen; weil sie auch mitteilbar und das heißt – allgemein sind). Nur wenn diese Darstellungen sich auf die Wahrheit und dadurch auf jemanden anderen beziehen, entsteht ein Sinn-Horizont und die Notwendigkeit des Verständnisses. Damit kommt schon die Hermeneutik ins Spiel, und das im direkten Sinne, als eine durch das Spiel vollzogene Erfahrung. Die Konstellation wird bei Gadamer den Namen eines „medialen“ Spieles gewinnen: es geht über das schillersche Konzeption hinaus dadurch, dass dieses keine subjektive Erfahrung als „Rettung“ von der Realität und Durchgang zur Freiheit darstellt, sondern eine „Hin und Her Bewegung“⁵⁷ zwischen zwei Polen vollzieht. Nun, welche sind diese Polen und ist das Spiel von Gadamer nur als Kunsterfahrung verstanden, werden wir weiterhin untersuchen.

Das mediale Spiel

Erstens, was bedeutet ein „mediales Spiel“? Es ist gewiß, wie vorher erwähnt, mehr als eine bloß subjektive Erfahrung, es impliziert schon einen Anderen. Grondin erläutert die ursprüngliche Bedeutung dieses Ausdrucks: „*Gemeint ist die mediale Verbform im Griechischen. Neben der aktiven (lieben, tragen) und der passiven Verbform (geliebt, getragen werden) kennt das Griechische eine mittlere Form, die zwar eine gramatisch passive Form aufweist, nichtdestoweniger eine Tätigkeit bezeichnet, die mit dem Subjekt geschieht.*“⁵⁸ Genauer: wer spielt, *wird* dadurch *gespielt*. Auch im Bezug auf gewöhnliche Spiele, wie das Schach, kann der Subjekt nicht mit sich selbst eine Runde führen, selbst wenn er das tut, verliert das ganze Geschehen die Spannung. Auch dann aber bezieht sich der Spielende auf etwas anderes, auf die innere geregelte Welt des Schachbrettes, unfähig vorher zu sehen wie die ganze Erfahrung sich

⁵⁴ WuM, p100

⁵⁵ Sonderegger, Ruth, Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst, Suhrkampff Verlag, Frankfurt am Main, 2000, p.36

⁵⁶ Wenn wir uns fragen, was für ein Zustand kann die „Bauernschuhe“ Gemälde ausdrücken, dann wird es deutlich, dass da etwas mehr als einen inneren Zustand sich empfiehlt.

⁵⁷ WuM, p.99

⁵⁸ Grondin, Jean, Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, p.96

ereigen läßt. So schließt sich daraus, dass „das eigentliche Subjekt des Spieles das Spiel ist“⁵⁹ und diejenigen die darin impliziert sind, nehmen nur teil und werden auch vom Außen bestimmt.

Es ist also gewiß, dass neben der Tatsache dass es kein Ziel (und damit verbundene Ende) hat, wird das Spiel Teilnehmerinnen benötigen. Selbst die Natur, indem sie sich interesselos darstellt, wird auch dadurch eigentlich zur Darstellung, dass es möglicherweise jemanden gibt, der sie sieht. Der Kreis vollendet sich zwischen diesen zwei Polen: Darsteller und Teilnehmer. Als wir erwähnt haben, dass die innere Zustände des Künstlers nicht ausreichend um den Sinn des Kunstwerkes zu erläutern sind, dann eben darum, dass diese Darstellungen sich auf das allgemeine menschliche Verständnis beziehen und sich darauf abzielen, ansonsten würde es keinen Sinn solche Inhalte Wahr-nehmbar zu machen geben. Immer ist der Andere ins Spiel: „Alles Darstellen ist nun seiner Möglichkeit nach, ein Darstellen für jemandem. Dass diese Möglichkeit als solche gemeint wird, macht das eigentümliche im Spielcharakter der Kunst aus.“⁶⁰ Damit wird deutlich, dass nur die Möglichkeit als solche diese offene Stelle des Spiels bestimmt, es kann aber so sein, dass diese Möglichkeit sich nicht aktualisiert, nichtdestoweniger ist die Raum eröffnet und selbst wenn ein Bild nicht angeschaut ist, seine Spielangebot wird nicht unbedeutend.

Diese ständige Bewegung des Spieles, in der die Teilnehmer sich einsetzen, ist also mit Verstehen verbunden. Das Spielraum eröffnet sich durch eine Art Kommunikation der Teilnehmer mit einer fremden Welt des Kunstwerkes (am Beispiel der Kunst) und benötigt also eine Interpretation: *So ergeht es uns, wenn wir verstehen: wir sind dabei weniger diejenigen, die fangen, als diejenigen, die im zweifachen medialen Sinn gefangen werden: 1. Wer versteht, wird immer in das, was er versteht, hineingezogen; 2. Nichtdestoweniger ist es ein den Verstehenden übersteidenger Sinn, der einen da gefangen nimmt: ein Gedicht, ein Ton, ein Bild fest einen, aber zugleich so, dass es nur da ist, wenn es einen fesselt.*⁶¹

Diese Beziehung (Kommunikation) zwischen den zwei Polen könnte nicht zustande kommen wenn es keine Wahrheit gäbe, die sich ins Werk hineinsetzen würde. Also wir würden grob sagen, dass das „Interesse“ an einem Kunstwerk die „Interesse“ an der Wahrheit bezeichnet: so erbaut sich der hermeneutische Weg.

Wahrheitsgeschehen als Verwandlung ins Gebilde

Die Teilnahme an einem Kunstwerk vollzieht sich als Wahrheitsgeschehen. Im gadamerschen Sinne würde das durch den Begriff „Verwandlung ins Gebilde“ ausgedrückt: „Die Verwandlung ist Verwandlung ins Wahre. In der Darstellung des Spieles kommt heraus, was ist.“⁶² Dieses Ereignis, durch dem sich die Wahrheit zeigt erinnert an der korrespondenten Ansicht Heideggers vom Wesen des Kunstwerkes als „sich-ins-Werk-setzen-der-Wahrheit“. Nur

⁵⁹ WuM, p.102

⁶⁰ WuM, p.103

⁶¹Grondin, Jean, Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 200,p.97

⁶² WuM, p.107

dass diese Verwandlung die Vollendung des Spieles aufweist, Vollendung deutet aber nicht den Zweck an, sondern die Art und Weise wie ein Spiel zum Spiel wird. Hier wird also nicht wichtig, dass die menschliche Erlebnis subjektiv frei wird, wie es bei Schiller geschieht, sondern dass der Mensch sich auf dem Kunstwerk sich bezieht und dadurch zur Wahrheit⁶³ teilnehmen kann.

Nun ist aber nicht klar genug, was mit dieser „Verwandlung ins Gebilde“ gemeint ist. Das Gebilde ist gewiß das Kunstwerk, egal ob sie visuell oder irgendwie anders dargestellt wird, auch wenn sie ein Text oder Schauspiel ist, gewinnt sie diesen Name. Das Kunstwerk, wie schon erwähnt, ist aber, kürzlich gesagt, eine gesetzte Wahrheit. Gadamerisch ist sie ein Seinszuwachs, eine Darstellung (für...), d.h. – ein Spiel. Die Verwandlung bezeichnet aber was geschieht wenn wir dieses Werk Wahr-nehmen, also – was geschieht, wenn wir die Wahrheit sozusagen *berühren*. So wird sie vom Gadamer selbst erläutert: „Verwandlung: dass etwas auf einmal und als Ganzes ein Anderes ist, dass dies Andere, dass er als Verwandelter ist, sein wahres Sein ist, dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist.“⁶⁴ So eröffnet sich die ontologische Potenz der Wahrheit: indem wir sie verstehen, werden wir durch den Seinszuwachs ein Anderes. Aber um sich zu verwandeln, muss etwas schon vorher sein. Dieser Durchgang zum Anderen wird auf Basis des schon vorhandenen Seins zustande kommen.

Gadamer bezieht sich großzügig auf die platonische Lehre vom Wiedererkenntnis, obwohl seine Interpretation eine eigene Version ist. Und zwar, er deutet an, dass Wiedererkenntnis nicht eine Art Erinnerung ist, sondern bezeichnet die Basis auf der wir neue Kenntnisse bilden können, so detailliert er dass „die Freude des Wiedererkenntnis vielmehr die ist, dass mehr erkannt wird als nur das Bekannte.“⁶⁵ Es ist zwar so, dass wir schon immer die Welt im Allgemeinen interpretieren (einschließend die Kunstwerke), das heißt wir besitzen eine Art Selbstverständlichkeit im Bezug auf alles was wir begegnen, sei es ein Kunstwerk oder was anderes. Aber was das wahre Verstehen in diesem Sinn anbietet ist eine Überwindung dieser Selbstverständlichkeit und gleichzeitig eine ontologische Verwandlung. Wenn Wahrheit die Unverborgenheit des Seins bezeichnet, dann indem wir teil an Wahrheitsgeschehen nehmen, verwandelt sich unser Sein selbst. Es ist ersichtlich dass in diesem Punkt berührt Gadamer teilweise die heideggersche Ansicht über Hermeneutik.⁶⁶ So würde die ganze Gelegenheit von Grondins Erörterung unterstützt werden: „Die hermeneutische Wahrheit ist stets eine, die uns durch das innere Ohr hindurch gehen muss. Es ist mit anderen Worten eine Wahrheit, die uns Selbstverständnis angeht und immer schon auf uns angewendet ist, die wir aber nicht beherrschen, weil wir an ihr nur teilhaben.“⁶⁷

Der unendliche hermeneutische Weg

⁶³ Als Geschehen

⁶⁴ WuM, p.106

⁶⁵ WuM, p.109

⁶⁶ Vgl. Heidegger, Martin, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.

⁶⁷ Grondin, Jean, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, p.117

Damit stellt sich die Frage ob eine Verwandlung entgültig sein kann und ob, als endliche Wesen, was wir interpretieren das Wahre ist. Wenn wir das Problem der Hermeneutik von ihrer ursprünglichen Bedeutung (die mythologische) als Übersetzung der Botschaft Götters absehen, dann stellt sich die Frage ob die Künstler selber (die, wie Hermes, die sogenannte göttliche Wahrheit vermitteln)⁶⁸, wenn sie etwas darstellen, von der Wahrheit des Gebildes bewußt sind, ob sie nicht die Rolle eines bloßen Teilnehmers zum Spiel haben, genau so wie die Rezipienten. Der Fall ist schwierig zu beurteilen, aber wenn wir die Wahrheit als Gegenteil zur Verborgenheit verstehen, dann ist der unendliche hermeneutische Weg schon im voraus bestimmt. Denn wenn sich etwas für uns eröffnet (wenn es unverborgen erscheint) dann gleichzeitig wird ein Seinsbezirk sich vor uns schließen. Diese Geschehensweise ist in den schon erwähnten Gegenteilsbegriffe von *lethe* und *aletheia* angedeutet.⁶⁹

Somit stimmt Heidegger mit Gadamer in Hinsicht auf das unendliche Prozess des Verstehens überein. Der Zweite erkennt das unendliche Charakter der Hermeneutik indem er genau vom Spiel als Unendlichkeit ausgeht um den hermeneutischen Weg zu erläutern. Er betont, dass „die Ausschöpfung des wahren Sinnes, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluss, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozess.“⁷⁰ Die Hermeneutik, als Verstehensversuch, hat zwar ein Ziel (ist nicht also in diesem Sinn spielerisch), aber dieser steht so weit hinüber unser Vermögen, dass es sich nie ausschöpfen kann.

Fazit

Warum würden wir also Hermeneutik treiben, obwohl wir wissen, dass dieser Weg unendlich ist, dass die Kluft sich nie abschließen kann und die Verwandlung nie eine engültige wird? Die menschliche Haltung gegenüber einer solchen Transzendenz weist schon darauf hin, was für eine philosophische Bewußtsein man besitzt. Denn nur der, der weiß, dass er nicht weiß, und nicht wissen kann, bewußt von seiner Stellung in der Welt, kann auf diesem unendlichen Weg verweilen. Die Möglichkeit an Sein zu gewinnen und in seinem Horizont zu wachsen hält den tiefen Geist gebunden zu der Suche nach der Wahrheit.

Bibliographie

Heidegger, Martin, Der Ursprung des Kunstwerkes, in Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950.

Gadamer, H.G., Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960 (zitiert als WuM).

Gadamer, H.G., Die Aktualität des Schönen, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1977.

Sonderegger, Ruth, Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

⁶⁸ Vgl. Heidegger, Martin, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.

⁶⁹ Vgl. UdK, p.

⁷⁰ Wum, p.303

Grondin, Jean, Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

Noveanu, Alina, Arta interpretarii: dialogurile hermeneutice ale lui Hans Georg Gadamer, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2010.

Heidegger, Martin, Ontologie, Hermeneutik der Faktizität.

VASILE ALECSANDRI ȘI ROMANTISMUL ITALIAN

ADRIANA ROȘCA

Universitatea din București

Facultatea de Istorie

Masterand Istorie modernă

E-mail: rosca_adriana_m@yahoo.com

Abstract. *Vasile Alecsandri is offering a new image of Romanian Romanticism. The young poet of our literature introduce exotic theme, a subject common in the era times. Our poet often divides his life between Romanian Principality and Italy state that represents for him his true origin. Alecsandri borrows from the country you often find in his work, true romantic character. Journeys undertaken so as Alecsandri poet and diplomat of the same name provides the unique nature of his work, it was largely inspired by personal experience or from legends and stories that he had heard. Italy was the biggest weakness of the poet Alecsandri here finds Renaissance culture and know eternal love, Elena Negri.*

Keywords: *Vasile Alecsandri, Renaissance culture, Elena Negri, Nicolae Iorga, Buchetiera de la Florența*

Vasile Alecsandri, unul dintre cei mai deseamă exponenți ai romantismului românesc, “stimat și iubit până la adorare,..., rămâne marele poet al generației de la 1848”⁷¹. “Alecsandri a fost mare prin suprafața operei sale și prin contribuția la agitarea și rezolvarea tuturor problemelor culturale și literare ale vremii sale”⁷², el fiind considerat de întreaga elită culturală “maestrul care a pornit cursul poeziei și al artei românești, peste tot, pe cărările naționale, cel care a făcut-o să fie cu adevărat românească”⁷³. Viața și opera marelui poet s-au împletit strâns cu evoluția sa diplomatică, culturală și literară a neamului⁷⁴. Problema origini italiene a poetului nostru face deliciul a numeroase discuții, în societatea secolului al XIX-lea, însuși marele Nicolae Iorga⁷⁵ a încercat să deslușească misterul ce se învăluia în jurul acestei situații. Pentru a-și evidenția caracterul italian, Vasile Alecsandri își începe autobiografia, redactată la Mircești în jurul anului 1865 cu o serie de cuvinte prin intermediul cărora a dorit să prezente obârșia neamului său astfel: ”familia mea este originara din Veneția. Pe timpul când această

⁷¹ Alexandru Marcu, *V. Alecsandri si Italia*, in ”Academia Romana, Memoriile sectiunii Literare”, seria III, Tom III”, Ed. Cultura Nationala, Bucuresti, 1927, p 6.

⁷² Idem, p 6.

⁷³ Idem, p 6.

⁷⁴ G Bogdan Duica, *Vasile Alecsandri, povestirea unei vieti*, Bucuresti, Editura cultura Nationala, 1926, p 5.

⁷⁵ Alexandru Marcu, *V. Alecsandri si Italia* in ”Academia Romana, Memoriile sectiunii Literare”, seria III, Tom III”, Ed. Cultura Nationala, Bucuresti, 1927, p 8.

republică era în strălucire, un străbun al meu, om cu inima îndrăzneată și cu spirit cavaleresc, se puse cu a lui spadă în serviciul țării, se căsători cu o româncă și deveni obarșia familiei Alecsandri”⁷⁶. Odată cu trecerea anilor, Alecsandri a decis să completeze citatul sau cu o nouă frază, al cărei scop era acela de a susține afirmația prezentată începând cu 1865: “În una din călătoriile mele am descoperit mai multe persoane de același nume, în Veneția, în Padova și în Ferrara”⁷⁷, observând astfel un sentiment profund de apropiere față de spațiul italian.

Profesorul Ovid Aron Densusianu a întâlnit în opera lui Alecsandri „spiritul aceasta fin, nobil italianesc”⁷⁸, care-l deosebește de ceilalți oameni de litere din perioada sa. Familia înstărită din sânul căreia Alecsandri provenea i-a oferit o educație aleasă, care s-a definitivat la Paris. Perioada îndelungată pe care tânărul Alecsandri a petrecut-o în minunatul spațiu parizian, l-a determinat să-și dorească să cunoască cât mai curând Italia. Tânărul Alecsandri fiind sfătuit de către părinții la început să urmeze o cariera profesională într-un domeniu mult mai practic, precum medicina, dreptul sau politehnica, din acest motiv el se îndreaptă către o cariera în medicină, urmând să împlinească dorința tatălui său⁷⁹, însă în decursul acestei perioade petrecute aici viitorul nostru poet se simte atras tot mai mult către literatură, începând o cariera publicistă la o vârstă destul de fragedă, la 19 ani.

Momentul întoarcerii sale către casă sosește nespuse de repede pentru Alecsandri, care după această îndelungată ședere în occident, a făcut un lung ocol prin Italia, cu permisiunea tatălui în vara lui 1839, imediat după finalizarea studiilor și a examenului de bacalaureat⁸⁰. Așadar Alecsandri a pornit de la Paris către Italia însoțit de amicul său Nicolae Docan. Unul dintre tinerii care i-au zugrăvit mirificul spațiu italian lui Vasile Alecsandri, a fost bunul său prieten Costache Negri⁸¹ care studia în Italia și era un bun cunoscător al acestei țări, acesta mergea periodic la Paris, unde se întâlnea cu amicul său Alecsandri, căruia îi vorbea deseori cât și prietenilor lor, despre magnifica Italie. Tinerii aventurieri își încep călătoria de la Paris spre Lyon, apoi de aici către Marsilia, iar ulterior pe mare spre Livorno. Ajunși la Livorno, călătoresc spre Florența, noaptea, iar drumul parcurs îl impresionează profund pe Alecsandri, care remarcă încă de la început la Florența o serie de elemente pe care le putem regăsi mai târziu redată în operele sale (prezentate cu foarte mare atenție în nuvela Buchetiera de la Florența). De la Florența cei trei tineri se îndreaptă către Roma, trecând prin Siena, Viterbo și Bolsena⁸², cu această ocazie Alecsandri descrie ceea ce întâlnește precum cel mai ”admirabil peisaj format de lac și munții ce-l inconjoară”⁸³, astfel călătoria lor este încununată de o serie de elemente culturale de mare interes. La Florența, Alecsandri intră în contact cu arta renascentistă, în timp ce

⁷⁶ G.C. Nicolescu, *Viata lui Vasile Alecsandri*, Bucuresti, Editura pentru Literatura, 1965, p.11.

⁷⁷ Alexandru Marcu, *V. Alecsandri și Italia*, în ”Academia Romana, Memoriile sectiunii Literare”, seria III, Tom III, Ed. Cultura Nationala, Bucuresti, 1927, p 9.

⁷⁸ Idem, p. 11.

⁷⁹ N. Iorga, *Vasile Alecsandri student la medicina*, în “Academia Romana, Memoriile sectiunii Literare”, seria III, tom XX, Bucuresti, Monitorul oficial si imprimeria statului, 1938, p. 4.

⁸⁰ G Bogdan Duica, *Vasile Alecsandri, povestirea unei vieti*, Bucuresti, Editura cultura Nationala, 1926, p. 10.

⁸¹ G.C. Nicolescu, *Viata lui Vasile Alecsandri*, Bucuresti, Editura pentru Literatura, 1965, p. 44.

⁸² Idem, p. 45.

⁸³ Idem, p. 45.

la Roma întâlnește antichitatea⁸⁴. Toate aceste elemente îl determină pe tânărul nostru, să resimtă o ”profundă impresie la amintirea gloriei și puterii străbunilor”⁸⁵. Odată finalizată șederea la Roma, aceștia se întorc la Florența, unde vor rămâne cel mai probabil pentru o vreme, ulterior pornind cu trăsura către Bolonia⁸⁶, iar în decursul acestui drum poetul afla o poveste pe care la întoarcerea în țară, ne-o dezvaluie în nuvela ”Muntele de Foc”⁸⁷. Din Bolonia evident drumul tinerilor continuă către Padova și apoi către Veneția, una dintre cele mai așteptate locații datorită originalității ei⁸⁸, însă nu numai, ci și pentru faima pe care a dobândit-o aceasta regiune datorită faptului că este prezentă tot mai mult în literatura epocii⁸⁹. Tânărul Alcesandri era încântat de a vizita pentru prima dată „această grădina a lumii”⁹⁰, referindu-mă cu exactitate la întreaga Italie, mai ales datorită faptului că regiunea „Piemontului se bucură de reputația de a fi una dintre cele mai însuflețite și vesele orașe ale Italiei”⁹¹. „Alături de Florența, mai mult chiar decât aceasta, Veneția va ramane pentru Alecsandri refugiul luminos al gândurilor sale”⁹².

Călătoria tânărului Vasile Alecsandri s-a încheiat, iar el este nevoit să se întoarcă acasă unde își va începe drumul lung al vieții, pentru început ca funcționar, însă în același timp în primavara anului 1840 pe lângă funcția pe care o deținea din respect pentru tatăl sau, lui Alecsandri i se încredințează „directiunea teatrului romano-francez, ca dovadă că știuse să atragă atenția domnitorului cu talentele sale literare”⁹³. Aici, Alecsandri începe să-și așterne primele impresii despre minunata regiune pe care o întâlnește, povestind cu mare plăcere despre faptul că ”obiectele de arta sunt atât de multe în Italia și mai ales cu așa talent lucrate încât călătorul nu mai are vreme nici să gândească, ci își simte ființa cufundată într-o mirare îdelungată și plină de plăceri”⁹⁴. Odată cu prima sa vizită în Italia simțurile l-au copleșit iar tânărul Vasile Alecsandri era profund îndrăgostit de această țară, mult după reîntoarcerea în Principat, aceasta își amintea cu plăcere momentele petrecute acolo, faptul că luase atât contact cu natura, încă din prima seara de voiaj, însă un impact major îl constituie contactul direct cu arta italiana, ceea ce a întâlnit aici, domurile și palatele de la Veneția, tablourile și frescele di muzee, catedralele, le considera minunile artistice ale Italiei⁹⁵. Ceea ce l-a impresionat intens a fost sentimentul național la zărirea Columnei lui Traian, însă mai mare era asemănare acestui spațiu cu cel românesc, așezările (era împărțită în mai multe stătuete), și dominația străină. Mare pasiune a poetului moldovean pentru călătorii reiese din propriile versuri, unde ne sunt dezvăluite o serie de detalii referitoare la spațiul italian:

⁸⁴ Idem, p. 45.

⁸⁵ Idem, p. 45.

⁸⁶ Idem, p. 45.

⁸⁷ Idem, p. 45.

⁸⁸ Idem, p. 45.

⁸⁹ Idem, p. 45.

⁹⁰ Alexandru Marcu, *V. Alecsandri si Italia*, extras din ”Academia Romana, Memoriile sectiunii Literare”, seria III, Tom III ”, Ed. Cultura Nationala, Bucuresti, 1927, p. 25.

⁹¹ Idem, p. 25.

⁹² Idem, p. 30.

⁹³ Idem, p. 33.

⁹⁴ G.C. Nicolescu, *Viata lui Vasile Alecsandri*, Bucuresti, Editura pentru Literatura, 1965, p. 46.

⁹⁵ Idem, p. 46.

„O farmec, dulce farmec al vieții călătoare
Profundă nostalgie de lin albastru cer
Dar gingaș de lumina, amor de dulce soare
Voi ma risipi când vine în țară asprul ger”⁹⁶.

Pe parcursul întregii sale existente, Italia a ramas mereu vie și prezentă în gândul poetului⁹⁷, iar pasiunea sa pentru acest spațiu nu se rezuma doar la o prima impresie pe care a păstrat-o delungul întregii sale existențe, ci la un sentiment mult mai acut de admirație pentru multitudinea de elemente culturale pe care le-a găzduit dealungul timpului, acel loc în care se regăsec numeroase curente total diferite, însă îmbinându-se construiesc un “tot” perfect.

Vasile Alecsandri nu a fost singura persoană fascinată de Italia, cea care ia fost alături și cu care a împărțat aceleași sentimente față de Italia, era buna sa prietenă Elena Negri, “fiica lui Petrache Negri..., care era frumoasă, isteată, cultă, poetică”⁹⁸, sora celui mai drag prieten⁹⁹. Elena a fost la început una dintre cele mai devotate admiratoare, însă admirație ei s-a transformat în scurt timp într-un alt sentiment, o iubire cu totul romantica¹⁰⁰. Cei doi vor întreprinde o călătorie la Venetia pentru doar o luna, în septembrie 1846, motivele pentru care cei iau o decizie atât de importantă, au fost aceleași sentimente, vise și idealuri. Putem remarca faptul că pe Vasile Alecsandri îl leaga de Venetia nu numai sentimentul de cultura ci un sentiment mult mai uman, mai intens. După ce au petrecut o perioada aici, cei doi îndrăgostiți de Italia hotărâsc să părăsească Venetia și sa se îndreaptă către sudul Italiei, datorita starii precare de sănătate a Elenei, însă nu înainte de a trece prin Paris, pentru a se stabili dacă domnișoara Negri putea suporta o astfel de calatorie. Sederea la Paris a fost una de scurtă durată, după ce medicul și-a exprimat acordul în vederea unei calatorii spre sudul Italiei, considerand că atmosfera și clima de aici îi pot face numai bine, Elena Negri și Vasile Alecsandri se îndreaptă către Lyon, iar odată ajunși aici vor realiza o călătoria cu vaporul pe Ron și pe Mediterana, ajungând cu o întârziere minora la destinatie. La Napoli cei doi au rămas doar două săptămâni, timp în care îl întâlnesc și pe Nicolae Bălcescu. Starea de sănătate a Elenei era din ce în ce mai precară, iar “Elena Negri moare pe vapor la 4 mai , ora 3 dimineța la intrarea în Cornul de Aur”¹⁰¹.

Judecand marturiile lui Alecsandri despre ceea ce a zarit pentru prima data atunci cand a ajuns in Italia, se poate spune fara nici o alta parere ca tanarul Alecsandri era cu adevarat indragostit de Italia, o dragoste care il va insoti pe intreg parcursul vietii sale, iar ori de cate ori va avea ocazia din pricina a numeroase evenimente de ordin politic sau cultural se va indrepta cu o pasiune neobisnuita catre acest spatiu.

⁹⁶ Alexandru Marcu ,*V. Alecsandri si Italia*, extras din “Academia Romana, Memoriile sectiunii Literare”, seria III, Tom III ”, Ed. Cultura Nationala, Bucuresti, 1927, p 19.

⁹⁷ Idem, p 43.

⁹⁸ G Bogdan Duica, *Vasile Alecsandri, povestirea unei vieti*, Bucuresti, Editura cultura Nationala, 1926, p. 20

⁹⁹ Alexandru Marcu ,*V. Alecsandri si Italia*, extras din “Academia Romana, Memoriile sectiunii Literare”, seria III, Tom III ”, Ed. Cultura Nationala, Bucuresti, 1927, p. 49.

¹⁰⁰ Idem, p. 49.

¹⁰¹ Idem, p. 145.

Pe parcursul vieții sale diplomatice, în calitate de ministru de Externe al Moldovei, omul de litere V. Alecsandri a intrat de nenumarate ori în contact un un element de sorginte italian. Pe parcursul scurtei sale “vizite la Paris, acesta se întâlnește atât cu diplomații italieni cât și cu prințul Napoleon”¹⁰². După ce obține o a doua audiență la Napoleon al III-lea, unde s-a discutat despre problema emigranților maghiari, Alecsandri pleca către capitala Piemontului în ziua de 9/21 martie 1859. Acesta plecă însoțit de Noemi, soția lui Iancu Alexandru¹⁰³. Pentru început călătorește cu trenul spre Lyon, urmand să traverseze Alpii cu caleașca¹⁰⁴.” Primirea ce i se face în Italia este plină de curtoazie, la ea contribuind desigur deopotrivă simpatia italienilor pentru o cauza similara cauzei lor”¹⁰⁵. Îndată ce ajunge la Chambéry este întâmpinat de către un magistrat care îl însoțește să traverseze provincia Savoiei, în timp ce la St. Jean este întâmpinat de o caleașcă specială pentru al duce la Turin¹⁰⁶, unde soșeste” în zorii zilei de 11/ 23 martie 1859”¹⁰⁷. Este condus la hotelul Trompeta unde îl întâlnește de Giovenalle Vegezzi-Ruscalla, un filo-roman cu care schimbuse câteva scrisori, a căror temă se rezuma la o discuție despre literatura vremii¹⁰⁸. În decursul aceleiași zile “Ruscalla îl anunță pe Alecsandri ca va fi primit de către contele Cavour”¹⁰⁹.

Scriitorul nostru a fost plăcut impresionat de către primul ministru piemontez. Acesta deși era un ” bărbat de statură mijlocie ”¹¹⁰, a reușit prin intemediul activităților sale pline de curaj să atragă simpatia puterilor europene¹¹¹. Toate sentimentele pe care scriitorul nostru le-ar fi putut avea atunci s-au transformat ulterior într-o poezie dedicată îndrăznețului conducător numită « Pilotul »¹¹². Așadar, după ceremonialul oricărei întrevederi oficiale cei doi au ”trecut la discuții politice serioase”¹¹³ precum problema recuoșterii unirii celor două principate sub un sigur conducator și anume Cuza și definitivarea acesteia, apoi stabilindu-se o serie de detalii referitoare la problema războiului cu Austria.¹¹⁴ În timpul acestei întâlniri Alecsandri îi cere numirea unui consul la Bucuresti cât mai repede, ceea ce înseamna o recunoaștere internațională a dublei alegeri¹¹⁵. În urmatoarea zi, Alecsandri este prezentat regelui Victor Emanuel de către ministrul de război, generalul Lamarmora, pe care l-a întamit la Cavour si pe care l-a cunoscut cu prilejul vizitei sale în Crimeea¹¹⁶. Acesta îi oferă regelui o scrisoare din partea domnitorului Cuza, menită să asigure simpatia italienilor pentru cauza romanilor¹¹⁷. Odată încheiată misiunea

¹⁰² Idem, p. 376.

¹⁰³ Idem, p. 379.

¹⁰⁴ Idem, p. 379.

¹⁰⁵ Idem, p. 379.

¹⁰⁶ Idem, p. 379.

¹⁰⁷ Idem, p. 379.

¹⁰⁸ Idem, p. 379.

¹⁰⁹ Idem, p. 379.

¹¹⁰ Idem, p. 379.

¹¹¹ Idem, p. 380.

¹¹² Idem, p. 380.

¹¹³ Idem, p. 380.

¹¹⁴ Idem, p. 380.

¹¹⁵ Idem, p. 380.

¹¹⁶ Idem, p. 381.

¹¹⁷ Idem, p. 381.

diplomatică cu care a fost investit acesta mai rămâne pentru doua zile la Turin, unde alături de Vegezzi-Ruscalla, proaspăt numit consul la București și fiica acestuia Ida, vizitează orașul și teatrele. În tot acest timp, Alecsandri își notează câteva gânduri despre cele câteva zile petrecute la Turin. Acesta remarcă faptul că “Turinul e lipsit de monumente importante în privința artei precum le posedă Genova, Florența, Venetia, Roma, însă el rasuflă un aer de libertate ce-i da o superioritate măreață asupra surorilor lui”¹¹⁸.

Ceea ce a observat Alecsandri aici au fost statuile eroilor care au luptat pentru “libertatea națională”¹¹⁹. Călătoria sa primește o nouă destinație, deoarece se hotărăște să facă un mic ocol îndepțându-se către Genova. “Cu ochii mai atent decât îi este în genere recunoscut, scriitorul, sensibil totdeauna la frumusețile naturii, este vrajit de acea vale minunată care se întinde la poalele Alpilor pînă la marea Mediterană”¹²⁰. Acesta urmărea cu o foarte mare atenție lucrările de modernizare spunând câteva cuvinte: “viaducturile, tunelurile, podurile aruncate pe torențele Serivia și Traversa între Genova și Novi sînt demne de a fi considerate ca ziduri romane”¹²¹. Despre Genova spunea că îl impresionează faptul că “acest oraș păstrează încă sigiliul evului mediu”¹²², reușind să-și mențină în timp culoarea locală iar aspectul său măreț, grandios, îi amintește cu plăcere de epoca de glorie genoveză¹²³. De la Genova plecă pe un vapor către Nisa continuându-și călătoria deja începută, ajungând la destinația finală Paris.

Alecsandri își amintește de perioada petrecută la Genova alături de Elena Negri, amintiri prezente în câteva din următoarele versuri:

“Gondola trece și-n urma-i lasă
Un vers de jale ce mă apasă
Glasul se stinge, gondola trece
Și lasă-n pieptu-mi un fior rece!”¹²⁴.

O mare parte a activității sale diplomatice o petrece în Italia, pe fondul problemelor politice existente în acel moment. În timp ce în Țările Române se faceau eforturi de recunoaștere a dublei uniri pe plan internațional, Cavour, primul ministru italian încerca și el desăvârșirea unității Italiei, având astfel un scop comun, pe care îl îmărțeau cu bucurie. Apropierea lui Alecsandri de spațiul italian a fost atât de mare încât a militat în favoarea italianizării limbii române alături de Heliade Radulescu și o parte din filologilor ardeleni, motivul fiind mișcarea intelectualilor moldoveni începută înainte de 1850, mișcare care îi avea ca exponenți pe M. Kogalniceanu, Alecsandri, C. Negruzzi.

¹¹⁸ Idem, p. 382.

¹¹⁹ Idem, p. 382.

¹²⁰ Idem, p. 382.

¹²¹ Idem, p. 383.

¹²² Idem, p. 383.

¹²³ Idem, p. 383.

¹²⁴ Idem, p. 391.

ÎNVĂȚĂMÂNTUL BIHOREAN ÎN SECOLUL AL XIX-LEA. STUDIU DE CAZ: CHIȘCĂU

ROLAND OLAH

IOANA SĂRAC

Universitatea din Oradea

Facultatea de Istorie, Relații Internaționale, Științe Politice și Științele Comunicării

Departamentul de Istorie

Email: olahroland@ymail.com

Email: sarac_ioana@yahoo.com

Abstracto. *Las primeras escuelas de Chiscau fueron las escuelas confesionales, con el apoyo de la iglesia. El sacerdote ocupa un lugar muy importante en la education, mas importante que el maestro.*

Palabras clave: *cofesional, maestro, casa parroquial, diocesis, siervos, Chiscău, Beiuș*

Primele școli sătești din Chișcău au fost cele confesionale. Pentru românii ortodocși statul nu a susținut nici o școală. Biserica a fost ceea care susținut școala românească. Primele școli erau ori într-o clădire anexă a bisericii, casa parohială sau chiar în tinda bisericii. Dascălul (cantorul) sau preotul se ocupau de educația copiilor erau printre puținii știutori de carte din satul bihorean românesc¹²⁵. Date concrete despre școala din Chișcău avem abia din secolul al XIX-lea. Comunitatea bisericească, prin mijlocirea parohului local se îngrijea de localul școlii, de materialele didactice și de plata învățătorului. Starea economică nu prea strălucită a parohiei ortodoxe a afectat starea cantitativă și calitativă a învățământului educației școlare. Peste starea economică proastă a comunității, s-a suprapus criza alimentară generată de campaniile anti-napoleoniene ale Imperiului Habsburgic¹²⁶. Episcopia din Arad pentru a determina starea economică a parohiilor ortodoxe, trimite la 4 iunie (mai) 1814 o circulară prin care cerea tuturor parohiilor consistoriului orădean să facă statistici (oculagia) cu toate averile locuitorilor și cu numărul populației; adulți și copii.¹²⁷, prin care se urmărea să se determine situația economică a imperiului. Din păcate, informația fragmentară nu ne permite să reconstituim starea materială exactă a parohiei ortodoxe din Chișcău.

¹²⁵ Ioan Degău, Nicolae Brândă, *Beiușul și lumea lui*, vol I., Editura Primus, Oradea, 2008, p 728

¹²⁶ Radu Miliian, *Învățământul confesional românesc în prima jumătate a sec. al XIX-lea*, în *Crisia XXX*, 2000, p. 270-289

¹²⁷ Idem, *Câteva date statistice privind situația școlară și bisericească a românilor ortodocși din prima jumătate a secolului XIX*, în *Cele Trei Crișuri*, ian.-martie 2006, p. 53

Conform organizării școlare existente la aceea dată, funcția de învățător era contopită cu aceea de cantor (dascăl) în biserică, pentru întregirea veniturilor. Cazurile în care învățătorul nu a avut atribuții bisericești au fost extrem de rare. În timp ce școlile lipsesc aproape cu desăvârșire (o singură clădire de școală în satele studiate), atât preotul, cât și cantorul aveau o casă, cu aproximativ 10 – 15 ari de grădină (între 1 și 1,5 vici arabil). Marea majoritate a caselor erau proprietatea parohiei. Pentru întregirea salariului, parohiile au acordat preoților și dascărilor mari suprafețe de pământ. Media sumelor în bani de care dispuneau aceste parohii era de 99,5 florini. Din acești bani trebuiau să întrețină școala și biserica. Desigur se făceau și încasări de la credincioși, dar arareori acestea depășeau această medie. Parohia Chișcău avea un venit cu 10% mai mic decât media.. Aceste date ne oferă o imagine a posibilităților avute de parohia ortodoxă din Chișcău în prima jumătate a secolului XIX de întreținere a școlii. Această situație financiară îi determină pe învățători să ocupe și funcția de cantori în biserică. Era și un mod de întregire a veniturilor.

În data de 20 februarie 1814, episcopul Pavel Abramovici, trimite o circulară în toată episcopia ortodoxă a Aradului, cu ordinul de a se introduce în toate bisericile parohiei al treilea tas, pentru susținerea școlilor satești și a *gimnaziilor naționale*, sarcină care cădea în seama parohiilor. Totodată, cere o situație exactă a banilor strânși, din al treilea tas, acolo unde sistemul funcționa de mai mult timp.. La puțin timp, Episcopul cere tuturor oficiilor protopopiatului de Oradea, să plătească câte un zlot pe an, la fiecare 10 zloți plătiți învățătorului. Acești bani, trebuie să intre în fondurile „lăsămintelor” bisericești, deci la dispoziția Consistoriului. În parohia Chișcău al treilea tas nu a fost introdus, preotul motivând prin sărăcia oamenilor. În data de 18 august 1817, arhimandritul și administratorul eparhial Procopie Bolici?, îi trimite din Arad o scrisoare protopresviterului Mihail Manuilovici, protopopul Orăzii – Mari. Prin această scrisoare îi făcea cunoscut că nici până la aceea dată nu s-a introdus al treilea tas în biserică, pentru școlile preparandiale. Din această cauză, „înaltul crăiesc cinstitoriu de loc sfatul cel unguresc”, prin decretul 24765/26 august 1817, a poruncit să se introducă al treilea tas pe seama școlilor preparandiale în toate bisericile unde nu s-a adunat înainte. dacă din cauza sărăciei nu s-a introdus până la aceea dată, acum este obligatoriu să se introducă. Trebuie să se poarte în toate duminicile și sărbătorile de peste an. Urmărirea îndeplinirii acestei obligații de către preoți revine consistoriului. Banii strânși la al treilea tas trebuie contabilizați separat”¹²⁸.

La data de 7 noiembrie 1817, Procopie Bolici, arhimandrit și administrator eparhial, îi trimite lui Mihail Manuilovici, protopopul Orăzii – Mari și asesor al comitatului, o scrisoare în care îi cerea ajutorul în strângerea de fonduri pentru școala preparandială. Scrisoarea a fost trimisă la cererea inspectorului școlilor ortodoxe Uroș Nestorovici. Acesta cerea tuturor protopopilor din eparhia Aradului să trimită circulare printre preoți, prin care să îndemne poporul să dea bani, de bunăvoie, după putința și după averea fiecăruia, „spre folosul ridicării institutului acela preparandiei”¹²⁹.

¹²⁸ *Ibidem*

¹²⁹ *Ibidem*

Din punct de vedere organizatoric, Școala parohială erau subordonate preotului, care aveau drept de inspecție și erau director al acesteia. Acesta este motivul pentru care învățătorul se subordona preotului. În toate parohiile ortodoxe învățătorii îndeplineau și funcția de dascăl sau cantor în biserică (cântăreț în strană și ajutor al preotului n.n.). Motivul acestei subordonări era acela că învățătorii erau în cel mai bun caz absolvenți a doi, trei ani de școală preparandială, în timp ce preoții erau absolvenți ai școlii teologice, care cuprindea în primii doi ani și cursul preparandial. De asemenea, în condițiile lipsurilor financiare, se puteau cumula veniturile obținute din cele două slujbe. În acest sens, avem un contract prin care locuitorii din Chișcău s-au învoit cu diaconul să le fie învățător cu plata pe care i-o poate da biserica, adică: pe anul 1834/1835, 35 de florini în bani și 4 stînjeni de lemne. Învățătorul va fi îndatorat pentru această plată (diaconul Atanasie Andru), „școală să-i placă și cu bună pace să o păzească”, să învețe pruncii; să „tare îndatorească”, așa și noi subscrișii, mai întâi ctitorii, lăsăm cum că, aceștia 35 de florini, în „totul angajării cu bună știre când se vor împlini trei luni îi vom sluji”.

Era o situație curentă ca, unii dintre diaconi să ceară să fie hirotoniți preoți, deoarece câștigau mai bine și nu mai depindeau de preot. Este știut faptul că, mulți preoți își susțineau rudeniile pentru funcția de cantor – învățător, chiar dacă erau mai slab pregătite. De asemenea, certurile pentru avere și influență în parohie se lăsau de multe ori cu bătăi, înjurături în fața enoriașilor și plângeri la Consistoriu.

Lipsa de preoți face ca hirotonisirea diaconilor să se facă fără a se ține seama de nevoile școlii sau să fie o competiție reală. Competiția se dădea doar pentru cele mai bune posturi. Lipsa preoților a fost pentru biserica ortodoxă ca o boală cronică, care s-a întins până târziu, în a II – a jumătate a secolului XIX¹³⁰. Încă din data de 15 iunie 1817, printr-o scrisoare adresată consistoriului, mai multe sate s-au plâns că nu au preoți de mult timp, deoarece, fie sunt prea bătrâni, fie au murit. De aceea oamenii mureau neîmpărtașiți sau nebotezați. Deoarece nimeni nu se îngrijea de biserică și școală, exista pericolul trecerii la alte religii. Simeon Popovici, administratorul protopopiatului Oradea, într-o adresă către protopopul de Oradea, despre moartea preotului Popa Pavel din Călățeș, cere să se dea voie diaconilor (învățători) să se hirotonească, pentru a ține locul preoților, până la găsirea altor soluții. Acest lucru, benefic pentru biserică, a fost în nenumărate cazuri rău pentru școală, deoarece aceasta rămânea fără învățător, iar meseria de preot era mai tentantă pentru diaconi, deoarece erau mai bine plătiți. Informarea a fost emisă în Varad – Velența, la data de 19 iunie 1817. La 18 octombrie 1/817, Procopie Bolici, adrh. și adm. eparhial, îi trimite lui Mihail Manuilovici, protopopul Orășii – Mari și asesor al comitatului, hotărârea consistoriului diecezal privind pregătirea preoților pentru locurile vacante. Potrivit acestei hotărâri, „până se va ridica școala clericală”, cei dornici să ocupe aceste posturi și să devină preoți, să-și cumpere cărți de cult, să ceară sfaturi de la protopopi, să învețe învățătura creștinească și alte orânduiele bisericești, fie singuri cu ajutorul protopopilor și a preoților iscusiți, fie la „alte școli streine” unde să învețe acele învățături care nu sunt contrare „legii noastre”. Cei care reușesc să acumuleze acele învățături sunt vrednici de a intra în treapta

¹³⁰ Idem, *Regulament privind organizarea și efectuarea inspecțiilor școlare în școlile de stat și confesionale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, în *Revista Bihoreană de Istorie*, nr. 8-9/2007

preoției. Pe aceștia, consistoriul îi poate hirotoni întru preoți pentru parohiile vacante. Problema a fost doar parțial rezolvată. În anul 1834, Pavel Popovici, administrator protoprezbiterial, cere consistoriului să-i pună pe diecii (diaconii) „primiți și preoțiți” în parohiile vacante: Brădet, Dumbrăveni, Drăgănești, Vintere, Chișcău (5 mai 1834)¹³¹.

O altă mare problemă a învățământului românesc și a bisericii ortodoxe în general, a constituit-o cedarea preoților la presiunile autorităților de maghiarizare a numelor. În data de 3 noiembrie 1844, de la consistoriul orădean se trimite o circulară tuturor preoților din protoprezbiteriat, prin care li se cere să nu maghiarizeze numele românești în matricole. De exemplu: să ne se treacă de la Ioan – Ianoș; Gheorghe – Gyory; Flore – Lorinț; Gurdădan – Poibeli; Popovici – Galamb; Ștefan – Cseffai¹³².

În prima jumătate a secolului XIX, plata învățătorilor varia de la o parohie la alta; de la oraș la sat; în funcție de posibilitățile comunității și de interesul oamenilor pentru școală. Pentru întreaga perioadă aflată în studiu, salariul învățătorului varia între 90 și 120 de florini anual. Plata se făcea de obicei la intervale regulate, din trei în trei luni. În majoritatea parohiilor rurale, salariul se întregea prin produse agricole, lemne de foc sau exploatarea terenurilor agricole ale parohiei. Maximul primit de învățătorii din Chișcău în această perioadă a fost de 35 florini. Spre anul 1850, salariul urcă până spre 50 florini anual, parte în bani, parte în produse. Spre deosebire de învățător, salariul cantorului era cu cel puțin 10% mai mare. Salariul este întregit cu produse agricole (5-6 căbele de grâu, orz, ovăz), lemne de foc.

Problemele școlii erau multe și toate cereau o rezolvare urgentă. Cele mai stringente erau problemele financiare. Biserica ortodoxă nu a sprijinit după posibilitățile sale școala. Pentru completarea sumelor necesare întreținerii școlii se strângea în biserici și tasul al treilea. Greutățile economice ale comunităților ortodoxe au făcut ca sumele astfel obținute să fie insuficiente. În aceste condiții, ierarhii bisericii ortodoxe au făcut apel la darea de mână a unor oameni potenți financiar și au sugerat crearea unor fundații de sprijin, pentru ajutorarea școlii și bisericii. În acest sens s-a purtat o intensă corespondență cu episcopia de la Arad. Unul dintre primii inițiatori ai constituirii unei fundații de sprijin a fost orădeanul Michael (Mihai) Sztupa, care la data de 21 decembrie 1835, a și început demersurile pentru constituirea uneia¹³³. Fundația lui Mihail Sztupa a strâns bani pentru a ajuta financiar școlile ortodoxe, dar din păcate nu cunoaștem capitalul acestei fundații.

La data de 27 martie 1844, Josephus Rajavici (administrator financiar sau jurist n.n.) de la mitropolia din Karlowitz, trimite o scrisoare Consistoriului orădean, prin care își exprimă acordul cu privire la constituirea *Fondului Național Greco – Non – Unit al Orăzii – Mari*, care se constituie pentru început cu suma de 6000 de florini. Corespondența cu privire la acest fond continuă și în perioada următoare, dovadă că nu a rămas doar în stadiul de proiect¹³⁴.

¹³¹ Idem, *Contribuții la cunoașterea vieții bisericești și școlare din Bihor la sfârșitul sec. al XVIII – lea și începutul sec. al XIX – lea*, în *Crisia*, 2004, p. 370

¹³² *Ibidem*

¹³³ *Ibidem*

¹³⁴ *Ibidem*

Observăm că în prima jumătate a secolului XIX nu a existat o mișcare de solidarizare foarte mare în jurul școlii, exprimată prin constituirea unor fundații de sprijin. Nu trebuie să punem această insuficiență pe seama delăsării românilor ortodocși. Mai degrabă se poate pune problema sărăciei. Majoritatea românilor erau iobagi pe ai domeniului, lipsiți de posibilități economice. Abia în a doua jumătate a secolului al XIX – lea, apar și în parohiile românești fundații de sprijin pentru școală.

Școala confesională din Chișcău, la fel ca și celelalte școli confesionale românești era supusă legislației în vigoare din Ungaria. Biserica avea dreptul să întrețină școlile sale și să propună materiile de învățământ în concordanță cu programa analitică a elaborată de Ministerul Educației și Cultelor din Ungaria. De asemenea, trebuiau respectate și prevederile privitoare la localul școlii, dotare, calificarea învățătorilor. Statul avea drept de inspecție asupra tuturor școlilor confesionale, prin inspectorii (revizorii) școlari proprii.

Parohii locale aveau ordine precise de a se îngriji de buna funcționare a școlii. Ei erau considerați directorii școlari și aveau drept de inspecție. Învățătorul, care era și ajutorul său în biserică (dascăl, cantor, n.n.), trebuia să asculte de ordinele acestuia. În satele unde nu exista școală, copiii trebuiau aduși după masa, cel puțin două ore la biserică. Duminica și în zilele de sărbătoare, după slujbă, era obligatoriu ca toți copiii, pe grupe de vârstă (6-12 și 12-15 ani), să rămână la biserică. Trebuia făcută săptămânal catehizarea elevilor. Situația catehizărilor și sporul la învățătură, frecvența, trebuiau raportate la Consistoriu.

În cadrul Consistoriului exista un inspector școlar care primea rapoartele preoților, supunea dezbaterii consistoriului problemele apărute și numirea învățătorilor. Acesta ținea legătura cu Administratorul școlar al episcopiei Aradului și cu autoritățile statului.

După cum se poate observa, organizarea școlară suferea multe lipsuri, nu era foarte eficientă. Și așa, era numai în teorie. În realitate, la nivelul Consistoriului, nu exista în prima jumătate a secolului XIX un departament școlar, din care motiv parohii vor trimite doar situații fragmentare privind școala din parohie. De o organizare eficientă, școlile confesionale ortodoxe vor beneficia abia în a doua jumătate a secolului. Biserica rămâne încă o perioadă adepta mentalității că școala este numai o anexă a sa, prin care copiii sunt învățați morala creștină, să se roage și să cânte în biserică. Nu putem culpabiliza numai biserica, deoarece nici statul nu a făcut nimic pentru a îndrepta această stare de lucruri. Prin *Ratio Educationes* dorit mai mult uniformizarea învățământului în întreaga monarhie și la întărirea controlului statului, decât rezolvarea problemelor concrete ale școlilor naționalităților supuse coroanei habsburgice¹³⁵.

După Revoluția de la 1848, Imperiul Habsburgic inițiază un proiect școlar *Principii pentru Organizația provizorie a trebii de învățătură în țara Ungurească a Coroanei Hereditare*, prin care se impun o serie de materii obligatorii. Marea problemă a bisericii era că nu dispunea întotdeauna de învățători calificați. Cu toate că Preparandia de la Arad funcționa încă din anul 1812, în Chișcău nu a ajuns nici un absolvent de preparandie până după anul 1900. Totuși,

¹³⁵ *Ibidem*

învățătorii sunt obligați să folosească o metodă unitară de predare potrivit unui Metod învățătoresc elaborat în anul 1820¹³⁶.

Potrivit acestuia învățătorii trebuiau să grupeze elevii în interiorul unei clase pe grupe, în funcție de progresul la învățătură, care să silabisească sau să citească împreună un text (art. 1 - 3). Învățătorul trebuie să fie atent la fiecare elev în parte, să-i corecteze și să repete cu ei împreună până când toți vor să citească literele, să silabisească corect și vor învăța textele propuse (cap. I - II). După ce se trece de silabe și învățarea primelor cuvinte, învățătorul trebuie să înceapă citirea textelor religioase (Catehisul, Simbolul Credinței, Tatăl Nostru, cap. III). După învățarea citirii, învățătorul trebuie să folosească tabelele pentru recunoașterea unor cifre, litere sau expresii cap. IV). Un capitol distinct este destinat evaluării performanțelor elevilor, intitulat sugestiv „Despre întrebări” (cap. V). Întrebările trebuie să fie scurte, clare, concise. Răspunsul în cor era interzis. Prin întrebări, învățătorul trebuia să afle dacă elevii au învățat, au înțeles și în ce mod elaborează răspunsul; ceea ce astăzi s-ar numi crearea unor situații problemă. În învățătorul trebuia să-i facă pe elevi să învețe lecția în clasă, deoarece nu toți copii aveau cărțile necesare (cap. VI).

Materiile predate trebuiau să fie următoarele: Învățătura creștinească (religie); Cântările bisericești; Cunoașterea literelor; Silabele; Cetirea; Scrisoarea (scrierea); Temeiul limbii (gramatica) și Socoata (aritmetica). Învățătorul trebuia să aibă *chemare* (Partea a III-a) adică dorința de a lucra cu elevii, să fie moral, credincios, să-i învețe pe copii legea lui Dumnezeu. De asemenea, învățătorul trebuia să-i învețe pe copii îndatoririle *politicești* (art. 1). Învățătorul mai trebuia să fie ascultător față de superiorii săi (preot, alți ierarhi și inspectorii laici și bisericești); să-i învețe și să-i ocrotească pe elevi ca pe propriii lui copii; să fie sârguincios (cap. II). Sarcina organizării procesului de învățământ revenea învățătorului. Acesta trebuia să facă – și facă cataloage, unde să noteze frecvența și progresul la învățătură; să facă rost de manuale și să pregătească orarul. Ziua de școală începea și se termina cu o rugăciune. Învățătorul trebuia să fie iertător față de micile greșeli, iar cele mari trebuia să le îndrepte după cuviință (art. 1). Înainte cu un sfert de oră de începerea orelor, învățătorul trebuia să fie la școală, pentru a pregăti tabla, creta, cărțile și pentru a-i dirija pe copii la locurile lor (art. 2). În timpul, orelor, învățătorul trebuia să fie atent la modul de exprimare, de scriere și la disciplina elevilor. Pentru a-i face atenți, trebuia să-i așeze pe fiecare la capătul băncii. Nu avea voie să învoiască afară în timpul orelor câte 2 copii odată. La sfârșitul orelor, se făcea rugăciunea, după care copii trebuiau să plece în ordine acasă. La capitolul II se prevedeau și sancțiuni graduale: 1. *Sfătuirea* (copiilor li se dădeau sfaturi cum trebuie să se poarte); 2. *Timpuria* sau *păstrarea* (elevilor li se aducea la cunoștință că vor fi pedepsiți dacă încalcă regulile); *Smăruștea* [muștrarea n.n.], prin care elevii erau încredințați că vor fi pedepsiți și 4. *Pedeapsa* – ca ultimă soluție. mai întâi elevul pedepsit trebuia „să fie lipsit de cele plăcute”, iar apoi pedepsit cel mai neastâmpărat. Dacă elevul se cumințea, trebuia iertat.

¹³⁶ Idem, *Aspecte privind profesionalizarea învățământului confesional ortodox*, în *Revista Bihoreană de Istorie*, nr. 12-13/2009, p.27

Programul școlii era: iarna între orele 9 – 11 și 14 – 17 iar vara între orele 8 – 10 și 15 – 16. Observăm că vara, în timpul muncilor agricole, programul școlii este mai scurt. Examenele aveau un rol important în viața școlii. Ele măsurau munca dascălului și a elevilor de-a lungul unui an școlar. Ele sunt reglementate într-un capitol aparte (cap. III)¹³⁷. Examenele sunt de două feluri: Private (care se dau în fața autorităților școlare, bisericești și ale statului) și De obște (se dau în fața părinților).

Aceste examene erau obligatorii pentru toți elevii. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea examenele devin mai complexe, la fel ca și materia de studiu. Desigur, nu în toate școlile se predă după acest metod, dovadă și rezultatele, dar s-a dovedit a fi o bază pentru încercările de modernizare ale școlii de mai târziu.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, școala din Chișcăui se confrunta cu mari probleme în ceea ce privește frecventarea școlii de către copii. Sărăcia sau dezinteresul părinților erau de multe ori dublate de delăsarea preoților locali. Rapoartele incomplete care se mai păstrează dovedesc din plin acest lucru.

În preajma revoluției de la 1848, ierarhia ortodoxă, încearcă o serie de măsuri pentru remedierea situației. De exemplu, în anul 1845, parohiile ortodoxe au fost obligate să trimită rapoarte complete consistoriului despre situația la învățătură, purtare și religie a elevilor de la toate școlile confesionale. Aceste rapoarte, conțin 12 rubrici, în care sunt cuprinse: numărul claselor și elevilor din fiecare școală (inclusiv numele elevilor); situația la religie (catehizare, spovedanie și frecvența la biserică); purtarea (*năravul*); date despre școala de duminică; frecvența la școală și piedicile în calea progresului școlar.

Potrivit acestei statistici, școala din Chișcău are un număr mic de elevi, care variază între 10 și 25 de elevi. Frecvența atinge abia 26,13% din totalul copiilor care ar fi în drept să meargă la școală. Copiii din localitate erau folosiți de părinți ca forță de muncă în gospodărie. De asemenea și mentalitatea era vinovată pentru numărul mic al elevilor. Munca câmpului și menajul nu necesitau numeroase cunoștințe. Educația, deși nu era o prioritate pentru familiile de la țară, era adresată mai mult băieților. Numărul fetelor care frecventează școala era foarte mic; în procent de 6,98%, în timp ce procentajul băieților era de 93,01%. De altfel era și normal într-o economie rurală, unde bărbații erau capul familiei; având totodată cel mai important rol economic. Cei mai mulți elevi erau în clasele I-a și a II-a. Prioritar pentru părinți, era să-și lase copiii la școală până învățau să scrie și să citească. După clasa I, 51,36 dintre copii abandonau școala. Procentul era mai mare la fete (74%); în timp, ce la băieți era doar de 49,33%. După clasa a II-a, mai abandonau școala încă 24,02% dintre elevi (11,11% fete și 25,16% băieți). Ajungeau să termine cele patru clase primare mai puțin de un sfert dintre cei înscriși în clasa I, adică 9,03%. Rare erau cazurile când toți elevii înscriși în clasa I, ajungeau să termine cele patru clase primare. Abandonul școlar era mai redus în clasele a III-a și a IV-a. Interesant este pentru cazul în studiu că, toate fetele care s – au înscris în clasa a III – a, au terminat cele patru clase primare.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 28

Interesantă este și analiza factorilor care au influențat frecvența școlară. Vom vedea că sărăcia, des invocată, nu este motivul primordial în lipsa interesului pentru școală. Primul factor care a influențat negativ dezvoltarea școlii a fost dezinteresul părinților în 28,512% din cazuri; urmat de lipsa școlii în 20,63% din cazuri; lipsa școlii și a învățătorului în 9,53% din cazuri; lipsa învățătorului în 7,93% din cazuri. Autoritățile satești (biraele) și sărăcia au afectat fiecare 4,76% procesul de învățământ. Elevii și învățătorul au fost găsiți vinovați de proasta educație în 3,17% din cazuri iar lipsa școlii și părinții în 1,58% din cazuri. Doar în 15,87% din cazuri nu au fost semnalate probleme. Preotul susținea că „*În tot chipul îi povățuim și îi silim pre poporeni ca să dee pruncii la școală, feciorii și fetele care-s de cinstea căsătoriei să învețe sfintele rugăciuni la biserică, dară nicidecum nu se silesc după cum sunt poruncile, de cumva Domnul pre cinstit nu-i va înfrica prin tusturile[?] varmegiei*”.

Studiul se făcea în general pe cărțile bisericești. În general, în clasa I, copiii învățau rugăciunile (Tatăl nostru, Născătoarea, Împărate ceresc). În clasa a II – a învățau buchiile (literele chirilice), să silabisească, să socotească, cititul. În clasele a III – a și a IV – a exersau scrisul și cititul după Bucvariul (un fel de abecedar) și *Catichetul* (carte bisericească). Alte informații privind materia de studiu nu avem, deoarece autoritățile bisericești erau mai interesate de progresul în studiul religiei. În acest sens, copiii erau catehizați de două ori pe săptămână (de obicei câte două ore marțea și sâmbăta – ore de religie). În majoritatea cazurilor, copiii se duceau duminica la biserică. De altfel primarul (birăul), trebuia să oprească horele pe timpul slujbelor religioase, iar preoții, duminica după masă să-i adune pe copii în două serii la biserică (6 – 12 și 12 – 15 ani), prin trasul clopotelor. Nu totdeauna aceste măsuri aveau efectul scontat. Deseori, preotul se plângea că „biraele nu opresc jocul, iar copiii nu vin la biserică deși trag clopotele”¹³⁸.

În anul 1845 preotul din Chișcău raportează la Consistoriu că „*Relație despre învățătura tinerimei nu pot da, deoarece, deși ne silim a-i învăța la sfânta biserică, învățăceii nu vin la poruncă. Când se trag clopotele la aceea vreme, doar puțini vin la poruncă. Se așteaptă câteodată și două ceasuri și nu vine nimeni, iar cu forța nu pot fi aduși la biserică*”.

După 1850, situația devine puțin mai roz. Schimbările politice și intervenția mai hotărâtă a bisericii, duc la o schimbare de mentalitate în privința școlii. Cu toate că problemele mai persistă, se constată o îmbunătățire a frecvenței școlare. Frecvența ajunge la 43,33% (36,95% la băieți și 51,66% la fete). În a doua jumătate a secolului XIX biserica va face eforturi pentru mai buna organizare și finanțare a învățământului confesional. Ca urmare a intrării în vigoare a noii legi a învățământului din anul 1860, devine obligatorie pentru învățători absolvirea cursului preparandial de la Arad.

În multe cazuri, cum e și parohia Chișcău, nu au fost numiți învățători absolvenți de preparandie. Chiar dacă nu este absolvent de preparandie, învățătorul își dă interesul pentru progresul școlar. El va raporta consistoriului că elevii nu vin la școală toamna și primăvara deoarece ajută la munca câmpului, iar în timpul anului școlar merg la câmp cu *dobitoacele*. iarna în schimb, vin câte 20-30 la școală.

¹³⁸ Idem, *Aspecte privind problemele de personal școlar și bisericesc ale parohiilor ortodoxe din Bihor (prima jumătate a secolului al XIX-lea)*, în *Societate, Istorie și Filologie*, Editura Universității din Oradea, 2009, p.200

Frecvența la cursuri înregistrează în funcție de regiune și sezon cifre situate între 35 și 85%. Sărăcia a fost cel mai mare adversar al învățământului.

În ceea ce privește clădirea școlii, Chișcăul avea școală proprie, dar într-o situație rea, conform unei statistici din a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Dotarea era considerată satisfăcătoare: o catedră, mape de perete, tăblițe pentru copii, o tablă neagră, mese, scaune. Școala avea grădina și locuință pentru învățător. Revenind la frecvența școlară, mai bine de jumătate din cei care frecventau școala, o făceau neregulat.

Statisticile nu cuprind și preocupările pentru perfecționarea cadrelor didactice. Senatul școlar a ridicat problema participării fiecărui învățător, cel puțin o dată la 3 ani la efectuarea inspecțiilor școlare împreună cu inspectorii. De asemenea s-a cerut să se aibă în vedere de către consistoriul orădean, ca atunci când se oferă locuri gratuite în *alumneul diecezan* (internat), candidații din satele care nu au învățător calificat, să aibă prioritate. Se cerea insistent și intensificarea propagandei pentru crearea de fonduri școlare și bisericești¹³⁹.

Evenimentele politice au marcat și ele sistemul de învățământ. În perioada revoluției pașoptiste școala a fost închisă din cauza tulburărilor.. După înfrângerea revoluției, Ministerul Instrucției din imperiu, a emis un regulament potrivit căruia școlile întreținute de biserică își puteau relua activitatea, respectând cu strictețe cadrul legal. Statul nu intervenea în organizarea și administrarea școlilor decât atunci când programa de învățământ nu respecta programa generală. Școala și-u reluat activitatea abia la începutul epocii liberale, când se părea că, în sfârșit, se deschidea calea înțelegerii între naționalități.

Începând cu 1867 școlile naționalităților vor fi din nou în pericol. Pentru a rezista în noile condiții, biserica a trecut la reorganizarea întregului învățământ confesional. Așa apare "*Regulamentul Provizariu pentru administrarea învățământului național ortodox în districtul Oradiei*," elaborat la data de 12 august 1870 de către Consistoriul greco-ortodox de Oradea, după ce, în cadrul "*Congresului Național*" desfășurat în toamna anului 1868, odată cu statutul organic al bisericii ortodoxe a fost votat și regulamentul cadru de organizare a învățământului confesional românesc din Transilvania. În legătură cu acest eveniment, toate școlile confesionale trebuie să completeze un chestionar standard. Potrivit acestuia, la școala confesională învățau 36 de copii între 6 și 12 ani (24 băieți și 12 fete), 40 între 12 și 15 ani (22 băieți și 18 fete). Conform normelor în vigoare, aceștia erau obligați să frecventeze școala. Dintre aceștia însă, sub 50% frecventau școala: 13 băieți și 9 fete din prima grupa de vârstă; iar din a doua grupa de vârstă, 14 băieți și 5 fete. Toți frecventau școala din comună, singura de altfel. Școala nu avea clădire proprie, fiind luată în arendă. Ea consta dintr-o singură încăpere dreptunghiulară, nu prea înaltă, undeva între 15-25m². Mobilierul era format din 2 lavițe (bănci de lemn) și 12 table de perete. Fetele învățau în aceeași încăpere cu băieții, dar aveau scaune separate. Grădina de cca 100 acri, nu era prea îngrijită. Dintre disciplinele obligatorii nu s-au propus pentru studiu decât religia și aritmetica. Uneori se mai studia și citirea cu litere latine și chirilice. Dintre elevii din

¹³⁹ Idem, *Învățământul confesional în Transilvania dualistă*, în *Crisia*, 2002/2003, p. 317

ambele categorii, doar 7 știau să scrie și să citească bine românește. Limba maghiară și germană, nu erau cunoscute deloc¹⁴⁰.

Învățătorul era Andru, căsătorit și avea copii majori, nu avea studii de specialitate. Era suplinitor de 14 ani în aceeași localitate. Salariul său consta din 42 de florini anual și următoarele cantități de produse: 240 kg. grâu, 240 kg. porumb, 110 clăi de fân și 1,5 măsuri de fasole sau mazăre. De asemenea, mai primea de la comuna și 6 m² de lemne de foc. Salariul era neregulat, dar mai deținea și altă slujba, aceea de cântăreț la biserică. *Catighetul* local era preotul Petru Popa. Învățătorul nu era subordonat nici unui director sau inspector. Informarea, semnată de preot și învățător, a fost înaintată consistoriului în luna august 1871.¹⁴¹

Un accent deosebit se puna pe evaluarea elevilor. Chestionarele de evaluare de la sfârșitul fiecărui semestru indicau atât interesul elevilor pentru studiu, cât și nivelul lor de pregătire. De asemenea, examenele, desfășurate în prezența preotului și uneori a inspectorului, evidențiază și interesul dat de învățător pregătirii elevilor. O informare din anul 1883 menționează că dintre cei 27 de copii care au frecventat școala, s-au prezentat la examen un număr de 5 elevi; 3 băieți și 2 fete. Probele de examen au fost: Catehizare și biblie, Cetirea și scrierea românească, Socotirea pe de rost și cu cifre, Măsurile din țară, Gramatica și exerciții lingvistice, Geografie și istorie universală, Elemente de fizică și istorie naturală, Agricultură, grădinăritul și albinăritul, Drepturile și îndatoririle cetățenești, Cântul bisericesc și național, Cetirea și scrierea ungurească și Cetirea și scrierea nemțească.

Cei examinați au știut să răspundă doar la Biblie, Cetirea și scrierea românească, Socotit, Agricultura, Cântatul bisericesc și național. Socotindu-se ca elementele de bază au fost însușite de toți cei 5 elevi care au și promovat examenul. La datele învățătorului era trecut Andru, fără Preparandie, notat cu calificativul - *mijlociu*.

Pentru a preveni trecerea școlilor populare ortodoxe la stat, Senatul școlar a încercat să ridice dotarea și salariile la nivelul cerut de lege. În acest sens, s-au luat o serie de hotărâri sinodale. Amintim aici două: numerele 130 și 131/1892, când s-a stabilit salariul minim de 300 florini cerut de lege. Din totalul de 300 de școli din cele 6 protopopiate crișene, în 37 nu s-a reușit acest lucru¹⁴². Școala din Chișcău a reușit cu greu să funcționeze, dar au fost și ani, când din lipsa banilor școala a fost închisă. Necesarul era acoperit fie din colecte, fie din diversele fonduri școlare patronate de biserică cum ar fi: fondul școlar și bisericesc, fondul pensiilor învățătoarești, *fondul Gavril Faur din Oradea*, fondul bibliotecilor preparandiale, fondul gimnazial ș.a.m.d. Apar de asemenea spre sfârșitul secolului, fundațiile școlare, cum ar fi *Fundația Teodor Oancea și Fundația Georgiu Lazăr*, din Oradea¹⁴³. Preocuparea de modernizare era evidentă, dar nu lipsesc nici informațiile privind lipsa de preocupare sau pregătire pentru

¹⁴⁰ A.N-S.J.Bh, *fond Episcopia Ortodoxă Oradea*, dos. 105/1970, f. 86-87

¹⁴¹ *Ibidem*

¹⁴² *Ibidem*

¹⁴³ Radu Milian, *Fundațiile în sprijinul învățământului românesc din Bihor în secolul al XIX-lea*, în *Cele Trei Crișuri*, nr. 1-3/2008, p.24

școală a unor preoți sau învățători. Măsura disciplinară era de obicei mustrarea¹⁴⁴. Problemele învățământului, inerente într-o societate în care nivelul de cultură, chiar și al unor învățători era destul de scăzut, nu eclipsează tendințele de modernizare ale acestuia.

Eforturile de modernizare a învățământului românesc au fost îngreunate de legile de maghiarizare. Efectele acestor legi se fac simțite mai ales după 1870¹⁴⁵, când se trece la verificarea școlilor. Articolul 28 din legea cu privire la atribuțiile școlilor populare, menționa la paragraful 7, punctul 5 că se vor confiscă toate cărțile interzise. Obligația confiscării revenea președintelui Consiliului Administrativ al Senatului Școlar (paragraful 19). Pedepsele pentru eludarea legii erau foarte aspre, alternativ de la 300 florini amendă sau 3 luni închisoare, până la pierderea postului. Autoritățile puteau de asemenea să suspende pe perioade nelimitate salariile (De notat că, 300 de florini era echivalentul unui salariu anual – n.a.). Consistoriul a trimis circulare preoților să se debaraseze de titlurile interzise, pentru a preveni trimiterea în judecată (26 septembrie 1877).

Restricțiile s-au înăspriț treptat, mergând până acolo încât, la începutul secolului al XX-lea, limba maghiară să înlocuiască oficial limba maternă în școlile naționale. În limite legale, sau ocolind cu dibăcie legea, învățământul ortodox a rezistat pe linia imprimată de fondatorii săi adică *luminarea poporului*.

Bibliografie

- A.N-S.J.Bh, *Fond Episcopia Ortodoxă Oradea*, dos. 105/1970
Degău, Ioan, Brândă, Nicolae, *Beiușul și lumea lui*, vol I., Editura Primus, Oradea, 2008
Milian, Radu, *Învățământul confesional românesc în prima jumătate a sec. al XIX-lea*, în *Crisia* XXX, 2000
Idem, *Câteva date statistice privind situația școlară și bisericească a românilor ortodocși din prima jumătate a secolului XIX*, în *Cele Trei Crișuri*, ian.-martie 2006
Idem, *Regulament privind organizarea și efectuarea inspecțiilor școlare în școlile de stat și confesionale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, în *Revista Bihoreană de Istorie*, nr. 8-9/2007
Idem, *Contribuții la cunoașterea vieții bisericești și școlare din Bihor la sfârșitul sec. al XVIII – lea și începutul sec. al XIX – lea*, în *Crisia*, 2004
Idem, *Aspecte privind profesionalizarea învățământului confesional ortodox*, în *Revista Bihoreană de Istorie*, nr. 12-13/2009
Idem, *Aspecte privind problemele de personal școlar și bisericesc ale parohiilor ortodoxe din Bihor (prima jumătate a secolului al XIX-lea)*, în *Societate, Istorie și Filologie*, Editura Universității din Oradea, 2009

¹⁴⁴ *Ibidem*, 1895, p. 40.

¹⁴⁵ Idem, *Școala ortodoxă și Greco – Catholică în Bihor în a II-a jumătate a sec. XIX*, în *Crisia*, nr. XXX/2000, Oradea, p. 275

Idem, *Învățământul confesional în Transilvania dualistă*, în *Crisia*, 2002/2003

Idem, *Fundațiile în sprijinul învățământului românesc din Bihor în secolul al XIX-lea*, în *Cele Trei Crișuri*, nr. 1-3/2008

Idem, *Școala ortodoxă și Greco – Catholică în Bihor în a II-a jumătate a sec. XIX*, în *Crisia*, nr. XXX/2000, Oradea.

Ö. Kovács József: *A PARASZTI TÁRSADALOM FELSZÁMOLÁSA A KOMMUNISTA DIKTATÚRÁBAN. A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945–1965, Korall, Budapest, 2012.*¹⁴⁶

Colectivizarea agriculturii a început într-o perioadă în care noul regim comunist era încă în curs de consolidare în Ungaria. Partidul s-a lansat într-o lungă, dificilă și criminală campanie de colectivizare încă din 1949. Politica agricolă implementată de guvernele Rákosi¹⁴⁷ și Kádár s-a bazat pe argumente, ideologice, politice și economice în favoarea colectivizării. Scopul principal declarat al colectivizării a fost modernizarea agriculturii pe baza principiilor staliniste și introducerea noilor structuri socialiste la sate. Primul plan cincinal a fost introdus în 1950 iar naționalizarea mijloacelor de producție industriale și financiare a fost înfăptuită paralel cu procesul colectivizării. Procesul colectivizării din Ungaria poate fi caracterizată retrospectiv ca fiind o amplă campanie politică cu serioase efecte de inginerie socială. Campania colectivizării a fost condusă intensiv de elitele comuniste pentru mai bine de o decadă (1945–1965) dar aceasta a durat de fapt până la prăbușirea regimului Kádár în 1990.

Majoritatea țăranilor nu era receptiv la promisiunile autorităților și nu credeau în propaganda comunistă. Agricultorii dorau numai să-și păstreze pământurile și independența legată de aceasta. Cu toate acestea, sute de mii de țărani erau nevoiți să renunțe treptat cu totul la agricultură și aveau să lucreze în mari proiecte de construcție sau în industria grea. Dar chiar și așa, aproximativ două treimi din pământurile agricole prelucrate aparțineau încă fermierilor privați¹⁴⁸. Pe la sfârșitul anilor 1970 tot mai mulți oameni care locuiau la țară făceau naveta¹⁴⁹ în zonele industriale. Datorită politicii de colectivizare forțată sub regimul Rákosi¹⁵⁰ au început schimbările hotărâtoare în stuctura muncii la sate. Un factor politico-juridic care a influențat definitiv schimbarea structurii ocupaționale de tip agrar din Ungaria comunistă, a fost faptul că începând cu 1959 țăranii care deveneau mebru unei cooperative agricole aveau dreptul la pensie.

Prin această măsură socio-legală socilistă se maximează șansa agricultorilor de a primi o pensie și pentru țăranii mai în vârstă, cu condiția ca ei să devină membri¹⁵¹ a unei cooperative agricole. Mai mult, autoritățile locale au permis unor pensionari, membri sau foștilor membri ai

146 *Eradicarea societății țărănești în dictatura comunistă. Istoria politică a societății rurale din Ungaria 1945–1965*, traducerea liberă a autorului acestui articol. Volumul trei a monografiilor istoriei sociale editată de KORALL a apărut cu sprijinul Ministerului Dezvoltării Rurale din Ungaria.

¹⁴⁷ Colectivizarea agriculturii a înaintat foarte greu în perioada Rákosi pentru că țăranii s-au opus metodelor agresive a acestui guvern care forța oamenii să intre în cooperative.

¹⁴⁸ Vezi studiul de caz privind funcționarea gospodăriilor private într-un sat din Ungaria de Nord. Nemes Gusztáv - Heilig Balázs 1996: Önellátás és árutermelés. Mezőgazdasági kistermelők egy észak magyarországi faluban. 3. és 4. 150-179.

¹⁴⁹ Navetiștii nemaiputând participa în viața de zi cu zi a satului se vor distanța tot mai mult de comunitățile de origine.

¹⁵⁰ Ca urmare masivele transformări în societatea rurală din Ungaria devin din ce în ce mai vizibile sub regimul Kádár.

¹⁵¹ Dreptul la pensie rămânea valabilă chiar dacă agricultorul intra numai pentru un scurt timp într-o cooperativă agricolă.

cooperativelor, să-și lucreze pământurile în jurul casei sau suprafațe agrare din împrejurimile gospodăriilor. Colectivizarea a jucat un rol decisiv în instituționalizarea și perfecționarea metodelor administrative comuniste. În special s-a dezvoltat sistemul represiv al Partidului care a implicat instituțiile statului¹⁵² subordonate regimului dictatorial. Prin urmare numeroși țărani¹⁵³ au fost jefuiți, umiliți, chinuiți, închiși sau chiar uciși în timpul campaniei de colectivizare forțată. Până în prezent au fost prelucrate numeroase teme în legătură cu colectivizarea agriculturii socialiste din Ungaria. Așadar, există destulă literatură de specialitate în care sunt prelucrate cauzele și efectele acestui proces complex. Întrebarea care se pune este: Ce fel de noutăți prezintă Ö. Kovács József cititorului în această carte?¹⁵⁴

Păreră lui Valuch Tibor¹⁵⁵ este că acest volum nu face parte din literatura obișnuită a istoriei colectivizării agriculturii maghiare. Într-adevăr în această ediție, cititorul are ocazia să se confrunte cu transformările drastice petrecute în societatea rurală din Ungaria între 1945-1965. Autorul prezintă rolurile făptaș și victimă în cadrul logicii comuniste, iar schimbările modului de viață a țăranilor sunt descrise în așa fel încât între timp el ilustrează și principalele efecte ale schimbărilor sociale petrecute la sate pe baza documentelor, rapoartelor, datelor statistice și interviurilor cercetate.¹⁵⁶ Însă cea mai mare noutate a cărții este faptul că autorul tratează procesul colectivizării din Ungaria într-un mod unitar și redă istoriile selectate într-un cadru contextual foarte coerent. Totodată el se apropie de evenimentele pivotale ale perioadei comuniste prin abordări inovative de cercetare.

Afirmația de bază în această carte poate fi formulată astfel: după anul 1958, politica de colectivizare a agriculturii la sate a fost implementat cu forța autorităților comuniste în Ungaria. Autorul prezintă dispersia evazivă a puterii dictatoriale reprezentate prin funcționarii și activiștii de partid în mediul rural și totodată face aluzii la decapitarea planificată a elitelor necomuniste sau apolitice din mediul rural. Întrebările centrale în această monografie sunt: ce înseamnă „socializarea” dictaturii? cum s-a realizat colectivizarea și cum s-au apărat țăranii de metodele și instrumentele abusive a autorităților?

¹⁵² Exemple: miliția secretă ungară, administrația de stat, miliția, armata, trupele de grăniceri precum și diferite formațiuni paramilitare speciale de presiune.

¹⁵³ Rămâne încă de văzut cât a fost numărul exact al victimelor căzute în mâinile reprezentanților aparatului de presiune și teroare a dictaturii comuniste.

¹⁵⁴ La baza acestei cărți se află lucrarea de doctorat (D.Sc) al autorului și temele tratate de el acoperă o gama largă de surse istorice cercetate în diferite archive din Ungaria.

¹⁵⁵ Lansarea volumului 3. a monografiilor istoriei sociale scris de Ö. KOVÁCS JÓZSEF a avut loc în Muzeul de Etnografie din Budapesta în 11.10. 2012. Prezentarea monografiei a fost organizată de editura KORALL și cu această ocazie Valuch Tibor și Mohay Tamás au fost specialiștii de renume invitați, care au comentat scurt și concis această ediție în fața publicului adunat în sala de la etajul unu al muzeului. Valuch și Mohay apreciază adâncimea analizei fără precedent și rigurozitatea cu care sunt prezentate evenimentele din această carte. Ambii cercetători evaluează pozitiv faptul că autorul are o atitudine inovatoare în abordările sale științifice. Cartea redă eficient și în context aspecte relevante din perioada comunistă din Ungaria.

¹⁵⁶ Ö. Kovács József are o lungă experiență de cercetare și didactică fiind profesor universitar în Miskolc și actualmente în Budapesta. Probabil că așa se explică și stilul documentarist al autorului în această monografie. Ö. Kovács prelucrează numeroase documente și pe lângă arhivele județene, comunale, el cercetează și în Arhivele Istoriei ale Securității Statului (Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára). Unele acte studiate provin din Arhivele Naționale ale Ungariei (Magyar Országos Levéltár). Dovada materialelor extinse poate fi urmărită în anexa cărții (paginile 533-534).

Primul capitol începe cu prezentarea problemelor teoretice și metodologice din istoria contemporană universală. Cititorul atent este introdus treptat în principalele dileme istorice contemporane¹⁵⁷ cu ajutorul comparațiilor din istoriografia est și vest germană. Chiar înainte de analiza documentelor selectate, istoricul recunoaște că el este atras de "lumile și destinele satului"¹⁵⁸ (15). Ö. Kovács menționează, de asemenea și problema subiectivității, atunci când el scrie, "dar aș vrea să conștientizez prezența puterii experienței personale care nu se poate deactiva" (14). Încă din prima parte a titlului acestei cărți¹⁵⁹ pot fi deduse două lucruri: că instrumentul utilizat de către regimul totalitar comunist maghiar a fost brutal, și că „eradicarea” era îndreptată împotriva „societății țărănești”.

Tendința nomenclaturii comuniste de a implementa metode radicale sunt demonstrate și prin noile statistici prelucrate de autor. Guvernele comuniste utilizau constrângeri legislative și metode ilegale cum ar fi hărțuirea psihologică și fizică pentru „a convinge” țărani¹⁶⁰ oponenți colectivizării. Acționarii puterii făceau totul¹⁶¹ ca agricultorii să renunțe la posesiunile lor și între în cooperativele agricole socialiste. Realmente, regimul comunist instalat (1948) în Budapesta a acaparat treptat toate instituțiile centrale a statului ungar și paralel a vizat modernizarea acestora după principii staliniste. Partidul urmărea pe plan social să modernizeze agricultorii de la sate. Deși conceptul de țăranime¹⁶² este discutabil, cert este că aceasta nu a mai fost un grup social coerent ca înainte de războaiele mondiale, fiind divizată în mai multe subgrupuri. Totuși chiar și după instituționalizarea luptei de clasă, țărani au încercat să-și păstreze atât independența economică cât și modul lor de viață particular. Toată ființa țăranului se lega de posesia chiar și a unei inchi de pământ, deci aderența la o bucată de țarină însemna și o valoare tradițională în comunitățile obștești.

Ö. Kovács constată că deși jargonul de partid menționează „extragerea” agricultorilor „din fostul lor anturaj rural”, dar despre „lichidare” nu se poate citi direct în acte. Acestea sunt de găsit de obicei doar în trimiteri în „texte contemporane”(108) emise de funcționarii de partid. Autorul subliniază că pe baza „înregistrărilor” și "protocoalelor" (109) existente, adică cu descifrarea limbajului birocratic comunist se poate reconstrui destul de bine cruzimea reală a autorităților folosită împotriva „chiaburilor” și țăranilor oponenți procesului colectivizării.

¹⁵⁷ Pentru o comparație similară a teoriilor și metodelor autohtone și internațională vezi: Bódi Zsombor- Ö. Kovács József (szerk.) 2010: Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagymányok, irányzatok, módszerek. Osiris, Budapest. 11-25. és - Valuch Tibor 2002: Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében. Osiris, Budapest. 10-21.

¹⁵⁸ Toate citatele care provin din monografie sunt traduse de autorul acestui articol.

¹⁵⁹ „Eradicarea societății țărănești în dictatura comunistă”

¹⁶⁰ Pentru clarificarea concepționalizării termenului de țăran și pentru a compara vezi: Hofer Tamás (szerk) 1983: Történeti antropológia. (Gazdaság és kultúra: a parasztság mint kutatási dilemma. 87-97. és Juhász Pál 1987: Mai képünk a parasztságról és a falusi társadalom néhány jellegzetességéről. Medvetánc 1.

¹⁶¹ Ca o generalizare se poate observa că majoritatea agenților acționau după principiul „scopul scuză mijloacele”.

¹⁶² La Erdei Ferenc conceptul de țăran și a culturii țărănești este încă strict determinată pe baza posesiei de pământ. Însă Juhász Pál a subliniat că „cetățenul țăran” a jucat un rol foarte important în comunitatea rurală din Ungaria chiar și după 1949. Pentru a compara vezi: Erdei Ferenc 1938: Parasztok. Budapest. 150. és Juhász Pál 1986: Mai képünk a parasztságról és a falusi társadalom néhány jellegzetességéről. Medvetánc 4.

Cartea devine din ce în ce mai lizibilă din moment ce devine evident că autorul nu analizează procesul colectivizării doar din punct de vedere strict politico-istoric. El pune oamenii în centrul cercetării sale și astfel cititorul va afla despre diferite evenimente petrecute atunci în direct și în unele cazuri chiar de la surse vii. Așadar, principala sarcină în care s-a angajat autorul ca cercetător în cartea sa este validată aici, pentru că el caută să ilustreze omul și împrejurările sale contemporane. Mai exact autorul ne prezintă diferite personaje caracteristice și uneori chiar necaracteristice dictaturii comuniste din structura socială rurală. Astfel cititorul va primi răspunsuri concrete și plină de viață despre desproprietărea țărănimii din Ungaria. De asemenea, este de observat că cele 40 de interviuri nepublicate – din cauza cuprinsului excesiv – sunt totuși "ilustrativ" (11) prezent în această carte, deci nu este o coincidență, că autorul folosește micro-analiza aici. Această metodă utilizată de autor este în prim-plan în prezentarea istoriilor sociale din Ungaria și este contrabalansată prin imagini macroistorice. În acest cadru cititorul va afla multe detalii despre cazurile locale și regionale a colectivizării agriculturii la sate. Totodată cititorul va simți, că aici se află față în față cu una dintre cele mai traumatice evenimente din istoria contemporană socială maghiară. Nu este deci de mirare că acest subiect tabu este greu de explorat, deoarece atât făptașii, cât și victimele „au căutat să suprimă” amintirile atrocităților trăite în timpul comunismului. Așadar majoritatea oamenilor căutau să răspundă rațional la evenimentele neplăcute de atunci, întorcându-și "privirea" (314). Prin acest gest simbolic autorul sesizează un moment din strategia complexă de comportament a oamenilor de atunci. El crede că acesta este un sistem codificat care se poate descifra astăzi.

Diferitele modele de comportament a țăranilor din timpul dictaturii comuniste sunt rezumate astfel de Ö. Kovács: "fenomenul de rezistență adaptivă" (14). Astfel, cititorul are ocazia să se confrunte cu diferite împrejurări și manifestări autentice contemporane filtrate prin perspectiva micro-istorică care totuși conțin o mare varietate a punctelor de vedere a oamenilor simpli.

Autorul folosește ca punct de plecare „programul de transformare social al partidului comunist” (15) pentru că astfel el crede că se poate concentra mai exact pe condițiile reale de viață a țărănimii. Practic, acest lucru înseamnă că cititorul este confruntat în repetate rânduri cu citate mai lungi.¹⁶³ Unele capitole par a fi aglomerate cu diferite informații științifice și surse, dar aparența înșală pentru că există totuși și un fel de echilibru narativ în carte mai ales prin considerația cazurilor autentice caracteristice acestei perioade.

Citatele prezentate de autor au un caracter individual și uman prin gama diversă de experiențe omenești care dezvăluie importante detalii despre faptul cum au trăit oamenii realizarea colectivizării sateleor din diferite regiuni din Ungaria. Anumite cuvinte de specialitate agrare devin din ce în ce mai des folosite din al doilea capitol încoace. Astfel cititorul face cunoștință cu limbajul de lemn al Partidului pe de o parte, și cu unele elemente de comunicație strategică a dictaturii în plină dezvoltare, pe de altă parte. Autorul delimitează factorii

¹⁶³ Același lucru este valabil și pentru anexa monografiei unde se află de asemenea citate mai lungi. O altă specificitate a cărții este faptul că, diferitele abordări microistorice, adică citatele prezentate în capitole se sprijină pe extrase de surse prea large.

implementării procesului de colectivizare de factorii realizării industrializării forțate. El analizează factorii sociali și efectele acestora prin prezentarea proceselor istorice mai sus amintite. Până la sfârșitul capitolului doi cititorul va obține o perspectivă asupra modului de viață de zi cu zi a țăranilor din Ungaria, precum și circumstanțe privind „existența dictaturii proletare (70).

În același timp autorul scoate în evidență diferite aspecte care dovedesc vitalitatea unor elemente autohtone țărănești în pofida metodelor dictatoriale rigide aplicate la sate. Ö. Kovács dorește „să se rupe de sensul restrâns al modurilor de reprezentare prevalente în istoria agricolă”. Cercetătorul vrea să obțină acest lucru prin monitorizarea și interpretarea „reacțiilor oamenilor de atunci” (70). Dar nu este vorba numai despre principalii actori sociali aici ci despre colectivități omenesti, fapt care „lărgeste orizontul de cercetare” (69). Prezentarea reală a evenimentelor și interpretarea acestora începe din capitolul trei. Astfel aflăm că politica anti-țărănească al Partidului s-a desfășurat corelativ prin mai multe planuri și s-a implementat în diferite faze. Autorul crede că primele încercări de colectivizare forțată din perioada Rákosi au fost fără succes. Rezultatele sumbre „a luptei de clase individualizată” condusă de actorii comunismului sunt explicate într-un mod concis și eficient¹⁶⁴ nu numai prin narativele reușite din monografie dar și pe baza datelor precise cuprinse și prezentate în tabele.¹⁶⁵ Ö. Kovács combină continuitatea narativă istorică cu ingeniozitatea creativă a liberei expresie artistică atunci când folosește cuvinte simbolice în subtitluri cum ar fi „perioada cutremurului” (119) și "rezistență adaptivă" (134). El demonstrează astfel cititorului că înțelege oamenii și lumea de atunci.

Conducerea socialistă a încercat să distrugă societatea țărănească în primul rând prin intermediul terorii. Această tactică s-a bazat pe anatomia teamei și a fost combinată cu o „anti-religiozitate” (134) profundă. Ideologii de partid au încercat să influențeze socializarea tinerilor prin înlocuirea totală a educației religioase tradiționale cu doctrina politică marxist-leninistă. Războiul comuniștilor contra religiei a fost purtată cu convingerea creării unui viitor socialist mai strălucitor. Aceste tactici comuniste de „încercuire” a țăranimii accelerează și mai mult procesul de dezintegrare al acestui strat social. Condițiile și efectele religioase sunt discutate într-un capitol separat de autor.

Ca o consecință majoră a forțării imitării modelului sovietic de tip colhoz de către Partid, treptat a dispărut "securitatea proprietății pământului” (152). După aceasta începe transformarea rapidă a societății rurale. Cooperativele agricole de la sate arătau semnele crizei din mai multe cauze: rezultatele scăzute de randament, lipsa forței de muncă și numărul mare de emigranți tineri.

Valuch Tibor subliniază faptul că dacă cineva dorește să cerceteze transformările structurii sociale rurale din Ungaria, atunci el trebuie să admită o „realitate incontestabilă” legată

164 Probabil că acest stil elocvent a fost însușit de autor cu ocazia cercetărilor din Berlin și Göttingen.

165 Orientarea în această vastă lucrare este ajutată de o listă de locații și nume, de 33 de extrase de surse, de 38 de imagini și de 75 de tabele.

de colectivizarea agriculturii la sate și anume că aceasta începe „în anii cincizeci” însă atunci aceste procese sunt încă reversibile.¹⁶⁶

Numărul de membri în cooperativele agricole scade razant în perioada Revoluției din 1956 și la fel se întâmplă și sub primul guvern al lui Imre Nagy. Scăderea drastică a membrilor cooperativelor sunt dovezi vizibile a rezistenței țăranilor contra procesului forțat de colectivizare a satelor. „Colectarea parțială a oamenilor și pământurilor adunate în cooperative” nu este doar "un eșec al importului istoriei maghiare" (168) pentru că în paralel cu dispariția proprietății private se intensifică și procesul proletarizării. Proletarizarea era un fenomen comun țărilor din fostul bloc sovietic; -aflăm din rezumatul capitolului trei.

Părerea autorului este că forțarea țăranimii în cooperative agricole a fost „cea mai radicală operațiune socială a dictaturilor de tip sovietic” (168). Colectivizarea ca procesul forțat apare ca un leitmotiv în această carte și figurează adesea sub numele de război civil sau campanie. De asemenea autorul dovedește cititorului că acestea nu sunt doar niște metafore pe care el le folosește de bună voie. Faptul că Partidul tratează sarcina colectivizării la nivelul economiei de război se poate deduce din documente.¹⁶⁷

După evenimentele revoluționare din 1956 s-a permis din nou practicarea agriculturii de indivizi (mai ales până în 1958), dar prin formarea milițiilor muncitorești toate activitățile sociale devin monitorizate ori prin patrulare sau de către cadrele de partid instruite și în acest sens. Politica tolerantă a lui Kádár János a convins mulți tineri să nu emigreze și să rămână acasă. Aceștia și-au găsit de lucru în agricultură, construcție și industria grea. În ciuda succeselor modeste economice din perioada Kádár „lipsa forței de muncă devine permanentă” (200) în special la sate, unde "comportamentul membrilor de partid" (229) este predominant de „mentalitatea bolșevică”. Este surprinzătoare publicația elitelor de partid din iulie 1957. Astel, în teza agro-politică¹⁶⁸ referitoare „la producția cooperativelor socialiste agricole” randamentul acestora este calificată ca fiind „scump și de o producție redusă” (234). Acest lucru a însemnat totodată că producția de bunuri agricole care provenea de la producătorii mici, a ocupat un rol dominant (78%) în totalul terenurilor arabile din țară.

Kádár János a fost convins¹⁶⁹ că "transformarea socialistă a agriculturii" este „cheia progresului” (273). Este de precizat că strategia comunistă de punere în aplicare a colectivizării agriculturii era dublă: elitele comuniste doreau să efectueze colectivizarea masivă a proprietăților rurale pe de o parte, iar ei vroiau să realizeze creșterea productivității agricole, pe de altă parte.

¹⁶⁶ Vezi studiul lui Valuch Tibor: A történeti parasztság változásai az 1960-as években. 9. (www.szazadveg.hu/files/kiadoarchivum/Valuch-szerk.doc. Accesat: 4. octombrie 2012)

¹⁶⁷ Ö. Kovács utilizează ca surse primare în primul rând documentele MDP (Partidul Muncitoresc Ungar) și MSZMP (Partidul Socialist Muncitoresc Maghiar). În afară de fondurile de partid din Budapesta el a studiat și actele de legătură din arhivele județene.

¹⁶⁸ Un mediu de referință serios la timpul lui.

¹⁶⁹ Această convingere a liderului partidului devine motto-ul principal în propaganda de colectivizare a satelor din Ungaria.

Această directivă de dezvoltare comunistă dublă a cooperativelor la sate a fost de la bun început o idee controversată¹⁷⁰ și nu este deci de mirare că a eșuat complet în practică.

Principala linie propagandistică de a convinge țărănimea să intre în cooperative agricole a viztat soțiile lor, deoarece conducerea Partidului credea că "decizia țăranilor depindea în mare măsură de femeie" (275). Această strategie de focusare pe femei a fost transpusă în politica socială al Partidului: devenirea de membru a cooperativelor agricole și acceptarea obiectivelor de producție stabilite de conducere au însemnat și o serie de beneficii sociale garantate de stat.¹⁷¹ Ö. Kovács rezumă astfel apogeul acestui proces: „Considerând istoria țăranimii tradiționale, fragmentarea radicală și dezintegrarea totală de-a lungul ultimelor două decenii este ilustrată realist odată cu apariția categoriei țăranului pensionat în viziunile contemporane” (275).

Propaganda comunistă de colectivizare a fost intensificată din nou după executarea lui Nagy Imre și a compatrioților săi, iar pe la mijlocul anului 1958 va începe „încercuirea” și mai complexă a țăranilor de către actorii puterii. Astfel partidul-stat a înregistrat primele succese majore în județul Szolnok și în regiunea Transdanubiană până în a doua jumătate a anului 1959. Puterea comunistă s-a folosit de toate mijloacele posibile în scopul de a promova și de a pune în aplicare cu succes colectivizarea satelor. În afară de mediile centralizate cum erau ziaul, radioul, știrile, cinematografia și alte mijloace erau manipulate în scopul promovării ideii colectivizării agriculturii.

Asfel de mijloace erau reuniunile de masă și misiunile speciale organizate de aciviștii de partid în satele cucerite care după campania lor de colectivizare își lăsau de regulă proprii responsabili la fața locului pentru o monitorizare mai exactă a înfăptuirii reale a confiscărilor terenurilor și bunurilor oamenilor. De obicei sute de agitatori făceau campanie la sate în favoarea intrării țăranilor în cooperative. Aceste campanii deveneau de multe ori o mare petrecere unde „se mânca și se bea bine”. La rândul lor gazdele răspundeau cu aprovizionarea agitatorilor cu și mai multă băutură alcoolică, deoarece în spatele acestor strategii de îmbătare a oaspeților nechemăți se afla "intenția” agricultorilor „de a câștiga timp” (293) prețios.

Autorul ilustrează consecvent secvențe reprezentative din „practica terorii asupra societății” pe baza exemplelor locale și regionale a realizării procesului de colectivizare de către actorii comunismului. Exemplu: prea târziu punere în aplicare a rezoluției din decembrie 1958 a condus la conflicte violente între țărani și autorități în unele județe (Pest, Nógrád, etc.), deoarece „logica campaniei de colectivizare” (303) prevedea prioritate absolută termenelor impuse în planul de gestionare de producție agricolă cincinală. În cazul în care cadrele de partid, muncitorii și profesorii activi ca agitatori nu au fost în măsură să convingă liderii și oamenii satului în favoarea colectivizării prin argumente socialiste, atunci aceștia s-au folosit de tot felul de metode violente.

¹⁷⁰ Aceasta va fi chiar unul dintre principalele motive pentru care sistemul comunist maghiar se va prăbuși în anii 1990.

¹⁷¹ Astfel de beneficii erau: alocația de indemnizație și de maternitate, test de sarcină gratuită, alocația familială (Forint 210) primeau cei care aveau „trei copii sub vârsta de 10 ani” și în funcție de „performanța anului precedent ca angajat” (275).

În ajunul iernii 1959-1960, setul de instrumente brutale a autorităților comuniste se lărgeste și se intensifică¹⁷² cu scopul de a învinge rezistența țăranilor. Totuși, este de remarcant faptul că măsurile folosite de autoritățile comuniste de după 1956 nu vor atinge în nici un fel nivelul ridicat de violență utilizată împotriva țăranimii cu cea din epoca Rákosi. Dintre tentativele de apărare a țăranilor contra „războiului intern” de colectivizare a statului sunt de remarcant cele de tip de „rezistență adaptivă” care asigurau supraviețuirea pe termen lung a comunității. Încercările individuale de a ieși din sistemul totalitar comunist erau foarte dificile. Dacă disidenții nu puteau ajunge la un nivel public cu cazul lor, ei nu însemnau o provocare serioasă pentru agenții dictaturii. Aparatura de apărare ale statului a fost pregătit să caute, să găsească și să pedepsească exemplele suspecte regimului. De asemenea există și exemple când țăranii fug de acasă sau în alte cazuri se poate citi despre „femei în grupuri” (356) care revendică mai multe drepturi sau îmbunătățiri sociale la locul de muncă.

Proteste împotriva colectivizării sunt mai semnificative la est de Dunăre¹⁷³ dar „paralel cu terminarea campaniilor de colectivizare în masă de regulă și rezistența va scade” (358) treptat. Conform enumerării lui Ö. Kovács, presiunea exercitată de putere către țăranime s-a manifestat printre altele prin „atitudinea anti-chiabur, înscrierile forțate în cooperativele agricole, majorarea impozitelor și a dărilor, campanii, atitudine contra bisericii și antireligiozitate”. (402) Teroarea a fost îndreptată în primul rând împotriva dușmanului numărul unu de clasă, adică contra chiaburilor (culacii). Forțarea acestora de a deveni membri în cooperative erau cazuri exemplare pentru propaganda comunistă față de restul populației.

Realizarea colectivizării nu a atins nici așa efectul preconizat de conducătorii socialiști, nici chiar în cunoștința faptului că Revoluția (1956) a fost pierdută. Acest fapt este dovedit de autor în capitolul șase: „mai mult de trei sferturi dintre fermierii individuali nu erau încă membri ai cooperativelor până în 1958”. (402) Ö. Kovács susține faptul că „interea majorității agricultorilor în cooperative a fost posibilă doar prin organizarea unei alte campanii concentrate în 1959-1960”. (402) Autorul analizează partea economică a colectivizării în principiu pe baza documentelor din 1961. El subliniază faptul că autoritățile căutau să explice originile insuccesului modelului colhoz în condiții meteorologice nefavorabile, cooperative agricole stabilite pe terenuri nepotrivite, practici de lucru incorecte și slaba organizare a muncii.¹⁷⁴ Deficitul financiar al cooperativelor agricole va depăși 350 de milioane de Forinți încă din anul 1961.

În ciuda eșecurilor planificării centralizate socialiste, Tomka Béla folosește conceptul de „bunăstare a statului” și în cazul țărilor comuniste. Tomka subliniază că în pofida faptului că

¹⁷² Oamenii puterii de stat amenință sau șantajează chemând oamenii la primărie. Teroarea administrativă a fost folosită adeseori, de exemplu ei rețineau cartea de lucru dar mulți țărani au fost torturați și bătuți pentru că erau considerați dușmani de clasă sau adversari ai regimului.

¹⁷³ Ö. Kovács prezintă aceste mișcări în tabelul nr. 60. táblázatban. Aici mișcările sunt categorizate pe județe și din prima parte a anului 1960 datele sunt prezentate lunar. (357)

¹⁷⁴ Astfel, chiar după existența de mai multe decenii a cooperativelor gestionarea comunistă se confrunta cu o serie de probleme structurale și organizaționale, cum ar fi lipsa de personal calificat, managementul ineficient, lipsa forței de muncă, șomajul dar și problemele sociale erau tot mai mari. Exemplu: probleme cu plata pensiilor.

economia planificată era nerentabilă, regimul totalitar a încercat totuși să atingă idealul de ocupație totală a cetățenilor prin „obligație la lucru”¹⁷⁵ folosind legislația comunistă să atingă acest efect.

Ö. Kovács constată că în afară de aspectele economice dezastruoase, introducerea modelului de tip sovietic al colhozului în Ungaria a generat probleme foarte grave sociale și mentale în societate. Schimbările s-au legat de faptul că țăranii erau obligați de comuniști să renunțe la pământurile lor recent restituite. Astfel în noua eră socialistă se răspândesc comportamente nesănătoase cum ar fi " distrugerea de sine, psihoza cooperativistă" (426) și în același timp, valorile străvechi și atitudinile tradiționale țărănești încep să se dezintegreze și să dispară.

Ca urmare a efectelor negative a dictaturii comuniste se schimbă etica muncii a oamenilor și potrivit lui Ö. Kovács această împrejurare afectează și până în prezent "starea mentală a societății maghiare" (426). Principalele consecințe a eradicării țăranimii ca strat social major sub regimul comunist au fost efectele negative demografice¹⁷⁶ care au devenit vizibile până la sfârșitul anilor 1980.

Concluzii

Autorul și-a atins scopul stabilit în această carte, pentru că el contribuie la „clădirea științei” și chiar mai mult, ajută la „autocunoașterea socială și națională” (9) a oamenilor. Kovács Ö. se apropie printr-un mod special la evenimentele traumatice cauzate de eradicarea societății țărănești și anume el selectează istorii pline umplându-le cu nuanțele vieții reale de adineauri. Evenimentele sunt redată într-un cadru narativ special și urmează în mare parte într-o ordine cronologică. Pe lângă faptul că autorul rezumă literatura de specialitate pe această temă, totodată el prelucrează surse istorice remarcabile, demonstrând cum merită să fie folosite astăzi cele mai importante metode cantitative și calitative de cercetare moderne din istoria socială. Așadar printr-un grup social cum a fost țăranimea de atunci, autorul adresează probleme contemporane de cercetare punându-și de mai multe ori întrebarea de control: cum așa?

Sintetizarea procesului de colectivizare se întâmplă pe baza aspectelor politice și sociale din perioada comunistă dar rolul special al evenimentelor revoluționare din 1956 ies clar la iveală în această ediție. Prezentarea consecințelor umane a terorii dictatoriale comuniste din Ungaria este surprinzător de interesant și chiar și citatele mai lungi merită de citit pentru că prin aceste legături monografia rămâne o lectură integră și instructivă.

¹⁷⁵ Dreptul la muncă este garantat de constituție, și practic toate prestațiile sociale în perioada comunistă sunt legate de locul de muncă. În opinia lui Tomka prestațiile sociale pot fi interpretate și ca o constrângere de subzistență. El subliniază faptul că cei fără loc de muncă erau sancționați sau pedepsiți conform legislației în vigoare. Tomka Béla 2009: Európa társadalomtörténete a 20. században. Osiris, Budapest. 229.

¹⁷⁶ Mă gândesc aici în special în scăderea masivă a ratei natalității din Ungaria.

„Macro și microistoriile din perioada cutremurului” (119) descrise în monografie vor ajuta cu siguranță cititorul interesat la cunoașterea factuală a diverselor realități politice și împrejurări socio-istorice petrecute în Ungaria comunistă.

EPERJESI ZOLTÁN
Universitatea Karoli Gáspár, Budapesta
E-mail: Eperjesi-Zoltan@gmx.net

NORME DE REDACTARE

Condiții pe care trebuie să le îndeplinească materialele trimise Redacției:

- textele trimise de autori trebuie să se regăsească în unul din domeniile de profil ale revistei;
- materialele autorilor se vor redacta cu diacritice, în Microsoft Word (format .docx, .doc, .rtf), font Times New Roman 12, aranjate în pagină;
- autorii sunt rugați să scrie și câteva cuvinte-cheie (keywords);
- articolele vor fi trimise până la data de 25 a fiecărei luni, la adresa de e-mail terra_mater_2007@yahoo.com

Pe lângă textul propriu-zis, articolul trebuie să mai cuprindă:

- scurtă prezentare profesională a autorului (maximum 100 de cuvinte), adresa de e-mail a acestuia și instituția în care își desfășoară activitatea;
- bibliografie;
- note de subsol (footnotes) și note de final (end notes), după caz;
- tabele (acolo unde este cazul);
- figuri (acolo unde este cazul).

Redacția își asumă dreptul de a selecta materialele trimise pentru publicare, dar nu își asumă răspunderea pentru afirmațiile din materialele prezentate, aceasta aparținând, în integralitate, semnatarilor textelor trimise.