



FiloRom 2022

Studii de filologie românească

Novi Sad, 2022

Acest volum a apărut în cadrul proiectului *Zaštita i očuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa Rumuna u Vojvodini – analiza stanja i mogućnosti* [Protejarea și conservarea culturii nemateriale a românilor din Voivodina – analiza stării actuale și a oportunităților], finanțat de Secretariatul Provincial pentru Învățământul Superior și Activitatea de Cercetare Științifică, coordonator proiect lect. univ. dr. Ivana Ivanić.

Este interzisă imprimarea și fotocopierea articolelor. Toate drepturile sunt rezervate de editori și autori.

Editat de:

Facultatea de Filozofie, Universitatea din Novi Sad
www.ff.uns.ac.rs

În numele editorului:

Prof. univ. dr. Ivana Živančević-Sekeruš, Decan

Editori:

Lector. univ. dr. Ivana Ivanić, Prof. univ. dr. Virđinija Popović

Coordonator:

Lector. univ. dr. Ivana Ivanić

Recenzenți:

Prof. univ. dr. Ludmila Braniște
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România
Prof. univ. dr. Florin-Ioan Cioban,
Universitatea „Eötvös Loránd” din Budapesta, Ungaria
Prof. univ. dr. Ciprian Vălcan,
Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, România

ISBN

978-86-6065-702-4

URL

<https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2022/978-86-6065-702-4>

CUPRINS

TRANSFORMAREA ELEMENTELOR ARHETIPALE ÎN BASMELE CULTE DE ION CREANGĂ

Arina Chirilă..... 5

O EPOPEE A UNUI DESTIN EXCEPȚIONAL: „VIATA LUI MIHAI EMINESCU” DE G. CALINESCU

Ludmila Braniște 23

AROMÂNII MACEDONENI: TRECUT, PREZENT ȘI PERSPECTIVE MACEDONIAN ROMANIANS: PAST, PRESENT AND PERSPECTIVES

Constantin-Ioan Mladin..... 53

CĂRȚI VECHI APĂRUTE LA TIPOGRAFIILE CHIRILICE DIN VIENA ȘI BUDA

Virginia Popović, Ivana Ivanić..... 91

CULTURĂ ȘI ONOMASTICĂ: ANTROPONIME GRECEȘTI LA ROMÂNII DIN BANATUL SÂRBESC CENTRAL ȘI DE SUD

Laura Spăriosu..... 115

TRANSFORMAREA ELEMENTELOR ARHETIPALE ÎN BASMELE CULTE DE ION CREANGĂ

Arina Chirilă

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Romania
arina.chirila.uaic@gmail.com

Abstract

An important element of folklore, fairy tales are one of the most appreciated literary genres. In the present paper, we will analyse the literary fairy tales *Povestea lui Harap-Alb*, *Dănilă Prepeleac* and *Ivan Turbincă* by the Romanian writer Ion Creangă as compared to traditional folk tales. Our aim is to analyse the elements which the writer borrowed from folk tales, as well as the modifications which he made, transforming them into literary works. In the framework of this study, we will talk about the structure of the narrative message, the stereotypical motives, as well as the main characters of the fairy tale. Using the taxonomies elaborated by specialists in the field, such as Balázs Lajos and Vladimir Propp, we will discover the ways in which Ion Creangă changes folk tales and creates highly original pieces of verbal art, prominent for the development of the Romanian literature. The present article will demonstrate that, generally, the writer borrows traditional elements and respects conventions; at the same time, he introduces certain changes, which makes traditional elements and conventions contribute to the creation of the comic effect: the reader easily recognised the well-known genre, with all its characteristics, and laughs at the way in which Creangă reverses the world of traditional folk tales.

Key words: Ion Creangă, traditional fairy tales, literary fairy tales, archetypal elements, *Povestea lui Harap-Alb*, *Dănilă Prepeleac*, *Ivan Turbincă*.

Element important al culturii populare, basmul a fost dintotdeauna una dintre cele mai apreciate specii ale literaturii. Potrivit lui Balázs Lajos, acest fapt se datorează neîngrădirii lumii magice pe care o întâlnim în aceste povestiri: ele „prezintă lumea așa cum ar dori-o povestitorii și ascultătorii lor” (Lajos 2003, 98). Spre deosebire de realitatea cotidiană, basmul îndeplinește toate dorințele, binele învinge răul și se realizează aspirația omului către o lume mai bună (*ibid*). Prin urmare, basmul oferă ascultătorului (sau cititorului) o lume aparte, deosebită nu

numai prin personaje și întâmplări, „ci și prin atmosfera ei interioară, prin esența ei” (*Ibid*, 102).

În lucrarea de față, ne propunem analiza basmelor culte *Povestea lui Harap-Alb*, *Dănilă Prepeleac* și *Ivan Turbincă* ale lui Ion Creangă în comparație cu tradiția basmului popular. În cele ce urmează, vom analiza elementele pe care scriitorul le-a preluat din creații populare, dar și modificările pe care le-a adus acestora, transformându-le în opere culte. În primul rând, vom vorbi despre modalitatea în care structura mesajului narativ și motivele stereotipice se păstrează și se prelucrează în operele lui Ion Creangă.

Reprezentând o reorganizare a lumii cotidiene care s-a petrecut de-a lungul secolelor, basmul popular și-a dezvoltat un întreg sistem de tipare fundamentale și un cod de limbaj stabil. Prin urmare, basmul și structura sa sunt dirijate de un sistem de reguli care îl guvernează, creând un grad înalt de stereotipie și predictabilitate (Lajos *op. cit.*, 103). În această ordine de idei, operele culte supuse analizei nu se încadrează în seria basmelor care respectă cu totul tiparele și codurile respective. De exemplu, un aspect ușor observabil care diferențiază basmele lui Creangă este absența formulelor stereotipice. În basmele populare, este obligatorie prezența formulelor de început, mediene și de încheiere („a fost odată ca niciodată”, „iar eu încălecai p-o șea” etc). Acestea au ca scop transpunerea cititorului într-o lume fabuloasă, subliniind caracterul unic, excepțional al faptelor relatate, iar la sfârșitul basmului îl readuc pe cititor în lumea reală (*Ibid*, 50–51). Basmele lui Ion Creangă nu încorporează însă aceste formule: constatăm absența formulelor mediene (cu excepția formulei „ca cuvântul din poveste, înainte mult mai este” din *Povestea lui Harap-Alb*) și de încheiere, iar formulele de început se prezintă într-o formă prescurtată sau ironic modificată (*Dănilă Prepeleac*: „erau odată într-un sat doi frați”; *Povestea lui Harap-Alb*: „amu cică era odată într-o țară un craiu”; *Ivan Turbincă*: „era odată un rus”). Remarcăm și încheierea *Poveștii lui Harap-Alb*, care, imitând basmele populare, ironizează asupra lor: „cine se duce

acolo bè și mănâncă. Iar pe la noi, cine are bani bè și mănâncă, iară cine nu, se uită și rabdă”. Prin urmare, această transpunere într-o lume fabuloasă nu mai are loc în operele lui Creangă, iar spațiul fantastic se demitizează.

În același timp, există și un element popular stereotipic care se evidențiază în basmele lui Ion Creangă, spre deosebire de creațiile populare, și anume proverbele și zicalele. Acestea abundă în *Povestea lui Harap-Alb*, destinând atmosfera care altfel ar fi mai tensionată. Mai mult decât atât, ele constituie „un instrument expresiv al bunului simț natural” (Soroșan 2004, 83), care ne indică contradicții între aparență și esență și creează un efect comic, grotesc de-a lungul poveștii.

Gradul înalt de stereotipie a basmului popular presupune posibilitatea identificării mai multor trăsături comune și în ceea ce privește structura narațiunii. În acest sens, au fost propuse mai multe modele de dezvoltare a narațiunii în cadrul basmului fantastic. De exemplu, Balász Lajos delimitează următoarele categorii:

- 1) o situație inițială de echilibru;
- 2) un eveniment sau o secvență de evenimente care dereglează echilibrul inițial;
- 3) acțiunea reparatorie, marcată de cele mai multe ori printr-o aventură eroică;
- 4) refacerea echilibrului și răsplătirea eroului (Lajos *op. cit.*, 104).

Aplicând acest model în cazul basmelor culte supuse analizei, observăm că acestea se încadrează în structura de față după cum urmează:

1. *Dănilă Prepeleac*: doi frați – unul bogat, celălalt sărac.

Povestea lui Harap-Alb: craiul cu trei feciori.

Ivan Turbincă: Ivan și-a făcut datoria de ostaș și a pornit la drum.

2. *Dănilă Prepeleac*: Dănilă merge la iarmaroc și își pierde boii.

Povestea lui Harap-Alb: fiul cel mic se pornește la drum, este păcălit de omul spân și devine sluga lui.

Ivan Turbincă: Ivan dobândește Turbinca.

3. *Dănilă Prepeleac*: Dănilă câștigă în lupta cu dracii.

Povestea lui Harap-Alb: Harap-Alb reușește să o cucerească pe Fata Împăratului Roș.

Ivan Turbincă: întâmplarea cu boierul, întâmplarea cu dracii în iad, întâmplarea cu Moartea.

4. *Dănilă Prepeleac*: familia lui Dănilă Prepeleac primește răscumpărarea de la draci.

Povestea lui Harap-Alb: fiul împăratului se căsătorește cu Fata Împăratului Roș și primește împărăția.

Ivan Turbincă: Ivan doboară Moartea și devine nemuritor.

Prin urmare, observăm că *Dănilă Prepeleac*, *Povestea lui Harap-Alb* și *Ivan Turbincă* sunt analizabile din perspectiva structurii basmului popular, ceea ce atestă apartenența lor acestui gen literar. Totodată, există dificultăți în încadrarea lui *Ivan Turbincă* în paradigma respectivă, căci obținerea turbincii nu constituie o dezechilibrare a situației inițiale în sensul basmelor populare, ci doar îi oferă lui Ivan posibilitatea de a se bucura de viață și de a duce luptele care urmează, iar victoriile lui obținute prin intermediul turbincii nu erau absolut necesare pentru bunăstarea lui, ci doar pentru îndeplinirea dorinței sale de a trăi și de a chefui în continuare.

În cele ce urmează, vom analiza basmele lui Ion Creangă din punctul de vedere al tiparelor obligatorii de alăturare, cu perechi opoziționale de elemente constitutive ale codului (*Ibid*):

1. Interdicție/încălcarea interdicției: perechea este prezentă doar în cazul *Poveștii lui Harap-Alb*, când fiul craiului încalcă interdicția tatălui de a se feri de omul spân.
2. Încercări/lichidarea încercărilor: Dănilă Prepeleac se luptă cu dracii. Harap-Alb o cucerește pe Fata Împăratului Roș. Ivan Turbincă se luptă cu dracii.
3. Blestem/anularea blestemului: Dănilă Prepeleac iese din sărăcie. Fiul împăratului iese de sub stăpânirea Spânului. Ivan Turbincă devine nemuritor.

Așadar, în basmele lui Creangă s-au identificat cele trei opoziții de elemente constitutive ale codului. Menționăm în acest sens că blestemul trebuie înțeles, în cazul basmelor respective, doar în mod metaforic: Dănilă Prepeleac este prost și sărac, Fiul împăratului devine supus Spânului, Ivan Turbincă este muritor, însă toate acestea nu implică niciun blestem magic, ci sunt doar anumite circumstanțe ale vieții. Prin urmare, ideea blestemului din basmul popular este demistificată și trece din categoria fantasticului în categoria încercărilor obișnuite pe care omul le înfruntă de-a lungul vieții.

Vom continua cu un alt element stereotipic catacteristic pentru basmele populare, și anume motivele. În această ordine de idei, cercetătorii delimitează următoarele categorii:

- a) motivul frăției de cruce;
- b) motivul păcălitorului;
- c) motivul inițierii sau al probelor;
- d) motivul călătoriei;
- e) motivul eliberării astrelor;
- f) motivul mamei vitrege;
- g) motivul interdicției;

- h) motivul fecioarei amenințate de un balaur sau răpite de un zmeu;
- i) motivul substituirii;
- j) motivul abandonului fetei în pădure sau al izgonirii de acasă;
- k) motivul calului năzdrăvan;
- l) motivul condiției umane supuse trecerii (Costin, 148).

În ceea ce privește basmele lui Ion Creangă, acestea conțin câteva dintre motivele indicate în tipologia de mai sus, și anume:

Dănilă Prepeleac:

- b) motivul păcălitorului (însă, în comparație cu basmul popular, Dănilă însuși este cel care îi păcălește pe ceilalți);
- c) motivul inițierii sau al probelor (prima probă eșuează – Dănilă își pierde boii; a doua probă este cu succes – Dănilă câștigă în lupta cu dracii);
- d) motivul călătoriei (Dănilă se duce la târg).

Povestea lui Harap-Alb:

- b) motivul păcălitorului (fiul împăratului este păcălit de Spân);
- c) motivul inițierii sau al probelor (cei trei fii ai împăratului trec prin proba cu ursul; Harap-Alb trece prin probe în slujba Spânului);
- d) motivul călătoriei (fiul împăratului călătorește către Împăratul Verde și către Împăratul Roș);
- g) motivul interdicției (craiul îi poruncește fiului să se ferească de omul roș și de cel spân);
- i) motivul substituirii (împăratul se îmbracă în pielea de urs; fiul împăratului este substituit de Spân);
- k) motivul calului năzdrăvan (calul fermecat care nu se sperie de urs).

Ivan Turbincă:

- b) motivul păcălitorului (ca și în *Dănilă Prepeleac*, Ivan nu este cel păcălit – el însuși păcălește Moartea);
- c) motivul inițierii sau al probelor (Ivan prinde dracii din casa boierului);
- d) motivul călătoriei (Ivan umblă prin lume, după ce și-a făcut datoria ca ostaș);
- i) motivul substituirii (Dumnezeu și Sfântul Petre se transformă în cerșetori);
- l) motivul condiției umane supuse trecerii (Ivan este bătrân, dar reușește să învingă Moartea).

Așadar, putem constata faptul că, în basmele sale, Ion Creangă exploatează un număr de motive tradiționale (mai ales motivul păcălitorului, motivul inițierii sau al probelor și motivul călătoriei), însă interpretarea lor este diferită în comparație cu basmul popular. Această interpretare falsă produce un efect comic, inversând tiparele tradiționale și arătând lumea pe dos.

În cele ce urmează, ne vom îndrepta atenția către personajele basmelor supuse analizei – un alt element care, în operele populare, se caracterizează printr-un nivel crescut de stereotipizare. Ca prim pas al demersului nostru, vom cataloga personajele celor trei basme în conformitate cu funcțiile propuse de către Propp (Пропин 1998):

Eroul: Dănilă Prepeleac; Harap-Alb; Ivan Turbincă.

Antagonistul: dracii; Spânul, Împăratul Roș, Moartea.

Dăruitorul: fratele lui Dănilă; furnici, roi de albine; Dumnezeu și Sfântul Petre.

Ajutătorul magic: fratele lui Dănilă; calul, Sfânta Duminică, Gerilă, Flămânzilă, Setilă, Ochilă, Păsări-Lăți-Lungilă, furnici, roi de albine; în basmul *Ivan Turbincă* nu se identifică.

Împăratul, fata împăratului: personajele prezente numai în *Povestea lui Harap-Alb*.

Trimițătorul: fratele lui Dănilă Prepeleac; craiul, Spânul, Verde-Împărat; în basmul *Ivan Turbincă* nu se identifică.

Eroul fals: personajul prezent numai în *Povestea lui Harap-Alb* – Spânul.

Așadar, după cum se poate observa, eroii celor trei basme culte corespund, într-o mare măsură, personajelor care se întâlnesc în paginile basmelor populare. Totodată, modul în care ei apar în operele respective nu ne permit să îi catalogăm drept eroi ai basmului popular.

În primul rând, ne vom referi la protagoniștii celor trei opere. Eroii basmelor populare sunt personaje universale; ei reflectă idealul etic și orizontul spiritual al poporului. În basmele lui Ion Creangă, însă, situația este foarte diferită. În *Dănilă Prepeleac* și *Ivan Turbincă*, eroul este un personaj comic în jurul căruia se consolidează ironia auctorială. Dănilă este prost, leneș și incapabil, „când nu vrea să fie deștept” (Sorohan, op. cit.: 56); situația se schimbă doar la sfârșitul poveștii, când dracii îl instigă la competiție și la manifestarea inteligenței și a vicleniei. Ivan este un bătrân păcălitor care „iubește exclusiv viața epicureică” (*Ibid.*, 121), umblă prin lume și este ghidat de o motivație pur hedonistă. Este „un soldat perpetuu”, „omul instinctului vital”, iar singura lui plăcere este „de a trăi din plin”. Amândoi „mimează prostia ca reflex protector” (*Ibid.*, 67). Cât despre *Povestea lui Harap-Alb*, surprinzătoare este pasivitatea, chiar lașitatea eroului care nu încearcă să iasă de sub stăpânirea Spânului, îi execută toate mofturile, iar ajutorii săi magici îl salvează din toate primejdiile.

În al doilea rând, vom vorbi despre opoziția eroilor. Din creaturi monstruoase, cu puteri înspăimântătoare, pe care le regăsim în basmul popular, antagoniștii din *Dănilă Prepeleac* și *Ivan Turbincă* ajung să fie neputincioși, comici și ușor de înșelat. La Ion Creangă, dracii și Moartea sunt chiar proști,

nebănuitori de păcăleală. Așadar, naratorul reușește „să spulbere superstiția, să-i nimicească semnificația terifiantă tradițională” (*Ibid.*, 68), demitizând motivul spaimei prin grotesc. Dănilă „se strică de răs” de prostia adversarilor, astfel înțelegând că credințele populare despre diabolic nu se adevăresc. Dracii care, în loc să fie înspăimântători, intră în turbincă și nici nu își dau seama de vicleniile lui Dănilă, sau Moartea care, mecanic, folosește formula „Doamne iartă-mă” sunt discreditați și demitizați, devin rizibili și grotești, atragând după ei, în *Ivan Turbincă*, și sacrul în această arie comică.

În ceea ce privește *Povestea lui Harap-Alb*, Spânul și Împăratul Roș sunt mai apropiați modelului tradițional, prezentând o adevărată amenințare bunăstării protagonistului, iar confruntarea are o tonalitate mai serioasă comparativ cu *Dănilă Prepeleac* și *Ivan Turbincă*. Totodată, nici în cazul acesta nu descoperim spaima tipică poveștilor populare: aici ea este demitizată de tirania omului asupra unui alt om (*Ibid.*, 74). Relația dintre Harap-Alb și Spânul are la bază chestiuni mai profunde decât pare la prima vedere – în spatele structurii și stereotipurilor tipice pentru basmul popular se ascunde conflictul omului normal și cel stigmatizat de natură (*Ibid.*, 79). Această stigmatizare este dedublă și de comportamentul Spânului – un comportament foarte omenesc, al unei persoane care se răzbuună pentru neacceptarea ei de către ceilalți; Spânul nu este o creatură magică, nu are atribute supraumane decât la începutul basmului, iar asumarea rolului de impostor crud și intolerant este o latură explicabilă a caracterului său. Prin urmare, concluzionăm că, în *Povestea lui Harap-Alb*, confruntarea eroului cu antagonistul său se mută din terenul fantasticului în aria umanului.

Cu privire la ajutătorii magici, observăm că, în mod atipic, aceștia lipsesc din *Ivan Turbincă*, însă lipsa lor se compensează prin abundența acestui tip de personaje în *Povestea lui Harap-Alb*. Numărul deosebit de mare de încercări (care este, de asemenea, atipic pentru basmele populare) a necesitat și un număr la fel de mare de ajutători (fără de care Harap-Alb nici nu ar fi ajuns în postura lui de erou).

Totodată, caracterul magic al unora dintre ajutători poate fi pus sub semnul întrebării: Gerilă, Flămânzilă, Setilă, Ochilă și Păsări-Lăți-Lungilă nu sunt creaturi din lumea cealaltă, ci ființe umane deformate prin exagerarea unor instincte sau prin acordarea unor puteri (*Ibid.*, 80). Fiind creaturi caricaturizate, ei nu trezesc frica, ci râsul, fantasticul degenerază în rizibil, iar urâtul și dizarmonia fizică își găsesc echilibrul în combinație cu faptele lor bune. Menționăm în acest sens că în basmele populare un defect al înfățișării înseamnă și un defect interior, un defect al caracterului, însă în *Povestea lui Harap-Alb*, urătenia ajutătorilor magici nu este dedublă și de defecte morale.

Dacă nu identificăm ajutători magici nici în *Ivan Turbincă*, totuși găsim acolo personajele care joacă rolul de dăruitor. Constatăm, din nou, caracterul atipic al acestora în comparație cu basmul popular: înfățișarea lui Dumnezeu și a lui Sfântul Petre în calitate de cerșetori, modul lor de a dialoga și comportamentul lor capătă o tonalitate, prin excelență, ironică. Cât despre fratele lui Dănilă Prepeleac, acesta poate fi considerat și ajutător (îl sfătuiește la începutul basmului, însă, spre deosebire de basmul popular, acest sfat îi aduce și mai multe necazuri), și dăruitor (sau fals dăruitor, deoarece refuză să îi ofere darul în cea de-a doua parte a basmului). Prin urmare, concluzionăm că personajele din basmele lui Ion Creangă corespund, în mare parte, categoriilor stereotipizate din basmele populare, însă ironia auctorială pătrunde în comportamentul lor care le transformă funcția în cadrul basmului.

O diferență importantă pe care o observăm față de basmul popular este prezența simțită a naratorului și manifestarea lui clară în textul basmului. Așadar, în *Povestea lui Harap-Alb*, Creangă creează o figură de povestitor cu mentalitate populară, „ocrotitorul personajului” (*Ibid.*, 81), care este dator să spună povestea și li se adresează cititorilor direct, cu îndemnul să îl asculte. Naratorul poveștii este ironic și glumeț, mai ales prin utilizarea zicalelor care, după cum am menționat-o mai sus, subliniază neconcordanțe între starea aparentă a lucrurilor și esența lor.

Din punct de vedere stilistic, observăm „enormitățile de vocabular, inventate prin exagerare sau preluate din limba populară” (*Ibid.*, 88). Utilizarea constantă a hiperbolei și a epitetelor transformă hidoșenia în comic. Prezența naratorului se face simțită și în *Ivan Turbincă*, atunci când, pentru augmentarea efectului grotesc, povestitorul folosește latura onomatopeică, creând imagini sonore hidoase. Pitorescul stilului sporește și prin utilizarea expresiilor rusești rostite de Ivan. Un alt element care diferențiază naratorul de poveștile analizate este neomnisciența sa: basmele lui Creangă abundă în expresii de genul „cică” și „se zice”; așadar, povestitorul nu mai este o entitate obiectivă, externă evenimentelor narate, ci un simplu om care relatează ceea ce a auzit.

Comparând basmele culte cu cele populare, trebuie adusă în discuție și modalitatea de prezentare a spațiului și a timpului. Spațiile din basmele populare pot fi divizate, în general, în bune și rele. După cum o susține Balász Lajos, o astfel de delimitare este tipică pentru cultura populară, în care locurile bune sunt văzute ca locuri rodnice, aducătoare de bine, iar locurile rele – nerodnice, aducătoare de rău, amândouă cu urmările lor asupra stării fizice și mentale a individului (Lajos *op. cit.*, 138). Cât despre basmele lui Creangă, transformarea modalității de prezentare a spațiului se resimte cel mai puternic în cazul lui *Ivan Turbincă*, unde povestea include trei spații distincte – pământul, raiul și iadul. Spre deosebire de credințele populare, cele din urmă sunt pictate după schema universului uman, în care dracii și Moartea se comportă ca oamenii de rând, iar Dumnezeu și Sfântul Petre se prefac, zâmbesc și ironizează. Mai mult decât atât, Ivan merge în iad de bună voie, cu apetitul pentru „guleai” (ceea ce îl interesează este existența sursei de plăcere lumească), și nici în rai nu se comportă într-un mod adecvat. Prin urmare, diviziunea tradițională dintre spațiile bune și rele prezentă în basmul popular se estopmează.

Cât despre peisaj, în creațiile populare, acesta este descris sumar în narațiune, în timp ce atenția este îndreptată către evenimentele care se petrec în

spațiul respectiv. Totodată, există și cazuri în care narațiunea conține descrieri mai amănunțite, peisajul reflectând și starea sufletească a eroului și pregătindu-l pe ascultător pentru evenimentele care urmează (Costin, 149). În ceea ce privește poveștile lui Ion Creangă, descrierile naturii înconjurătoare se întâlnesc aici destul de rar, iar scopul detaliilor oferite este unul direct, pentru a explica evenimentele petrecute. De exemplu, „codrii întunecoși” unde „se încurcă cărările” din *Povestea lui Harap-Alb* servesc drept justificare a deciziei luate de către fiul craiului de a-l angaja pe omul spân. Interesant de menționat este faptul că *Povestea lui Harap-Alb* îmbrățișează, practic, tot pământul: împărățiile celor doi crai se află la două margini opuse ale acestuia. Ironia auctorială se face simțită în precizarea faptului că pe vremea aceea „drumurile pe ape și pe uscat erau puțin cunoscute și foarte încurcate și de aceea nu se putea călători așa de ușor și fără primejdii ca în ziua de astăzi”.

Încă o latură importantă a basmului popular o constituie modalitatea de prezentare a timpului. În mod tipic pentru basmele fantastice, ideea de timp real, ca și cea de spațiu, este practic anulată (*Ibid.*: 150). În operele studiate, ca și în operele populare, întâlnim foarte puține referiri precise la durata evenimentelor, precum și la plasarea lor în timp. Chiar și formula sa de început – „era odată” – transferă basmul într-un spațiu atemporal. În *Povestea lui Harap-Alb* observăm câteva referiri la perioada desfășurării evenimentelor, de exemplu, „mulți ani” care au trecut de la ultima întrevedere a celor doi împărați sau fiul craiului care merge patruzeci și nouă de zile până la întâlnirea cu Spânul. Această alegere a numărului pare a fi arbitrară: orice număr care apare în basmele tradiționale are o semnificație simbolică (ceea ce se păstrează, parțial, și în basmele lui Creangă, de exemplu, atunci când Spânul i se prezintă fiului de împărat de trei ori sau când calul său zboară tot de trei ori), iar Creangă ironizează asupra convenției temporale tradiționale, alegând un număr arbitrar, rimând cuvintele *două* și *nouă*: „Și merg ei o zi, merg două, și merg patruzeci și nouă”. În *Ivan Turbincă* timpul joacă un rol

puțin mai important: Ivan este bătrân și timul său se scurge. Prin urmare, avem mai multe referințe la timp: de exemplu, poruncile i se dau Morții pe perioada de trei ani, iar Ivan este învoit de Dumnezeu pentru trei zile. În acest caz, alegerea numărului trei nu mai este arbitrară: Ion Creangă folosește stereotipul din basmele populare.

În concluzie, în lucrarea de față am analizat modul în care Ion Creangă prelucrează basmul popular și îl transformă într-unul cult. Am demonstrat că, în linii mari, scriitorul împrumută elementele tradiționale și respectă convențiile, însă, introducând anumite modificări, aceste elemente și convenții servesc la crearea efectului comic, astfel încât cititorul recunoaște ușor genul bine cunoscut, cu toate trăsăturile sale specifice, și râde de felul în care Creangă întoarce lumea basmului fantastic pe dos.

Bibliografie

- Costin, Claudia. 2013. *Curs de Etnografie și folclor pentru Invățământul la Distanță*. Suceava: Editura USV.
- Lajos, Balazs. 2003. *Folclor. Noțiuni generale de folclor și poetică populară*. Cluj-Napoca: Editura „Scientia”.
- Пропп, В. Я. 1998. *Морфология волшебной сказки*. Moscova: Editura „Лабиринт”.
- Sorohan, Elvira. 2004. *Singurătatea scriitorului*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.



Photography 1. Ion Creangă



Photography 2. Ion Creangă

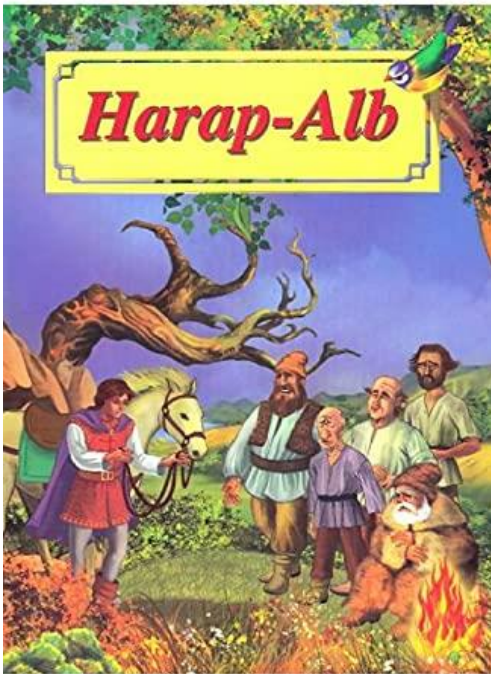


Photography 3. Colecția de carte chirilică românească (Ion Creangă)

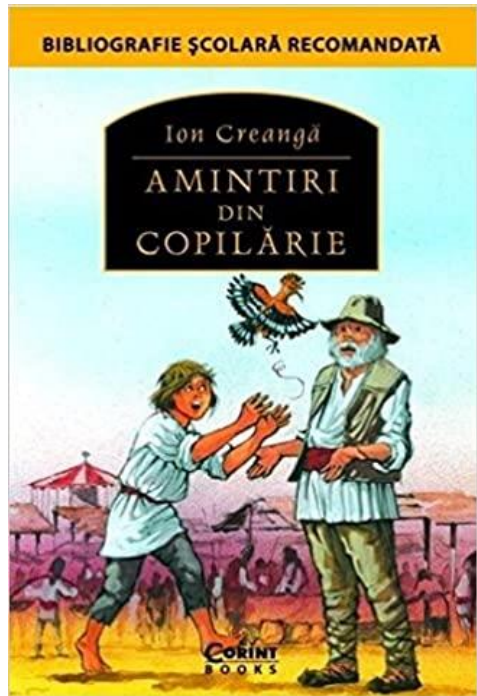
Amintiri din copilărie.

II. Nu știu alții cum sunt, dar eu, când mă gândesc la locul nașterii mele, la casa părintească din Flămulești, la stălpul kosonului unde lega mama o șporă cu motocii la capăt, de crăpau mâțele jucându-se cu ei, la prietichicul netreii cel humuit, de care mă țineam când începusem a merge copăcil, la captiorul pe care mă oxundeam, când ne jucam noi băeții de-a Mijinea, și la altele jocuri și jucării pline de hazul și farmecul copilăriei, parcă-mi saltă și acum înima de bucurie! Și, somnă, frumos ca

Photography 4. Manuscrisul secțiunii introductive a celui de-al doilea capitol din Amintiri din copilărie



Photography 5. Harap Alb, 1877.



Photography 6. Amintiri din copilărie, 1892.

UDK 821.135.1.09 Eminescu M.
821.135.1.09 Calinescu G.

**O EPOPEE A UNUI DESTIN EXCEPȚIONAL:
„VIATA LUI MIHAI EMINESCU” DE G. CALINESCU**

Ludmila Braniște
Faculty of Letters, Alexandru Ioan Cuza
University of Iași, Bulevardul Carol I nr. 11, Iași, Romania
branisteludmila@yahoo.com

*„Am crezut întotdeauna că datoria unui critic român
este să înceapă cu problema capitală a literaturii lui, Eminescu”.*
George Călinescu (Valerian 1967, 75–76)

Abstract

It has been said, with much truth, that in all times, not the ordinary works, but the masterpieces arouse the most numerous and varied interpretations, often with a contradictory character, divided between hagiography and negativism. But not only the work, through its semantic density, causes a complicated process of its reception, but also its producer, when it is a creative individuality, which exceeds, through its existential destiny, the limits of the ordinary. The generous subject of meditation and exegesis, who was - and remains - Mihai Eminescu, verifies, through the unusualness of his human personality and the complexity of the universe of ideas and feelings of his work, the truth of these assertions. The theoretical elucidation of the complicated critical reception of our representative poet, of his annoyed image among contemporaries and in posterity, goes beyond the object of the present pages. We will limit ourselves to noting that, at the foundation of the contradictory character of the critical opinions, spoken about him, flattering or denigrating, were, at first, the devotions and resentments of contemporaries, then, in time, the diversity of subjects and reading systems, their capacity. to snatch the truth of life and work, to understand the polysemy of biography and the lofty message of creation.

Key words: Eminescu, Calinescu, masterpieces, personality.

S-a spus, cu mult adevăr, că în toate timpurile, nu operele de rând, ci capodoperele suscită cele mai numeroase și mai variate interpretări, de cele mai multe ori cu un caracter contradictoriu, împărțite între hagiografie și negativism. Dar, nu numai opera, prin densitatea ei semantică, provoacă un complicat proces al receptării ei, ci și producătorul ei, atunci când acesta este o individualitate creatoare, ce depășește, prin destinul său existențial, limitele obișnuitului.

Generosul subiect de meditație și exegeză, care a fost - și a rămas - **Mihai Eminescu**, verifică, prin insolitul personalității sale umane și complexitatea universului de idei și sentimente a operei sale, adevărul acestor aserțiuni.

Elucidarea teoretică a complicatei receptări critice a poetului nostru reprezentativ, a contrarietății sale imagini printre contemporani și în posteritate, depășește obiectul paginilor de față. Ne vom limita să consemnăm că, la temelie caracterului contradictoriu al opiniilor critice, rostite despre el, adulate sau denigratoare, au stat, la început, devoțiunile și resentimentele contemporanilor, mai apoi, în timp, diversitatea subiecților și a sistemelor de lectură, capacitatea lor de a smulge adevărul vieții și al operei, de a înțelege polisemia biografiei și mesajul înalt al creației.

Numai luarea în considerare a acestor factori hotărâtori ai varietății operei de receptare a fenomenului eminescian poate explica, și în parte, justifica, interpretările controversate, pe plan axiologic și hermeneutic, ale unor Octav Minar, N. Zaharia, I.A. Torouțiu, Canonicul Grama, Al. Macedonski, Aron Densusianu ca și pozițiile critice ale lui N. Iorga, E. Lovinescu, G. Ibrăileanu, T. Vianu, Perpessicius, D. Popovici, I. Negoșescu, E. Simion, George Munteanu, Zoe Dumitrescu Bușulenga, E. Todoran, Ș. Cioculescu, C. Ciopraga, Ovidiu Crohmălniceanu, ca să dăm doar câteva nume din impresionanta istorie a receptării critice a vieții și operei poetului.

Dincolo de destinația discursului critic, de metodologiile folosite, determinantă, rămâne, în impactul poetului cu receptorii săi, **calitatea** acestora și **viziunea** lor particulară. Aceasta face ca **perspectiva** din care se gândește și se judecă omul și fapta lui să nu fie una unilaterală - fie ea encomiastică sau denigratoare, - ci una **critică**, ea implicând rigoare mentală, metodă și un acut simț al responsabilității morale.

O asemenea perspectivă, necesară și oportună, profund novatoare, care depășește tiparele și schemele proprii unei optici vetuste, perimate, asupra existenței și creației poetului, o aduce George Călinescu. **Viața lui Mihai Eminescu** din 1932 și **Opera lui Mihai Eminescu**, tipărită în cinci volume, între 1934–1936, marchează date definitive în încercata istorie a receptării critice, un moment semnificativ în analiza critică, rămasă, și la 150 de ani , de la apariția Luceafărului, deschisă.

* * *

“Problema capitală a literaturii” române - Eminescu - a devenit, devreme, un obiect de interes și de studiu pentru G. Călinescu. Hotărât să facă ordine în *“înfățișarea oarecum haotică”* pe care o luase această *“problemă”*, exegetul pășește, pe intinsul câmp al confruntărilor din istoria și critica literară a vremii sale, încă din 1926, când scrie primul său articol, **Mihai Eminescu “Glose”**. Ultimul va fi în 1964 - **Mihai Eminescu poet național** - cu puțin înainte de moarte. O viață întreagă închinată *“temei supreme”* a investigațiilor sale științifice, subiect demn de vibrația inteligenței și sensibilității sale¹ (Călinescu

2 Opinii asupra lui Mihai Eminescu, în “Vremea”, nr. 182, 9 aprilie 1931; Pentru o biografie a lui Eminescu, în “Vremea”, nr. 184, 26 aprilie 1931; Eminesciune, în “Cuvântul”, 8 iulie 1931; Gheorghe Eminovici, tatăl lui Eminescu, în “Viața Românească”, nr. 9–10, 1931; Raluca Eminovici și copiii, în “Viața Românească”, nr.1-2, 1931; Eminescu, școlar la Cernăuți, în “Viața Românească”, nr.11–12, 1931; Eminescu la Blaj, în “România literară”, nr. 8, 1932; Certificatul de deces al lui M.Eminescu, în “Adevărul literar și artistic”, nr. 592, 1932; Morbul eminescologic, idem, nr. 605, 1932; Eminescologi,

1931). Cele mai multe din titlurile studiilor și articolelor, scrise până în 1932, când va publica **Viața lui Mihai Eminescu**, învederează că exegetul își “*făcea mâna*” în vederea abordării unui mare subiect și, în același timp, pornea un necruțitor război împotriva “*necroforilor eminescieni*” și a tuturor “*eminescologilor*” de ocazie, ignoranți și optuzi, care, cu opiniile lor, superficiale și mistificatoare, au țesut o “*aură de falsă strălucire*” în jurul poetului și al operei sale. “*E adevărat, scrie G. Călinescu, că noi toți avem sentimentul intim că Eminescu este cel mai mare poet al nostru, dar nimeni n-a dat însă până acum justificarea critică. Și ca dovadă că nu posedăm pe Eminescu și că trăim sub imperiul unei convingeri empirice și orale este motivarea arbitrară a prețuirii*”². (Călinescu 1931, nr. 182, 9; Călinescu, p. 23).

Fără îndoială, “*sinteza creatoare*” a lui Călinescu (cum a numit-o Ibrăileanu), nu este o operă fără ascendență. “*Prezenta operă*, spunea însuși autorul ei, *nu iese din goluri*”. Până spre 1932, domeniul eminescian, străbătut parțial într-o mare varietate de registre, nu de puține ori printr-o investigație și descriere empirică, începe, totuși, să fie cercetat mai minuțios, cu punerea la contribuție a noilor documente și manuscrise publicate și utilizarea unor mai adecvate metodologii critice. Apăruseră monografiile, mediocre, ale lui N. Petrașcu și N. Zaharia, contribuțiile lipsite de concepție și stil ale lui Bogdan-Duică, dar și cartea lui D. Caracostea (**Personalitatea lui Eminescu**), eseurile lui T. Vianu (**Poezia lui**

în “România literară”, nr. 16, 1932; Octav Minar, necrofor eminescian, în “Viața Românească”, nr. 3–4, 1932; Sensul vieții și operei lui M. Eminescu, în “Însemnări ieșene”, nr. 10, 1939; Tema “mamei”, în “Lumea”, II, nr. 35, 16 iunie 1946; Necesitatea reconsiderării lui Eminescu, în “Flacăra”, II, nr. 2, 16 ianuarie 1949; Eminescu, făuritor al limbii literare, în “Contemporanul”, nr. 170, 6 ianuarie 1950; Eminesciune, în “Contemporanul”, nr. 3, 24 ianuarie 1958; Eminescu și contemporanii săi, în “Contemporanul”, nr. 25, 21 iunie 1963; Eminescu și arta, în “Lucefărul”, nr. 12, 6 iunie 1964; etc. Patruzeci și unu din studiile și articolele, scrise de G. Călinescu, au fost publicate în vol. G. Călinescu, Mihai Eminescu. Studii și articole, Ed. îngrijită, postfață și bibliografie de Maria și Constantin Teodorovici, Ed. Junimea, Iași, 1978, p. 7–248.

Eminescu), ediția critică a lui Ibrăileanu, studiile lui E. Lovinescu și Pompiliu Constantinescu, ce impun o orientare mai funcțională a investigației științifice, îndreptată spre “*autenticitatea eminesciană*” și situarea, “*pur artistică*”, a poeziei lui Eminescu.

Domina însă o concepție didacticistă, care separa, dihotomic, viața poetului de opera sa, iar biografia se limita la a fi un inventar anost de date inerte, fără nici o dechidere spre operă, când nu era folosită ca un simplu pretext pentru o evocare romanțată, iar referirile la operă se limitau la ilustrări doar din poezia antumă, cea postumă fiind ignorată.

Se simțea imperios necesară o **biografie critică**, întemeiată, (ca și **monografia**), pe înțelegerea **dialectică** a celor doi termeni complementari - viață, operă - și care, ca specie constituită, să înfățișeze “*viața în sensul cel mai înalt al cuvântului, succesiunea de momente superioare sufletești; explicând opera* (subl. n. L.B.), *sinteza ideologică a zilelor trăite, proiectate pe tabloul epocii*” și, iarăși, care ar face “*operă realistă de generalizare concretă, iar nu de notație naturalistică*” (Călinescu 1958).

G. Călinescu este cel ce impune biografia și monografia ca modalități fundamentale de cercetare a fenomenului artistic și **Viața lui Mihai Eminescu, Viața lui Creangă** ca și monografiile **N. Filimon, Gr. Alexandrescu, I. H. Rădulescu**, în care, aliate, documentul, ficțiunea și talentul literar, înscriu momente semnificative în istoriografia literară românească.

De ce, totuși, o biografie a lui Eminescu ca “*formă a creației*”, deși îi displăceau genurile biograficului și nu agreea opere pe teme subiective? “*Fiindcă, răspunde criticul, în interviul acordat lui Camil Baltazar, în preajma apariției biografiei, mi-am dat seama de la început că nu puteam studia opera poetului fără a-i determina calitatea sufletului. Îmi trebuia portretul moral al lui Eminescu pentru ca să pot stabili un raport de conformitate a operei cu viața și pentru ca să*

înlătur și falsul romantism ce se amesteca în judecarea acestei opere. Schițând portretul moral al lui Eminescu n-am făcut altceva decât să trag primele linii ale caracterizării operei, într-atâta cele două aspecte viață-creație mi s-au părut strâns legate”. Mai mult, “în cazul geniului, este o greșeală să desparti biografia de operă. Opera este valabilă pentru mulțimi întrucât exemplifică viața și viața este ea însăși o operă. Cu alte cuvinte, geniul nu are o viață particulară, de interes numai istoric, ci o viață reprezentativă” (Călinescu 1958, 106). Și mai categoric, în alt loc: “La nici un poet, ca la Eminescu, nu pare mai instructibil legată viața de operă” (Călinescu 1958, 106).

Este o nouă viziune critică asupra substanței epice a unei biografii, care l-a ajutat ca, stabilind raportul “de conformitate a operei cu viața”, să realizeze cea mai substanțială frescă a existenței fizice și creatoare a unei personalități exponențiale, să explice, de fapt, un destin al creației, destinul **Poetului**.

Se înțelege că - își continuă criticul reflecțiile sale despre genul literar al biografiei - nu **oricine** poate deveni obiectul acesteia. “Ea înfățișează pe un individ în depănarea existenței lui ca **exponent al unei virtuți** (subl. n. L.B.). Eroul sau geniul este un viteaz, un administrator, un cercetător, un artist” [...] “Viața eroului de biografie este exemplară și ea are putere educativă” [...] “Curiozitatea noastră pentru destinul uman în genere și admirația pentru virtutea dusă la o mare potență fac să vibreze totul” (Călinescu 1958, 257).

Tot atât de adevărat este că nu **oricine** poate să înfățișeze un individ exemplar “în depănarea existenței lui”. Biografia este o **operă de creație** și realizatorul ei este un **artist**. “Viața lui Eminescu nu trebuie compilată, ci **creată**. Pentru aceasta trebuie talent” (Călinescu 1958, 28). Și în alt loc: “Portretistul și moralistul trebuie să fie artiști [...] fără puterea de a crea în pură

ficțiune [...], întreprinzătorul acestui gen riscă să piardă odată cu reputația literară și stima contemporanilor săi” (Călinescu 1958, 111).

Întelegem din aceste declarații, atât de categorice, dar și atât de verificabile, în adevărul lor, în însăși creația călinesciană, că biografia nu este doar o operă de erudiție, ci și una de imaginație critică și de talent scriitoricesc. Documentului trebuie să i se adauge intuiția, el trebuie interpretat de biograf în ipostaza, cerea Ibrăileanu, unui “*psiholog, estetician și critic*”, acesta, biograful, devenind un “*artist de documente*”³. Pentru că, motivează Călinescu, documentele nu înseamnă nimic prin ele înseși. Biograful “*citește*” documentele în felul său, adică și le însușește “*în conformitate cu viziunea lui proprie, le selectează și le integrează*”. Numai în acest mod, adică prin știință și artă, spectacolul vieții lui Eminescu putea fi înfățișat complet, încărcat cu toate sensurile lui.

În studiul său din 1939, **Principii de estetică**, Călinescu revine asupra obligației biografului de a transfigura, creator, documentul pentru a-l transforma, cu ajutorul talentului literar, într-o viață reală. “*O inscripție, un manifest, o scrisoare, o dată statistică, sunt documente, piese moarte ce trebuiesc înviate epic* (subl. n. L.B.). *Contrar opiniei curente, documentele de la care pornim sunt niște abstracții, pentru că ele intră sub regimul universalității*” (Călinescu 1974, 174).

În biografia consacrată lui Mihai Eminescu, autorul ei pune mare preț pe informație, pe documente, le verifică atent, le respinge pe cele false, “*stil Octav Minar*”, le interpretează și le topește, prelucrate artistic, în țesătura discursului biografic. În felul acesta viața poetului devine o desfășurare epică, o

11. Vezi opiniile lui G. Ibrăileanu despre biografia lui G. Călinescu, în “Adevărul literar și artistic”, XII, seria II, 16 octombrie 1932, nr. 619, p.1–2, republicate în vol. Scriitori români și străini, II, Ed. Îngrijită de Ion Crețu, E.P.L.B.P.T., București, 1968, p. 246–256 și în vol. Opere, 3, Ed. critică de Rodica Rotaru și Al. Piru, Ed. Minerva, București, 1976, p. 423–429.

istorie alcătuită din evenimente, într-un context larg de date și semnificații. *“Nimic fictiv nu a intrat în țesătura acestei cărți și dacă ceva poate avea aerul unei literaturi, aceea nu este decât încercarea de a scoate din narațiune și analiză portretul lui Eminescu”*. (Călinescu 1938, 434). Este, de fapt, o *“reconstrucție”* a vieții poetului, realizată în așa fel încât ai impresia că citești o carte de proză, un roman, pentru că autorul ei, **artist**, face **operă de creație**. *“Nu este mai puțin adevărat că **Viața lui Eminescu** este totuși un roman, putând fi citită cu interes ca oricare alt roman. Dar acest fapt se datorește nu “romanțării” lui, ci materiei însăși, care, expusă după o metodă proprie, deși austeră, a putut să dea unor pagini strict biografice ritmul și aparența unei ficțiuni”*⁴. Această dimensiune epică, acordată faptelor de existență, transformă biografia într-un roman biografic, pentru că din erudiție, intuiție, imaginație și talent artistic a rezultat *“o construcție intelectuală și una romanescă”*⁵, o fizionomie sufletească și una artistică, puternic individualizate, un Eminescu viu, un Eminescu omenesc, un Eminescu adevărat.

Scriind **Viața lui Eminescu**, exegetul ei își propune o clară perspectivă de abordare, obiectivă și sistematică, pentru a realiza un destin și nu un simplu itinerar biografic. De aici, munca laborioasă de investigare a actelor de arhivă, a mărturiilor contemporanilor, a scrisorilor, a tuturor aderențelor, multiple, ce fixează existența poetului în timp și spațiu. Ceea ce îl interesează pe biograful - creator este tipologia diferențiată a personajului său, foarte complexă sub raport fizionomic, psihologic, social, etc. Demersul său critic urmărește un singur țel, mărturisit, deschis, în multe din opiniile sale explicative: *“să salveze **spiritul acestei vieți** (subl. n. L.B.), unicul scop al unei biografii”*.

⁴ De vorbă cu domnul G.Călinescu, loc. cit., p. 38.

⁵ Vezi, E. Simion: G. Călinescu, biograful, în G. Călinescu, *Viața lui Mihai Eminescu*, Ed. îngrijită de Ileana Mihăilă, Ed. Academia Română, București 2002, p. VII.

În “*supunerea la obiect*”, Călinescu adoptă schema clasică utilizată, în mod obișnuit, într-o biografie. “*Cartea a fost compusă după metoda clasică a acestei lucrări*”⁶. Este o schemă tradiționalistă, care “*descrie*” viața pe etape cronologice, într-o succesiune organică, de la naștere până la moarte, dar mult îmbogățită prin toate acele aderențe multiple ce o fixează în epocă și dau impresia vieții în toate dimensiunile ei, creând iluzia de adevăr a lumii în care a trăit poetul.

Cartea se deschide cu popasul îndelung - și firesc - al autorului ei asupra obârșiei lui Eminescu; în capitolul **Strămoșii**, cu un declarat efort de clarificare a “*misticismului genealogic*” și a unei cât mai “*fabuloase*” origini, cu necruțătoare ironie față de discuțiile hazardate privitoare la o obârșie cât mai “*aleasă , străveche și îndepărtată*” și mai străină de cea românească.

“*Năpăstuit de legendă și de știință biografică*”, poetul era “*întins de zece nații deodată, spre a fi rând pe rând turc, albanez, persan, suedez, rus, bulgar, sârb, rutean, polon, armean*” (Călinescu 1977, 8). Strămoșii, căutați “*între Marea Baltică și Marea Caspică*”, se găseau, în realitate, într-un sat din Bucovina, Călineștii lui Cuparencu, din județul Suceava, țărani moldoveni la origine, despre care descendentul lor va mărturisi, peste ani, că “*nu-i este rușine să vorbească*”.

Examenul critic al izvoarelor îl autorizează pe exeget să declare, hotărât, în finalul considerațiilor sale despre obârșia poetului: “*nici un scriitor român nu-și poate afirma mai cu putere ca Eminescu însușirea de poet ce aparține poporului român și nu-și poate număra ca el strămoșii moldoveni pe degete vreme de două veacuri*” (Călinescu 1977, 8). Pentru a sublinia apartenența eroului său și a familiei sale la un arhetip al familiei românești, biograful face, în continuare, portretul fizic și moral al **Tatălui**, căminarul Gheorghe Eminovici, și al **Mamei**,

⁶ De vorbă cu dl. G. Călinescu, op.cit., p. 38.

Raluca Eminovici (“*cu adevăratul nume Rareșa*”), a patra fiică a stolnicului Vasile Iurașcu, din satul Joldești. Portretul, ca modalitate de realizare a persoanelor, care va avea o mare pondere în proza sa artistică, este una din rațiunile procedeelelor de lucru și în cazul biografiilor și monografiilor sale. În manieră clasicizantă, descriptivistă, cu o extraordinară intuiție și putere de definire caracterologică, biograful “*crează*” portretele tatălui și al mamei.

Gheorghe Eminovici era un om de modă veche: înalt, voinic, mai mult decât gras, “munte de om”, o putere herculeană, trup sănătos, minte sănătoasă, el ne privește din fotografie cu un cap masiv, acoperit cu păr trainic și învăluit în barba castanie, tunsă cu foarfecele, spre împăcarea tradiției cu civilizația, cu nas prădalnic și ochi albaștri-verzui, care trec, disprețuitori, dincolo de lucruri, cu falca de jos obstinată și plină de sine. Înfățișarea trădează pe omul de muncă, răbdător și cu voință de avere, în acel stadiu de înaltă liniște a omului care și-a agonisit totul prin sine...”. Căminarul-tată mai avea “memorie extraordinară și minte dornică de cunoștințe” și, “om cuprins”, avea “destulă avere pentru a-și crește bine copiii”. (Călinescu 1977, 9)

Raluca Eminovici este înfățișată prin opoziție cu portretul soțului său:

Raluca poartă în portret părul împărțit cu romantică eleganță în două zone netede, printr-o cărare la mijloc și un veșmânt somptuos de atlas sau velur, lăsând umerii goi străjuiți de dantele, ale căror cute largi ca în picturile Renașterii, se lasă de pe piept și de pe mâneci în raze centripete spre talie... De statură era mică, dar robustă. Umbla tăcută prin casă, cu un aer de resemnare: ochii negri aveau o orientare îndepărtată, visătoare, iar colțul gurii, un zâmbet dureros. Era plină de bunătațe, statornică în iubire, ca și în ură și, ca mai toate ființele slabe și pasive, cu ieșiri uneori de sarcasm”. (Călinescu 1977, 27)

Poezia **O, mamă**, cu melancolica-i chemare, este mărturisirea iubirii copilului și poetului Eminescu pentru mama sa - unică. Nu sunt uitați copiii acestor doi părinți, patru frați și două surori, despre care biograful, exigent, are “*știri puține și nesigure*”, dar le explorează atent, pentru a dovedi, “*la lumina documentelor, falsa literatură*”.

Cum se poate observa din aceste două portrete, Călinescu combină, de pe acum, în procesul său artistic, cum va face, mereu, în activitatea sa de istoric literar și romancier, creația și analiza, realizând exemplare umane, puternic individualizate. Scriitorul - artist nu reproduce trăsăturile superficiale, așa cum fac fotografiile pe care le are în față, nu consemnează diversele linii ale fizionomiei, fără să le lege de un caracter. Adevărul pe care ține să-l obțină este cel al sufletului, pe acesta îl caută dincolo de mască și, cu imaginație plastică, îl și găsește, spre satisfacția cititorilor.

Prima etapă din cronologia vieții poetului este cea a **nașterii și copilăriei** (1850–1858), urmează, apoi, **Școlar la Cernăuți** (1858–1863); **Privatist la Cernăuți. Fugar cu trupa Tardini** (1864–1866); **La Blaj** (1866); **Pribeag și sufleur** (1866–1869); **Descoperitor al “Transhumanței”**, poetul este urmărit, pe firul vieții, în perigrinările sale prin țară și în plecările în străinătate, *“trienalul vienez”*, **Student la Viena** (1869–1872) și *“exilul berlinez”*, **Student la Berlin** (1872–1874), pentru ca, revenit în țară, să fie înfățișat, cu aceeași concretețe, cu multe detalii individualizatoare, ca bibliotecar la Iași și revizor școlar în Moldova, **Bibliotecar și revizor școlar** (1874–1876). După **Poezie**, slujbe epuizante și numeroase privațiuni și decepții, firul biologic se rupe. Capitolul **Agonia morală și moartea** (1883–1889), derulează, cu afectivitatea frânată a celui ce-l scrie, ultimele zile și nopți ale poetului *“sigilat de destin”*. Cu *“zăgazul rațiunii rupt”*, după atâta suferință și zbucium sufletesc, coborâte toate, la un nivel al omenescului, cu conștiința tragică a propriei nefericiri, poetul își dorește *“o lungă liniște”*. Ea va veni în zorii zilei de joi, 15 iunie 1889. A fost *“clipa pe care a ales-o providența spre a-l întoarce pe Eminescu în eternitate”*. Între aceste 12 capitole, pentru a lumina structura interioară a vieții poetului și a desluși psihologia de adâncime a personalității lui plurivalente, exegetul intercalează trei capitole, cu o problematică mult controversată, în eminescologia românească: **Eminescu și Junimea**, **Eminescu și dragostea** și **Eminescu gazetar** (1876–1883).

Capitolul final, **Masca lui Eminescu**, îi îngăduie, ca, la capătul întreprinderii sale, să arunce o privire sintetică asupra existenței poetului, document uman de înaltă valoare instructivă și emoțională, pentru a rosti o sentință îndreptățită: *“el ne apare drept cel mai în stare să dea expresie simțirilor moderne și românești și cu fluierul său poetic să ducă năzuințele noastre sociale pretutindeni”* (Călinescu 1977, 372).

În cronologia ordonată, progresivă, pe care o urmărește, după ce discută problema datei și locului nașterii poetului, și aici în polemică dură cu biograful iubitori de *“cercetări științifice”*, înclinați către *“fabulos și controversă”*, Călinescu, preocupat de *“calitatea sufletului”* eroului cărții sale, acordă, în paginile consacrate copilăriei și tinereții acestuia, un larg spațiu critic *“traiului lui țărănesc”*. Locurile copilăriei îl făceau să *“trăiască țărănește ca toți copiii cu năzdrăvăniile lor”*, pentru că el nu este - și nu va fi - *“un descreierat precoce, nici un palid trubadur solitar, ci o haimana sănătoasă din zburdălnicia căruia talentul și imaginația vor scoate mai târziu un mare poet al naturii”* (Călinescu 1850–1858, 52). Calitatea de *“om al naturii”*, cu insistență pusă în lumină, îl ajută pe biograf, să lămurească, fără să simplifice adevărul psihologic, mult discutata și exploatata problemă a **mizeriei** poetului. Convingerea lui neabătută rămâne că mizeria și nefericirea lui Eminescu se datorează spiritului rustic și nu banalului spirit al boemei. *“Eminescu este [...] un tânăr deprins cu elementele naturii, un rustic sănătos și primitiv, pe care îl împiedicau chiar uneltele cele mai banale ale civilizației orășenești, ca peria, pieptenele, dar în care inteligența se ridică cu mult asupra unui om al pădurii, al lacului și chiar al târgului”* (Călinescu, 1850–1858, 98).

Fugar și pribeag, cu o adolescență trăită mai mult pe drumuri, poetul nu avea *“simțul interiorului organizat”*. El dormea pe unde apuca, pe câmp, în fânul din podul grajdurilor, pe rogojini întinse pe podeaua vreunei cârciume, în case de țară ale unor prieteni ocazionali, cum a făcut-o la Blaj. La București, în căutarea unei trupe de teatru, are o *“odaie”* în casa artistului dramatic Pascali, *“în*

lățime cam de 4 pași, în lungime cam de 5 pași”, cu o canapea decolorată, o masă mică de brad, un scaun de brad și multe cărți pe jos, o odaie niciodată măturată sau dereticată. Mai târziu, la Iași, adăpostit în chiliile mănăstirii Trei Ierarhi, nimic *“nu-i schimbă firea nepăsătoare pentru regimul fizic al vieții*”. La București, gazetar, din nou, *“nici o schimbare esențială nu se făcuse în viața sa, care continua să-și urmeze legile ei proprii*”. În asemenea circumstanțe, care pun în lumină figura internă a poetului, atât de puțin interesat de aspectele exterioare ale vieții și cu atâtea fapte epice din sfera realului, oricând verificabile, o singură concluzie se impune: *“Universul [lui Eminescu] se va împărți, toată viața, pentru el, în lumea ideilor înfățișată prin cărți și natură vie. Dacă sub raportul intelectului el reprezintă poate cel mai ales individ al vremii sale, din punct de vedere al culturii simțurilor este [...] un om al naturii*, (subl. n. L.B.), *o ființă inocentă și sănătoasă*” (Călinescu 1850–1858, 131).

În spațiul critic, larg acordat rusticității poetului, exegetul introduce, în cronologia faptelor, urmărită cu intenția de a afla încă una din cauzalitățile operei, problema *“mizeriei”* și nefericirii eroului cărții sale. Și aici, diferența de optică este evidentă. Cu aceeași dispoziție polemică, el respinge clișeele interpretărilor tradiționale, interesat fiind de *“interiorul”* omului și nu de aspectele exterioare ale existenței sale. Pentru George Călinescu, mizeria lui Eminescu, viața lui *“în uitare și desconsiderare”*, sunt **legende**, care *“denaturează biografia”* lui și aduc *“o turburare chiar în înțelegerea operei”*. Respingând anecdotical și pitorescul facil, criticul crede că biografia poetului a fost alcătuită astfel *“încât să stoarcă lacrimi: o copilărie de hoinar în zdrențe, o maturitate de proletar intelectual și o moarte simbolică: nebunia provocată de intolerabila vitregie a existenței”* (Călinescu 1850–1858, 29). Amintirile *“patetice”* ale unora dintre contemporanii săi, precum Al. Vlahuță și B.P.Hasdeu, pentru care viața poetului a fost *“întotdeauna o amarnică luptă cu sărăcia”*, inamiciția față de Maiorescu aristocratul, care declarase că *“atât cât i-a trebuit lui Eminescu, ca să*

trăiască în accepțiunea materială a cuvântului, a avut el totdeauna”, au hrănit opiniile multor eminescologi, dispuși să româneze biografia poetului și să-i dea o “unitate de melodramă”. Viața lui Eminescu a fost, consideră Călinescu, “dure-roasă, dar nu ridicolă”, ca să se preteze la romane și melodrame. Familia, cu destulă stare materială și, apoi, societatea, prin Maiorescu mai cu seamă, i-au acordat sprijin, scutindu-l, în mare parte, de “grijile mărunte ale vieții”, în perioada studiilor. Ca director al Bibliotecii Centrale din Iași, ca revizor școlar și redactor la ziarul “*Timbul*”, din București, Eminescu avea “mijloacele unei vieți decente”. În timpul bolii, el a cunoscut “simpatia și sollicitudinea tuturor”. Mizeria lui este, în realitate, “aparență de mizerie”, consideră biograful, și biografia orientată de prejudecata “poetului nefericit și muritor de foame” îi apare falsificată și trivializată.

De unde, totuși, această “aparență de mizerie” în universul existențial eminescian? Care sunt acelea “alte cauze” ale acesteia, dacă ea nu se datorează “lipsurilor și sărăciei desăvârșite”. Sunt, între altele, “spiritul boem congenital”, “fîrea contemplativă”, “natura spiritului”, ale unui spirit rustic, nepăsător pentru “regimul fizic al vieții”, cu puternice “instincte silvestre” și oroare “de complicațiunii sociale”. “Omul care dormise pe paie mârâia când cineva venea să i le întoarcă, ședea pe un scaun de lemn alb în fața unei mese ordinare de brad, ca acelea de la crâșmă, bea apă dintr-o doniță și-și ținea hârțoagele prin lăzi, pe jos, pe după sobă, fiindcă era un animal sănătos, cu simțurile externe foarte îndurate, dar cu o singură sensibilitate lăuntrică acută: acea spirituală” (Călinescu 1874–1876, 216).

Dacă Eminescu a fost nepregătit pentru “o adevărată luptă a existenței”, dacă “natura spiritului” l-a îndepărtat de la “situațiile opulente”, el n-a fost, totuși, “inapt pentru fericire”. Călinescu redeschide un alt vechi dosar al eminescologiei românești, cel al **nefericirii** poetului, formulând, și în această

problemă, disocieri ingenioase și aprecieri coerente și inspirate sub suport critic, uneori, poate prea exclusiviste și intolerante.

Deși, nu de puține ori poetul a mărturisit că, oricât de mari sau mici ar fi fost *“valurile vieții practice”*, el nu mai putea fi *“fericit în lume”*, criticul, pe urmele lui N. Iorga, care într-o conferință, ținută la Radio, a emis câteva idei, *“foarte ingenioase în jurul problemei nefericirii”* acestuia, este convins că *“fericirea poetului nu poate fi măsurată cu idealul comun de fericire, iar nefericirea nu poate fi dedusă din lipsuri externe conștiinței sale”* (Călinescu 1850–1889, 140) Problema i se pare *“insolubilă”*, pentru că nu cunoaștem *“concepția poetului despre fericire”*. Judecând după amintirile celor din jur și după corespondența sa, putem deduce, consideră exegetul, că Eminescu a fost un *“nemulțumit tocmai de lipsa acestor fericiri comune”* ca *“avere”*, *“poziție socială”*, etc.”; pentru că, *“în cuprinsul aspirațiilor sale înalt intelectuale, el a fost fericit”* (Călinescu 1850–1889, 140) Este o formulare pregnantă, susținută în prelungirea ideilor sale despre *“natura spiritului”* eminescian. Dar, cum omul trăiește *“profund”*, nu atât în faptele sale, ci în opera sa, exegetul va trebui să găsească, în creația poetului, elementele determinabile în care acesta își exprimă felul său de a gândi și în *“insolubila”* problemă a fericirii omenești, pentru că, a spus-o, nu o dată: *“figura internă”*, *“portretul spiritual”* trebuie deduse *“mai cu seamă din operă”*.

O deschidere largă a scenariului critic călinescian o aflăm atunci când, în preocuparea pentru cronologia faptelor, dar, mai ales, pentru spiritul aflat în spatele acestora, își urmărește personajul în periplul său european, la Viena și Berlin. Este o împrejurare, care-i îngăduie să pună din nou în discuție existența spirituală a poetului, viața lui *“strict intelectuală”*, formarea lui ca om de înaltă cultură.

La Viena, Eminescu ajunge în toamnă anului 1869 și se înscrie ca auditor extraordinar al cursurilor de la Universitate, pentru că nu avea bacalaureatul. Audia doar cursurile *“în toată libertatea”*, fără dreptul de a se prezenta la examene. Viena - *“o amplificare a Cernăuților”*, îl aștepta cu *“pensiunile materne pentru studenți, corecte și îngăduitoare, cafenele civilizate, refugii de iarnă, cu chelneri generoși care fac credit, birturi economice [...], tinere fete de o facilitate cu totul simplă, o poliție bonomă [...], dar mai ales mijloace de a se cultiva, ca biblioteci, muzee, teatre, ediții ieftine de clasici și reviste...”* (Călinescu 1869–1872, 140)

În proza evocatoare a existenței poetului în această metropolă europeană, biograful, cu ochiul său proaspăt, cu spiritul său ascuțit, realizează descrieri de mare plasticitate, cu accentul pus pe culoarea locală.

La Universitate, Eminescu participă la cursurile de filosofie, ținute de mari specialiști, dar nu le ignoră nici pe cele de drept internațional, economie politică, istorie, filosofie, limbi romanice, chiar și pe cele de medicină legală. Frecventează teatrele, reprezentațiile Operei și saloanele actrițelor, cu *“o inimă cu deosebire sensibilă pentru artiste”*. Poetul este, în această perioadă, *“de o frumusețe de semizeu”*. Arta portretistului nu se dezmințe: *“Fața sa, deloc efeminată, e făcută din linii și suprafețe spațioase, de un geometrism fizionomic antic, iar în penetrabilitatea siderală a ochilor, în voluptatea glacială a buzelor ce zâmbesc cu desăvârșire abstracte, de un hieratism turburător. Privirea de o grandioasă simplitate, are o elevație, o nepăsare de lume asiatică”*.

Aici, la Viena, poetul își face o *“adevărată cultură”*, nu pe băncile sălilor de facultate, ci *“de-a dreptul din cărțile pe care le citea la bibliotecă sau acasă”*. Când avea bani trimiși din țară, își cumpăra cafea și țigări, și *“devora”* cărțile cumpărate de pe la anticării sau împrumutate de la biblioteci. Cădea *“într-un delir intelectual”*, care-l distrăgea *“cu totul din prezent”*. *“Trăind în acele clipe o viață*

strict intelectuală, el devenea cu desăvârșire orb pentru circumstanțe, uita de e zi sau noapte, uita să mănânce, dormea îmbrăcat și veghea în cameră, și nu suferea să i se întrerupă munca pentru dereticat și curățit, cum nu suferă visătorul îndemnul deșteptării care-i spulberă epica visului” (Călinescu 1869–1872, 157).

Odată cu cafeaua cu caimac, fiartă la mașina de spirt, Eminescu s-a alimentat și cu foarte multă cultură. Perioada vieneză a fost cea mai calmă, mai fericită, cea mai productivă din viața sa, cum nu va mai fi cea berlineză, când ajunge la *“o nevroză cu caracter abulic, a cărei manifestare este tristețea hotărârilor și a renunțărilor brusce, iraționale”* (Călinescu 1872–1874, 193).

Citește zile și nopți multă literatură clasică și romantică, dar și istorie și filosofie. Cunoaște bine pe Platon, Spinoza, Fichte și doctrinele orientale. Kant și Schopenhauer completează câmpul lecturilor sale. Citea, dar și scria: poezii, nuvele, lucrări dramatice. De aici, de la Viena, trimite la Iași, la *“Convorbiri literare”*, poeziile **Venere și Madonă** și **Epigonii**, consolidându-și *“reputația de poet”*, de mare poet.

Multiplele sale ramuri de preocupare intelectuală au produs o sumedenie de puncte de vedere *“excentrice”*, cu privire la cultura lui Eminescu. (Problema o va relua, amplificând-o, în **Opera lui Mihai Eminescu**, I. Pentru George Călinescu, ca poet, Eminescu este *“inteligenta cea mai amplă”*, dar, pornind de aici, este exagerat să fie considerat prototip în diversele laturi ale culturii sale: *“Eminescu este mare ca poet și ca atare toate însușirile pe care i le descoperim în câmpul culturii au o valoare relativă la poet și atâta tot. A fost poetul sprijinit pe cea mai întinsă cultură, dar nu filozoful, pedagogul, folcloristul, gazetarul prin excelență”*. (Călinescu 1850–1858, 25).

Tot atât de hazardată îi apare înclinarea unora care, orientându-se după *“firea abstrasă”* a poetului și după chipul lui *“sumbru și solitar”*, cu o deschidere spre *“deprimări”* ca și după modul lui de a trăi *“în exces”*, de a-i înfățișa viața

“într-un ton sumbru și dezechilibrat”, au ajuns să-l considere “un pesimist incurabil”. Fără să stăruie prea mult asupra acestei laturi a structurii poetului (dacă ar face-o, ar fi o dovadă de “incultură și naivitate”), criticul - biograf, adversar al ideilor acceptate, cum s-a arătat a fi în tot scrisul său, ține să lămurească “oțioasa chestiune” a pesimismului sau optimismului eminescian. Acestea sunt după convingerea sa “concepțiuni căpătate printr-un proces abstract și care, cele mai adese, n-au nici o așezare în fibra internă a sufletului” (Călinescu 1850–1858, 24). Eminescu discuta adesea, cu prietenii săi de la Viena, despre voința oarbă de a trăi și Nirvana, cu largi referințe din Schopenhauer. Cum filosofia acestuia era “sistemul la modă atunci”, era firesc ca el să-i fi citit opera completă, cum a făcut-o și Maiorescu, și alți junimiști, care “o prețuiau tot atât de mult ca și Eminescu, fără să fie prin aceasta pesimiști” (Călinescu 1850–1858, 25). Că Eminescu a împrumutat idei și atitudini din filosofia pesimistă a vreunii “este neîndoios”. Dar la el, consideră exegetul, este o “poziție speculativă a spiritului, fără consecințe practice”, o “stare pur contemplativă, gratuită” (Călinescu 1850–1858, 161).

Din aceste motive, “problema trebuie pusă, dar așa”, conchide el categoric, în fața evidenței dată de substanța operei poetului, “în ce măsură concepția pesimistă a trecut în cugetarea poetică a lui Eminescu și dacă aceasta a alterat sentimentul de viață al poetului sau a fost îmbrățișată tocmai pentru că era în consonanță cu o amărăciune congenitală”. Convins că, fără să-i influențeze “cugetarea poetică”, concepția pesimistă, nu i-a alterat nici “febra internă a sufletului”, ca atare, mai drept, mai în spiritul adevărului, ar fi să-i dovedim “vitalitatea sufletească”, ce se simte, nu de puține ori, și în articulațiile de adâncime ale operei sale. Lipsa unei “înțelegeri mai înalte” i se pare a fi și mai categorică în lămurirea bolii poetului, a agoniei lui morale. Unii dintre “eminescologii amatori”, cu preocupări “din afara atitudinii estetice”, au “explicat” nebunia lui Eminescu prin “dezordinea vieții”; alții au văzut-o ca un “efect al flămânzirii, al extenuării pentru câștigarea existenței” și, nu puțini, au

considerat-o “*formă de ereditate*”. Mai mult, cu “*ignoranță doctorală*”, dr. C. Vlad, în totală “*lipsă de inteligență psihologică și de spirit științific*”, aplicând teoriile lui Freud, îl transformă pe poet într-un “*mare pacient al națiunii întregi*”, vazând în el un skizoid, chiar un schizofrenic, “*veșnic candidat la nebunie*” (Călinescu 1850–1858, 24).

Nimic din toate aceste “baliverne”, cum judecă biograful, cu îndreptățită iritare, asemenea opinii obtuze, tributare unui “*romantism medical, mai primejdios decât cel literar*”. Demența poetului “*nu e provenită din cauze morale sau numai ereditare [...]. Eminescu este, tronchons les mots, sifilitic*”⁷. Infecția luetică este boala care l-a răpus pe acest “*Iov al poeziei*”, cu picioarele pline de ulcere și cu judecată prăbușită.

Odată problema lămurită, cu argumentație solidă, ironie usturătoare și cu pilduitorul său simț al formulărilor concise, Călinescu urmărește, în ultimul capitol al cărții, **Agonia morală și moartea** (1883–1889), odiseea ultimilor ani ai vieții poetului “*sublim*”, pregătit, ca un alt Crist, să fie răstignit, la cei 33 de ani ai săi. Paginile acestei etape, din scenariul existenței eroului, sunt de o mare profunzime umană, biograful pune multă intelectualitate, dar și sentiment, cu o supravegheată frânare a subiectivității. Gravitatea problemei cere și un stil al comunicării, o gravitate a tonului.

Când în sufletul bolnavului “*ultimul zăplaz al judecății*” se prăbușește, și “*închipuirea năvălește clocotitoare*”, prietenii săi, în frunte cu Maiorescu, îl internează în sanatoriul “*Caritas*” al doctorului Șutu. Profeția poetului se împlinea:

⁷ Vezi, articolele lui G. Călinescu, Eminescu examinat de un medic, (C. Vlad: Eminescu din punct de vedere psihanalitic și Dr. C. Vlad: Mihai Eminescu din punct de vedere psihanalitic, în vol. G. Călinescu, Mihai Eminescu, Studii și articole, p. 63–73.

“Unde-s șirurile clare din viața-mi să le spun?

Ah! organele-s sfărmate și maestrul e nebun!”

Părăsit, tot mai mult, în “*voia fantasmelor*”, fără nici o îmbunătățire a stării sănătății, Maiorescu îl trimite, însoțit de cel mai bun prieten al său, coleg de școală și de universitate, Chibici-Râvneanu, la Viena, “*orașul celei mai frumoase tinereți*”, în toamna anului 1883, la sanatoriul de la Ober-Döbling. Urmează o scurtă plimbare în Italia, cu banii strânși de junimiști, dar poetul, cu sufletul “*stins și obosit*”, nu-i gustă frumusețile. La București, pentru o scurtă perioadă de timp, apoi la Iași și mai apoi, la Botoșani, la sora sa Harieta, mereu în așteptarea unui rost și mereu ajutat bănește de Junimea, ajutoare care-l “*împietreau de rușine și deznădejde*”, poetul, cu “*mintea întunecată la răstimpuri și cu chinul surd al acestei nefericiri*”, părăsit de ultimile instincte morale, alunecă pe “*povârnișul lung al înjosirilor*”. Bea peste măsură, bântuie, pierzându-și nopțile, cafeurile-chantantes, împins de un “*instinct erotic congenital*”, asedeiază femeile și cere tuturor bani. El, care, toată viața, a fost lipsit de avuție, visează acum o bogăție imensă. Adună frunzele copacilor, bucați de hârtie și de lemn, pietricele de pe jos ca să scoată din ele diamante. Când îi revine luciditatea, scrie versuri, scrisori, primește vizitele bunilor săi prieteni, V.G.Morțun și Ion Creangă. Versurile, puse pe hârtie, sunt însă din cele vechi, știute pe dinafară, “*făptuind o înduioșătoare fraudă*”. Nu poate face față vremelnicilor ocupații ce i se oferă, cea de ajutor de bibliotecar la Iași și cea de gazetar, la ziarul conservator “*România liberă*”, la București. “*Cețurile ce se ridicau din sângele lui infectat cu lues*” îl învăluie definitiv și, cu mintea năruită, Eminescu este internat din nou, la Sanatoriul d^{ru}lui Șutu, unde, doritor “*de o lungă liniște*”, își așteaptă moartea. Ea survine în zorii zilei de 15 iunie 1889, cum se arată în actul de deces. Este clipa, cităm din nou, aleasă de providență “*spre a-l reîntoarce în eternitate*” (Călinescu 1932, 31) Din

realismul descrierii bolii și infuziunile lirismului biografului, implicat, cu toată obiectivizarea lui față de subiect, în destinul uman al “*sublimului*” său personaj, se ivește, fără să fie dramatizată, imaginea gravă a **omului** Eminescu, în confruntarea cu fatalitățile vieții sale tragice.

Ultimele rânduri, cu care își încheie exegetul capitolul, încărcate de un sens profund uman, sunt ale unui stil personalizat de creație și interpretare, de recunoscută și apreciată frumusețe:

“Astfel se stinse în al optulea lustru de viață cel mai mare poet, pe care l-a ivit și-l va ivi vreodată, poate, pământul românesc. Ape vor seca în albie și peste locul îngropării sale va răsări pădure sau cetate, și câte o stea va vesteji pe cer în depărtări, până când acest pământ să-și strângă toate sevele și să le ridice în țeava subțire a altui crin de tăria parfumurilor sale” (Călinescu 1932, 31). Potențial emoțional, adăugat celui intelectual, nu diminuează, în această ultimă frază (“*cea mai inspirată frază care s-a scris vreodată pe aceste pământuri*”, a spus, în admirația sa, Geo Bogza), virtutea de obiectivare a autorului ei și nu viciază echilibrul adevărului. Emoția mijlocește cunoașterea și o adâncește în semnificațiile ei.

* * *

În această cronologie ordonată a unei vieți semnificative, cum a fost cea a lui Eminescu, biograful ei introduce trei microstructuri epice, cu intenția de a surprinde și transmite, legându-l pe erou de un timp și spațiu particularizat, vibrația existenței unui exemplar uman atât de complex.

Primul, din aceste microstructuri epice, este **Eminescu și Junimea**, un capitol bogat în fapte, ce-i permit criticului să înfățișeze o adevărată istorie a vieții literare și politice românești, din perioada de după 1850.

În această problemă, a raporturilor dintre poet și junimiști, ca în atâtea altele, Călinescu se delimitează de cei care, în *“lucrarea lor zadarnică și pătimășă”*, *“au subordonat, cu totul”*, pe Eminescu grupului de la Iași sau, dimpotrivă, *“l-au dezbinat de el”*. În stilul său demonstrativ, cu bună cunoaștere a realului istoric și social, și cu intuiție, biograful face o analiză exactă a raporturilor dintre Eminescu și cercul junimist, întemeiate nu pe afinități afective, ci pe *“construcție intelectuală”*. Titu Maiorescu a fost *“ligamentul central”*, ce i-a apropiat. Dincolo de diferențele de ordin ideologic, politic, filosofic și estetic, pe aulicul, ceremoniosul și glacialul conducător al Junimii îl legau de intelectualul superior Eminescu, *“dispoziția spirituală comună”* ca și *“tendința clasicistă”*, adică *“preferința pentru forma cea mai desăvârșită a culturii umane”* (Călinescu 1883–1889, 364) Îi unea *“covârșitoarea superioritate culturală asupra contemporanilor”*, dar și *“direcția spiritului lor”*, care îi făceau să gândească, la fel, în multe din problemele timpului. Sigur, poetul, care avea, un *“sentiment înaintat despre sine”*, era stingherit de *“milostenia patronului literar”* și nemulțumit de amestecul aceluiași în viața sa afectivă, în legătura sa cu Veronica Micle. De aici, pornirile de *“iritație și ură”* împotriva protectorului său, de *“dispreț însă niciodată”* (Călinescu 1883–1889, 239).

Îi plăcea să fie de față la reuniunile societății, să citească, în cadrul lor, poezii și nuvele (**Sărmanul Dionis**), imun la lauda ca și la ironia invidioasă a participanților, dar îi dispăcea spiritul zeflemist al unora dintre membrii cercului, mai ales al *“caracudei”*, grupul celor opt, prezidat de N. Gane. Se simțea mai aproape de V. N. Pogor, Al. Lambrior și, cu deosebire, de Ion Creangă. Cu acest *“țăran fabulos”*, era din aceeași *“rasă sufletească”*; se înțelegeau *“țărănește din ochi”*. Eminescu l-a introdus pe Creangă la Junimea, într-o seară, din toamna anului 1875. *“Într-o sâmbătă seară junimiștii se pomeniră cu Eminescu, ținând de braț un om gras, îmbrăcat în haine aspre de șiac mănăstiresc, având înfățișare fumurie și vicleană de popă de țară, mai mult ironic în stânjeneala sa de țăran*

sastisit decât realmente rușinat. Amândoi erau aprinși la față și zâmbeau extatici din colțul ochilor împăinjeniți și duhul lor mirosea cale de-o poștă a vin de la Bolta-Rece” (Călinescu 1883–1889, 241). A fost seara care a pecetluit soarta literară a scriitorului humuleștean și prietenia dintre cei doi “*băutori de vin*”, așa de apropiați prin “*firea lor fiziologică și morală*”. Este cea mai frumoasă prietenie din istoria literaturii noastre. Poetul prețuia humorul țărănesc al prietenului său, dragostea lui pentru poveștile poporului, țărănia lui, elementele comune sufletești fiind mai numeroase decât rusticitatea. Creangă îl admira pe Eminescu pentru tot ce i se părea că nu avea el: cultură, talent artistic, bogăția minții și frumusețea sufletului. Autorul **Amintirilor din copilărie** priveghea existența poetului, cum a făcut-o și Maiorescu. “*Spiritul de exactitate logică*” s-a întregit cu acela de “*culoare locală*” și, împreună, “*basmul cu silogismul*”, au ușurat viața unui om, care, prin scrisul său, a dat un înțeles mai adânc și o formă mai înaltă înfățișărilor lumii românești. Un obiect de reflecție este, pentru George Călinescu, și activitatea de ziarist a eroului său, iar capitolul **Eminescu gazetar** (1876–1883) învederează cititorului nu doar buna cunoaștere a faptelor, ci și înțelegerea rațiunilor adânci ale existenței omului social Eminescu.

După întoarcerea în țară, de la Berlin, fără să-și fi dat doctoratul, atât de așteptat de Maiorescu, pentru a-i deschide perspectiva unei cariere universitare, și fără să-și fi putut justifica renunțările, după scurtele îndeletniciri de director al Bibliotecii Centrale de Iași și de revizor școlar pe județele Iași și Vaslui - ocupații acoperite cu mare răspundere - rămas pe drumuri, fără slujbă și adăpost (doar bojdeuca lui Creangă, din mahalaua Țicăului, îi deschidea totdeauna ușa), Eminescu ajutat de junimiști, ajunge la o nouă îndeletnicire, de tot umilă. Este cea de redactor- administrator și corector la gazeta “*Curierul de Iași*”, “*foaia de pripas*”, cum a numit-o, în dispreț, poetul. A scris-o, aproape, în întregime: și cronica politică, și cea economică, și cea teatrală și pagina literară, etc. O nouă

îndatorire, slujită, nu cu diletantism, ci cu o remarcabilă cunoaștere a problemelor comunității românești și o limpede clarviziune politică, socială, culturală.

Această “grijă religioasă” de a-și face, cu un “*spirit absolut de exigență*”, datoria, o arată și la București, când ajunge, în 1876, redactor la ziarul “Timpul”, organ al partidului conservator, a cărui doctrină poetul o împărtășea în totalitate. A fost o muncă istovitoare; toate problemele redacționale erau pe umerii lui, ani de zile a scris de toate: și articole de fond, și reportaje parlamentare, și informații, corectând și paginând. Era de o “*conștiinciozitate profesională inalterată*”, străin de tot ce înseamnă banalitate și improvizatie gazetărească. O singură satisfacție a cunoscut aici – aceea de a-și fi putut comunica, la modul intransigent și violent, filosofia sa politică, înrudită, formal, cu ideile lui Maiorescu asupra tezei: formă fără fond; ceea ce a atras, se înțelege, dușmănia “*roșilor*”, a liberalilor. “*Violența este, de altfel, pe zi ce trece, culoarea sufletului eminescian și proza politică, poeziile, scrisorile și elocuția orală sunt întretăiate de furie și invectivă împinsă până la mizantropie*” (Călinescu 1876–1883, 306).

În odăile umile, cu mobile rudimentare și lăzi de cărți, la lumina lămpii cu gaz, Eminescu scria, mai mult noaptea, în totală uitare de sine. Acum, după activa epocă de la Iași, dintre 1874-1877, își continuă, o vreme, proiectele. Frumoasele poezii,

O, mamă (Raluca Eminovici murise în 1875), **Mai am un singur dor**, **Luceafărul** datează din această perioadă, încă productivă. La fel și **Scrisorile**, publicate în 1881, încheigate, în forma lor definitivă, acum, “*sub imperiul polemicei gazetărești cu care sunt înrudite*” (Călinescu 1876–1883, 306).

Spiritul i se risipea nu doar în versuri ci și în preocupările sale pentru științe, pentru fiziologie, chimie, mecanică, astronomie, matematică diferențială. Preocupări curioase, ciudate, preludii, toate, ale bolii ce se apropia, grăbită de munca din redacție și de nemulțumirile avute în legătura sa cu Veronica Micle.

Când, în vara anului 1883, Slavici găsește *“odaia poetului plină de fițuici cu calcule și ecuații, paharul subțire al minții poetului era de curând plesnit”*. Obosit, abătut, ruinat sufletește, mai luptă o scurtă vreme *“împotriva destinelor, apoi răul se dezlănțui și coardele maestrului plesniră”* (Călinescu 1876–1883, 314) unt rânduri așternute cu o mare tensiune a emoției, fără ca aceasta să fie excesivă în esența ei lirică.

* * *

În mișcarea în timp a existenței lui Eminescu, Călinescu așează, între cele două microstructuri înfățișate, sumar, de noi, în paginile anterioare, un al treilea, lămuritor, de rândul acesta, pentru starea afectivității poetului, nu lipsită de mari tulburări pasionale, ce trădează tremurul fin al unui interior sufletesc bogat. **Este Eminescu și dragostea**, un capitol consacrat discursului îndrăgostit al poetului, un discurs intensiv, bogat în aspecte și înalt expresiv în comunicare, cu o vădită funcție definitorie în cadrul structurii psihologice și al lirismului individual.

Interesat de toate laturile reprezentative ale structurii existenței eminesciene, exegetul nu putea ignora *“aspectul pasional”* (subl. n. L.B.) al vieții unui *“temperament erotic”*. Din aceste motive, dacă majoritatea eminescologilor se rezumă la exploatarea episodului Eminescu - Veronica Micle, Călinescu insistă și asupra altor *“cristalizări”* ale *“modului erotic”* al poetului. De la *“fata de la Ipotești”*, așteptată sub un salcâm, încă înainte de a avea 16 ani, la actița Eufrosina Popescu, la tânăra berlineză Milly, este prins, la Iași, în orbita blondei Veronica Micle, ca *“un fluture de lampă”*. De aici, pentru cel care dragostea este o neistovită *“căutare”*, le găsește pe Cleopatra Poenaru, Mite Kremnitz, mai apoi, femeia necunoscută, *“iubită-n taină”* și *“păstrând tăcere”*. Eminescu *“căuta dragostea - nu femeia, victimă mereu a improvizațiunii și a absurdului”*, (Călinescu, 273) de aceea, Veronica Micle nu formează *“obiectul, aproape unic”*, al pasiunii poetului, cum consideră cele mai multe opinii. El nu avea *“mistica trasfiguratoare a marilor*

romantici”, care și-au creat o “femeie fictivă”, obiectul adorării lor. Pentru Eminescu, dragostea este “o necesitate spirituală și afectivă, dar și fiziologică, o nevoie naturală de a trăi viața speței cu toate deliciale de ordin sufletesc superior, pe care conștiința le suprapune mecanismului reflex, dar în sfârșit un instinct

Ce le-abate și la paseri de vreo două ori pe an”

(Călinescu, 273)

Spre deosebire de marii romantici, erotici mistici, precum Lamartine, Leopardi, Musset, care au dat dovadă de “constanță metafizică” pentru femeile lor ideale, lucru explicabil prin transcendența “obiectului iubirii lor”, poetul român - și el un idealist - este mereu cu “mâinile întinse” spre fantasma femeii desăvârșite, dar “idealitatea lui nu e simbol cu aripi, ci o apariție concretă și tangibilă, un minimum de cerinți vitale, adică:

***“Nu e mică, nu e mare, nu-i subțire, ci-mplinită,
Încât ai ce strânge-n brațe – numai bună de iubită”***

(Călinescu , 273).

Ceea ce îl singularizează pe Eminescu, în felul în care gândește și simte iubirea, este că, departe de fetișimul caracteristic îndrăgostitului, de plăcerea solitudinii și a misticii, el aduce “o notă deosebită, grandios rustică” (subl. n. L.B.). “Trupul său vânjos și împăroșat, pe care îl culcase pe pământ și în fân, prin poduri și în paturi tari de gazde, n-avea acuități pentru senzațiile fine și nu căuta pentru iubire interioare fragile și intime. El cheamă - în poezia sa - femeia, în

păduri de fagi sau pe marginea apei, lângă trestii și răchite, pentru îmbrățișări și sărutări bucolice sub copacii în desfrunzire, atras de o evidentă voluptate ferină către natură, deoarece somnul definește și instinctul sexual, și cine doarme pe pământ și calcă cu piciorul gol în iarbă își duce iubirile prin fânețe și păduri [...], creând un număr de corespondențe între femeie și natură, confundându-le (Călinescu 1883–1889, 273)

G. Călinescu apasă, cu oarecare exagerare, credem, pe latura pasională a iubirii (*“dragostea este exclusiv posesie și amplexiune”*), în realitate, cum exegetul însuși o spune, uneori, erosul eminescian oscilează între spiritualizare și frenezie pasională, cum poezia sa o învederează, convingător. Poetul trăiește miracolul iubirii cu toată intensitatea **simțurilor**, dar și a **simțirii**, comunicându-le într-o retorică pasională, dar și calm, discret. De aceea dragostea, mai statornică, pentru Veronica Micle, nu i se pare biografului *“un accident relativ discordant”*, pentru că ea, ca poetă, i-a înțeles *“aspirațiunile intelectuale”* și *“ardența lui fiziologică”*. Ca să ne convingă de *“structura”* eroticii lui Eminescu, Călinescu consacră mai multe pagini, în cartea sa, raporturilor ce au existat între poet și Veronica, slujindu-se de *“documentul prețios”* al **versurilor** și mai puțin al **scrisorilor** schimbate între ei, care nu sunt, totuși, ignorate.

Mulțimea de versuri citate și comentariul lor aplicat ne reliefează un discurs îndrăgostit bogat în aspecte și înalt expresive în comunicare. Sunt intime revărsări sentimentale, în versuri tandre, visătoare, dar și exaltări mistuitoare ale sentimentelor, mâhniri calme, dar și mari anxietăți sufletești. Sunt dominante ale substanței liricii erotice a unui mare romantic, care îl definesc în expresia lui temperamentală, dar și în cea artistică, pentru că poezia dragostei a lui Eminescu a intrat, cu decizie, în artă. Afirmăția își găsește explicația suficientă în nemăsuratul talent al autorului ei.

Un mai lung popas meditativ, asupra vechii și copleșitoarei teme a iubirii, una din cele mai categorice și mai esențiale expresii ale lirismului eminescian, îl va face exegetul, în unul din volumele monumentalei **Opera lui Mihai Eminescu**, model de riguroasă și mereu actuală gândire critică.

* * *

Aceasta este cartea închinată vieții lui Eminescu, destinului lui existențial dramatic. Un “spectacol” al vieții, urmărit în întregul lui, cu toate sensurile lui. O “carte mare”, o “capodoperă”, o “operă științifică eminentă”, scria, entuziasmat, la apariția ei, Mihai Ralea (Ralea și Călinescu 1932, 3) O “operă de creație”, o “sinteză creatoare”, “monumentul cel mai impunător ce s-a ridicat până astăzi lui Eminescu” adăuga, cu mărturisită încântare, Ibrăileanu: “am citit cartea lui Călinescu îndată ce a apărut și încă nu mă pot desprinde de ea. O țin pe lângă mine, recitesc unele pagini ori capitole întregi, pentru faptele redată, pentru modul cum autorul le povestește, pentru imaginea ce și-a făcut-o dl. Călinescu despre poet, pentru frumusețea limbii și stilului”(Ibrăileanu și Călinescu 1932, 1–2) “O carte magistrală”, rostea Perpessicius, mulțumit de “autenticitatea eminesciană”, descoperită în ea (Perpessicius Călinescu 1932, p. 3). “O foarte frumoasă monografie, documentată, sintetică și literară”, vede în ea, Șerban Cioculescu, pentru a nu aminti decât câteva glose comprehensive și entuziaste, comunicate la apariția biografiei. Din 1932 și până astăzi, opera a fost selectată de conștiința generațiilor, ce s-au rânduie în curgerea timpului, și alți mulți istorici și critici literari, precum George Munteanu, Eugen Tudoran, Eugen Simion, Constantin Ciopraga, Mircea Zăciu, Ovidiu Crohmălniceanu, G. Dimisianu, pentru a nu-i cita decât pe câțiva, din cei mai aproape de noi, au scris despre ea, reținuți de valoarea ei intrinsecă, de noutatea de substanță și de expresie ce au probat-o. Nu puțini au fost și cei care au primit-o cu reticențe și judecăți de tip conjunctural, pornite din ignoranță, resentimente și pasiuni, reproșându-i-se deficiențe de informație, de sistematizare, lipsă de perspectivă etc. Călinescu, cu justificată

iritare, a răspuns, într-un limbaj fără ocoluri. “*O carte ca **Viața lui Eminescu** nu are nimic extraordinar; ea nu merită nici excesele de amabilitate ce i s-au oferit cu prisosință, dar nici injuriile dosnice și necompetente. Ea este o carte de informare și atâta tot*” (Cioculescu și Călinescu 1932, 3)

Nu este o simplă “*carte de informare*”, atâta vreme cât autorul ei, la exhaustiva informare, adaugă acuitatea intuiției și un strălucitor talent literar, care, adaptând “*stilul la fond*”, ne-a înfățișat o viață explicată prin ideologia și estetica timpului, o viață credibilă, în toate dimensiunile și semnificațiile ei. O carte care, la apariția ei, refuza toate clasificările și legiferările știute, care contrazicea obișnuințele de lectură și termenii obișnuți ai categoriilor tradiționale epice - de unde și reacțiile stârnite. Dar G. Călinescu este întreg în expresia lui temperamentală și artistică în această **Viață a lui Eminescu**, precum va fi și în **Opera lui Mihai Eminescu**. Un Călinescu posesor al “*științei*” criticii și al “*artei*” criticii, prezente și în viziunea conceptuală și în țesătura textuală. Rezultatul? Un Eminescu uman, adevărat, deloc festiv, înfățișat, în obiectivarea creatorului față de subiect, fără solemnitate, fără duioșie, fără sentimentalism. Sigur, prezența autorului se simte, vocea lui se aude, când aspră, sarcastică, intolerantă, când colorată liric, profund emoționată. Din totdeauna, scriitura rămâne o caracteristică expresivă a individualității, o autentică semnificație caracterologică.

O viață de excepție a devenit o mare operă, pe care o vom citi, mereu, cu interes și pasiune, iar pe eroul ei, pe Eminescu, ni-l vom reprezenta, totdeauna, cum

l-a văzut George Călinescu, în semnele inimitabile ale scrisului său. Un unicat al vieții și un unicat al analizei!

“Biografia catedratică sau romanțată nu se potrivește unui atare creator, ci numai profilul esențial, sculptura în granit, de s-ar găsi dalta îndemânică” (Călinescu 1883, 218).

“Dalta îndemânică” a fost găsită, spre binele istoriei literare și satisfacția estetică a noastră, a tuturor.

1. Bibliografie

- Ibrăileanu, Garabet și Călinescu, George. 1932. “Viața lui Mihai Eminescu”, în *“Adevărul literar și artistic”*, XII, seria II, nr. 619. Republicat în *Scritori români și străini II*, ed. Îngrijita de Ion Crețu, E.P.L.B.P.T., București: S. n.
- Ionescu Valerian. 1967. *Cu scriitorii prin veac*. București: E.P.L.
- Călinescu, George. 1931. *Opinii despre opera lui Eminescu*, în *“Vremea”*, nr. 182, 9 aprilie. Călinescu, George. 1978. *Mihai Eminescu. Studii și articole*. București: Editura pentru literatură.
- Călinescu, George. 1958. *Despre biografie, Cronica optimistului, în “Contemporanul”*, nr. 73. Călinescu, George. 1958. *Sensul vieții și operei lui Eminescu*. București: Editura pentru literatură.
- Călinescu, George. 1964. *Eminescu, poet național*. București: S. n.
- Călinescu, George. 1974. Principii de estetică, In *Ed. îngrijită și prefațată de Al.Piru, Ed. Scrisul românesc*, Craiova: S. n.
- Călinescu, George. 1938. *Viața lui Mihai Eminescu*. București: Fundația pentru literatură și artă.
- Călinescu, George. 1977. *Strămoșii, Viața lui Mihai Eminescu*. Iași: Ed. Junimea.
- Călinescu, George. 1932. *Viața lui Mihai Eminescu*. București: Cultura Națională
- Ralea, Mihai și Călinescu, George. 1932. “Viața lui Mihai Eminescu”, în *“Dimineața”*, an XVIII, nr. 9121.
- Călinescu, George. 1932, „Viața lui Mihai Eminescu”, în *“Cuvântul”*, VIII, nr. 2612, 14 august.

UDK 94(=135.1)(497.17)
316.347(=135.1) (497.17)

**AROMÂNII MACEDONENI: TRECUT, PREZENT ȘI
PERSPECTIVE
MACEDONIAN AROMANIANS: PAST, PRESENT AND
PERSPECTIVES**

Constantin-Ioan Mladin

Universitatea „Sf. Kiril și Metodiu” din Skopje, Republica Macedonia de Nord
k.mladin@gmail.com

Abstract

The first part of this article aims to shed some light on the share that Aromanians and their idiom occupy in the multiethnic and multilingual landscape of the Republic of North Macedonia.

In the second part of the article, the author wants to show how some of the most sensitive constitutional rights and freedoms enjoyed by the Aromanian community in this country are materialized, namely: its political freedom and representation, its freedom of association, the right to education in the mother tongue, the possibility to profess one's faith in one's own places of worship and in the ancestral language, and the right to express one's ethnic identity in the media.

Keywords: Aromanians, ethnic assimilation, historical dialects, Megleno-Romanian, multiculturalism, multilingualism, North Macedonia.

1. Preambul

Între România și Macedonia de Nord există o veche și stabilă relație de susținere diplomatică și de colaborare în varii domenii, iar între cetățenii celor două țări, o constantă simpatie bilaterală. În ciuda acestor evidențe, percepția reciprocă a alterității nu se poate salva de ocurența unor clișee, foarte bine incrustate în conștiința colectivă a celor două popoare. Între acestea, poate fi remarcat stereotipul cvasi-generalizat în România conform căruia populația Republicii

Macedonia de Nord este formată din aromâni¹ și, prin urmare, că limba vorbită în această țară ar trebui să fie aromâna. Confuzia în discuție este întreținută de desemnarea frecventă a aromânilor, indiferent de țara lor de origine sau de locul în care trăiesc ei acum prin exonimul *macedoromân* – varianta cultă sau *machedon / machidon* – varianta familiar-populară (Zafiu 2000). Desigur, chiar dacă este prezent în medii sociale și culturale dintre cele mai diferite, acest clișeu nu este decât consecința lipsei de informație sau a informației lacunare ori distorsionate privind atât identitatea (istorică, geografică, culturală, lingvistică) a Macedoniei de Nord actuale, cât și istoria și răspândirea geografică a aromânilor în vechime și în ziua de azi. În bună parte, această reprezentare a structurii etnice și lingvistice a Macedoniei de Nord este împărtășită de persoane cu o cultura generală sumară sau pentru care acest subiect nu prezintă prea mare interes. Se cuvine totuși a se adăuga aici faptul că informațiile adresate publicului larg despre aromâni nu au fost ele însele întotdeauna foarte clare ori de prea bună calitate. Discutarea destinului exemplar și tragic totodată al aromânilor a fost îndelung ocultată, mai ales în ultimele cinci-șase decenii, una dintre cauze fiind și asocierea numelui unor lideri ai comunității cu mișcarea naționalistă legionară, implicit cu statul naționalist fictiv Principatul de Pind și Meglen (Veiga 1996², 185–189).

Paginile ce urmează își propun să aducă unele clarificări în ceea ce privește ponderea pe care o ocupă aromânii și idiomul lor în peisajul multietnic și multilingvistic al Republicii Macedonia de Nord. De asemenea, ele doresc să arate cum se concretizează, de fapt, câteva dintre cele mai sensibile drepturi și libertăți constituționale de care se bucură actualmente comunitatea aromână în această țară, anume libertatea și reprezentativitatea ei politică, dreptul său de a se organiza asociativ, dreptul la învățatură în limba maternă, posibilitatea de a-și profesa

¹ Pentru economie, apelativul *aromân* va fi folosit frecvent cu valoare generică, desemnându-i deci atât pe aromâni, cât și pe meglenoromâni.

credința în propriile-i locașuri de cult și în graiul strămoșesc, dreptul la exprimarea identității etnice în mass-media.

2. Aromânii macedoneni – statistică și așezare

Este greu de spus cu precizie cât de numeroasă a fost și este populația aromână dintre granițele actuale ale Macedoniei de Nord². Neîndoielnic este doar faptul că ea s-a aflat într-un perpetuu declin în perioada modernă.

Primele așezări permanente ale aromânilor din Macedonia de Nord au apărut tardiv, abia pe la începutul secolului al XIX-lea (1830–1832), când, după distrugerea orașului Moscopole, din sud-estul actualei Albanii (în 1788), aromânii s-au sedentarizat, pe valea cursului inferior al râului Bregalnița (maced. Брегалница), în regiunea cunoscută ca Ovče Pole (maced. Овче Поле) sau în ținuturile deluroase și muntoase din partea de centru-sud-est a țării.

Se estimează că înainte de războaiele balcanice (1912–1913), între granițele geografice ale Macedoniei trăiau aproximativ 77 000 de aromâni, după care, o parte a aromânilor s-a stabilit în Macedonia centrală și estică, unde a putut cumpăra pământurile rămase în urma emigrației în masă a populației turcești, în timp ce o altă parte, trecând la îndeletniciri noi (negoț, meșteșugărie), a renunțat la stilul de viață semi-nomad și s-a sedentarizat în centre urbane (Илиевски 2017, 208, 212).

Puternic grecizată (cultural, politic, ecleziastic), o bună parte a populației aromâne din Bitola (unde aromânii reprezentau un sfert din totalul populației) și din împrejurimi a migrat către noile teritorii ale Greciei (Florina, Katerini, Salonic), după Tratatul de pace de la București (1913), când Macedonia a fost împărțită între

² Pentru imposibilitatea estimării corecte a numărului aromânilor în spațiul balcanic, vezi Winniffrith 1999, 5–14, 35–49.

Serbia, Grecia și Bulgaria, precum și după Primul Război Mondial. Tot atunci, o altă parte a acestei populații s-a stabilit în România și în Bulgaria (*Ibid.*, 209–211).

Pentru intervalul 1921–1931, statisticile oferite de Regatul Iugoslaviei sunt puțin concludente, deoarece, sub apelativul de *români* sau *țințari* (maced. *Романци / Цинцару*), ele reuneau entități din regiuni foarte diferite: Macedonia Vardarului (maced. *Вардарска Македонија*), Voivodina (mai ales din Banatul sârbesc), sudul Serbiei. Chiar și așa, conform aceluiași surse, în 1921³ au fost înregistrați doar în Macedonia Vardarului 9 087 de aromâni (1, 13%), iar peste un deceniu, 10 981 (*Ibid.*, 207).

În 1948, în Republica Populară Macedonia trăiau 9 511 aromâni (*Ibid.*, 213), iar la recensământul populației din 1981 (Republica Socialistă Macedonia), au fost înregistrați doar 6 384 de aromâni (Миличевик 2019).

Astăzi, aromânii sunt răspândiți pe tot cuprinsul țării, fiind concentrați mai ales în marile aglomerări urbane.

Conform datelor statistice obținute în urma penultimului recensământ, realizat în Macedonia de Nord în 2001⁴ (Попис 2002; Миличевик 2019), la o populație totală de 2 022 547 de locuitori, repartiția pe etnii era următoarea: macedoneni (maced.) – 1 297 981 (64, 2%), albanezi (alb.) – 509 083 (25, 2%), turci (tc.) – 77 959 (3, 7%), romei (rr.) – 53 859 (2, 7%), sârbi (srb.) – 35 939 (1, 8%), aromâni (ar.) + meglenoromâni (mevl.) – 9 695 (0, 5%), bosniaci (bsn.) – 17 018 (0, 8%), alții (al.) – 20 993 (1, 9%).

În ceea ce privește limbile vorbite de cetățenii macedoneni, conform datelor statistice obținute în urma aceluiași recensământ, situația se prezintă astfel:

³ În acest an, majoritatea populației aromâne (50, 14%) era concentrată în centrele urbane, mult peste populația macedoneană și mai ales albaneză, dar sub cea evreiască.

⁴ Datele statistice furnizate de acesta au fost date publicității în 2002.

maced. – 1 344 815 vorbitori (66, 49%), alb. – 507 989 (25, 1%), tc. – 71 757 (3, 54%), rr. – 38 528 (1, 90%), srb. – 24 773 (1, 22%), bsn. – 8 560 (0, 42%), ar. + megl. – 6 884 (0, 34%), al. – 19 241 (0, 95%).

Numărul absolut al membrilor diferitelor grupurilor etnice și al limbilor vorbite pe teritoriul Macedoniei de Nord, procentajele și raportul dintre ele sunt de mult timp perimate. Însă altele mai bune pur și simplu nu există deocamdată. La zece ani de la precedenta catagrafie, concomitent cu celelalte țări din Balcani, urma să se desfășoare și aici un nou recensământ al populației. Programat să înceapă la 1 aprilie și să se încheie la 15 octombrie 2011, acesta a demarat abia la 1 octombrie în același an și a fost suspendat zece zile mai târziu, din cauza instabilității politice și a tulburărilor sociale interne, dar mai ales sub presiunea mediilor albaneze.

În fine, după nesfârșite pertractări, s-a reușit efectuarea unui nou recensământ în intervalul 1–21 aprilie 2021, de data aceasta fiind chestionate 18 326 96 de persoane (Попис 2021). Rezultatele acestuia vor fi făcute publice cel mai târziu până la sfârșitul lunii martie a anului viitor. În ceea ce privește declararea apartenenței la o comunitate etnică, li s-a acordat acum subiecților chestionați o libertate totală (fără a trebui să aleagă dintr-o listă de posibilități prestabilite și fără intervenția anchetatorilor). Chestionarul a cuprins două întrebări legate de limbă: 1) (Care este) *Limba maternă* (definită ca limba învățată din fragedă copilărie, indiferent dacă locutorul o folosește sau nu) și 2) (Care este) *Limba vorbită curent în casă* (pentru copiii sub 15 ani, răspunsul fiind dat de unul dintre părinți / tutori).

Oricum, niciunul dintre aceste recensăminte nu au vocația de a reflecta în mod absolut realitatea apartenenței etnice, principala cauză a acestei situații fiind reprezentată de faptul că declararea etniei și asumarea relației etnie – cetățenie a fost și încă mai este problematică într-o țară din spațiul fostei Iugoslavii, unde chiar în 2012 numărul persoanelor cu două sau trei cetățenii era mai mare decât al celor

cu una singură⁵ (!). În plus, nici asumarea și declararea unei singure limbi nu este o informație prea sigură și foarte pertinentă într-o zonă în care bilingvismul și plurilingvismul apar dintotdeauna drept lucruri firești.

Un alt aspect care trebuie luat în considerare, pentru că din el decurg neclarități ce nu mai pot fi corectate acum, este denumirea sub care au fost înregistrați aromânii și meglenoromânii, precum și idiomul pe care îl vorbesc aceștia. Cum se știe, un etnonim unic și foarte clar pentru a-i denumi pe românii sud-dunăreni nu există, termenul generic cel mai folosit fiind cel de *vlah* (cu variantele sale)⁶; *aromân* și *meglenoromân*, termeni savanți, aproape necunoscuți aici. În Macedonia de Nord, aromânii și meglenoromânii sunt numiți nediferențiat prin exonimul *vla*⁷. Pentru mulți macedoneni, termenul este confuz, deoarece numele mai vechi cu care este cunoscută *Țara Românească* și, prin extensie *România*, este *Vlașca* (maced. *Влашка*). Altfel, aromânii se auto-desemnează atât

⁵ „În zona Balcanilor, milioane de oameni posedă două, poate chiar trei pașapoarte – parțial ca rezultat al prăbușirii Iugoslaviei, ceea ce a făcut ca persoane aparținând unor grupuri etnice diferite să capete cetățenie multiplă. Numărul persoanele cu două sau trei cetățenii este mai mare decât al celor cu una singură. În cele mai multe cazuri acest lucru s-a petrecut întâmplător ca urmare a dezmembrării fostei Iugoslavii” remarcă Jovan Jovanović, expert în crime de război la Biroul sârb al Organizației pentru Securitate și cooperare în Europa (OSCE). Zagrebul, de exemplu, a emis pașapoarte pentru cel puțin o jumătate de milion de etnici bosniaci, în timp ce cam toți atâția croați, posesori ai unui pașaport al acestei țări, se află în afara Croației (Jovanovska 2012).

⁶ „deși literatura științifică generală, istorică, etnografică și lingvistică despre aromâni este foarte bogată, nu s-a ajuns până astăzi la un consens asupra numelui acestui neam” (Peyfuss 1994, 11; Saragiani 1999, 38-48; Tanașoca – Tanașoca 2004, 36-42).

⁷ Maced. *Влав* m. sg. , *Влашка* f. sg. , *Власи* m. sg. pl. Oficial și generic, ei sunt numiți *vlasii macedoneni* (maced. *Македонските Власи*) sau *vlasii din Macedonia* (maced. *Власи во Македонија*). Celelalte denumiri pentru aromânii ca *vlasii negri / caravlații* (maced. *Црни Власи*) sau *sărăcășiani* (maced. *Каракачани*) – aromânii din estul Macedoniei ori *vlasii albi* (maced. *Бели Власи*) sau *negustorii* (maced. *Чаршиски*) – aromânii din vestul Macedoniei, *șințari* (maced. *Шинџари*), *cușovlahii* (maced. *Кушовласи*)... sunt termeni arhaici sau familiar-populari, deci irelevanți pentru discuția de față. Formele *Арм'н* (transliterare a apelativului *armân*; Тумбов, passim), *Ароман*, *Мегленски Влав*, *Меглено-Влав* sau *Мегленороман* se întâlnesc ocazional și sunt mai întotdeauna echivalați cu corespondentul uzual (*Влав / Влашка*) pentru a putea fi corect înțelese.

ca *armâni*, cât și ca *vlafi* (în macedoneană), în timp ce meglenoromânii, pentru a se numi pe ei înșiși, întrebuițează doar cel din urmă endonim. Din varii motive, distincția aceasta terminologică nu este întotdeauna operantă. Nici chiar printre liderii comunității meglene. Astfel, asociația culturală a meglenilor din Ghevghelija se numește, nici mai mult, nici mai puțin, *Asociația aromânilor din Obștina Ghevghelija „Meglenija”* (maced. *Здружение на Власите од Општина Гевгелија „Мегленија”*).

Că populația celor două comunități care reprezintă în mod tradițional romanitatea balcanică din Macedonia de Nord (aromânii și meglenoromânii) cunoaște o continuă și galopantă descreștere, fiind inexorabil amenințată cu extincția, este un lucru binecunoscut, printre cauzele acestui proces numărându-se: 1) slaba conștientizare și firava exprimare a identității etnice, dublată, în unele cazuri, de inexistența unei solidarități etnice (pe fondul unor prezumtive dezavantaje sociale); 2) exodul din mediul tradițional rural înspre aglomerări urbane, inevitabil heterolingvistice, ori prin migrări masive în medii lingvistice aloglote (în alte țări); 3) lipsa unei variante codificate, supradialectale a idiomurilor locale (o limbă aromână / meglenoromână standard / literară); 4) absența unui cadru educațional și administrativ fiabil și bine articulat în limba maternă, precum și presiunea nivelatoare exercitată de mediile de informare moderne; 5) asimilarea accentuată, uneori forțată⁸, alteori naturală⁹, din partea populației slavo-macedonene (majoritare)... Sub influența școlilor și bisericilor înființate și finanțate de statul român, precum și a contactelor de alte tipuri (familiale, comerciale, culturale...) cu România, în paralel cu cristalizarea conștiinței și a individualității identitare, a avut loc în cazul aromânilor și o estompere a particularităților lingvistice dialectale (în raport cu daco-româna), la

⁸ Cum s-a întâmplat în timpul ocupației bulgărești și sârbești, de același tratament opresiv având parte însă și celelalte grupuri etnice.

⁹ De exemplu, în cazul căsătoriile mixte din punct de vedere etnic, foarte frecvente.

meglenoromâni producându-se o nivelare lingvistică prin apropierea dialectului meglenoromân de cel aromân. Până la urmă, din perspectiva istoriei aromânilor, pe cât de strălucită, pe atât de tragică, într-un areal care tinde spre modernizare și globalizare, este de admirat faptul că, „deși s-au remarcat ca etnie cu vădită vocație pentru eficiență și în mod natural dăruită cu darul [sic !] de a deprinde limbi străine, aromânii și-au conservat, totuși, graiul – un idiom cu totul necompetitiv în comunicarea lingvistică impusă de stilul de viață modern.” (Vangeli 2005, 107–111).

Revenind, este cert că numărul aromânilor (și cu atât mai mult al meglenoromânilor) ce trăiesc astăzi între hotarele Macedoniei de Nord, singura țară în care aromâna are statut de limbă minoritară co-oficială, trebuie să fie cu mult mai mare decât a fost el consemnat de recensământul din 2001. Adică 9 695 de aromâni, ceea ce reprezintă 0,48% din populația totală a țării. Surse neoficiale din rândul liderilor comunităților aromâne avansează cu totul alte cifre, între 100 000 și 150 000-180 000 de persoane de etnie aromână¹⁰. Cauzele discrepanțelor uimitoare dintre datele statistice oficiale și ponderea reală a membrilor acestei comunități sunt diferite¹¹, între cele mai importante numărându-se: 1) politica sistematică de deznaționalizare și de constantă asimilare etnică practică de fostele regimuri (bulgar, sârb și iugoslav), 2) suspiciunea manifestată de numeroși membri ai comunității minoritare în a-și declara apartenența etnică de teama unor posibile șicane administrative și discriminări în cariera profesională, 3) manipulările statistice, frecvente în statele multietnice cu o democrație precară și având o politică etno-integratoare programată. Nu este însă deloc exclus ca vehicularea

¹⁰ „Aromânii spun că sunt de cel puțin 10 ori mai mulți [față de numărul oficial]” (maced. „Власите велат дека ги има барем 10 пати повеќе” ; Миличевик 2019).

¹¹ Aromânii înșiși se autoironizează pe această temă: „Oficial, există aproximativ 8 000 de aromâni în Macedonia, dintre care 10 000 sunt directori” (maced. „Официјално во Македонија има околу 8 000 Власи, од кои 10 000 се директори...”; Миличевик 2019).

unor valori numerice atât de mari să fie și ea influențată de anumite interese private sau de grup ale liderilor comunității aromâne (și meglenoromâne), în condițiile în care nu există dovezi suficiente și convingătoare că și în prezent această comunitate ar fi supusă discriminării. Acceptând această logică rudimentară, ar însemna că este posibil ca și celelalte minorități etnice să se fi subevaluat la ultimul recensământ al populației.

Ținându-se cont de toate remarcile de mai sus, se poate spune că populația aromână este prezentă în următoarele localități¹²: 1) în orașele: *Bitola* (maced. Битола, ar. Bitolia / Bituli / Bitule; 93 585): maced. 66 038 (88, 58%), rr. 2 577 (3, 46%), alb. 2 360 (3, 17%), tc. 1 562 (2, 10%), ar. 997 (1, 34%), srb. 499 (0, 66%), bsn. 20 (0, 02%), al. 497 (0, 67%); *Kruševo* (maced. Крушево, ar. Crușuva / Crușova): maced. 6 081 (62, 80%), alb. 2 064 (21, 32%), ar. 1 020 (10, 34%); *Štip* (maced. Штип, ar. Shtip; 47 796): maced. 38 323, rr. 2 184, ar. 1 727, tc. 877, srb. 272, alb. 12, bsn. 11, al. 246; *Struga* (maced. Струга; 16 559): maced. 8 901, alb. 5 293, tc. 907, ar. 550, rr. 87, srb. 72, bsn. 16, al. 723; *Ohrid* (maced. Охрид, ar. Uhrida / Ohārda; 42 033): maced. 33 791, alb. 2 959, tc. 2 256, srb. 331, ar. 308, rr. 69, bsn. 29, al. 2 290; *Prilep* (maced. Прилеп; 66 246): maced. 61. 320, rr. 4. 372, srb. 151, tc. 123, alb. 21, ar. 16, bsn. 17, al. 226; *Veles* (maced. Велес; 43 716): maced. 40 269, tc. 1 694, rr. 799, ar. 340, srb. 297, alb. 91, bsn. 36, al. 190; *Skopje* (maced. Скопје, ar. Scopia; 700 000): maced. 66, 7%, alb. 20, 4%, tc. 1, 7%, rr. 4, 6%, ar. 0, 5%, srb. 2, 8%, bsn. 1, 5%, al. 1, 6%; *Sveti Nikole* (maced. Свети Николе, ar. San Nikole; 18 497): maced. 18 005 (97, 34%), ar. 238 (1, 28%), tc. 81 (0, 44%), rr. 72 (0, 39%), srb. 71 (0, 38%), bsn. 1 (0, 01%), al. 29 (0, 16%); 2) în satele: *Jankoveč* (maced. Јанковец; 1169): maced. 1149, ar. 7, tc. 6, srb. 6, al. 1;

¹² Pentru a avea o imagine cât mai clară asupra ponderii pe care o are comunitatea aromână – meglenoromână în Macedonia, pentru toate localitățile s-a indicat numărul total de locuitori, precum și numărul membrilor celorlalte etnii, iar în cazul localităților mari, aceste valori s-au exprimat și în procente.

Dolna Belița (maced. Долна Белица, ar. Beala di Ghios / Beala di Cămpu; 1 026): maced. 945, ar. 24, maced. 17, al. 38; *Sokolarți* (maced. Соколарци; 956): maced. 946, ar. 8, srb. 2; *Lepopelți* (maced. Лепопелци; 17): maced. 8, ar. 9; *Vrbița* (maced. Врбица; 12): maced. 10, ar. 2; *Banja* (maced. Бања; 402): maced. 393, ar. 9; *Ergelița* (maced. Ерцелиța; 1012): maced. 979, ar. 31, al. 2; *Mustafino* (maced. Мустафино; 517): maced. 475, ar. 42; *Delisînți* (maced. Делисинци; 9): ar. 8, maced. 1; *Amzabegovo* (maced. Амзабегово; 543): maced. 531, ar. 8, srb. 3, al. 1; *Dorfulița* (maced. Дорфулиța; 756): maced. 568, tc. 117, ar. 49, srb. 19, al. 3; *Lozovo* (maced. Лозово; 896): maced. 851, ar. 26, tc. 8, srb. 5, al. 6; *Milino* (maced. Милино; 334): maced. 241, alb. 33, tc. 19, bsn. 14, srb. 4, ar. 1, al. 22; *Kjoselari* (maced. Ќоселари; 88): ar. 46, maced. 42; *Sofilari* (maced. Софилари; 33): maced. 21, ar. 12; *Baltalița* (maced. Балталиța; 22): ar. 13, tc. 7, maced. 2; *Dragoevo* (maced. Драгоево; 130): maced. 113, ar. 14, tc. 3; *Dolani* (maced. Долани; 73): maced. 68, ar. 15; *Vrsakovo* (maced. Врсаково; 77): maced. 66, ar. 11; *Krivi Dol* (maced. Криви Дол; 50): ar. 26, maced. 24; *Čarlaklița* (maced. Чардаклиța; 922): maced. 839, ar. 41, tc. 22, rr. 10, srb. 2, al. 8; *Tri Češmi* (maced. Три Чешми, ar. Treili Shopati; 1 065): maced. 933, ar. 126, srb. 5, al. 1.

În ceea ce îi privește pe meglenoromâni, lucrurile sunt încă și mai nesigure, din pricina identificării lor cu aromânii. Coroborând datele statistice oferite de recensământul din 2001 cu informațiile oferite de cercetările lingvistice și istorice asupra comunităților meglenoromâne, se pare că aceștia sunt risipiți astăzi: 1) în orașele: *Ghevghelița* (maced. Гевгелиța; 15 685): maced. 15 060; srb. 292; megl. 201; tc. 28; rr. 12; alb. 7; bsn. 3; 82; *Tetovo* (maced. Тетово; 260 000): alb. 60 886, maced. 20 053, rr. 7 020, tc. 5 720, srb. 1820, bsn. 520, ar. 104, al. 1820; *Kavadarți* (maced. Кавадарци; 29 188): maced. 28 354, alb. 2, tc. 151, rr. 368, megl. 22, srb. 159, bsn. 4, al. 128; *Kičevo* (maced. Кичево; 30 138): maced. 5 031, alb. 7 641, tc. 2 406, rr. 1 329, srb. 82, megl. 75, bsn. 7, al. 496; *Kočani* (maced. Кочани; 28 330): maced. 25 730, tc. 315, rr. 1 951, megl. 193, srb. 63, bsn. 1, al. 77; *Negotino*

(maced. Неготино; 13 284): maced. 7 768, srb. 627, rr. 453, tc. 243, alb. 30, megl. 14, bosn. 1, al. 76; 2) în satele: *Bogorodița* (maced. Богородица; 1 001): maced. 975, srb. 18, megl. 7, al. 1; *Moin* (maced. Моин; 317): maced. 301, srb. 12, megl. 4; *Mrzeŋți* (maced. Мрзенци; 461): maced. 458, srb. 1, megl. 1, al. 1; *Negoŋți* (maced. Негорци; 2 047): maced. 2023, tc. 3, srb. 15, alb. 1, rr. 1, megl. 1, al. 3.

Istoria meglenoromânilor din Macedonia este reprezentativă pentru parcursul istoric al întregii comunități române sud-balcanice, deosebindu-se totuși în câteva puncte de cea a aromânilor din zonă. Redesenarea hărții țărilor după cele două războaie balcanice i-a despărțit pe meglenoromâni din actuala Republică Macedonia de Nord de frații lor, care au rămas în partea de nord a Greciei. Prezenți în număr mare la început în Huma (maced. Хума; megl. : Uma¹³), Sermenin (maced. Серменин, megl. Sirminina) și Konsko (maced. Конско)¹⁴, trei sate din apropierea orașelului Ghevghelija, adică aproape de frontiera cu Grecia, ei au dispărut destul de repede din ultimele două. La începutul secolului al XX-lea, Huma a devenit astfel singura localitate integral meglenoromână. Satul, astăzi complet depopulat și căzut în ruină¹⁵, a fost o localitate relativ nouă¹⁶, fondată de coloniști veniți dintr-o așezare păstorească sezonieră aflată mai la nord, devastată însă de turci și niciodată refăcută: Katuniște¹⁷. Se consideră că băștinașii acestui sat trebuie să fi coborât aici, prin secolul al XII-lea – al XIII-lea, din spațiul românesc nord-dunărean.

¹³ Acum (începând din 2014), când satul nu mai este locuit, conform *Legii privind organizarea teritorială și a autonomiei locale*, denumirea sa a fost schimbată cu varianta meglenoromână.

¹⁴ În 1900, satul număra 560 de meglenoromâni ortodocși (Жѣнчов 1900, 152).

¹⁵ Cu excepția unor case ceva mai bine întreținute care au fost transformate în reședințe de vacanță de urmașii foștilor proprietari.

¹⁶ Aflată azi la granița cu Grecia, pe pantele sud-estice ale muntelui Kožuf (maced. Кожуф) și în apropiere de orașelul Ghevghelija.

¹⁷ Maced. Катуниште (< *катун* „colibă”), pentru că era locuită doar ocazional de ciobani.

La fel ca în toate celelalte localități meglenite, și de aici au avut loc dislocări masive de populație. Astfel, mulți meglenoromâni s-au stabilit: în Dobrogea de Sud (Cadrilater), după Primul Război Balcanic (1912)¹⁸; în Serbia¹⁹, în timpul Primului Război Mondial (revenind însă la casele lor aproape cu toții în vreme de pace); în Dobrogea (de Nord), în perioada interbelică (din cauza situației tulburi din regiune)²⁰; în alte state din Balcani²¹, în Europa și pe alte continente, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și al Războiului Civil din Grecia²².

Așa se face că la Huma, care număra la sfârșitul secolului al XIX-lea între 500 și 700 de locuitori²³ și unde în anii '50 ai secolului trecut încă se mai aflau 500 de case prospere, au fost înregistrați la recensământul din 2001 doar doi locuitori: un meglenoromân și un bosniac.

3. Aromânii macedoneni – controverse identitare

Cu toate limpezirilor aduse de cercetarea științifică, chestiunea romanității sud-dunărene (vizând arealul și perioada constituirii acesteia), atât de mult studiată

¹⁸ Și, mai ales cel de-al Doilea Război Balcanic (1913) și după semnarea Tratatului de pace de la București, adică după, când politica statelor balcanice s-a orientat spre uniformizarea etnică prin schimburi și redistribuiri masive de populație.

¹⁹ În apropiere de orașul Aleksinaț (srb. Алексинач, districtul Okrug Nišava).

²⁰ În urma Tratatului de la Craiova (7 septembrie 1940) și a cedării Cadrilaterului. Între anii 1940 și 1948, s-a realizat schimbul de populație dintre Bulgaria și România, mulți meglenoromâni (și aromâni) fiind colonizați în comuna Cerna, jud. Tulcea.

²¹ De exemplu, în Vanatul de Sud, în satele Gudurica (srb. Гудурица), Iabuca (srb. Јабука) și Kačarevo (srb. Качарево).

²² Conflictul armat (1946–1949) a opus armata guvernamentală greacă, susținătoare a statului monarhic (necomunist) și susținută de Regatul Unit și de Statele Unite ale Americii, Armatei populare de eliberare națională a Frontului național de eliberare (constituit din militanți socialiști, din sindicalști, din membri ai partidelor comuniste, dar și a unor formațiuni popular-democrate), sprijinită de Bulgaria, Iugoslavia și Albania.

²³ Poposind la Huma în 1890, Gustav Weigand (Weigand 1892, XXIII) a numărat 70 de case, dar pentru că în unele dintre ele locuiau împreună și două-trei familii, a apreciat că numărul total al locuitorilor s-ar fi putut ridica și la 700 de suflete. Într-un studiu statistic bulgăresc din 1900, numărul locuitorilor era de 490 (Кънчов 1900).

de-a lungul vremii, rămâne în continuare enigmatică în multe privințe, toate de maximă importanță. Simplificând foarte mult lucrurile, se poate spune că miza întregii dezbateri o constituie următoarele dileme: 1) românii de la sudul Dunării reprezintă rămășițe ale romanității sud-dunărene (adică sunt urmași ai populațiilor trace și ilire romanizate) ori au migrat de la nord de Dunăre ?; 2) idiomurile vorbite de aceștia sunt dialecte (aflate în relație de subordonare față de daco-română) sau alte limbi romanice, independente de româna nord dunăreană?

Un consens general și absolut cu privire la identitatea aromânilor (și a meglenoromânilor) nu a existat nicicând. Nici în rândul filologilor, istoricilor și etnologilor români sau străini (unii chiar de sorginte aromână), nici în sânul comunităților aromâne din Balcani. Schematizând din nou, se poate spune că românii sud-dunăreni (aromânii, meglenoromânii, istroromânii) au fost considerați fie: 1) imigranți în țările balcanice din regiunea nord-dunăreană (în conformitate cu istoriografia și lingvistica română și străină, alta decât cea maghiară și greacă), fie 2) resturi ale unei latinități sud-dunărene care s-a deplasat târziu la nord de Dunăre (potrivit istoriografiei maghiare), fie 3) populație greacă latinizată care a evoluat diferit și absolut independent de români (în istoriografia elenă), fie 4) populație tracă romanizată independent de geto-dacii romanizați la nord de Dunăre (conform unui curent „la modă” astăzi în țările balcanice sud-dunărene).

Așa cum se prezintă ea astăzi, comunitatea aromână din Macedonia este departe de a fi omogenă. Sub mai multe aspecte. Mai întâi, diferențele dintre membrii comunității se manifestă, în absența unei limbi aromâne codificate, chiar în privința variantelor regionale / locale ale dialectului, cei mai mulți aromâni stabilindu-se aici din țările vecine. Între aceste variante există deosebiri mai mici sau mai mari (îndeosebi în plan fonetic-fonologic și la nivel lexical),

intercomprehenșiunea manifestându-se în grade diferite. Astfel, unii vorbesc graiuri septentrionale²⁴, alții graiurile meridionale (vezi *infra*).

Aderând fie la o teorie a etnogenezei aromânilor, fie la alta²⁵, o parte însemnată a membrilor comunității aromâne din Macedonia de Nord, constituită din autodidacți ce dispun, în cel mai fericit caz, de o instrucție istorică și filologică modestă, dovedește o evidentă lipsă de apetență pentru receptarea și asimilarea discursului academic, atunci când acesta îi umbrește sau îi zdruncină convingerile pe această temă. În absența unui bagaj informațional solid și argumentat științific și într-o țară în care mai răbufnesc din când în când manifestări naționaliste ridicol de patetice, asemenea indivizi devin ușor de manipulat. Oricum, comunitatea este divizată în privința concepției asupra statutului pe care îl are aromâna în raport cu limba română (implicit și cu celelalte limbi romanice) și, de aici, relația dintre vorbitorii idiomului cu românii și cu România. De fapt, această polarizare este o reproducere fidelă a sciziunii comunității aromâne din România prin juxtapunerea a două curente de gândire, care au fost numite (Papazicu 2011) *paleoarmânism*²⁶ (filo-român) și *neoarmânism*²⁷. Având un pronunțat caracter protocronist și diletant, cel de-al doilea curent²⁸: 1) consideră că aromânii (*armânjii* sau

²⁴ Adică graiul fărșerot, moscopolean, muzăchear – din Albania, graiul gopeșean-muloviștean și graiul din Beala – din Macedonia), graiul grămoștean – din Grecia.

²⁵ Pentru o expunere sintetică a acestor teorii, dar și a altora mai extravagante, vezi Тумбов.

²⁶ Ca de pildă: *Picurarlu de la Pind, Societatea Culturală Macedo-Română* (înființată în 1879 și reactivată în 1990).

²⁷Cum ar fi *Comunitatea Aromânilor din România, Consiliul Tinerilor Armâniji*.

²⁸ La nivel suprastatal, curentul a fost promovat și propagat prin intermediul publicației *Zborlu a nostru* de cercul de aromâni grupați în jurul *Uniunii pentru Limba și Cultura Aromână* de la Freiburg (Vasile Barba, Tiberius Cunia) și este întreținut de asociația internațională *Consiliu al Makedonarmânjilor* (fondat în 2005).

Ilustrativă pentru acest curent este atitudinea exprimată direct sau indirect față de relația aromână – română de către scriitorul Dina Cuvata (cu numele macedonean Dimo N. Dimcev / Димо Н. Димчев), președinte al asociației non-guvernamentale *Unia ti cultura-a armânjlor dit Machidunii*. A se vedea scrisoarea deschisă trimisă de acesta președintelui României (Cuvata 2011).

makedonarmânji) formează un popor (*makedonarmân*) de sine stătător, separat de cel român; 2) încearcă să acrediteze ideea că aromâna ar fi o altă limbă neolatină, total distinctă de limba română (de același rang cu aceasta și cu toate celelalte limbi neolatine); 3) solicită autorităților naționale și internaționale recunoașterea aromânilor drept minoritate națională în țările balcanice și în România; 4) militează pentru adoptarea unei grafii pentru aromână, inspirată de *Gramatica română sau machedonovlahă* a lui Mihail Boiagi (Viena, 1813). De fapt, de foarte multe ori, controversile pretins ideologice legate de (non-)apartenența aromânei la grupul dialectal român se manifestă mai ales sub forma unor dezbateri pasionale în jurul ortografiei care ar trebui adoptate pentru scrierea aromânei. Și cam aici se și opresc. Cu rarissime excepții, când, membri mai înfierbântați ai comunității aromâne din Macedonia de Nord incriminează vehement politicile protecționiste ale României față de această entitate, acuzând intenții de deznaționalizare, de asimilare forțată, de iredentism (vezi Македонските 2013; Протести 2013).

Altminteri, la nivelul populației de rând, se mai găsesc aromâni care să îi desconsidere pe macedonenii slavi, numindu-i peiorativ *vărgari* „bulgari” și declinandu-le astfel primatul stăpânirii teritoriului actual al Macedoniei de Nord. Cu toate acestea, se poate spune că aromânii de aici sunt priviți cu simpatie, fiind aureolați atât de faptele de vitejie ale co-etnicilor în decursul timpului, ca probă supremă a atașamentului lor față de valorile republicii macedonene independente²⁹, cât și de statutul lor socio-profesional adesea admirabil³⁰. Dar în spatele cordialității cu care statul macedonean tratează comunitatea aromână se ascunde voalat și o altă motivație, mult mai practică, anume aceea că existența aromânilor

²⁹ Exemplul cel mai elocvent îl reprezintă Pitu Guli (zis și Pitu Vlahul; 1865-1903), lider în lupta pentru apărarea Republicii de la Kruševo. Numele său este evocat în textul imnului de stat (*Денес над Македонија / Astăzi peste Macedonia*), compus în 1941 de Vlado Maleski (și folosit, într-o formă scurtată, și astăzi).

³⁰ În general, sunt oameni foarte instruiți și foarte înstăriți, ocupând poziții-cheie în domeniul bancar-financiar, în industria hotelieră, în transport...

între hotarele țării întărește componenta creștină a populației³¹, întrucât aromânii (și meglenoromânii) au fost ortodocși³².

4. Aromâna – șovăieli lingvistice

Activitățile concertate privind salvagardarea și prezervarea valorilor spirituale aromâne sunt în mare parte prejudiciate de dificultatea de a norma acest idiom. Desigur, o limbă standard și, implicit, limba literară, nu poate fi alta decât limba fixată deja în operele clasicilor aromâni din secolele al XIX-lea și al XX-lea, fie ele creații literare originale, culegeri de folclor literar sau lucrări lingvistice, precum cele scrise / tipărite de Nushi Tulliu, Zicu A. Araia, Constantin Belimace, Pericle Papahagi, Nicolae Velo, Marcu Beza, George Murnu, Nicolae Batzaria, Marcu Beza, Nida Boga, Ion Foti...

Acceptarea și asumarea unanimă a acestui model nu este defel un lucru atât de simplu pe cât ar putea el să pară la prima vedere, deoarece în Macedonia de Nord, la fel ca în celelalte enclave aromânești din lume, se vorbesc mai multe variante regionale ale idiomului (numite dialecte de către cei care consideră aromâna o limbă aparte și graiuri de către cei care o consideră un dialect al limbii române)³³. În aceste condiții, este greu de luat o decizie unanim acceptată privind

³¹ Conform datelor furnizare de recensământul din 2001, 64, 8% dintre cetățenii Macedoniei de Nord sunt ortodocși, 33, 3% sunt musulmani, 0, 35% sunt catolici, 0, 03% sunt protestanți și 1, 5% sunt membri ai altor culte religioase. O cercetare mai recentă (Божиновски – Николовски 2019, 18) vehiculează alte cifre: 73, 2% – ortodocși, 21, 6% – musulmani, 0, 4% – catolici, 0, 5% – alte religii, 2, 4% – atești.

³² Cu excepția populației meglenoromâne din satul Nânta / Nânti (mezl. Nânti / Nõnti; maced. Ноти / Н’ти), aflat în Grecia, care a trecut la islamism în 1759 (Илиевски 2017, 208).

³³ Nu trebuie uitat faptul că aromâna are și ea mai multe graiuri: 1) graiurile din nord (fârșerot, moscopolean, muzăchear – în Albania; gopeșean-muloviștean, dialectul / graiul din Beala – în Macedonia; grămoștean – în Grecia), 2) graiurile din sud (pindean, olimpiot – în Grecia). Acestea, mai ales atunci când sunt localizate în țări diferite, tind să se

desemnarea unei variante anume drept bază dialectală a unei limbi standard / literare³⁴.

Implicațiile imediate ale acestor discuții, altminteri prezente și în celelalte spații geografice unde viețuiesc aromâni, întârzie standardizarea / unificarea ortografică și, în general, îngreunează procesul de desăvârșire a unei limbi unitare, fără de care limba în sine nu are prea multe șanse de a se păstra, mai ales în societatea modernă, unde ea este puternic concurată de alte coduri lingvistice mult mai bine consolidate (sub aspectul valorii de cod comunicațional interetnic, al prestigiului cultural, al importanței economice și al funcției administrative). Punerea în prim plan exclusiv a unei variante regionale sau a alteia (ca bază a limbii standard / literare), cu respingerea atât de tranșantă a raporturilor aromânei cu româna, nu poate avea decât efecte nefaste: 1) vorbitorii comuni de aromână (adică cei fără cunoștințe lingvistice temeinice sau care să dispună măcar de o instrucție lingvistică elementară – cei majoritari) sunt privați de descoperirea intuitivă a romanității propriului lor idiom³⁵; 2) limba standard, vorbită aproape exclusiv în cadrul restrâns al familiei și limba literară sunt fatalmente private de mijloacele de îmbogățire dezvoltate de limba română pe parcursul unui îndelungat proces de normare (cu consecințele care decurg de aici privind rafinarea valorilor expresive ale limbii respective) și rezistă mai greu presiunilor exercitate de celelalte limbi de contact; 3) mecanismele de construire și de consolidare a terminologiilor specializate sunt perturbate de aflusul de termeni alogeni (preluați

diferențieze tot mai mult între ele sub influența limbilor cu care intră în contact în respectivele țări.

³⁴ Situația aromânei este în deplină armonie cu situația pe care o cunoaște limba majoritară – macedoneana. Aceasta: 1) este considerată o limbă slavă de sud de sine stătătoare dar înrudită îndeaproape cu bulgara (în lingvistica și istoriografia macedoneană) sau un dialect bulgar sud-vestic (în lingvistica și istoriografia bulgară), 2) este divizată în șapte dialecte și aproximativ treizeci de graiuri bine conturate și distincte între ele, 3) a început să fie normată din 1945 (oficial).

³⁵ După modelul de succes promovat de frunțașii Școlii Ardelene în spațiul culturii române.

din limbile de contact sau construiți după modelele împrumutate din acestea); 4) comunitatea aromâna din Macedonia de Nord nu dispune de o instituție competentă și oficială în măsură să ia decizii privitoare la aromână și să vegheze la punerea lor corectă în practică.

În mod concret, controversese ideologice legate de apartenența – non-apartenența aromânei la grupul dialectal român se manifestă mai ales sub forma unor mai vechi și mereu actuale dezbateri pasionale în jurul ortografiei care ar trebui adoptate pentru scrierea aromânei. În marea lor majoritate, aromânii din Macedonia de Nord au aderat la folosirea *alfabetului de la Freiburg*³⁶, propus de către Tiberius Cunia³⁷ și impus de Vasile Barba³⁸. Scrierea propusă de Matilda Caragiu-Marioțeanu și de Nicolae Saramandu³⁹, apropiată de practica tradițională a scrisului românesc, nu a prea fost luată în considerare (în ultimii ani, adică după publicarea *Manualului*) nu atât din motive ideologice (aromâna este dialect sau limbă ?), cât dintr-o multiplă comoditate a celor ce scriu în aromână: folosirea

³⁶ Și acest alfabet este folosit cu extrem de multe inconsecvențe, șovăieli și aplicări denaturate.

³⁷ În cadrul unui simpozion organizat la Bitola (în 1997) și consacrat standardizării sistemului.

³⁸ Vasile Barba (1918–2007), aromân, filolog autodidact și diletant extrem de controversat, promotor radicalist al teoriei conform căreia aromânii ar fi un popor romanic (*makedonarmân*), distinct de poporul român, iar idiomul lor ar fi o limbă neolatină de sine stătătoare (*makedonarmâna*), nu un dialect. Alături de un alt aromân, Tiberius Cunia (stabilit în SUA), a elaborat un sistem de scriere pe baza alfabetului folosit de către Mihail C. Boiagi (în 1813), mult diferit de scrierea din România, alfabet difuzat mai ales prin intermediul revistei *Zborlu a nostru*, pe care Vasile Barba o edita la Freiburg, unde se stabilise în ultima parte a vieții sale. De exemplu, pentru a reduce numărul diacriticelor, palatalizarea este redată în scris prin digrafe (*nj*, *lj*) și tot prin digrafe sunt reprezentate africata *ț* (*ts* sau *dz* pentru varianta ei sonoră) și fricativa *ș* (*sh*). Litera *ã* este echivalentă atât cu *ă*, cât și cu *î* / *â* din scrierea românească. Se folosește însă *ã* pentru a reda, confuz, două sunete diferite – *î* și *ă* (și, uneori, un sunet intermediar între acestea două, care apare în unele variante regionale).

³⁹ Caragiu Marioțeanu – Saramandu 2005. *Manualul de Aromână* folosește literele cu diacritice uzuale în română (*ă, â, î, ț, ș*). Dar apar aici și alte simboluri folosite cândva de scrierea românească, însă mai greu de redat în scrierea mecanică, (*d, ñ, l*).

literei *j* ca semn al palatalizării este foarte familiară celor ce folosesc alfabetul chirilic, literele românești cu diacritice sunt puțin cunoscute acestora și nici nu se regăsesc pe claviatura mașinii lor de scris ori, mai nou, pe tastatura calculatorului (fiind de aceea înlocuite prin digrafe).

5. Aromânii în legislația macedoneană

La începuturile sale, Macedonia iugoslavă a practicat o politică represivă la adresa minorităților naționale, o anumită relaxare în acest sens având să se producă abia din 1955. Treptat, treptat, statul a adoptat o serie de măsuri care să conducă la stabilirea unei armonii între diferitele grupuri etnice și confesionale din țară, semnând și ratificând toate documentele internaționale menite să asigure protecția entităților etnice, lingvistice și confesionale⁴⁰. Constrânsă neîncetat să dea satisfacție revendicărilor formulate de numeroasa și combativa minoritate albaneză, actuala administrație macedoneană a abandonat definitiv vechile practici discriminatorii, dând dovadă de o ireproșabilă toleranță în privința respectării libertăților tuturor grupurilor etnice și confesionale, chiar dacă remanența unor mentalități vetuste și comportamente discriminatorii la nivelul administrației și în rândul populației mai face câteodată obiectul unor critici din partea organismelor internaționale cu vocație de cenzor. Însă, sincer vorbind, este tot atât de adevărat că, pentru un stat foarte tânăr (în actuala sa formă de organizare), confruntat cu serioase dificultăți economice și cu spinoase probleme identitare în plan regional și internațional, situația nu este deloc ușor de gestionat, mai ales dacă se are în vedere și faptul că o treime din municipalități⁴¹ sunt bilingve: 1) paisprezece sunt majoritar

⁴⁰ *Convenția pentru Protecția Drepturilor Omului și Libertăților Fundamentale* (1997, protocolul nr. 7 și nr. 8), *Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale* (1997), *Carta europeană a limbilor regionale sau minoritare* (1996).

⁴¹ În Macedonia de Nord, *municipalitatea* (maced. *општина*) este o unitate (singura de altfel) teritorial-administrativă și economico-geografică, dar și etnică (lucru nedeclarat

albaneze: Čair (maced. Чаир), Aračinovo (maced. Арачиново), Bogovinje (maced. Боговиње), Brveniča (maced. Брвеница), Vrapčište (maced. Врпчиште), Gostivar (maced. Гостивар), Debar (maced. Дебар), Želino (maced. Желино), Lipkovo (maced. Липково), Saraj (maced. Сарај), Struga, Studeničani (maced. Студеничани), Tearțe (maced. Теарце), Tetovo; 2) patru au o semnificativă populație turcă: Centar Župa (maced. Центар Жупа), Plasnița (maced. Пласница), Strumița (maced. Струмица), Gostivar; 3) una are sârba drept limbă co-oficială: Čučer-Sandevo (maced. Чучер-Сандево); 4) una are limba romă drept limbă co-oficială: Šuto Orizari (maced. Шуто Оризари) și 5) una are aromâna ca limbă co-oficială: Kruševo.

Libertățile pe care le-a dobândit comunitatea aromână din Macedonia de Nord sunt strâns legate de schimbările survenite în realitatea geopolitică din Balcani și de presiunea exercitată de albanezii din această țară pentru câștigarea unor drepturi.

Până la desprinderea de trunchiul Republicii Socialiste Federative Iugoslavia (în 1991), statul nu recunoștea minoritățile naționale, dar Constituția macedoneană din 1991, adoptată imediat după declararea independenței față de Iugoslavia, a garantat drepturile tuturor cetățenilor care trăiau în țară de cel puțin 15 ani (art. 9). Constituția recunoștea însă doar un singur popor fondator al națiunii, un popor-națiune, respectiv poporul macedonean, acceptând și 27 de minorități

oficial). *Obștina* ar corespunde oarecum *județului* din România, respectiv *sectorului* din București.

Conform legii de organizare administrativă din 1996 (pe baza *Constituției* din 1991) și respectând în linii mari împărțirea moștenită din Iugoslavia, Macedonia de Nord avea 123 de municipalități. Ca urmare a cerințelor exprimate de albanezi, printr-o reformă din 2004 (consecință a *Acordului de la Ohrid*) numărul obștinelor a fost redus la 84. În sfârșit, în 2013, patru mici obștine (Drugovo / maced. Другово, Oslomej / maced. Осломеј, Vraneștița / maced. Вранештица, Zajas / maced. Зајас), cu populație majoritar macedoneană, au fuzionat cu obștina Kičevo (alb. 54, 51%; maced. 35, 74%), pentru o reechilibrare etnică.

naționale (grupuri etnice), cu drepturi protejate, dar având un statut inferior. Noua lege fundamentală i-a conferit comunității aromâne (și tuturor celorlalte etnii recunoscute oficial) o serie de libertăți, precum: dreptul la păstrarea identității etnice, culturale, lingvistice și religioase, dreptul la învățământ în limba maternă, posibilitatea de a-și organiza partide politice și asociații culturale pe criterii etnice. Comunitatea albaneză a fost însă nesatisfăcută și de prevederile constituționale din 1991. Frustrările acumulate au condus la o escaladare a tensiunilor interetnice⁴², încheiate, în urma unui anevoios proces de negociere, cu un compromis consfințit prin semnarea, în august 2001, a *Acordului-cadru de la Ohrid* (maced. *Охридски рамковен договор*; Охридски 2001; Извештај 2012). Documentul a deschis calea unei noi politici a minorităților în Macedonia de Nord și s-a soldat cu o importantă remaniere a *Constituției* chiar în același an⁴³. În *Preambulul* variantei *Constituției din 2001*, grupurile minoritare trăind în Macedonia de Nord sunt considerate acum popoare constitutive ale poporului macedonean. Alături de limba macedoneană (scrisă cu alfabet chirilic), proclamată drept singura limbă oficială (art. 7) în varianta constituțională din 1991, li se conferă acum celorlalte limbi statutul de limbi co-oficiale în toate localitățile unde există o minoritate etnico-lingvistică de cel puțin 20% din populația totală. Referitor la aromână, legislația macedoneană este susținută și de legislația europeană, pentru că există o recomandare (*Recomandarea 1333* din 1997) adoptată de Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei și adresată guvernelor din țările unde locuiesc aromâni, care recunoaște existența unei limbi aromâne și susține acordarea de facilități în folosirea acesteia

⁴² La începutul anului 2001, când nou apăruta formațiune albaneză de gherilă *Armata de eliberare națională* (alb. *Ushtria Çlirimtare Kombëtare – UÇK*, maced. *Ослободителна народна армија – ОНА*), ostilă forțelor guvernamentale, a luptat efectiv (șase luni) pentru reconsiderarea statutului minorității albaneze din Macedonia de Nord. Printre altele, se cerea recunoașterea albanezilor nu drept o minoritate națională, ci drept o națiune constitutivă a statului macedonean, statul astfel proiectat fiind unul federal, format din două entități etnice cu drepturi egale...

⁴³ Cele mai importante, din perspectiva discuției de față fiind *Amendamentele IV-XVIII* la Constituția din 2001.

în învățământ, în biserică și în mass-media. În felul acesta, Kruševo apare drept unicul oraș din lume unde limba (co-)oficială este aromâna (Одлука 2006; Закон 2008; Близнаковски 2014, 24)⁴⁴.

6. Aromânii macedoneni și mișcarea asociativă

În plan politic, drepturile aromânilor sunt reprezentate acum de două partide⁴⁵: Alianța Democrată a vlahilor din Macedonia (maced. Демократски Сојуз на Власите во Македонија) și Partidul aromânilor din Republica Macedonia (maced. Партија на власите од Република Македонија).

Conștientă de riscul deznaționalizării accelerate și al asimilării ireversibile la care este supusă, populația aromâna din Macedonia de Nord a încercat să se grupeze în structuri organizaționale ce urmăresc prezervarea, renașterea și afirmarea identității ei etnice, lingvistice, culturale și religioase. După numărul mare al acestor organizații și după titlatura plină de emfază a unora dintre ele, viața asociativă a comunităților aromâne pare a fi extrem de tumultuoasă: Clubul di muljerr poetesi shi artisti (Skopje); Comuna armânească „Fratslji Manachea” (Bitola); Counciliul a tinirlor armanj ditu Machedonii „Cristina Costova – Gioga” (Skopje); Liga a armănjloru ditù Machidunii (Skopje); Sutsata „Beala” (Struga); Sutsata „Halcea Gazdu” (Sveti Nikole); Sutsata „Halcia al Brova” (Kumanovo); Sutsata „Halcia al Gazdu” (Sveti Nicole); Sutsata „Iancitsa” (Kičevo); Sutsata „Kavalioti” (Skopje); Sutsata „Lunjina” (Ohrid); Sutsata „Nicola Batsaria” (Kruševo); Sutsata „Pitu Guli”⁴⁶ (Skopje); Sutsata „Punte” (Struga); Sutsata „Santa

⁴⁴ Deși, pe baza datelor statistice oficiale, legislația în vigoare în momentul de față nu s-ar putea aplica aromânei. Orașul a fost într-adevăr fieful comunității aromâne, dar cu mult timp în urmă. Astfel, în 1921, aromânii reprezentau 44, 13% (1 691 de locuitori) din populația totală a urbei, iar zece ani mai târziu, 40% (1 532 de locuitori) (Илиевски 2017, 211).

⁴⁵ În Macedonia de Nord, există și alte partide politice construite pe principii etnice.

⁴⁶ Prima asociație culturală aromână, înregistrată juridic în 1978.

Dzurduz” (Tri Češmi); Sutsata a armănjlor di Shtip „Santa Dzurduz” (Štip); Sutsata a muljerlor armâni ditù Machedonii (Skopje); Sutsata armănească „Moscopole” (Skopje); Sutsata armănjlor „Scanteau” (Veles); Sutsata armăneasca „Mbela” (Struga); Sutsata italicească-armănească ti colaboratsii culturală (Skopje); Sutsata ti ândrepturi shi humanitati „Integra Nau” (Ckonje), Sutsata ti biznismenj armanj dit Machidunii „Mandrâ”, în cadrul căreia funcționează Sectsia di muljer și Grupa di veclji cantitsi armaneashtsă „Gramusteanj” (Skopje); Sutsata ti cultură „ART” (Kruševo); Sutsata-a scriitorlor shi artishtsălor armănj dit-Macedonia (Skopje); Tinira armăname ali Machedonii (Skopje); Uniea humanitară-armănească „Lutsita Sta-Marii” (Skopje); Uniea ti cultura-a armănjlor dit Machidunii „Grailu Armănescu” (Skopje).

Prin statutele lor, toate aceste societăți și asociații, unele total lipsite de anvergură și aflate mai tot timpul în adormire, urmăresc, cu diferențe ne semnificative, obiective extrem de ambițioase: 1) înființarea de școli aromâne, 2) pregătirea de cadre didactice menite să asigure instruirea copiilor în aromână, 3) deschiderea de biblioteci și înzestrarea acestora cu cărți și reviste (prin achiziții și prin donații), 4) organizarea unor acțiuni cultural-artistice, care să valorifice și să difuzeze formele de cultură populară (tradițională și contemporană), 5) stimularea creației populare și revitalizarea folclorului, 6) oficierea slujbelor religioase în aromână, 7) difuzarea, în țară și în străinătate, a unor opere literare originale de autori aromâni, care să popularizeze contribuțiile acestora la patrimoniul cultural balcanic și european. Numai că, în ciuda cadrului constituțional favorabil și a cadrului juridic adecvat, precum și în pofida bunelor intenții exprimate de toți factorii de decizie, instituțiile de profil macedonene reușesc mult prea puțin să susțină proiectele și activitățile specifice menite să contribuie în mod real și consistent la prezervarea identității comunităților aromâne. Întrucât nu dispun de un buget propriu și nu se pot finanța singure, primind ocazional subvenții de la

bugetul de stat ori de la bugetele locale⁴⁷, majoritatea acestor formațiuni rămân foarte dependente de ajutoarele financiare benevole ale etnicilor aromâni sau de sponsorizările venite din partea unor companii comerciale deținute de membri marcanți ai comunității⁴⁸. Din această cauză, activitatea lor este lipsită nu numai de continuitate, ci și de substanță, nereușindu-se decât în rarissime ocazii organizarea unor evenimente culturale demne de luat în considerare. Fără sprijinul material al statului român⁴⁹, multe dintre acțiunile culturale organizate de aceste societăți nici nu ar fi fost posibile (precum Ziua Națională a Aromânilor, Festivalul internațional de poezie aromână „Constantin Belimace”, Serile culturale organizate la Bitola, la Gevgelija, la Ohrid și la Skopje, Festivalul Internațional al Aromânilor de la Malovište (Ethno-Festivalu Malovishte...).

7. Aromâna în școlile și universitățile macedonene

Sub dominația Imperiului otoman, în Macedonia istorică au funcționat 75 de școli românești între 1864 și 1906 (cu un număr variabil de elevi, între 10 și 130). Școli românești au existat la sud de Dunăre până în momentul instaurării comunismului în România. Marea greșală pe care au comis-o însă organizatorii învățământului românesc din Balcani a fost lipsa lor de flexibilitate și de adaptare la specificul local (lingvistic în primul rând). În aceste instituții de învățământ se predă aproape exclusiv limba, literatura, istoria și cultura română, și nu

⁴⁷ Totuși, finanțarea ONG-urilor în chestiune nu este chiar neglijabilă.

⁴⁸ După ce s-au sedentarizat și s-au urbanizat, orientându-se spre sectoare de activitate lucrative (administrația de nivel înalt, comerțul, sistemul bancar) sau spre domeniul cultural-artistic, mulți aromâni macedoneni au început să se numere printre oamenii cei mai înstăriți din această țară, deținând totodată importante funcții de conducere. Reprezentanți ai comunității aromâne au fost promovați în posturi importante din aparatul guvernamental (miniștri, directori de departamente, bănci, întreprinderi etc.). Din aceste poziții ei sunt în măsură să influențeze și să sprijine mișcarea de renaștere a cauzei aromâne.

⁴⁹ Prin programele de susținere desfășurate de Departamentul pentru Românii de Pretutindeni / Departamentul Politici pentru Relația cu Românii de Pretutindeni.

corespondentele lor aromâne, destul de diferite totuși. Din cauza aceasta, școlile nu s-au bucurat întotdeauna de un prea mare succes, aromânii ezitând sau refuzând chiar să își înscrie copiii aici de teama românizării lor.

După modelul școlilor asociative din alte țări în care există preocupări pentru salvarea idiomurilor amenințate cu extincția⁵⁰, pe baza unor inițiative private, în Macedonia de Nord s-au organizat cursuri facultative în aromână începând cu anul școlar 1995-1996, în conformitate cu ajustările legislative de după 1991 (Галева 2011, 35). În prezent, aromâna se predă în aproximativ cincisprezece școli din localități care au o semnificativă populație aromână (la Krușevo, Skopje, Kitčevo, Bitola, Struga....). Însă numai facultativ, câteva ore pe săptămână și întotdeauna de către un personal didactic nespecializat sau nespecializat pentru acest domeniu, neurmărind întotdeauna o programă de studii coerentă și unitară⁵¹ și nedisponând de un suport logistic adecvat și îndestulător (manuale pentru mai multe obiecte și pentru niveluri diferite de studii, dicționare, gramatici...)⁵².

⁵⁰ Oarecum după modelul școlilor asociative din alte țări unde se încearcă salvarea unor idiomuri amenințate cu extincția: *ABCM Zweisprachigkeit* (pentru alsaciană), *Bressola* (pentru catalană), *Calandreta* (pentru occitană), *Diwan* (pentru bretonă), *Ikastola* (pentru bască).

⁵¹ O programă unică pentru învățământul primar și gimnazial a fost elaborată de Ministerul Educației și Științei încă din 2008 (Министерство за образование и наука на Република Македонија. Биро за развој на образованието. *Јазик и култура на Власите. Наставна програма. Деветгодишно основно образование. Скопје*).

⁵² Cu toate că există un fond de asemenea materiale și resurse didactice: Iancu Ianachieschi-Vlahu, *Gramatica armânească – simpla și practică*, Крушево, 1993 / 2001; Нико Попникола, *Македонско-влашки речник за учење на влашкиот јазик / Machedonescu-armănescul manual ti nvitsari limba armănească*, Битола, 1996; Ion Coteanu, *Gramatică aromână practică* (ediție îngrijită, postfață: Hristu Cândroveanu), București, Editura Fundației Culturale Aromâne „Dimândarea Părintească” , 1998; Eugenia Cândroveanu, Hristu Cândroveanu, *Abecedar român-aromân*, Editura Fundației Culturale Aromâne „Dimândarea Părintească”, București, 2004; Sultana Shteriova, Goran Costov, *Să-nvitsám armăneashți*, Скопје, 2007; Afrodita Totsili, *Converzatsie armănească-machedonească / Разговорник блашко-македонски*, Крушево, 2010; Tiberius Cunia, *Dictsiunar a limbâljei armănească*, Editura Cartea Aromână, 2010; Zoitsa Mitreva, Veritsa Costova, Iana

Conform analizei efectuate de Agenția pentru exercitarea drepturilor comunităților, 221 de elevi au frecventat în anul școlar 2016-2017 cursurile facultative de *Limba și cultura aromânilor* (dintr-un total de 296 de elevi care s-au declarat membri ai acestei comunități etnice, adică 74, 66%) (Спасовски 2020, 11).

Până acum, tentativele de organizare și de susținere a sistemului de învățământ în aromână cu sprijinul statului român, în prelungirea tradiției școlilor finanțate de acesta cândva în Macedonia, au eșuat.

Sărindu-se peste ciclul liceal, s-a încercat introducerea aromânei ca disciplină de studiu și la nivel universitar. Astfel, la Facultatea de Pedagogie a Universității publice „Goțe Delcev” din Štip, au fost organizate cursuri opționale de aromână (*Curs pi limba armăneasca* / maced. *Курс по влашки јазик*) începând din anul universitar 2010-2011 (Годишен 2009-2010, 158), iar în programa de studii a Catedrei de limba macedoneană și limbi slave sudice (!) din cadrul Facultății de Filologie „Blaže Koneski” (Universitatea publică „Sf. Kiril și Metodiu” din Skopje) a fost de asemenea introdusă disciplina la alegere *Limba și cultura aromână* (maced. *Влашки јазик и култура* 1-4) începând cu anul academic 2013-2014 (Предлог 2013)⁵³. Chiar dacă se adresa unei categorii foarte largi de interesați (studenți la Facultatea de Filologie, studenți la oricare altă facultate din cadrul acestei universități sau la orice altă universitate publică sau privată, orice posesor al unei diplome universitare), acest curs nu a fost activ niciodată. Din lipsă de atractivitate și de cadre didactice abilitate în acest domeniu. Fapt întărit și de diletantismul științific reflectat de resursele bibliografice indicate în respectiva programă de studii: o gramatică și un dicționar bilingv editate de *Liga*

Mihailova, *Limba și cultura a armănjlor ti clasa III : nau anj educatsii primarã*, Скопје, 2011, *ti clasa VI* (2011), *ti clasa VII* (2021), *ti clasa IX* (2020)...

⁵³ „од академската 2013 / 14 на Универзитетот ‘Св. Кирил и Методиј’, на Филолошкиот факултет е воспоставен предмет *Влашки јазик, историја и култура* [s. n.].” (Каранфилов 2014).

a armănjloru ditù Machidunii, *Gramatica* lui Iancu Ianachieschi și *Dicționarul aromân (macedo-vlah)* al Matildei Caragiu-Marioțeanu (București, Editura Enciclopedică, 1997). Pentru a complini oarecum această lacună, titulara cursului (Marija Nikolova, consilier lingvistic pentru aromână în cadrul Ministerului Educației și Științei) a redactat (în colaborare cu Jana Mihailova, redactor în cadrul Redacției aromâne de la Televiziunea publică macedoneană) un compendiu adresat cursanților adulți: *Dghivāsīm, angrāpsīm, armāneashti zburām (ti adultsā)*, Скопје, 2012 (însă nici acesta nu depășește prea mult nivelul unui manual de nivel mediu).

8. Aromânii macedoneni și mediul academic

Studierea istoriei, a culturii și a graiului aromânilor din Macedonia de Nord pe baze științifice și cu instrumente adecvate timpurilor moderne a făcut un pas important prin inițierea unui proiect comun de cercetare derulat (1 ianuarie 2019 – 31 decembrie 2021) de *Academia Macedoneană de Științe și Arte* (maced. *Македонската академија на науките и уметностите* / МАНУ) și *Academia Sârbă de Științe și Arte* (srb. *Српска академија наука и уметности* / САНУ).

Inițiat chiar de președintele САНУ, acad. Vladimir S. Kostić, proiectul *Memoria familiei și patrimoniul cultural: aromâni (țințari, vlahi) în Serbia și în Macedonia* (maced. *Семејно помнење и културно наследство: Ароманци (Цинџари, Власи) во Србија и Македонија*) își propune să cartografieze și să digitalizeze într-o arhivă sistematică variate resurse pentru cercetări ulterioare privind conservarea idiomului și a culturii aromâne din Serbia și din Macedonia de Nord (cărți în / despre aromână, texte de orice fel în relație cu viața aromânilor, fotografii de familie..., documente audio și video în / despre aromâni...).

Toate aceste materiale documentare vor fi încărcate pe site-ul deja activ (*Resurse digitale pentru limba și cultura aromână* / maced. *Дигитални ресурси за*

влашкиот јазик и култура: <http://aromanski.manu.edu.mk/>) al Centrului de cercetare pentru lingvistică areală „Božidar Vidoeski” (maced. Истражувачкиот центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески” / ИЦАЈ) din cadrul МАНУ. Acest site, care reproduce la o scară redusă structura celui pentru limba macedoneană (<http://drmj.manu.edu.mk/>), cuprinde următoarele secțiuni: 1) *Publicații* (maced. Публикациии) – din fondul МАНУ sau din donații (D. Athanasescu Hagi Sterjio, *Abecedaru de limba Macedono-Romaneasca*, Bucuresti, 1864; Dimitriu Athanasescu, *Abecedaru romanescu tra romanlji din drerta a Dunareljei*, Bucuresti, 1865; Gustav Weigand, *Die Aromunen*, Erster band, Leipzig, 1895; Gustav Weigand, *Die Aromunen*, Zweiter band, Leipzig, 1894; Tache Papahagi, *Aromânii, Grai – Folklor – Etnografie*, București, 1932; Theodor Capidan, *Aromânii, Dialectul aromân*, București, 1932; *Noulu testamentu pri armânești*, Editura Avdella, Roma, 1969; *Das Lexicon Tetraglosson des Daniil Moschopolitis*, ed. J. Kristophson, München, 1974); 2) *Audio: Situația actuală a graiurilor aromâne în Macedonia* (maced. Аудио: Современа состојба на влашките (аромански) говори во Македонија) – materiale colectate din aproximativ 20 de puncte de anchetă (*Graiurile aromâne din regiunea Ohrid-Strumița* / maced. Влашки говори од Охридско-Струшки регион; *Graiurile aromâne de est* / maced. Влашки говори од Источен регион; *Graiurile aromâne central-vestice* / maced. Влашки говори од Централно-западен регион); 3) *Video* (maced. Видео) – în general, din arhiva Radio-Televiziunii macedonene / МРТ (*Aromâni nomazi* / maced. Власи Номади; *Hora aromână* / maced. Влашко оро; *Șatra (Caracaciani)* / maced. Тенда (Каравласу); *Poveștile din satele aromâne* / maced. Приказните од влашките села; *Nume celebre de aromâni* / maced. Познати имиња Власу; *Tradiția din Kruševo* / maced. Традицијата во Крушево; *Cadre din viața aromânilor* / ar. Caduri dit bana a armânjilor; *Aromânii balcanici* / engl. *The Balkan Aromanians*; Asociația „Aromânii din Albania”: *Povestiri din folclorul aromân* (Minoritatea aromână din Albania) / alb. Shoqata „Arumunët e Shqipërisë”: *Tregime nga Folklori Arumun* (Minoriteti arumun në Shqipëri); 4)

Fotografii (maced. *Фотографиуи*) – în general, din arhiva МАНУ; 5) *Linkuri folosite* (maced. *Корисни врски*): <http://cincari.org>; <http://www.farsarotul.org/>; <https://dinitrandu.com/>; <http://metsovomuseum.gr/en/>; <http://www.armanami.org/blog/>; Sutsata ti ândrepturi shi humanitati „Integra Nau” / maced. Здружението за права и хуманост „Интегра Нау” – Скопје; Sutsata sârbească-armânească „Lunjina” / srb. Српско-цинцарско друштво „Луџина” – Belgrad; Uniunea Aromânilor din Albania – alb. Unioni Vllehët e Shqipërisë – Tirana.

9. Aromânii macedoneni și biserica

Din momentul emiterii decretelor vizirale (din 1878, 1891, 1896) și mai cu seamă a celui imperial din 1905⁵⁴, alături de școală, biserica a avut un rol hotărâtor în păstrarea unității identitare a aromânilor în perioada redeșteptării lor naționale. Ulterior însă, Regatul Serbiei a considerat caduc Tratatul de pace de la București și a închis atât școlile românești, cât și cele zece biserici⁵⁵ care funcționau în Macedonia sârbească (Berciu-Drăghicescu – Petre 2004, 354; Petcu 2010, 531). În urma negocierilor cu statul român, autoritățile sârbești au acceptat în cele din urmă (în 1919) redeschiderea bisericilor din Bitola, Crușevo, Gopeși și Moloviște. În fapt, sub pretextul lipsei preoților, s-a deschis doar lăcașul din Bitola, pentru a fi declarat totuși și acesta, două decenii mai târziu, biserică sârbă (Berciu-Drăghicescu – Petre 2004, 34). După ce Macedonia de Nord și-a dobândit independența, slujba regulată în aromână a fost reluată, dar numai în biserica „Sf. Constantin și Elena”⁵⁶ din Bitola și doar pentru o scurtă bucată de vreme, până

⁵⁴ Până atunci, Imperiul Otoman tolera totuși existența bisericilor aromâne.

⁵⁵ Biserica „Sf. Schimbarea la față” (maced. Црква „Св. Преображение”), construită între 1871 și 1878, din Gopeș (maced. Гопеш), Biserica „Sf. Ioan Botezătorul” (maced. Црква „Св. Јован Крстител”), construită în 1896, din Круșevo...

⁵⁶ Maced. Црква „Св. Константин и Елена”. Construită în 1903, biserica a fost demolată în 1969 pentru a face loc Hotelului Epinal și a fost reconstruită apoi în cartierul aromân.

când preotul ce slujea aici, macedonean etnic aromân și absolvent al Facultății de Teologie din București, s-a retras la Skopje. Astăzi, slujba religioasă se mai oficiază doar ocazional în aromână.

Susținută declarativ și formal de autoritățile române, comunitatea aromână se străduiește să restaureze Eforia școlilor și a bisericilor aromâne⁵⁷ și să își recupereze patrimoniul imobiliar. De exemplu, în primăvara acestui an, aflată într-o vizită de lucru în Republica Macedonia de Nord, o delegație parlamentară română (senatorii Claudiu Târziu și Viorel Badea, deputatul Boris Volosatfi) s-a angajat să identifice soluții, printre altele, pentru „recuperarea proprietăților comunității și bisericii aromâne confiscate abuziv de statul comunist iugoslav și moștenite de guvernul Republicii Macedonia de Nord sau de către Biserica Ortodoxă Macedoneană, nerecunoscută canonic de ansamblul lumii ortodoxe⁵⁸” (*apud Romanian Global News*, 10.05.2021:<https://rgnpress.ro/2021/05/10/>). Lucru puțin probabil să se înfăptuiască în viitorul apropiat și mediu, având în vedere că sunt revendicate aproape 100 de biserici, școli și alte clădiri care au aparținut însă statului român, or, nedeclarându-se români și neavând vreun mandat din partea României, aromânii macedoneni nu pot formula pretenții asupra acestor bunuri (Tuțui 2021).

Până în 2016, biserica s-a aflat în proprietatea asociației Comuna armânească „Fratslji Manachea”, după care a trecut în subordinea Eparhiei Prespa-Pelagonija, din cadrul Bisericii Ortodoxe Macedonene – Arhiepiscopia Ohridului.

⁵⁷ Constituită în urma Congresului comunităților aromâne din Imperiul Otoman, care a avut loc la Bitola în 1910.

⁵⁸ În 1967, Biserica Ortodoxă Macedoneană – Arhiepiscopia Ohridului (maced. Македонска Православна Црква – Охридска Архиепископија) și-a proclamat printr-o decizie unilaterală autocefalia față de Biserica Ortodoxă Sârbă, nefiind recunoscută ca atare de nicio altă biserică ortodoxă. Dar este singura arhiepiscopie acceptată de guvernul Macedoniei de Nord. Eparhiile din afara Arhiepiscopiei Ohridului depind de Arhiepiscopia Ortodoxă a Ohridului, subordonată Bisericii Ortodoxe Sârbe, aceasta fiind recunoscută canonic de alte biserici ortodoxe dar nu și de statul macedonean.

Până la urmă, în condițiile în care interesul general pentru practicarea cultelor religioase a scăzut vertiginos în ultimele decenii în Macedonia de Nord, mai ales în rândurile populației tinere, statutul actual al bisericii aromâne este oricum de mai mică importanță în comparație cu rolul ce îi revine școlii, de exemplu, în prezervarea identității acestui grup etnic.

10. Aromânii macedoneni și mass-media

În ultimele decenii, comunitatea aromână din Macedonia de Nord, conjugând subvenții de la bugetul de stat, contribuții private benevole și, uneori, finanțări consistente din partea statului român, a reușit să scoată câteva publicații specializate adresate comunității: 1) *Armăna Machedonă* (editată de *Sutsata a Muljerilorù Armâni ditù Machidunii* – Skopje), 2) *Bilten Armănămea* – bilingv (în aromână / graiul grămoștean și în macedoneană; editată de *Sutsata a armănjlor di Shtip „Santa Dzurdu”* – Štip), 3) *Fenix* (editată de *Liga a armănjloru ditù Machidunii* – Skopje), 4) *Grailu armănescu* (editată de *Uniea ti cultura-a armănjlor dit Machidunii* – Skopje), 5) *Lândurică*, supliment pentru copii al revistei, *Fenix*, 6) *Lutseafirlu* (editată de *Sutsata a armănjlor di Shtip „Santa Dzurdu”*).

Condiționată de ritmicitatea și de cuantumul finanțărilor, apariția acestor publicații a fost întotdeauna discontinuă și, cu două excepții (*Armăna Machedonă* și *Bilten Armănămea*), chiar suprimată.

În virtutea prevederilor *Constituției* din 1991 (art. 34, 35), Radio-Televiziunea Macedoneană (maced. Македонската Радио Телевизија – MPT 2) emite și în aromână⁵⁹, programul fiind chiar considerat „singurul exemplu din lume

⁵⁹ Până acum, mass-media privată (presa scrisă, radioul, televiziunea) nu prea au manifestat interes pentru publicul aromân (Cober 2010, 20). Cu o singură excepție: pentru o scurtă

privind respectarea dreptului la informare al acestei comunități”⁶⁰ (Танасковиќ 2012, 85). Prima emisiune, realizată în 9 ianuarie 1991 (cu o durată de doar 15 minute), a avut un predecesor, un program săptămânal, numit chiar așa (*Săptămânal* / maced. *Неделник*), care a debutat în 8 aprilie 1990. Dar interesul pentru emisiuni dedicate comunității aromâne a apărut mult mai devreme, în 1985, când Risto Puleski a compus și înregistrat un cântec în aromână, apoi o casetă cu astfel de compoziții pentru Televiziunea macedoneană. Inițial, programul era difuzat o dată pe săptămână, apoi de trei ori săptămânal (lunea, miercurea, vinerea), timp de 30 de minute și o dată pe lună (duminica), timp de 60 de minute (emisiunea *Scânteaua*). Din 2020, *Scânteaua* (cu o durată de 30 de minute) este difuzată zilnic, la trei intervale orare.

Suferind nu doar din pricina neajunsurilor la nivelul resurselor materiale (Совет 2010, 20) și umane⁶¹, dar și de lipsă de profesionalism și de imaginație, parazitată de clientelism, de nepotism și de mercantilism, redacția aromână a televiziunii publice reușește cu greu să își ducă la împlinire misiunea pe care și-a asumat-o. Emisiunile se rezumă la o schemă foarte sărăcăcioasă, monotona și exasperant de repetitivă. Ele se mărginesc la a reda în aromână câteva actualități interne și externe, promovează în exces publicitate în macedoneană, difuzează sporadic câte o producție proprie (evocări ale unor personalități aromâne, interviuri cu membri marcanți ai comunității...) și, mai ales, oferă multă, foarte multă muzică

perioadă de timp, un post privat din Bitola (*Tera*) a avut și el în grila de programe o emisiune în aromână.

⁶⁰ Maced. : „Македонската Радио Телевизија на својот втор канал има обезбедено редовен медиумски простор за малцинствата, а програмата на влашки јазик е единствен пример во светот за почитување на правото на информирање за оваа заедница.”.

⁶¹ Necesitatea extinderii programelor în aromână, confruntate cu imposibilitatea diversificării tematice din pricina limitării temporale, a fost propusă la nivel administrativ încă din 2010, la fel ca pentru programele în limba romă, sârbă, bosniacă (Совет 2010, 61).

tradițională. Ceea ce îndreptățește pe deplin frustrarea puținilor telespectatori fideli pe care această redacție îi mai are: „În așteptarea orei de mare audiență de mâine sau a reluării pentru a milioana oară a unei emisiuni în aromână [...] sau iar vine la rând măicuța, le-a sărit rândul unchiului, mătușii, verișorilor soțului, fiicelor, verișoarelor, vine rândul altui unchi, nu mai știam nimic de el, noi telespectatorii, pe unde mai e și ce le mai pregătește aromânilor...”⁶²; „Dintr-un total de 30 de minute prevăzute pentru emisiunea în aromână, mai rămân doar 7 minute și în acestea, din păcate, iar o reluare.”⁶³ (Николовска-Неделковска 2020). Pe de altă parte, pentru că aceste programe difuzate în aromână nu sunt subtitrate în macedoneană, comunitatea aromână nu reușește să-și facă cunoscute populației majoritare ori celorlalte grupuri etnice propriile-i valori culturale (Тунева 2013, 30).

Până nu de mult, câteva posturi de radio locale din zone în care trăiesc aromâni sau meglenoromâni (Štip, Kruševo, Veles, Bitola, Struga, Ohrid, Ghevghelija, Kumanovo) au emis intermitent și în aromână (Втор 2006, 29). Asemenea emisiuni, care există și în celelalte limbi minoritare (albaneză, turcă, sârbă, rromă, bosniacă), și-au orientat conținutul spre difuzarea de materiale culturale, în special de folclor. Lipsa de finanțare și audiența scăzută le-au închis pe toate.

⁶² Maced. : „Во исчекување на утрешната премиерна или пак по милионитти пат репризна емисија на влашки јазик [...], или пак ред се редат мале, му помина редот на чичо, на стрина, на братучедите на сопругот, ќерките, внуците, дојде ред на вујче, одамна не ни јави, нас, гледачите каде е и што подготвува за Власите...”.

⁶³ Maced. : „Од вкупно 30 минути предвидени за емисијата на влашки јазик, остануваат уште само 7 минути и во тие за жал повторно старо нов прилог.”

11. Epilog

Chiar dacă din când în când se mai ridică voci care deplâng starea precară a aromânilor din Macedonia de Nord („Cred că turcii nu regretă că au părăsit Balcanii, cum regretăm noi aromânii și trebuie să regretăm că turcii au plecat. De ce ? Pentru că turcii ăia ne-au dat mai multe drepturi decât creștinii ăștia ortodocși...”⁶⁴; Aliju 2019), este de domeniul evidenței că aceștia trăiesc acum în deplină armonie cu populația majoritară și cu celelalte minorități etnice, bucurându-se din plin de toate drepturile și libertățile cetățenești pe care și le-ar fi putut dori vreodată.

Totuși, frustrarea lor este de înțeles. Pentru că, în absența unui stat propriu și a unei limbi standardizate, în actualul context geopolitic și în condițiile unei globalizări tot mai galopante, nimic nu va putea împiedica extincția etniei (prin asimilare totală). Nici încercările (în speță culturale) tot mai diletante și mai dezarticulate de reafirmare a propriei identități și a coeziunii de grup pe care le face comunitatea însăși, nici ajutorul, de orice fel ar fi el (politic, diplomatic, financiar, cultural...), venit din partea statului macedonean ori a unei alte entități statale (recte România).

Referințe bibliografice

- Aliju, Dzihat. 2019. „Турците не жалат што заминаа од Балканот, колку што жалиме ние Власите“. In *Агенција Анадолија*, 23. 5. 2019. (<https://www.aa.com.tr/>).
- Berciu-Drăghicescu, Adina and Petre, Maria. 2004. *Școli și biserici românești din Peninsula Balcanică – Documente (1864–1948)*. Vol. I. București: Editura Universității din București.

⁶⁴ Maced. „Верувам дека Турците не жалат што заминаа од Балканот, колку што жалиме ние Власите и треба да жалиме дека Турците си заминаа. Зошто ? Затоа што тие Турци ни дадоа повеќе права од овие православни христијани...”.

- Caragiani, Gheorghe. 1999. „O minoritate uitată: aromânii (macedoromânii)”. In *Studii aromâne*. București: Editura Fundației Culturale Române.
- Cuvata, Dina. 2011. „Scrisoare deschisă adresată Președintelui României”, Unia ti cultura-a armănjlor dit Machidunii. 6. 2. 2019. (<http://archive.org/stream/>).
- Jovanovska, Slobodanka. „Se strânge lațul în jurul infractorilor căutați în Balcani”. 31. 1. 2019. (<http://www.balkaninsight.com/>).
- Papazicu, Izabela. 2011. „Aromânii de azi între ‘neoarmânism’ și ‘paleoarmânism’”. In *Zboară Niangrâpsiti* (Blog armănescu; <http://daimadeadun.wordpress.com/>).
- Petcu, Nicolae Adrian. 2010. „Viața religioasă a românilor din Balcani”. In *Autocefalie și comuniune. Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885–2010)*, 512–553. București: Editura Basilica a Patriarhiei Române.
- Peufuss, Max Demeter. 1994. *Chestiunea aromânească. Evoluția ei de la origini până la Pacea de la București (1913) și poziția Austro-Ungariei*. București: Editura Enciclopedică.
- Tanașoca, Anca, and Nicolae-Șerban Tanașoca. 2004. *Unitate romanică și diversitate balcanică*. București: Editura Fundației Pro.
- Țuțui, Marian. 2021. „Aromânii din Republica Macedonia de Nord și Grecia, azi”. In *Observator cultural*, 1078, 16. 9. 2021. (<https://www.observatorcultural.ro/>).
- Vangeli, Nikola. 2005. „Aromânii: sub semnul risipirii”. In *Acta Iassyensia Comparationis*, 3: 107–111.
- Veiga, Francisco. 1996². *Istoria Gărzii de Fier 1919–1941. Mistica ultranaționalismului*. București: Humanitas.
- Weigand, Gustav Ludwig. 1892. *Vlacho-Meglen. Eine ethnographisch-philologische Untersuchung*. Leipzig: J. Barth.
- Winnifrieth, Tom J. 1999. *Власите: Историја на еден балкански народ*. Велес: Друштво за наука и уметности.
- Zafiu, Rodica. 2000. „Machidon”. In *România Literară*, 39 (<http://www.romlit.ro/machidon>).
- **Анализа на програмите на МРТ 2010 година*. Скопје: Совет за радиодифузија на Република Македонија, 2010.
- Близнаковски, Јован. 2014. *Локални јазични политики за немнозинските заедници. Можности за поефективна имплементација*. Скопје: Институт за демократија Социетас Цивилис.

- Божиновски, Владимир and Николовски, Марјан. 2019. *Македонија како мултиконфесионално општество - перцепции за влијанието меѓу религијата и државата*. Скопје: Фондација Конрад Аденауер во Република Македонија.
- **Втор извештај на Владата на Република Македонија по Рамковната конвенција за заштита на националните малцинства на Советот на Европа*, Скопје: Република Македонија, Министерство за надворешни работи.
- Галева, Јорданка. 2011. „Мултикултуралното транзиционо општество како предизвик за образовната политика и развој на човечки капитал во Република Македонија”. In *Политичка мисла*, 9 (33): 31-40.
- **Годишен извештај за работата на Универзитетот „Гоце Делчев” – Штип*. Штип: Универзитет „Гоце Делчев” – Штип, 2009–2010.
- **Закон за употреба на јазиците кои ги зборуваат барем 20% од граѓаните на Република Македонија и во единиците на локалата самоуправа*. In *Службен весник на Република Македонија*, 101 / 08. 13. 8. 2008.
- **Извештај по однос на состојбата за имплементацијата на сите политики што произлегуваат од Охридскиот рамковен договор*. Влада на Република Македонија, Секретаријат за спроведување на Охридскиот рамковен договор. Скопје, 2012.
- Илиевски, Борче. 2017. *Демографските карактеристики на Вардарска Македонија меѓу двете светски војни (анализа на југословенските пописи од 1921 и 1931 година)*. Скопје: МАР-САЖ.
- Каранфилов, Тихомир. 2014. „Македонците и Власите трагаат по вистината”. In *Македонска нација*, 15. 1. 2014. (<http://www.mn.mk/komentari/>).
- Кънчов, Васил. 1900. *Македонија. Етнографія и статистика*, Софија: Държавна Печатница.
- *„Македонските Власи излегоа на протест на денот на Власите”. 23. 5. 2013. (<http://republika.mk>).
- Миличевиќ, Милан. 2019. „Власите во Македонија: Имаме дваесетина здруженија, ама општеството не се покажало кон нас”. In *МКД. мк*, 18. 4. 2019. (<https://www.mkd.mk/>).
- Николовска-Неделковска, Мирјана-Јана. 2020. „Власите се жалат од непрофесионализам на мртв и на уредникот на влашката емисија”. In *ДоказМ.мк*, 11. 2. 2020. (<https://dokazm.mk/>).

- **Обраќање на директорот на Државниот завод за статистика по повод завршувањето на Попис 2021.* In *Државен завод за статистика*, 10. 1. 2021. (<https://popis2021.stat.gov.mk/>).
- **Одлука за службен јазик во Општина Крушево.* In *Совет на општина Крушево*, 7 (643), 01. 6. 2006.
- **Охридски рамковен договор.* In *Правдико*, 13. 8.2001. (<https://www.pravdiko.mk/>).
- **Попис на населението, домаќинствата и становите 2002*, Книга XIII: Вкупно население, домаќинства и станови според територијалната организација на Република Македонија од 2004. година (<http://www.stat.gov.mk/>).
- **Предлог-проект за усогласување на студиските програми од прв циклус студии на Филолошкиот факултет „Блаже Конески“ со законот за високо образование.* Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, Филолошки факултет „Блаже Конески“ – Скопје, 2013.
- **Протести на Власите пред Романската амбасада во Скопје*, 23. 5. 2013. (<https://daily.mk/vesti/>).
- Спасовски, Огнен. 2020. *Образование на јазиците на помалубројните етнички заедници – истражување, електронско издание.* Скопје: Фондација Отворено општество – Македонија.
- Танасковиќ, Братислава. 2012. *Малцинствата во Европската Унија и во Република Македонија – компаративни согледувања*, (Магистерски труд). Скопје: Универзитет „Свети Кирил и Методиј“, Филозофски Факултет.
- Тумбов, Георги Д. „Краток преглед на историјата на Власите“ (<http://download.tumbov-software.de>).
- Тунева, Марина. 2013. „Анализа за правата и известувањето за етничките заедници во медиумската сфера на Република Македонија“.
- **Устав на Република Македонија со амандманите I-XXXII.* In *Службен весник на РМ*, 2011 (www.slvesnik.com.mk).

UDK 930.85(=135.1)(497.113)

CĂRȚI VECHI APĂRUTE LA TIPOGRAFIILE CHIRILICE DIN VIENA ȘI BUDA ¹

Virginia Popović

Universitatea din Novi Sad, Facultatea de Filosofie,
Departamentul de Limba și Literatura Română, Serbia
popovic.virdjinija@ff.uns.ac.rs

Ivana Ivanić

Universitatea din Novi Sad, Facultatea de Filosofie,
Departamentul de Limba și Literatura Română, Serbia
ivana.ivanic@ff.uns.ac.rs

Abstract

Books printed in the Cyrillic typography of Josif Kurczböck in Vienna are still kept in the churches in Serbian Banat, having a considerable role in the development of writing in the traditional horizon of the Romanian village in this area. Our attention is directed to the importance of the Romanian writings with Cyrillic alphabet for the schools and churches in the Serbian Banat, but also are important for the development of the conscience of Romanians and Serbs, understanding the books not only as monuments of Romanian culture but also as concrete evidence of their participation in this culture. This Cyrillic typography was very important for printing the teaching materials used in the trivial schools and in the Romanian churches in the territories of the Monarchy populated with Romanians. State central authorities insisted that printed books raise the level of religious sentiment to their subjects, regardless of nationality and religion. The purpose of our research is to highlight the first printed books that circulated in the Monarchy, on the territory of Banat and which was of great importance for the development of the education and culture of Romanians in the Serbian Banat and on the other hand to discover to what extent these books have contributed to the

¹ Articol realizat în cadrul proiectului Zaštita i očuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa Rumuna u Vojvodini – analiza stanja i mogućnosti [Protejarea și conservarea culturii nemateriale a românilor din Voivodina – analiza stării actuale și a oportunităților], finanțat de Secretariatul Provincial pentru Învățământul Superior și Activitatea de Cercetare Științifică.

development of writing, culture and the presentation of Romanians living in the Romanian villages in the Serbian Banat.

Key words: Serbian Banat, Josif Kurczböck, typography, eighteenth century, Vienna,

1. Introducere

Circulația cărților vechi românești în spațiul locuit de români reprezintă o preocupare istoriografică interesantă pentru cercetători încă de mai mult de un secol. Pentru prima dată aceste tipărituri românești au fost înregistrate în Bibliografia Românească Veche inițiată de I. Bianu *Cartea românească veche în Imperiul Habsburgic (1691–1830)* apărută în anul 2016, iar evidența acestor tipărituri s-a realizat prin descoperirea existenței exemplarelor acestora, în primul rând în Biblioteca Academiei Române și apoi în mănăstiri, biserici, biblioteci particulare din țară și străinătate. Despre cărțile existente în bisericile și mănăstirile din satele românești din Banatul sârbesc nu s-a scris foarte mult, catalogul cărții vechi bisericești este întocmit abia în anul 2012 de istoricul Valeriu Leu și acad. Costa Roșu, fiind un important instrument pentru cercetarea ulterioară cu privire la circulația cărților tipărite în secolele XVII–XVIII.

2. Josif Kurczböck și monopolul de tipărire a cărților chirilice

Înainte de a începe o analiză concretă a edițiilor vechi și rare românești, este necesară o scurtă istorie a cărților chirilice din regiune, în special a celor care datează din sec. al XVIII-lea până în prima jumătate a sec. al XIX-lea. În această perioadă, „întregul Banat era cuprins în fruntariile imperiului habsburgic, motiv pentru care vor apărea numeroase momente comune. Și cu toate acestea achiziționarea și distribuirea cărții bisericești se va face și în funcție de condițiile socio-economice ale locului, respectiv ale bisericilor din actualul Banat sârbesc” (Mengher 2012, 52–53). Dar, după cum susțin autorii Valeriu Leu și Costa Roșu în

cartea *Cărți vechi românești și cronici bisericești din Banat*: „Într-un timp al modernizării, într-un timp de mari tensiuni politico-militare dar și de tensiuni interioare societății prin însăși confruntarea între tradițional și modern, biserica a reușit să se adapteze și să asigure cărțile necesare deopotrivă altarului și învățaturii poporului” (Leu & Roșu 2012, 105). Este cert că, până în 1770, sârbii din Ungaria nu aveau o tipografie care să tipărească cărți chirilice și, din această cauză, în perioada dintre secolul al XVII-lea și secolul al XVIII-lea, au achiziționat cărți religioase și manuale școlare din Rusia. Această acțiune era susținută cu entuziasm de către împăratul rus Petru cel Mare (1689–1725), care s-a uitat cu deosebită înțelegere și simpatie la eforturile sârbilor de a-și atinge obiectivele religioase și naționale (Molnár 2017, 61–70).

Pentru înființarea unei tipografii în această regiune a fost necesară obținerea privilegiilor regale de imprimare, care se refereau și la personalitatea care ar conduce tipografia, dar și care ar putea determina în detaliu felul tiparului cu care s-ar putea ocupa această tipografie, ce fel de cărți ar putea tipări și cu ce fel de litere. Astfel, în anul 1770 tipograful vienez, Josif Kurczböck [Joseph Lorenz von Kurczböck], a fost încredințat pentru tipărirea cărților rusești cu alfabet chirilic, ceea ce însemna că având aceste privilegii, a putut să prevină înființarea tipografiilor sârbești în Ungaria.

Trebuie remarcat faptul că, din cauza distanței și a (im)posibilității de cenzură, autoritățile de atunci cu greu și foarte rar au dat privilegiile de deschidere a tipografiilor într-un spațiu periferic, departe de centrul Ungariei. Astfel, Kurczböck a deținut monopolul de tipărire a cărților chirilice. În bibliografia de specialitate sârbă, română și maghiară, Kurczböck este cunoscut ca o personalitate care a cunoscut foarte bine tainele tiparului, activând în o tipografie modernă, cu 15 prese, în care s-au tipărit cărți în ebraică, sârbă, rusă, română, greacă și în alte limbi orientale (Ecsedy 2014, 74–77).

Cărțile rusești au ajuns pe teritoriul Ungariei prin intermediul librărilor, unde s-au vândut fără prea mare problemă. Cărțile rusești au fost aduse prin Ucraina și Galiția și cu regularitate au fost achitate taxele vamale, care în această perioadă erau și până la 40% din valoarea produsului. După aceea, aceste cărți au ajuns la Pesta respectând cursa Eperjes-Kasa-Miskolc-Eger-Hatvan, iar după aceea drumul până la piețele din sudul țării l-au făcut cu ajutorul vaporului sau cu carele trase de cai sau boi (Molnár 2017, 61–70). A existat o perioadă, când curtea de la Viena nu a considerat pozitiv importul de cărți rusești în Ungaria și a recurs la creșterea impozitelor pentru aceste cărți, până ce mai târziu, au înțeles că mai convenabil ar fi să se publice cărți sârbești în tipografia lui Kurczböck din Viena, pentru că atunci aprovizionarea sârbilor și românilor cu cărți bisericești ar fi sub controlul constant al autorităților vieneze. Este foarte greu de stabilit numărul cărților ajunse în Ungaria din Rusia în secolul al XVIII-lea, totuși se presupune că ar fi fost câteva mii de cărți (Ibidem). Dacă în unele momente și datorită unor împrejurări imprevizibile, importul acestor cărți s-a micșorat, sârbii, având nevoie și pe mai departe de ele, au recurs imediat la tipărirea lor în tipografiile din Veneția.

Curtea vieneză nu a favorizat importul de cărți și calendare rusești, deoarece printre sârbi s-au mărit și slăvit sfinții ruși, deși cenzura a înlăturat cu mare atenție pe acești sfinți din calendarele sârbești tipărite la Viena (Ibidem). În bibliografia de specialitate se consemnează faptul că Curtea de la Viena a înființat tipografia lui Kurczböck în anul 1770, în primul rând pentru a se putea direct implica prin această tipografie în viața confesională a sârbilor și în acest fel să înlătore importul dar și influența cărții rusești asupra lor.

Este foarte interesant să aflăm că Josif Kurczböck, în calitate de editor, în tipografia sa a publicat 218 de titluri în cei 25 de ani de activitate. Acestui număr se poate adăuga și manualele școlare pe care le-a tipărit în tipografia universitară de la Buda (această tipografie a început să activeze în anul 1777), astfel că numărul

cărților pentru trebuințele sârbilor a crescut la aproximativ trei sute de titluri (Ibidem).

Despre Josif Kurczböck se știe că a fost un librar și tipograf de seamă, născut la Viena în 21 noiembrie 1736 unde a și murit în 18 decembrie 1792. A terminat școala la Viena și apoi, în 1755 a continuat cu meseria tatălui său, tipograf universitar. Josif Kurczböck a fost un tipograf de calitate, care tipărea cărți cu litere atractive, frumoase și, având echipament tipografic modern, a primit privilegii regale să publice cărți cu alfabet chirilic și cărți în limbile orientale. Pentru activitatea sa de tipograf era de mai multe ori și premiat.² Încă de pe vremea tipografiei lui Kurczböck, în anul 1790 Jankovics Emánuel (Emanuil Janković, 1758–1791) din Novi Sad și Damjan Kaulici (1760–1810) din Arad au depus o cerere pentru înființarea unei tipografii sârbești la Novi Sad, însă cererea a fost respinsă de autoritățile vieneze. Totuși, după moartea lui Kurbeck, în anul 1792 tipografia sa chirilică, împreună cu monopolul de tipărire a cărților a fost preluate de Stefan Novaković, care tipărește 151 de cărți, partea mare cu caracter religios, iar un număr mai mic de manuale școlare și opere artistice. În urma unor eșecuri financiare, în anul 1796, tipografia a fost vândută unei tipografii de la Buda care aparținea universității de la Pesta, continuând și pe mai departe să tipărească cărți în mai multe limbi deținând mai multe decenii monopolul în tipărirea cărților sârbești din Monarhia Habsburgică.³

În cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea a predominat jurisdicția Mitropoliei de la Sremski Karlovci asupra românilor ortodocși din Monarhia Habsburgică, când viața religioasă și întreaga viață spirituală a populației ortodoxe în monarhie, în primul rând a sârbilor și românilor, a fost reglementată prin actele

² Deutsche Biographie: Josef Kurzböck (sursă online https://de.wikisource.org/wiki/BLK%C3%96:Kurzb%C3%B6ck,_Joseph_Ritter_von, site vizitat în: 4. 4. 2019)

³ Pavle Ivić-Mitar Pešikan, *Srpsko štamparstvo* (sursă online https://www.rastko.rs/isk/isk_09.html, site vizitat: 4. 4. 2019)

normative ale așa-numitei „ierarhii sârbe” din Sremski Karlovci. Mitropoliții și episcopii sârbi s-au îngrijit ca bisericile și școlile românești care aparțineau Mitropoliei de Karlovac să fie dotate cu obiecte de cult și material didactic, întocmai ca și cele sârbești. Încă de la adoptarea „Privilegiilor ilire” și a diplomei lui Leopold, și până în anul 1864, când a fost proclamată mitropolia autonomă ortodoxă română în Ardeal, în frunte cu Andrei Șaguna și cu sediul la Sibiu, s-au făcut numeroase încercări ca bisericile și școlile sârbești și românești să fie aprovizionate cu cărțile necesare din tipografiile proprii. Însăși Arsenije al III-lea Čarnojević a cerut, în trei rânduri, permis de la Curtea de la Viena pentru înființarea unei tipografii sârbo-române pentru credincioși, însă fără succes. La fel, mitropolitul Mojse Petrović în anul 1730 a cerut același permis, dar și de data aceasta fără succes. Împărăteasa Maria Tereza, în anul 1743 a permis ca sârbii și românii să-și poată înființa o tipografie proprie la Timișoara, cu condiția ca aceasta să fie sub control rigid al bisericii catolice, astfel că Arsenije al IV-lea Jovanovici Šakabent a refuzat asemenea ofertă de teama uniatismului. Cu intenția de a se înființa o tipografie sârbo-română pentru bisericile și școlile sârbești și românești din Banatul sârbesc în secolul al XVIII-lea, s-a ajuns la concluzie ca tipărirea cărților bisericești și a manualelor școlare pentru nevoile sârbilor și românilor din Monarhie să se facă, la tipografia chirilică a tipografului vienez Josif Kurczböck, care a primit aprobare pentru tipărirea de cărți românești, precum este amintit mai sus.

În această tipografie, între anii 1770–1792, au fost tipărite 150 de cărți în limbile sârbă și română, ele fiind folosite drept material didactic sau cărți ale cultelor în școlile triviale și în bisericile românești de pe teritoriile Monarhiei populate cu români.

În perioada iluminismului și a iozefinismului austriac, autoritățile centrale de stat au insistat ca prin aceste cărți tipărite să ridice nivelul sentimentului religios la supușii lor, indiferent de naționalitate și religie. Cărțile românești apărute la

tipografia chirilică a lui Kurczböck de la Viena, respectiv tipografia lui Stefan Novaković, care a preluat tipografia în anul 1792, au fost tipărite la Viena și apoi la Buda, s-au păstrat și astăzi în bisericile satelor din Banatul sârbesc, ele având un rol considerabil la dezvoltarea scrisului în orizontul tradițional al satului românesc.

3. Aprovizionarea satelor românești din Banatul sârbesc cu cărți bisericești

Despre cărțile tipărite la Viena nu există prea multe documente scrise, care să fie cunoscute în Serbia, însă cea mai importantă carte apărută în ultima vreme, care dezbate această problemă este intitulată *Cărți vechi românești și cronici bisericești din Banat* de acad. Costa Roșu și prof. dr. Valeriu Leu, care au studiat atmosfera spirituală a satului românesc din spațiul sârbesc, precum și viața rurală descrisă în aceste cărți bisericești. Din această analiză putem afla foarte multe date despre Banatul de odinioară și vom înțelege mai bine influența bisericii asupra dezvoltării ținuturilor rurale bănățene. Cei doi autori, analizând cărțile bisericești din satele românești „au găsit foarte multe cărți vechi tipărite în diferite tipografii din Transilvania, Țara Românească dar și cele tipărite la Viena și la Buda, precum și la Iași, Alba Iulia, Târgoviște, București, Râmnic, Blaj, Sibiu” (Pop 2012, VI). Aceste cărți să păstrează cu sfințenie în bisericile românești din Banatul sârbesc, deoarece satul era foarte interesat de aceste cărți, de care locuitorii s-au atașat și dacă nu înțelegeau alfabetul chirilic, încât până la urmă nu s-au mai folosit „nici la lectură, nici la serviciul religios” (Leu& Roșu 2012, 3). Ele, însă au rămas cele mai bune dovezi despre cultura scrisă în secololele trecute, documente ce dovedesc existența românilor pe aceste meleaguri precum și evenimentele importante din viața lor.

În satele bănățene principalul achizitor al cărților era biserica, tradiție care continua până la reformele școlare din secolul al XVIII-lea. De multe ori costurile pentru aceste cărți erau destul de mari iar uneori cumpărătorii nu cunoșteau ei înșiși cititul și scrisul, ba se întâmpla foarte des ca unii oameni să fie dispuși să cumpere

aceste cărți pentru biserică doar pentru ca să le fie scris numele pe ele sau de a fi pomeniți după moarte în slujbele bisericesti.⁴ Pe lângă aceasta, a existat de multe ori și frica de uitare, deoarece românii din satele românești din Banatul sârbesc credeau că după moartea lor, numele sau persoana este uitată și nu va mai fi pomenită de cei vii în vecii vecilor. De aceea, o însemnare de acest fel pe cărțile bisericesti însemna un act de comunicare și aceste lucru nu se putea dacă nu se cumpără cartea și dona bisericii satului.⁵

Cărțile tipărite pe teritoriul românesc au ajuns în Voivodina prin cumpărare de către persoane înstărite din orașele sârbești, ele găsindu-se, pe lângă cea mai mare bibliotecă regională, Matica Srpska și Biblioteca Episcopiei Sârbe din Vârșeț și în bisericile și mănăstirile sârbești. La fel s-a întâmplat și cu cărțile și manuscrisele din Arhiva Academiei Sârbe de Știință și Arte din Belgrad și Biblioteca Națională a Serbiei și Biblioteca Patriarhiei Sârbe la Belgrad.

În bisericile românești din Banatul sârbesc cel mai des au ajuns cărțile din tipografiile românești, neexistând în această parte a Serbiei tipografie, ceea ce a creat o oarecare dificultate legată de aprovizionare cu cărți pentru necesitățile slujbelor bisericesti. În secolul al XVIII datorită împrejurărilor în care se găsea Banatul și după cucerirea austriacă, s-a inițiat deschiderea unei tipografii la Timișoara. Despre această tipografie „era interesată foarte mult ierarhia bisericească dar și birocrăția extinsă a provinciei” (Leu & Roșu 2012, 45), însă toate ofertele erau respinse, până ce în 1767 a fost înființată o tipografie coordonată de un cunoscut tipograf venit de la Râmnic. Acolo erau tipărite o perioadă scurtă de

⁴ Astfel de însemnări pe cărțile bisericesti se poate găsi și pe o carte care se găsește în satul Vladimirovaț, adusă de la Șama, în care este explicat motivul cumpărării: „speranța că va fi pomenit cumpărătorul și urmașii săi, nu numai pe pământ ci la momentul Judecății de apoi” (Roșu & Leu 2012, 6).

⁵ O astfel de carte se găsește în satul Coștei, care are o însemnare care după caracterele folosite datează de la începutul secolului al XIX-lea.

timp câteva cărți românești și slavonești necesare bisericilor sârbești. Dacă ar fi funcționat mai mult timp s-ar fi rezolvat problema tipăriturilor ortodoxe necesare atât românilor cât și sârbilor fără niciun risc financiar din partea episcopiei, întrucât acesta era preluat de tipograful însuși. Constantin Tipograful Râmnicianu a avut experiență în tiparul slavon, fiindcă a condus tipografia care a tipărit cărți pentru trebuințele bisericilor sârbești. Se crede că cei de la Râmnic au avut bune cunoștințe despre situația din Banat, deoarece o parte din tiraj era menit pentru această regiune.

În anul 1790, episcopul Vârșețului, Iosif Ioanovici Șakabent, decide ca în parohiile românești unde a fost obișnuită slujba în limba slavonă, să se treacă la cea în limba română, iar unde sunt localități cu populație mixtă, slujbele să se organizeze în limba română și în sârbă, o săptămână în o limbă și o săptămână în altă limbă

din iscusirea cea de pe toate zilele, am putut cunoaște că prin satele ceale rumânești, unde lăcuitori numai limba maicii sale cea rumânească o știu, așa feli de obicei bătrân să află prin biserici, toate rânduielile și slujbele ceale dumnezeiești pre limba cea sârbească săvârșesc, iar fiindcă așa fel de obicei nici o țară spre folosul norodului nu să apleacă, pentru că în ce chip preotul cel ce ceteaște, așa și norocul cel ce ascultă, unii câte ceva, iar alții și mai mulți, ceale ce să cetește nici o țară nu le înțeleg. Pentru aceia, prin aceasta bineîncuviințeniilor voastre vă poruncesc, ca de acum înainte într-aceale bisărici unde numai singuri rumâni să află, acolo rumânește, iar unde rumâni cu sârbi împreună viețuiesc, acolo o parte sârbește și alta rumânește slujbele a le săvârși să aibă, însă către așa feli de lucru, de trebuință iaste prin satele ceale rumânești cărți bisăricești rumânești să fie, deci unde așa feli de cărți nu să află, acolo parohia locului, dinpreună cu obștea satului cu deadinsul să se câștige cu vremea cărți rumânești să capete și cu aceia bisărică să o îndestuleze...” (Leu & Roșu 2012, 47)⁶

⁶ Protocolul de circulare de la Socolari, Circulara din 5 iunie 1790, în colecția de manuscrise a Muzeului Banatului Montan din Reșița, Cf. I. D. Suci, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, I, Timișoara, p. 464–466.

În parohiile românești din Banatul sârbesc deja s-a folosit limba română, dovadă fiind sutele de cărți venite de la Viena, Râmnic, București, etc. Multe dintre aceste cărți se păstrează și astăzi. Tipografia lui Josif Kurczbök de la Viena a fost privilegiată ca să imprime cărți ortodoxe pentru sârbii și românii din Imperiul Habsburgic.⁷ „Potrivit Raportului Comandamentului General Militar al Banatului din Timișoara editat în toamna anului 1792, către Consiliul de Război al Curții Imperiale și Regale din Viena, Arhiva de război din Viena, nr. 17–238” (Leu & Roșu 2012, 47), în cele 53 de localități din Banatul sârbesc, în 36 existau 67 de preoți care vorbeau româna, în celelalte 17 localități preoții vorbeau numai sârba. În localitățile în care populația era mixtă, preoții sârbi foloseau cărți românești. Uneori în cărțile bisericești erau înserate texte tipărite în românește pentru folosul episcopilor sârbi, care foloseau slavona în timpul slujbei bisericești „iar ecteniile din altar le rosteau românește” (Leu & Roșu 2012, 52).

Circulația cărților bisericești în Banatul sârbesc a avut o oarecare libertate datorită privilegiilor ilire obținute de sârbi la marea migrație din interiorul imperiului, rezultatul era importul de cărți făcute de românii bănățeni de la tipografia Kurczbök din Viena, pe lângă alte tipografii din Buda, Blaj, București, etc. În Banatul sârbesc, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ajung numeroase cărți din aceste tipografii. Cu construcția bisericilor ortodoxe în satele românești din Banatul sârbesc, încep să ajungă cărți bisericești din tipografia de la Viena. Aceste cărți

⁷ Potrivit unui document al lui Trințu Măran din Uzdin, intitulat *Documente din istoria Graniței Militare Bănățene*, VI, Editura Autorului, 2004, p. 6–55, putem afla informații de o vădită importanță despre bilingvismul preoților, despre numărul de case din Banatul sârbesc și despre numărul de locuitori ai acestor sate românești sau mixte din Banatul Sârbesc.

purtau pe primele pagini înscrisă blagoslovenia unuia din episcopi sau mitropoliți că cartea respectivă certifică puritatea lor ortodoxă și doar aceste cărți puteau să intre în bisericile românești din Banatul sârbesc. Aproape toate cărțile de la Râmnic sau de la București cuprindeau binecuvântarea. La fel și cărțile primite de la Viena și Buda. În cazul cărților de la Viena, blagoslovenia era dată de ierarhii sârbi în care se insista asupra aspectului confesional și purității ortodoxe a textului.⁸ Una dintre cărțile tipărite la Viena, în 1793, *Adunarea Cazaniilor*, se poate găsi în multe sate românești din Banatul sârbesc precum sunt: Coștei, Iancaid, Mărghita, Nicolinț, Ovcea, Satu Nou, Sân Mihai, Straja, Sărcia, Toracu-Mare, Voivodinț.

Cărțile care au fost tipărite la Viena au avut o înfățișare diferită de cele până atunci din cauza tehnicii performante folosite în redactarea lor, având un aspect al produsului industrializat: ele „încearcă să păstreze aparența de somptuozitate și luxurianță” însă fără coperte din piele pe scoarțe de lemn. Uneori copertele cărților sunt de carton, care este folosit drept miez pentru învelitori de piele. Aranjarea în pagină e precisă, geometrică și mai simetrică. Aceste cărți au avut tiraj mai mare, în dependență de nevoile pieții, iar difuzarea lor era prin canale oficiale. Aceste cărți aveau cu precădere un preț fix și se introduce un procedeu nou până acum de a înșira știrea despre apariția acestor cărți – reclama. Prima carte care a avut un sistem primordial de popularizare a fost *Adunarea Cazaniilor* din 1793. Apariția ei a fost anunțată de o circulară de popularizare, făcută într-un ton imperativ, care sună ca o dispoziție dată de

⁸ Blagoslovenia semnată pe primele pagini ale cărților se poate vedea în multe sate din Banatul sârbesc, precum sunt Nicolinț, Sălcița, Straja, Grebenaț.

mitropolitul din Sremski Karlovci tuturor bisericilor asupra cărora a avut autoritate, ca să recurgă la procurarea ei. De asemenea, acest ton imperativ îl întâlnim și în predoslovia *Adunării Cazaniilor*: „Fiecare parohie să aibă un exemplar!” (Leu & Roșu 2012, 87). Astfel se forța difuzarea lor în satele românești din Banatul sârbesc. Mitropolitul, adresându-se episcopilor, cere tuturor bisericilor să cumpere această carte. Spre diferență de Banatul românesc, în care sunt numărate 108 exemplare, în Banatul sârbesc se mai păstrează 11 exemplare iar documentar se menționează că ar exista aici încă 5. Niciun exemplar nu are însemnări cum a fost achiziționată, sunt găsite, însă însemnări unde se spune că *Adunarea Cazaniilor* a circulat din mână în mână după prima difuzare. Astfel este exemplarul din satul Iancaid care conține o însemnare care datează din 1810 când cineva a notat că *Adunarea Cazaniilor* s-a cumpărat cu 16 florini și 15 crăițari, prin intermediul preotului Sofronie Popovici. La fel, în satul Voivodinți, de lângă Vârșeț, cartea era cumpărată cu 10 florini, potrivit unor inscripții din 1803, care datează cu mult mai târziu decât era făcută cumpărarea ei. În interiorul *Adunării Cazaniilor* găsite la Voivodinți se poate citi o adevărată cronică a bisericii din localitate legată de construcția ei, sfârșitul zidirii, acoperirea ei, când erau înlocuite grinzile de la turn și când a început acoperirea cu tablă și când s-a pictat interiorul ei. Astfel de însemnări pe cartea *Adunarea Cazaniilor* se găsesc și în exemplarele din Satu Nou și Mărghita.

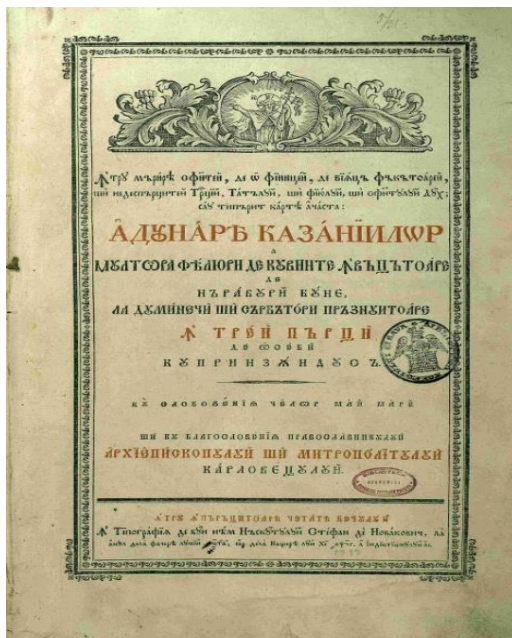


Photo. 1. Adunarea Cazaniilor, 1793 – Pagina de titlu
Sursă imagine: Catalogul tipăriturilor românești vechi



Photo 2. *Psaltire*, 1793 – Pagina de titlu
Sursă imagine: Catalogul tipăriturilor românești vechi

Volumul *Cărți vechi românești și cronici bisericești din Banat*, cuprinde și un catalog al cărților vechi păstrate în bisericile românești din Banatul sârbesc. În acest catalog, alcătuit cu grijă și răbdare, *Adunarea Cazaniilor* tipărită la Viena în 1793 se găsește în satele amintite mai sus. Din păcate, din tipografia lui Josif Kurczböck din Viena, în satele românești din Banatul sârbesc a ajuns doar un exemplar al *Psaltirii* care datează din 1793 și care se găsește în biserica de la

Voivodinț (Exemplar complet. Dimensiuni 19/12; Legătura: piele pe scoarțe de lemn, a avut două copcii)⁹.

Cercetătorii Valeriu Leu și Costa Roșu au consemnat în catalogul cărților vechi, inclus în volumul *Cărți vechi românești și cronici bisericesti din Banat*, 17 cărți bisericesti găsite în Banatul sârbesc și tipărite la Viena (16 exemplare de *Adunarea Cazaniilor* și 1 exemplar al *Psaltirii*). Interesante sunt însemnările găsite pe paginile acestor cărți, scrise uneori cu caractere chirilice sau folosind caractere gotice (exemplarul din Straja). Din aceste însemnări cunoaștem numele preoților, prețul cu care este cumpărată cartea, cu ajutorul cărui paroh a ajuns această carte în satul bănațean dar și unele însemnări ale persoanelor care erau în posesiunea ei. De ex.: „Pentru ca să nu se zăuie când m-am însurat eu, Petru Dimitrievici cu Maria [...]” sau „Eu, Todor Petrin sînt dator să lucru un lanț de grâu la părintele Samion” ori însemnarea: „Spre vecinica pomenire când am scris aceste cuvinte ieu, Dragan am învățat Glasurile la anul de la H(risto)s 1869 și am cântat până la 1823. Cine va ceti aceste cuvinte să ajungă în anii mei. Dragan” (Leu & Roșu 2012, 188).

În foarte scurt timp, privilegiile tipografiei lui Josif Kurczböck din Viena au fost transferate la Buda printr-un contract de vânzare-cumpărare iar cărțile pentru biserici de acum se pot procura fără foarte mari dificultăți. S-au făcut anunțuri oficiale, trimise în satele românești din Banatul Sârbesc, despre situația tipografiilor și mutarea lor în alt oraș. De exemplu, în „Circulara episcopiei de Vârșeț din 2 februarie 1796. Protocolul de circulare al parohiei Doman” scrie următoarele:

⁹ Autorii volumului *Cărți vechi românești și cronici bisericesti din Banat* au cercetat prezența cărții vechi bisericesti în toate satele românești din Banatul sârbesc, analizând fiecare carte în felul următor: dacă este exemplar complet sau lipsesc unele pagini, dimensiunile cărții, legătura – din ce este făcută și dacă lipsește sau nu și însemnările de pe cărți.

„[...] Valaho-iliriceasca tipografie fiind mai înainte la Beci [numele dat de sârbi oraşului Viena], la Kurţbek, după aceia la cel de curte agent Novacovici, acum iaste mutată în Buda, cumpărată şi primită de la împărăteasca tipografie a Universitatului hunguresc şi se vor tipări cărţi româneşti, sârbeşti şi greceşti” (Leu & Roşu 2012, 188).

Titlurile imprimate la Buda erau mai bine reprezentate în Banat decât cele de la Viena. Cea mai importantă carte din această categorie a cărţilor bisericeşti este seria *Mineelor*, care a reluat în 12 volume, ceea care s-a tipărit la Râmnic între 1776 şi 1780. Seria aceasta, fiind mult mai modernă din punct de vedere tehnic, este făcută după multe ezitări şi analize serioase, întâmpinând nu de multe ori şi sondări de piaţă care „se făceau încă din vremea în care principalul furnizor de cărţi pentru bisericile ortodoxe româneşti din Banat era tipografia de la Viena. Ele vor continua reducând riscurile tipăririi unor titluri indiferente pieţei. Se putea face, prin aceasta utilă corespondenţa tipografie-episcopii-parohii şi invers, o evaluare destul de exactă a tirajelor, dar şi a nevoilor de înlocuire pe care le relevau localităţile cu populaţie ortodoxă, fie ele româneşti sau sârbeşti” (Leu & Roşu 2012, 188).

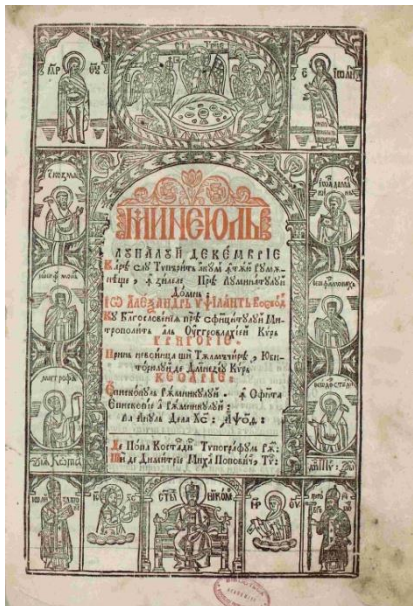


Photo 3. Minei pe luna decembrie, 1779 – Pagina de titlu
Sursă imagine: Catalogul tipăriturilor românești vechi

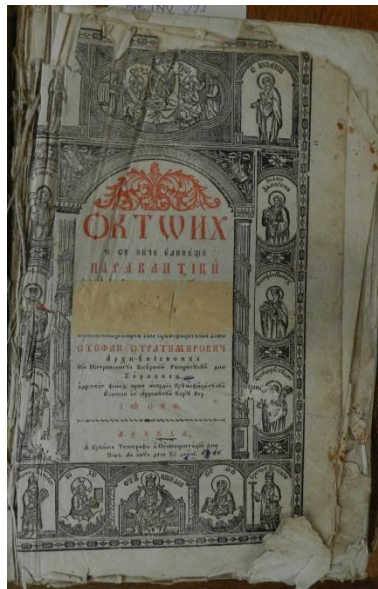


Photo 4. Octoih, Buda, 1811 – Pagina de Sursă imagine: Wikipedia de titlu

Mineele au fost tipărite într-o ediție la tipografia lui Ioan Piuaru Molnar, filolog și medic din Sibiu, un cărturar care aparținea Școlii Ardelene, cunoscut pentru redactarea petiției *Supplex Libellus Valachorum*. Această carte a ajuns în părțile noastre pe două căi, chiar dacă prețul ei nu era prea mic. Cartea avea 12 volume și ele au fost achiziționate și din tirajul destinat ortodoxiei din imperiu și din cel destinat Principatelor Române. *Mineele* au fost foarte căutate, în primul rând din cauză că conține predoslovii bogate în informații despre istoria poporului român, unele conțineau vieți de sfinți, texte din literatura populară, apropiate de gustul publicului de la sat. Din însemnările de pe marginea textelor se poate vedea că, până nu au ajuns cărțile la destinație, prețul acestor volume a crescut de câteva ori, ba s-a întâmplat că unele cărți ajunse în bisericile din Banatul sârbesc să fie achitate când moneda se devalorizase. În Banatul sârbesc au fost achiziționate șapte

serii care inițial au avut 84 de volume, din care se mai păstrează 64, cu siguranță au rămas la cititorii lor, deoarece aceste cărți nu erau folosite doar în biserică. Activitatea editorială a lui Molnar a continuat cu tipărirea noilor titluri de carte, *Octoihul* din 1811 și *Evanghelia* din 1812, și mai târziu *Triodul*, în 1813, toate se găsesc în bisericile din Banatul sârbesc. Chiar dacă însemnările pe marginile acestor cărți nu erau prea multe, în unele sate se poate citi despre războiul din 1805–1815, foametea din 1814–1818, furtunile din 1816, cutremurul din 1817. Aceste evenimente consemnate reflectă situația grea a țăranilor români din Banat și suferințele lor la începutul secolului al XIX-lea.



Photo 6. *Triod*, Buda, 1816 –
Pagină de titlu

Sursă imagine : <http://diam.uab.ro/>

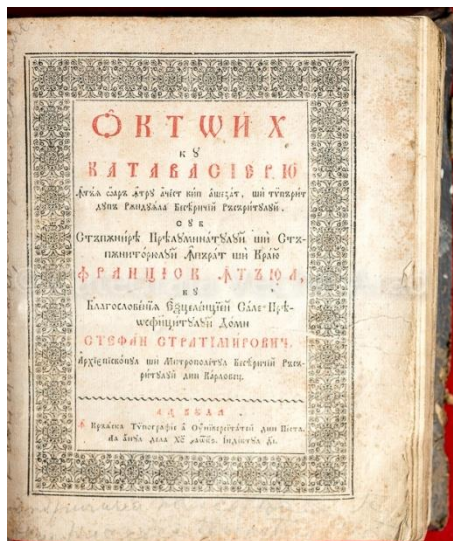


Photo 7. *Octoih sau Catavasier*, Pesta,
1826 (cu caractere chirilice)

Sursă imagine :
<https://www.catedralaveche.ro>

Un titlu, tipărit la Buda, dar care a fost foarte bine căutat era *Polieleul* din 1814, cartea fiind de format mic și cu un număr mic de carte, motiv pentru care a fost și achiziționată. La fel, în Banatul sârbesc ajunge și *Triodul* din 1816 tipărit de

Nicolae Stoica de Hațeg. Ultimele titluri de carte tipărite la Buda de cărturarul bănățean Constantin Diaconovici Loga sunt *Psaltirea* din 1817 și *Octoihul* cu *Catavasier* din 1826. Ultimul titlu ajunsese să fie procurat de bisericile bănățene în mai multe exemplare, ceea ce era, într-un fel, foarte important din punct de vedere cultural, cărțile tipărite purtau un text într-o limbă română curată.

4. Cărțile școlare

Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, pe timpul stăpânirii austriece, activitatea școlilor era coordonată de biserică. În această perioadă în Banat funcționa un număr restrâns de școli. Despre situația grea a școlilor, aprovizionarea lor cu cărți și despre munca profesorilor se poate citi mai mult în cărțile *Istoria învățământului din Banat până în anul 1800* de V. Țircovnicu și în *Contribuții la istoria învățământului din Banat până în 1800* de P. Radu și D. Onciulescu. Ceea ce lipsește din aceste cărți sunt informațiile despre învățământul în satele din Banatul sârbesc. În această perioadă, în Banat funcționau peste douăzeci de școli românești, ceea ce era un motiv ca un număr însemnat de ierarhi să se ocupe mai mult de problemele școlare. Astfel, în 1725 apare la Râmnic cartea *Întâia învățătură pentru tineri*, care anunță planul reformismului vienez cu privire la calitățile pe care școala trebuia să le cultive. Nu se știe dacă această carte a ajuns până în satele din Banatul sârbesc. În anul 1774 s-a adus o lege pentru întregul imperiu privind învățământul. Până atunci în Banat au existat câteva regulamente ample privind învățământul: *Regulamentul iliric* din 1770, *Regule Directive* din 1774, *Patentul Școlar* din 1776 și *Ratio Educationis* din 1777. Aceste regulamente cuprind direcțiile de bază ale învățământului, dar ceea ce este important este că manualul va deveni tipul de carte care de acum înainte ar trebui să răspundă ideologiei epocii luminilor în varianta reformismului austriac. Manualele se vor tipări în tiraje mari și se difuza în fiecare sat și oraș, iar cea mai potrivită structură a lui era cea a catehismului. Manualul era tipărit doar în interiorul frontierei, fiind

mai ușoară supravegherea difuzării lui. Rolul tipografiei ilirice de la Viena era de a imprima un tiraj mare de manuale. Prin *Regulamentul iliric* din 1770–1771, manualele trebuiau concepute după anumite criterii, pe fila de titlu trebuia mai întâi să poarte blagoslovia unui ierarh bisericesc, că este aprobat și că are calitate oficială, dar mai ales că este tipărit la Viena într-o tipografie privilegiată. Pe această pagină de titlu trebuia să fie scris și teritoriul pentru care era valabilă autorizarea manualului, precum construcția: „spre folosul școalelor românești celor din Țara Ungurească și din părțile ei împreunate”. Aceste „părți împreunate” erau Banatul, Crișana și Transilvania. Celelalte reguli stabilesc disciplinele de învățământ și cadrul juridic, dar și scrierea, citirea, aritmetica, religia, învățăturile morale, rugăciunile și cântările bisericești. Reformele școlare care au avut loc în această perioadă au determinat ca aceste manuale să circule în foarte multe școli din Banat. Aceste cărți au ajuns și în școlile din Banatul sârbesc. Despre circulația acestor manuale în satele din Banatul sârbesc nu există prea multe informații, mai ales că foarte multe școli erau mixte, în unele nu se învăța în limba română pentru că învățătorii erau sârbi și mulți elevi români învățau în altă limbă.

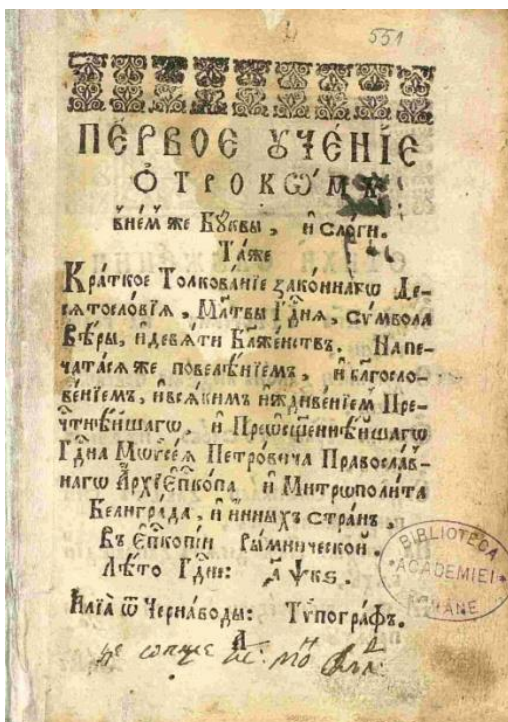


Photo 8. Întâia învățătură pentru tineri, Râmnic, 1725
 Sursă imagine: Catalogul Tipăriturilor Românești Vechi
<https://www.tipariturivechi.ro/>

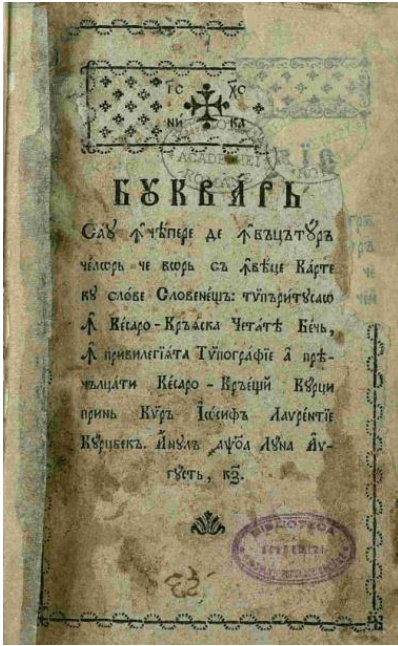


Photo 9. Bucvar, Viena – 1771 și 1781

Sursă imagine: Catalogul Tipăriturilor Românești Vechi

<https://www.tiparituriivechi.ro/>

Tipografia privilegiată de la Viena a început activitatea în domeniul manualelor pentru trebuințele învățământului în Banatul sârbesc. Astfel, în anul 1771, iese de sub tipar un *Bucvar* și un *Abecedar*. Varianta românească este o traducere din varianta sârbească tipărită la Viena în 1771, care avea de model, precum un model tipărit la Iași în 1755, „un abecedar rus apărut la Kiev în 1751” (Bocșan 1977, 485). *Bucvarul* a fost reeditat și distribuit în număr mare în Banat. Referiri despre acest *Bucvar* există mai multe, însă până în zilele de azi nu s-a păstrat niciun exemplar de carte. Anume, el era menit școlilor ortodoxe, adică „ilire” din Banat. Reformismul iluminist vienez se baza pe tendința laică a învățământului, adică de a scoate din manuale texte cu caracter religios. Edițiile ulterioare ale Bucvariului erau traduse tot din limba sârbă, care la rândul lor sunt traduse din limba germană. În 1790 apare la Viena un *Bucvar* bilingv germano-

român, copiat după bucvarul apărut la Sibiu în 1788. Diferența era că *Bucvarul* din Sibiu era tipărit cu litere latine, iar cel care era menit Banatului și părților Ungariei, cu alfabet chirilic. Ultimul *Bucvar* apărut la Viena era cel din 1793, după care urmează câteva ediții tipărite la Buda.

5. Concluzii

Cărțile ajunse în bisericile, mănăstirile și școlile din Banatul sârbesc au o foarte mare valoare culturală. Este foarte important faptul că bisericile din aceste areal geografic au reușit să asigure cărțile necesare pentru necesitățile bisericești și școlare, chiar dacă era o perioadă de mari tensiuni politico-militare, dar și de tensiuni interioare societății, prin însăși confruntarea între tradițional și modern. Sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor a fost o epocă extrem de grea pentru Imperiul Habsburgic și pentru Banat. Modul și condițiile în care au putut ajunge cărțile tipărite la Viena, Buda, Râmnic, etc. în Banatul sârbesc, descoperite pe marginile cărților vechi bisericești sunt dovadă că enoriașii din satele românești din Banat au respectat lăcașul cult și au mers la biserică, preoții fiind atenți la păstrarea lor până în zilele noastre.

Bibliografie

- Bianu, Ioan Hodoș, Dan Simonescu. 2016. *Cartea românească veche în Imperiul Habsburgic (1691–1830). Recuperarea unei identități culturale*. Cluj-Napoca: Editura Mega.
- Bocșan, Nicolae. 1977. *Contribuții la bibliografia literaturii române din Banat în epoca Luminilor. În Banatica IV*, Reșița.
- Ecsedy, Judit. 2014. *Kolozsvári nyomdászok Utrechtben és Bécsben. Magyar Grafika*.
- Leu, Valeriu, Costa Roșu. 2012. *Cărți vechi românești și cronici bisericești din Banat*.
- Zrenianin: I.C.L.R, Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană.

Molnár, László. 2017. Cirill betűs kiadványok és orosz-ukrán diákok a XVIII. századi

Magyarországon. *Valóság*.

Pop, Ioan Aurel. 2012. *Laudă culturii românești bănățene, Prefață în Cărți vechi românești și cronici bisericești din Banat*, Zrenianin: I.C.L.R, Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană.

**CULTURĂ ȘI ONOMASTICĂ:
ANTROPONIME GRECEȘTI LA ROMÂNII
DIN BANATUL SÂRBESC CENTRAL ȘI DE SUD¹**

Laura Spăriosu

Facultatea de Filozofie, Universitatea din Novi Sad, Serbia

laura.spariosu@ff.uns.ac.rs

Abstract

An integral part of the language of every people, any person's name is basically a sound sequence, constantly used in communication to designate a particular person (Ionescu 1975), the name being considered the key and the quintessence of each person, the person being, with all features, present in the name (Petrache 1998).

Bearing all that in mind, a research on the personal names in the Romanian villages in the central and south Banat region – Ecica, Iancaid, Sărcia, Torac and Uzdin - in the 20th century was carried out. There are more than 1100 personal names, of different origin: Latin, Classical Greek, Slavic, Hebrew, German, Hungarian origin, the names specific for the Romanian onomastics, modern names from Western Europe and local forms - anthroponyms, diminutives and hypocoristics - recorded in a particular village. Thus, the aim of this paper is to make a retrospective of the most frequent male and female Greek anthroponyms regarding their definitions and corresponding forms in other languages.

Key words: the Romanians, central Serbian Banat region, south Serbian Banat region, Greek anthroponyms.

1. Preliminarii

Onomastica (fr. onomastique) în *DEX* este definită „disciplină lingvistică al cărei obiect de studiu este originea, formarea și evoluția numelor proprii”, definiția numelui propriu neputând fi făcută fără raportarea la apelative (Teiuș 1969).

¹Articol realizat în cadrul proiectului *Zaštita i očuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa Rumuna u Vojvodini – analiza stanja i mogućnosti* [Protejarea și conservarea culturii nemateriale a românilor din Voivodina – analiza stării actuale și a oportunităților], cu sprijinul Secretariatului Provincial pentru Educație, Reglementări, Administrație și Minoritățile Naționale – Comunitățile Naționale.

Parte integrantă a limbii fiecărui popor, „orice nume de persoană este în fond o secvență sonoră, folosită constant în comunicare spre a desemna o anumită persoană” (Ionescu 1975, 8), numele fiind considerat cheia și chintesența fiecărei persoane, persoana fiind, cu toate trăsăturile ei, prezentă în nume (Petrașe 1998).

Vorbind de tradiția vechi-testamentară și culturile antice păgâne, unde exista o strânsă legătură între sufletul persoanei și numele acesteia, autoarea atrage atenția că primitivul purta nume de fetiș sau nume de totem pentru a obține protejarea acestora, fiind evitate numele de zei și de spirite malefice care ar putea acționa în dauna purtătorului. Romanii, de exemplu, numeau un copil *Fortis* nu pentru că noul-născut părea curajos, ci pentru a deveni astfel. La fel, credințele religioase au constituit „principalul factor ce determina alegerea unui nume și atribuirea lui” (Ionescu 1975, 19). În această ordine de idei, vorbind despre formula *nomen est omen*, Iorgu Iordan (1979) o traduce „de numele omului depinde soarta”, numele prezentând o urare pentru ce-l care-l poartă, în sensul de a fi înzestrat cu calități fizice și morale superioare.

2. Exemple de antroponime grecești la românii din Banatul Sârbesc Central și de Sud

Referindu-ne la cercetările de antroponimie efectuate în satele preponderent românești de pe acest teritoriu - Ecica, Ianacaid, Sărcia, Torac și Uzdin - constatăm, în veacul trecut, prezența a peste 1100 de nume de persoană de origine latină, greacă, slavă, ebraică, germană, maghiară, prenume specifice onomasticii românești, prenume moderne, de proveniență occidentală și forme locale - antroponime, diminutive sau hipocoristice - înregistrate într-o anumită

localitate. În baza celor menționate, dăm o listă de antroponime grecești, cu explicații referitoare la semnificația și formele în alte limbi.¹

1. **Adonis** - nume pers. masc. își are rădăcinile în Greaca veche și înseamnă „Domnul e cu mine”. În mitologia greacă *Adonis* este numele iubitului zeiței Afrodita, simbol al frumuseții divine și tinereții veșnice.

2. **Agapie** - izvoarele grecești atestă în epoca creștină numele pers. *Agápe*, *Agápios*, cu semnificație clară pentru greci, care le puneau în legătură cu subst. *agápe* sau adj. *agapetós*. Semnificația, și mai ales evoluția semantică a gr. *agápe* sunt interesante nu numai din punctul de vedere al onomasticii, ci și din cel al vocabularului comun, întrucât subst. gr. apare și în română, sub forma neologismului *agapă* „masă prietenească, banchet, petrecere”. Însemnând inițial „dragoste” *agápe* desemnează în N.T. sentimentul de „dragoste creștină de aproapele tău”. Către sfârșitul sec. 2 d.Cr. gr. *agápe* e atestat cu un nou sens: banchet frățesc cu scopuri liturgice, care explică actualul *agapă*. Pornindu-se de la semnificația pur creștină a lui *agápe* și *agapetós*, numele personale amintite devin favorite în rândurile credincioșilor din primele secole d.Cr. Intermediar slav. Forme ale prenumelui: *Agapit*, *Agapion*, *Agapiu* (masc.); *Agafia*, *Gafia* (fem.). Forme în alte limbi: fr. *Agapit*; it. *Agapito*; sp. *Agapito*; germ. *Agapitus*; magh. *Agapion*.

3. **Agata** - prenume exclusiv fem., larg răspândit și destul de frecvent în onomastica europeană, *Agata* reproduce gr. *Agathé*, clar din punctul de vedere al semnificației, întrucât corespunde formei fem. a adjectivului *agathós*, *agathé*, *agathón* „bun”. Datorită semnificației, numele a pătruns în onomastica creștină. Probabil că popularitatea formei fem. este legată și de apropierea de subst. *agată* „piatră prețioasă, dură și divers colorată”, cu care, în ciuda asemănării formale, nu are nici o legătură etimologică. Forme ale prenumelui: *Agatia*, *Agatiia*, *Gatia*, *Agafița*, *Gafița*, *Agahia*. Forme în alte limbi: engl. *Agatha*; fr. *Agathe*; germ. *Agatha*; it. *Agata*; magh. *Agáta*, *Ágota*.

¹ Exemplele preluate din Spărius (2014, 2017); scopul constă în a realiza o retrospectivă, etimologiile fiind redată după Ionescu (1975, 2001) și Petrache (1998).

4. **Ágnes** - corespondentul magh. al numelui pers. fem. *Agnes*, care reproduce. gr. (*H*)*agnes*. Existența numelui o atestă atât izvoarele grecești (corespondentul masc. *Hagnon* încă de la Tucidide) precum și cele latine, fie cu valoare de cognomen, fie purtat de servi și liberiți (*Hagne* apare și la Horațiu, dovedind preferința poezilor romani pentru nume fem. grecești). Format de la adj. (*h*)*agnós*, (*h*)*agné*, (*h*)*agnón*, cu sensul de „pur, curat, cast”, și, mai târziu. chiar „sfânt”, (*H*)*agné*, redat în limba latină și prin *Agnés*, pătrunde cu ușurință în onomastica creștină. Atestat sub diverse forme, *Agnés* se răspândește mai rapid în țările apusene, probabil și datorită apropierii, prin etimologie populară, de *agnus* „miel”, a cărui valoare simbolică e recunoscută în religia creștină. La români, *Agnés* este împrumut din Apus. Forme în alte limbi: engl. *Agnes*; fr. *Agnès*; germ. *Agnes*; it. *Agnese*; sp. *Inés*; magh. *Ágnes*.

5. **Alexa** - corespunde vb. gr. *alexein* „a apăra”, și este considerat în mod curent un hipoc. al compuselor gr. cu *alex-* (*Alexandros*, *Alexarhos*, *Alexippos*, *Alexamenos* etc.). Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme sub care a circulat și circulă numele: *Alexe*, *Alexa*, *Alexie*, *Alexia*, *Alexu*, *Olexa*, *Alexina*, *Alex*. Forme în alte limbi: engl. *Alexis*; fr. *Alexis*, *Alex*; germ. *Alexius*; it. *Alessio*, *Alessia* (forme moderne); magh. *Alex*, *Alexia*.

6. **Alexandru, Alexandra** - prenume larg răspândite în Europa și în afara granițelor ei, frecvente și cu o îndelungată tradiție, *Alexandru* și *Alexandra* reproduc vechile nume de persoană gr. *Aléxandros* și *Alexáandra*. Dacă răspândirea și popularitatea numelui sunt strâns legate de faima celebrului rege și cuceritor macedonean, numele este cu mult mai vechi în onomastica Greciei antice, fiind inițial atestat chiar în *Iliada* ca un alt nume al lui Paris, fiul lui Priam. Mai târziu, în *Descrierea Eladei* de Pausanias, fem. *Alexandra* apare ca supranume pentru *Casandra*, fiica lui Priam și sora lui Paris. Încadrat într-o bogată familie de vechi nume de persoană compuse, numele era în mod curent interpretat de greci drept un compus cu semnificația „apărător al poporului său” (*alexein* „a apăra” și *aner*, *andros* „bărbat, luptător”). Se pare că aceasta este o etimologie populară, semnificația numelui rămânând obscură. *Alexandru(-a)* este un nume bine reprezentat în calendarul creștin. Romanul popular *Alexandria* („Romanul lui Alexandru”), ajuns prin intermediul culturii slavone, a fost un factor determinant în răspândirea numelui în Europa. O parte din elementele familiei numelui *Alexandru*, hipocoristice sau derivate, create pe teren românesc: *Alecu*, *Aleca*, *Leca*, *Lec(u)*, *Lexi*, *Lisandru*, *Lixandru*,

Lisăndrina, Sandru, Sandra, Alexandrin, Alexandrina, Sandrin, Sandrina, Sanda, Sandu, Drina, Șăndru etc. Forme în alte limbi: engl. *Alexander* (cu hipoc. *Sandy, Sanny*); fr. *Alexandr*; germ. *Alexander, Alexandra*; it. *Alessandro, Alessandra* (cu hipoc. *Sandro, Sandra*); sp. *Alejandro, Alejandra*; magh. *Sándor, Alexandra, Alexa*; srb. *Aleksandar, Aleksandra* (cu hipoc. *Sandra, Sanja, Saša*).

7. **Anastasia** - nume devoțional, de origine greacă, este o creație creștină de la termenul *anástasis*, folosit în epoca creștină cu sensul de „înviere din moarte” și consacrat de Biserică cu sensul de „învierea lui Hristos”. *Anastasia* este un nume cu largă reprezentare în calendarul creștin. Intermediar slav. Forme și derivate împrumutate sau create pe teren românesc în secolele trecute: *Nastasia, Nasta, Nastea, Tăsia, Tasea, Nastasica, Sica, Nastasița, Sița, Nastina, Anastase, Năstase, Tasie, Siia* etc. Forme în alte limbi: germ. *Anastasia*; it. *Anastasia*; magh. *Anasztázia*.
8. **Andrei** - răspândit și frecvent, de veche tradiție la români, acest prenume reproduce numele pers. gr. *Andréas*. În mod obișnuit explicat prin subst. *andreia* „bărbăție, curaj”, *Andreas* pare mai degrabă un hipoc. în *-as* al unui nume pers. compus cu *anér, andrós* „bărbat”. Nume calendaristic creștin, se răspândește rapid datorită faimei unuia dintre cei doisprezece apostoli ai lui Isus. Probe lingvistice incontestabile dovedesc vechimea și popularitatea cultului lui *Andrei* la români, bulgari, sârbi, croați, albanezi. La români, cultul creștin s-a grefat pe o serie de elemente păgâne vechi, credințe și rituri magice. Cum 30 noiembrie este „cap de iarnă”, *Andrei* este considerat mai mare peste lupi și alte fiare sălbatice. Noaptea de 30 noiembrie, un fel de sărbătoare a lupilor și strigoilor, este prilejul multor vrăjitorii și farmece, dintre care interesant ni se pare, prin legătură cu semnificația inițială a numelui *Andrei*, obiceiul „făcutului de ursit” (tinerele fete încearcă să-și afle flăcăul dorit să le ia de soție). Numele a pătruns la români înainte de venirea slavilor, fiind preluat de populația daco-romană din latina balcanizată, unde circula printre creștini. Din această perioadă au rămas formele *Îndrea* și *Undrea*, ca denumiri populare ale lunii decembrie în dialectele sarde *Santandria* și în unele regiuni din Spania *Sanandrés*, ambele pentru luna noiembrie. Numele este reluat mai târziu prin intermediar greco-slav și formează pe teren românesc un mare număr de hipocoristice și derivate: *Andrei, Andrii, Andrieș, Andrica, Andriță, Andru(l), Andora, Andreca, Anderca* etc. Sub influență occidentală apar formele fem. *Andreina, Andre(e)a*. Forme în alte limbi:

engl. *Andrew*; fr. *André*; germ. *Andreas*; it. *Andréa*; sp. *Andres*; magh. *András* (hipoc. *Bandi*); srb. *Andreja, Andrija*.

- 9. Apolonia** - prenume foarte rar, reproduce numele de pers. gr. *Apollonía*, în care se recunoaște cu ușurință numele lui *Apolo*, unul dintre cei mai vechi zei ai Greciei antice. La origine probabil zeu al turmelor (arcadienii și-l reprezentau în chip de berbec), *Apolo* era celebrat în lumea antică drept zeu al luminii, ocrotitor al artelor, poeziei și a muzicii sau ca renumit precizător al viitorului. Problema lămuririi originii și semnificației numelui acestui zeu cunoscut este destul de dificilă. Nu este imposibil să fie un nume indo-european, dar, având în vedere vechimea și valoarea lui, nu trebuie exclusă nici ipoteza unei adaptări grecești pentru un nume din vechile limbi ale Asiei Mici. Cei care au considerat numele ca indo-european propun o legătură între *Apolo* și radicalul **apel-* „a fi tare, puternic”. O interpretare mai nouă încearcă apropierea de numele hitit *Apullunas* (în hitită, numele ar fi o formație din *abullu* „poartă”), explicație tentată din două motive: în primul rând, numele este apropiat tot de un nume propriu, iar în al doilea rând, acceptând sensul originar de „poartă”, s-ar putea explica epitetul grecesc *thyraios* (gr. *thyra* „poartă”, probabil de aici și numele ținutului *Thyreea*, între Argos și Sparta). În latină, numele trece sub forma *Apollo*. Prenumele *Apolonia* este simțit astăzi ca forma fem. corespunzătoare masc. *Apolo*, dar probabil originea lui este alta. Din epoca veche, exista la Roma un nume de persoană *Aplonius, Apolonius*. Sub influența culturii grecești, vechiul nume italic a fost transformat în *Apollonia* (după gr. *Apollónios*, fem. *Apollonía*). Forme în alte limbi: it. *Apollo, Apollonia*; magh. *Apolló*.
- 10. Arcadie** - vechi nume grecesc, reproduce forma *Arkádios*, corespunzător adj. *arkádios* „locuitor din Arcadia, arcadian”. Ca formă, gr. *arkadia* este un adj. feminin (corespunzător lui *arkádios*) derivat de la *Arkás*, numele unui cunoscut personaj mitologic, fiul lui Zeus și al nimfei Callisto, care ar fi domnit în Peloponez și de la care ar proveni numele Arcadiei. Dar, cum însuși Ovidiu, care ne povestește această legendă, se îndoiește de descendența arcadienilor din miticul *Arkás*, numele *Arcadiei* rămâne obscur din punct de vedere etimologic. Numele a pătruns în onomastica românească datorită influenței ruse moderne, pe cale cultă. Forme în alte limbi: it., sp. *Arcadio*; magh. *Arkád, Arkos*; srb. *Arkadije*.
- 11. Artemije** - corespondentul srb. al lui *Artemie*, care reproduce numele de pers. gr. *Artémios*, atestat numai în epoca greco-romană și preluat în latină

sub forma *Artemius*. După cum se observă, la baza prenumelui se găsește *Artemis*, numele uneia dintre cele mai vechi divinități ale Greciei antice. *Artemis* era celebrată din vremuri foarte vechi ca zeiță a vânătorii. Fiică a lui Zeus și a Latonei, soră a lui Apolo, zeul luminii, *Artemis* era însăși cea mai mare divinitate lunară a grecilor, dăruia viață tuturor ființelor, era protectoarea oamenilor, animalelor și plantelor, binecuvânta nașterea și nunta. În mod curent, numele este apropiat de adj. gr. *artemés* „sănătos, teafăr”, sau de un termen neatestat **artidemes* „cu corp curat”. Cum însă și adj. amintit rămâne obscur din punct de vedere etimologic, unii cercetători presupun că *Artemis* și chair *artemés* sunt adaptări grecești ale unor cuvinte preelenece din vechile limbi vorbite de populațiile din Asia Mică. Forme în alte limbi: it., sp. *Artemio*; magh. *Artemisz*.

12. **Arzén** - corespondentul magh. al lui *Arsenie*, care reproduce numele de pers. *Arsénios*. Numele grecesc are semnificație clară, întrucât are la bază adj. *arsénios*, dintr-un mai vechi *arsenikós* „bărbătesc, viril”. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme în alte limbi: fr. *Arsène*; it., sp. *Arsenio*; germ. *Arsen*; magh. *Arzén*.
13. **Atanasie** - reproduce gr. *Athanásios*, care are la bază adj. gr. *athanatos* „nemuritor” și subst. *athanasia* „nemurire”. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme înregistrate în onomastica românească: *Atanas*, *Atănase*, *Tănase*, *Tanasie*, *Atănasie*, *Antanasie*, *Aftănasie*, *Afanasie* și fem. *Atanasia*, *Tanasia*, *Nasia* etc. Forme în alte limbi: fr. *Athanase*; germ. *Athanasius*; it. *Atanasio*; magh. *Atanáž*. Forme locale: *Tănuț* (înregistrată la Uzdin).
14. **Axente** - reproduce o formație grecească târzie, *Auxentios*, probabil creație a onomasticii creștine de la vb. *auxáno* „a se înmulți, a se înălța”. Numele ajunge la români, nefiind însă niciodată frecvent. Astăzi e mai frecvent ca nume de familie.
15. **Casandra** - cea mai frumoasă dintre fiicele regelui troian Priam și ale Hecubei, înzestrată cu darul profeției, dar condamnată să nu fie crezută niciodată pentru că ar fi respins dragostea zeului Apolo, *Casandra* este cea care prezice căderea Troiei. Nume antic gr., reluat în epoca renașterii din mitologia greacă, reproduce gr. *Kassándra* (masc. *Kássandros*), interpretat în mod curent de greci drept un compus din *-anér*, *-andρός* „bărbat” și elementul *kass-* „distins, ales”. Se pare însă că numele nu este de origine elenică și prezintă semnificație obscură. Numele este pus în

legătură și cu rădăcina adj. gr. *kednos* „serios, înțelept” sau cu vb. *kekasmai* „a excela, a străluci”.

- 16. Christophe** - corespondentul fr. al lui *Cristofor*. Numele corespunde numelui de pers. *Christophorós*, formație grecească târzie și specific creștină din *Christos*- și *-phorós* „purtător”. Interesantă prin anecdotică și semnificativă în ce privește „valoarea documentară” a legendelor hagiografice, este explicația numelui unui martir *Christophoros*, care l-ar fi purtat pe umeri pe Isus copilul, lucru imposibil, cel puțin datorită faptului că persoana în discuție a fost martirizată în timpul împăratului Decius, la jumătatea sec. 3. Simbol al noii credințe (în sensul de „purtător al credinței în Hristos”), *Cristofor* era frecvent în Europa medievală, datorită cultului martirului pe care Biserica l-a favorizat încă din sec. 4. Forme în alte limbi: fr. *Christophe*; germ. *Christoph*, *Kristof*; it. *Cristoforo*; sp. *Cristobal*; magh. *Kristóf*.
- 17. Ciril** - formă apuseană a lui *Chiril*, care corespunde numelui pers. gr. *Kyriilos*, la origine un derivat cu sensul „dumnezeiesc, divin” din subst. *Kyrios*. Numele grecesc trece în latină sub forma *Cyrillus*, atestată documentar numai din epoca creștină. Numele este frecvent mai ales la popoarele slave. Forme vechi, deriv. sau hipoc.: *Chiru*, *Chira*, *Chera*, *Cheralina*. Simțită de vorbitori mai modernă, *Ciril* este de origine apuseană. Forme în alte limbi: srb. *Ćirilo* (hipoc. *Ćira*).
- 18. Damian, Damiana** - reproduc numele pers. gr. *Damianós*, corespunzător elementului *dama-* a vb. *damáo* „a domestici, a îmblânzi”. Nume calendaristic creștin. Intermediar greco-slav, dar și influență latino-catolică. Forme atestate în onomastica românească: *Damian* (forma fem. *Damiana* astăzi nu mai apare la români), *Dămian*, *Demian*, *Dimian*, *Doma*. Forme în alte limbi: fr. *Damien*; it. *Damiano*; magh. *Damján*. Forme locale: *Damianca* (înregistrată la Uzdin).
- 19. Delia** - nume devoțional gr., reluat în epoca renaștentistă sau modernă din mitologia greacă, este la origine un epitet al zeilor Apolo și Artemisa ce indică locul nașterii lor: gr. *Delíos*, *Delía* de la toponimul *Delos*. Împrumut apusean modern. Forme locale: *Delian*, *Deliana* (înregistrate la Iancaid).
- 20. Denis, Denisa** - nume calendaristice creștine, variante ale prenumelui *Dionis*, numele unuia dintre cei mai cunoscuți zei ai Antichității. Originea și semnificația numelui rămân nesigure. Două dintre ipotezele propuse

întrunesc acordul mai multor specialiști: prima consideră numele un compus a cărui semnificație ar fi „fluxul luminii”, a doua, mai simplă, se oprește asupra semnificației „fiul lui Zeus”. Influența slavă: *Dionisie*, *Dionisia*, *Dienis* etc. Nume calendaristic creștin. Forme în alte limbi: fr. *Denis*, *Denise*; it. *Dionisio*; magh. *Dénes*.

- 21. Diogen** - nume teoforic de origine greacă, este un compus cu semnificația de „născut din Zeus, născut din Dumnezeu”. Nume calendaristic creștin.
- 22. Domaschin** - formă a lui *Damaschin*, care corespunde numelui pers. gr *Damaskenos*, la origine adj. ce indica proveniența locală: „din Damasc”. Formele ebraice, atestate în V.T., *dammeshek*, *darmeshek*, *darmashki*, ar avea semnificația de „localitate bine udată” (scăldată de ape), explicabil, întrucât câmpia în care este așezat Damascul e străbătută de râul cu mulți afluenți, Barada. Nume calendaristic creștin. Hipoc. vechi: *Mäschin*, *Mischie*.
- 23. Dumitru** - reproduce gr. *Demétrios*, fem. *Demétria*, la origine o formă adj. de la numele zeiței *Demeter*. Fiică a lui Cronos și a Rheii, soră a marilor zei din Olimp, *Demetra* este o veche divinitate a vegetației și a fertilității pământului, ocrotitoare a ogoarelor și a căsniciei. Numele zeiței este probabil un compus din elementele *da* „o, pământ!”, un vocativ antic de la *ge* sau *ga* „pământ”, și *mitir* „mamă”, semnificând „Pământul-mamă”. În aceeași măsură numele poate fi explicat ca o contracție a lui *Dimomítir* „mama poporului”, de la *mitir* „mamă” și *dimos* „popor”. Nume calendaristic creștin. Forme hipoc. și derivate, atestate de-a lungul timpului: *Dumitru*, *Dimitru*, *Dimitrie* (hipoc. *Tie*), *Dumitrache*, *Mita*, *Mitru*, *Mitra*, *Mitrea*, *Mitu*, *Diman*, *Dima*, *Mima*, *Mimi* etc. Influența latină cultă: *Demetru*, *Demetra* și numele de familie: *Demetriade*, *Demetrescu*, *Demetriu*. Hipoc. apusean: *Mitty*. Forme în alte limbi: it. *Demetrio*; germ. *Demetrius*; magh. *Demeter*, srb. *Dimitrije*, *Mita*, *Mitar*, *Dika*.
- 24. Ecaterina** - frecvent și răspândit astăzi în toată Europa, gr. *Ekaterine* era, probabil, necunoscut în lumea clasică. Originea și semnificația numelui rămân nesigure. Explicat prin greacă, *Ekaterine* a fost considerat fem. lui *Hekaterós*, înrudit fie cu un supranume al lui Apollo, *Hékatos* „care lovește de la distanță”, fie cu numele zeiței subpământene, *Hekáte* „cea care face vrăji și descăntece la răspântii”. S-a propus și explicarea numelui printr-un cuvânt egiptean cu sensul de „coroană”. Larga răspândire a numelui se datorează în parte unei vechi etimologii populare care îl apropie de adj. *kathartos* „pur”. Nume calendaristic creștin. Forme hipoc., pătrunse prin

intermediar slav: *Catalina, Cătălina, Cătălin, Trinea, Trincă, Trinu* (masc.), *Catarina, Cata, Caterina, Catrina, Catina, Catinca, Catița, Tınca, Tincuța*. Forme în alte limbi: engl. *Catherine* (hipoc. *Kitty*); fr. *Catherine*; germ. *Katherina*; it. *Caterina*; magh. *Katalin*.

25. Elena - corespunde vechiului nume pers. gr. *Heléne*, cu etimologie incertă. S-a încercat explicarea numelui prin gr. *heláne* „tortă, făclie” și *héle, heíle* „strălucirea soarelui, căldura soarelui”, *Heléna* fiind, probabil, la origine, o veche divinitate a luminii. Nume calendaristic creștin. Forme atestate: *Elena, Ileana* (formă populară foarte frecventă și specific românească), *Lena, Elina, Leana* (masc. *Leanu*), *Leanca, Lencuța, Lenuța, Ilina, Lina, Linca, Lincuța, Alena, Ela*. Forme în alte limbi: engl. *Hellen*; fr. *Hélène*; germ. *Helena*; magh. *Ilona, Ilonka*; srb. *Jelena, Jelica, Jelka, Lenka, Lenkica*; bg. *Ilinka*.

26. Eufrozina - reproduce un cunoscut nume din mitologia greacă, *Euphrosyne* sau *Euphrosyna*. Cunoscută din *Teogonia* lui Hesiod, *Euphrosyn*, fiica lui Zeus și a Eurinomei (Hera), era unele dintre cele trei charite (romanii le numeau „grații”), vechi zeități ale vegetației, însoțitoare ale zeiței dragostei, Afrodita, și simboluri ale gingășiei și farmecului feminin. *Euphrosyne* este la origine un nume compus din *eu-* „bine” și *-phren* „minte, inteligență”. Forme ale numelui: *Fosina, Frozina, Frosa, Frosica, Efrosina*. Forme în alte limbi: it. *Eufrosina*; magh. *Eufrozina*.

27. Eugen, Eugenia - numele pers. gr. *Eugen* și fem. *Eugenia* reproduc numele de pers. gr. *Eugénios, Eugénia*. Semnificația numelor nu pune probleme dificile, întrucât ele pot fi cu ușurință apropiate de subst. *eugenía* și adj. *eugenés* „de neam bun, nobil” (format din *eu-* „bine” și radicalul *-gen* „a zămisli, a naște, a produce”). Nume calendaristic creștin. Filieră greco-slavă: *Evghenie, Avghinia, Aghenia, Oghenie, Ghenie, Ghenea* etc. Forme moderne apusene: *Eugen, Eugeniu, Genu, Genuțu, Genuța, Genia, Genica, Geneta, Geni*. Forme în alte limbi: engl. *Eugen, Eugenia*; fr. *Eugène*; germ. *Eugen, Eugenia*; it., sp. *Eugenio, Eugenia*; srb. *Evgenije*.

28. Evdochia - reproduce numele de pers. gr. *Eudokía*, format de la un subst. cu aceeași formă (compus din *eu-* „bine” și *-dok* „a părea, a crede”), cu sensul de „bunăvoință”. Forme ale numelui: *Ivdochia, Dohia, Evda, Edochia, Dochia*. Forme în alte limbi: it. *Eudossia*; sp. *Eudosia*.

- 29. Filip** - reproduce gr. *Phílippos*, nume pers. format de la *phil-* „iubitor” și *-hippos* „cal”. Nume calendaristic creștin. La români, *Filip* începe să apară în documente în jurul anului 1500, dar el este cu siguranță mult mai vechi. O dovadă sigură în acest sens e importanța pe care o are în calendarul popular sărbătoarea *Filipii* sau *Pilipii*, dedicată unor vechi divinități protectoare a lupilor. Intermediar slav. Elemente ale familiei onomastice lui *Filip*, împrumuturi sau creații pe teren românesc: *Filipon*, *Lipan*, *Filipache*, *Pache*, *Filipin* etc. și fem. *Filipa* (rar) cu deriv. *Filipina*. Forme în alte limbi: engl. *Philip*; fr. *Phillipe*; it. *Filippo*; sp. *Felipe*; magh. *Fülöp*.
- 30. Gheorghe** - este unul dintre cele mai răspândite și frecvente prenume masc. nu numai la români, ci și la celelalte popoare ale continentului. Nume afectiv, indicând inițial ocupația purtătorului, corespunde numelui pers. gr. *Geórgios*, format de la subst. *georgós* „agricultor, țăran”. Dintre sfinții purtători ai numelui, cel mai important este cel onorat cu titlul de „mare mucenic purtător al biruinței”. Enorma popularitate de care s-a bucurat numele acestui martir nu se poate înțelege fără lămurirea unui fapt esențial: data la care e sărbătorit sfântul coincide cu un moment important din „calendarul” comunităților precreștine în a căror economie predomină creșterea vitelor: începutul păstoritului. În calendarul popular, *Sângiorzul* (în Transilvania și Banat) sau *Gheorghe* este, pe de o parte, numele unui ciclu de sărbători de la sfârșitul lui aprilie și începutul lui mai care marchează anul nou pastoral și, pe de altă parte, numele unui „zeu” al vegetației, protector al cailor, vitelor cu lapte și semănăturilor, care în reprezentările rituale poartă la brâu cheile cu care „închide” iarna și „deschide” vara. Cultul creștin s-a suprapus, așadar, unui cult anterior, de la care a preluat vechi credințe, obiceiuri și practici rituale. Alături de aceste credințe, de sărbătoarea martirului *Gheorghe* sunt legate și câteva obiceiuri privitoare la om: scăldatul într-o apă curgătoare până la răsăritul soarelui, spălatul cu rouă etc. Ținerea a tuturor acestor obiceiuri, valoarea și semnificația lor sunt de natură să lămurească popularitatea de care s-a bucurat *Gheorghe* la români și la multe alte popoare. Numele a pătruns mai întâi prin intermediar slav, iar din a doua jumătate a secolului 19, *Gheorghe* a trecut printr-un proces de latinizare după modelul lui *Georgius*, forma latină a numelui amintit. Forme care au circulat și circulă astăzi: *Gheorghe*, *Gheorghie*, *Gheorghia*, *Gheorghina*, *Gheorghită*, *Ghiță*, *George*, *Georgel*, *Georgela*, *Georgeta*, *Geta*, *Georgică*, *Gică*, *Gelu*, *Geo*, *Giura*, *Gică*, *Iorga*, *Iuga*, *Iuri*. Forme în alte limbi: engl. *George*; fr. *George(s)*, *Georgette*; it. *Giorgio*, *Giorgina*, *Giorgetta*; germ. *Georg*,

Georgia; sp. *Jorge*; magh. *György*, *Gyuri*; srb. *Georgije*, *Dorđe*, *Dura*, *Durđina*, *Durđica*, *Durđija*, *Đurica*, *Đurađ*; slo. *Juraj*.

- 31. Gherasim** - reproduce numele pers. gr. *Gerásimos*, atestat destul de târziu în izvoare. Apropiat de vb. *gerairo* „a onora, a respecta” numele avea semnificația originară de „respectabil, onorabil”. Forme ale numelui: *Gherasăm*, *Gherasin*, *Garasim*. Forme în alte limbi: it. *Gerásimo*; magh. *Geraszim*.
- 32. Grigore** - reproduce numele pers. gr. *Gregórios*, pus în legătură cu vb. *gregoréo* „sunt complet treaz”, semnificația numelui fiind „treaz, care veghează”. Atestat și în epigrafiă latină sub forma *Gregórius*, numele apare cu valoare de cognomen în epoca imperială, sau ca nume independent purtat de sclavi și liberi. Forme care au circulat și circulă și astăzi: *Grigore*, *Gligor*, *Gligorie*, *Grigoran*, *Grigorcea*, *Ghiga*, *Grig*, *Greșa*. Deriv. fem. *Grigorina*. Forma latinizată este *Gregoriu*. Forme în alte limbi: engl. *Gregory*; fr. *Grégoire*; germ. *Gregor*; it., sp. *Gregorio*; magh. *Gergely*; srb. *Grigorije*.
- 33. Ilarie** - nume afectiv și augural, reproduce gr. *Hilários*, pus în legătură cu adj. *hiláros* „vesel, plăcut”. În epoca imperială, romanii foloseau și ei frecvent un nume de persoană *Hilárius*, corespunzător adj. *hilaris* „bucuros, vesel”, care este mai degrabă o adaptare a gr. *Hilários*, decât o creație proprie latinei (la popularizarea lui *Hilarius* a contribuit, fără îndoială, existența adj. lat., deci a semnificației). Nume calendarisatic creștin. Intermediar slav: *Ilarion*, *Larie*, *Larion*. Influența latino-catolică: *Ilaris*. Forme în alte limbi: engl. *Hillary*; fr. *Hilaire*; germ. *Hilarius*; it. *Ilario*; magh. *Hiláriusz*.
- 34. Irina** - nume devoțional și augural, reproduce vechiul nume pers. gr. *Eiréne* „pace”. Ca nume propriu, *Eirene* este foarte vechi în Grecia și aparține mitologiei. *Eiréne*, *Eunomia* „disciplină” și *Dike* „dreptate” erau binecunoscutele *chore*, fiice ale lui Zeus și ale lui Themis, care ocrotesc vegetația sau păzesc locașurile zeilor din Olimp, chemând sau alungând norii ce le învăluie. Intermediar greco-slav. Forme vechi: *Erina*, *Irinca*; masc. *Irinei*, *Irinii*. Forme curente: *Irin*, *Irinel*. Forme în alte limbi: engl. *Irene*; fr. *Irène*; it., sp. *Irene*; magh. *Irén*, *Irénka*; srb. *Jerina*.
- 35. Isidor, Isidora** - reproduc vechile nume grecești *Isídor* și *Isídora*. Numele grecești compuse din *Isis* și *-dóron* „dar”, se încadrează în bogata serie a

teoforicelor, frecvente în onomastica tuturor popoarelor vechi. Elementul teoforic era fie numele divinității în general, fie numele unei anumite divinități, cum este în cazul nostru *Isis*, zeița egipteană a naturii și a fecundității, mamă și soție a lui Osiris, identificată la greci cu *Demeter*. La origine o divinitate locală a Deltei, *Isis* devine cea mai populară zeiță în Egipt. Cultul ei, care păstra urme ale vechilor ritualuri agricole, se răspândește în epoca elenistică și romană în regiunea mediteraneană și chiar mai departe. Prin intermediul formei latine *Isídoros*, numele se păstrează la popoarele din apusul Europei iar, prin intermediar slav, și la români.

- 36. Melania** - nume afectiv de origine greacă, corespunde numelui pers. *Meláne*, format pe baza temei *melan-* a adj. gr. *mélanos*, *meláni*, *mélanon* „negru”. Nume calendaristic creștin. Intermediar greco-slav. Forma veche *Melana* se datorează influenței slave, iar *Melania* este de proveniență apuseană modernă. Forme în alte limbi: fr. *Mélanie*; germ., it., bg. *Melania*; srb. *Melanija*.
- 37. Melisa** - nume pers. fem. gr., provine din subst. „albină”. În mitologia greacă este cunoscută povestea prințesei *Melisa*, care a fost transformată în albină.
- 38. Minodora** - nume devoțional antic, de origine greacă, reproduce numele pers. *Menodóra*, un compus teoforic format din elementele *men-* (de la *Mene*, divinitate greacă identică cu *Selene*) și *-doron* „dar”. Semnificația compusului este „darul zeiței Mene”. Nume calendaristic creștin. Este posibil ca numele să fi apărut în onomastica românească datorită influenței neogrecești.
- 39. Nestor** - nume augural de origine greacă, reproduce numele pers. *Néstor*, interpretat de unii specialiști ca derivat de la vb. *néomai* „eu mă întorc” și semnificând probabil „cel ce se întoarce cu bine”. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme vechi, atestate în secolele trecute: *Nistur*, *Nisipur*, *Nistre*, deriv. *Nistoran*, *Nistoreni*. Cea mai frecventă formă este *Nistor* (fem. *Nistora*).
- 40. Nichifor** - este un nume de origine grecească și corespunde lui *Nikephóros*, întrebuințat fie ca supranume pentru Zeus, fie ca nume de pers. masc. Numele este un compus din subst. *nike-* „victorie” și *-phóros* „purtător”. Intermediar slav. Forme în alte limbi: bg., rus. *Nikifor*; srb. *Nićifor*.

- 41. Nicolae** - unul dintre cele mai frecvente nume românești, *Nicolae*, reproduce vechiul nume pers. *Nikólaos*, un compus care cuprinde elementele *niké-* „victorie” și *-laós* „popor”, semnificația acestuia explicând în bună măsură favoarea de care se bucura numele și, implicit, frecvența lui în onomastica greacă. Cu siguranță că anticilor nu le era indiferentă nici legătura antroponimului cu numele zeiței victoriei, *Nike*, și nici faptul că *Nikátor* sau *Nikephóros* (rom. *Nichifor*) erau și supranume ale lui Zeus. Trecut în latină sub forma *Nicolaus*, continuată în limbile moderne din Apus, numele era folosit la romani cu funcția de cognomen. Intermediar slav. Forme atestate la români: *Nicoară* (continuă forma latină a numelui), *Nicola*, *Nicula*, *Nicu*, *Nicușor*, *Nicolina* (masc. *Nicolin*), *Necula*, *Neculai*, *Naie*, *Lae*, *Micu*, la care se adaugă împrumuturile moderne occidentale: *Nicoleta*, *Coleta*, *Nic*, *Nichi*. Forme în alte limbi: engl. *Nicholas*; fr. *Nicolas*, *Nicole* (*Nicolette*, *Colette*); germ. *Nikolaus* (*Klaus*); it. *Nicolá*, *Niccoló*; sp. *Nicolás*; magh. *Miklós*; srb. *Nikola*, *Nikica*, *Nikosava*; rus. *Nikolaj*. Forme locale: *Coliță* (înregistrată la Uzdin).
- 42. Olimpiu, Olimpia** - nume devoționale de origine gr., create pe baza toponimului *Olympos*, cunoscutul munte gr., lăcaș al zeilor. Se pare că *Olympos* a fost creat pe baza vb. *lampo* „a străluci, a lumina”. *Olympas*, *Olympios* (la început adj. folosit ca supranume mai ales pentru Zeus „olimpianul”), *Olympidoros* (un compus cu semnificația „darul Olimpului”), *Olympius* sunt nume calendaristice creștine. În onomastica românească, formele *Olimpiada*, *Olombiada* se datorează influenței romanului popular *Alexandria*. Formele masc. *Olimp*, *Olimpie*, *Olimpiu* au apărut sub influența calendarului creștin, prin intermediar slav, iar actualul *Olimpia* (hipoc. *Pia*) este un împrumut apusean modern.
- 43. Pantelemon** - nume pers. masc., corespunde gr. *Panteleémon*, formație creștină alcătuită din *pant-* „tot” și *-eleémon* „milos, binefăcător”. Intrat în onomasticonul creștin, *Panteleémon* se răspândește în Europa mai ales datorită cultului unui sfânt care a suferit martiriul în timpul împăratului Galerius (303). Medic din Nicomedia (Asia Mică), *Pantelemon* și-a împărțit averea la săraci, fiind considerat după moarte făcător de minuni, protector împotriva tunetului, trăsnetului și arsurilor (credință cunoscută și la români și legată de faptul că sărbătoarea *Pantelimonul* sau *Pintelei Călătorul* cade tocmai în miezul verii, când asemenea fenomene meteorologice sunt obișnuite). Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Pe teren românesc s-a format o bogată familie de hipocoristice:

Pantelei, Pantele, Pentelei, Penteleu, Panta, Pante(a), Păntea, Pinta, Pinte(a), Panc, Panco, Pancotă, Pancea, Panciu, Pandleimon, Pandlele, Pandeia, Pintilie. Forme în alte limbi: germ. *Panteleon*; it. *Pantelei, Panteleemone*; magh. *Pantaleon*; srb. *Pantelejmon, Pantelija*.

- 44. Parascheva** - nume devoțional de origine greacă, este o creație a onomasticii creștine pe baza subst. *paraskeuē* „vineri”. Sensul propriu al subst. este „pregătire”, vinerea desemnând ziua dinaintea Sabatului, în care se făceau pregătirile pentru sărbătoare. Numele este atestat mai ales în sud-estul Europei. Intermediar slav. Forme vechi atestate la români: *Paraschiva, Paraschivița, Pachița, Părăștița, Parasiia, Parascovea, Parasuca, Parasca, Paraschia, Chia, Chiva, Chivuța.* Forme în alte limbi: it. *Parasceve*; sp. *Parasceves*; srb., bg. *Paraskeva*.
- 45. Pelaghia** - reproduce numele pers. gr. *Pelaghía*, folosit ca nume de persoană în epoca creștină, dar atestat și cu valoare de supranume al zeiței Isis. Antroponimul are la bază subst. *Pélagos* “suprafața întinsă a mării” (de aici și neologismul rom. *pelagic* “marin”). Din aceeași familie face parte și *Pelagios*, supranume al lui *Poseidon*, zeul mărilor. Forme ale numelui: *Pelaghie, Pelaga, Peliga, Pela* și fem. *Pelaghia, Palaghia, Pălăguța.* Forme în alte limbi: germ. *Pelagius, Pelagia*; sp. *Pelayo*; magh. *Pelágiusz*.
- 46. Persida** - este nume etnic de origine greacă care reproduce fem. *Persída*, o formație cu suf. *-id* de la gr. *Persís* „persan”, „Persia”. Forme ale numelui: *Persa, Sida*.
- 47. Petronela** - probabil nume cu semnificație afectivă, este la origine un derivat de la numele lat. *Petrónius*, fără legătură etimologică cu numele pers. de origine greacă *Petru*. Se pare că *Petrónius* s-a format pe baza subst. *petro* „berbec castrat, batal”. Unii specialiști consideră numele de origine etruscă, cu semnificație necunoscută. Formele grecești *Petronios* și *Petronia* apar în calendarul creștin. Forma latină a derivatului este *Petronila*. Forme în alte limbi: *Pétronille*; magh. *Petrónia*.
- 48. Petru** - nume devoțional de origine greacă, este o creație a onomasticii creștine, corespunzătoare subst. gr. *pétros* și arameanului *kepha* „piatră, rocă, stâncă”. La fel de popular ca și în alte părți, cultul lui „Sân Petru” explică frecvența numelui românesc. Cu siguranță însă că elementele creștine s-au altoit peste mai vechi urme păgâne, păstrate până aproape în

zilele noastre. Considerat patron al pescarilor (Simon-Petru fusese pescar), apostolul este și patron al lupilor, în legătură cu care s-au păstrat vechi și interesante credințe. Oamenii țineau cu mare grijă „postul Sâmpietrului” (sau Ielele), să nu le răpească mințile, să nu le pocescă trupul și să nu-i facă să sufere de boli, de foamete, să nu bată piatra etc. Forme ale numelui: *Petru, Petrucă, Petruș, Petran, Petraș, Petrache, Petre, Petrică, Penca, Penciu, Pentia, Petiș; Petra, Petria, Petrina, Pătruța, Petruța* (fem.). Forme în alte limbi: engl. *Peter*; fr. *Pierre*; germ. *Peter*; it. *Pietro*; sp. *Pedro*; magh. *Péter*; srb. *Petar* (hipoc. *Pera, Pero*); fem. *Petranka, Petronka*. Forme locale: *Petrinel* (înregistrată la Uzdin), *Petroi* (prenume înregistrat la Uzdin), unde apare și ca nume de familie.

- 49. Porfiriu** - reproduce numele pers. gr. *Porphyrios*, care are la bază subst. *porphyra* „moluscă din care se extrage purpura, vopsea purpurie” (rom. *porfiră*). Forme ale numelui: *Porfiriu, Porfir, Porhir*. Forme în alte limbi: it., sp. *Porfiro*; magh. *Porfir*; srb. *Porfirije*.
- 50. Procop** - formă a lui *Procopie*, nume augural de origine greacă, format pe baza subst. *prokopé* „progres, succes, prosperitate”. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme vechi, atestate încă din sec. 15: *Procop, Proca, Procopie, Precu, Pricop*. Forme în alte limbi: it., sp. *Procopio*; srb. *Prokopije*.
- 51. Sebastian, Sebastiana** - nume augurale de origine latină, formate pe baza adj. gr. *sebastós* „venerabil, august”, reproduc numele de pers. lat. *Sebastianus*, cunoscut numai în perioada imperială, lucru absolut normal dacă ținem seama că este vorba despre un sinonim al lui *Augustus*. Nume calendaristic creștin. Intermediar greco-slav: *Sevastian, Sevastia, Sevastița, Săvăstia* etc. Influență apuseană modernă, pe cale cultă: *Sebastian, Sebastiana*. Forme locale: *Seba* (înregistrată la Uzdin).
- 52. Sofia** - nume devoțional și augural de origine greacă, atestat abia în epoca creștină, format de la subst. gr. *sóphia* „înțelepciune”. Nume calendaristic creștin. Intermediar greco-slav. Forme curente: *Sofica, Sofița, Fica, Fița, Zosina, Sofí* (influența apuseană modernă). Forme în alte limbi: engl. *Sophia, Sophy*; fr. *Sophie*; germ. *Sophie*; it. *Sofia*; magh. *Zsófia*; srb., bg., rus. *Sonja, Sofija* (hipoc. *Soja, Sojka, Soka*). Forme locale: *Sofina* (înregistrată la Uzdin), *Pica* (înregistrată la Torac).

- 53. Stelian, Steliana** - Nume devoționale de origine greacă. *Stelian* corespunde numelui *Stylianós*, format pe baza subst. *stylos* „stâlp” și desemnează practica ascetică a „stâlpnicilor”. Pentru a înțelege apariția lui *Stylianós* în onomastica creștină, va trebui să ne întoarcem către sec. 5 d.Cr., când un pustnic, *Simion*, care ar fi trăit între 388-459, a avut ideea să-și petreacă viața în vârful unui stâlp. Această formă de practică ascetică a făcut școală în răsăritul Europei, unde exemplul lui Simion Stâlpnicul a fost urmat de numeroși credincioși, deveniți „stâlpnici”. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme vechi, atestate la români încă din sec. XV: *Stelea, Stele, Stilea, Stilian, Tilian, Stelică*. Forme în alte limbi: it. *Stiliano*; sp. *Estiliano*.
- 54. Ștefan, Ștefania** - nume afective cu implicații augurale, de origine greacă, reprezintă forma specific românească a numelui pers. *Stéphanos*, corespunzător subst. *stephanos* „coroană”. Nume calendaristice creștine. Intermediar greco-slav. Numele prezintă o familie onomastică bogată, cuprinzând numeroase derivate și hipocoristice, create pe teren românesc sau împrumutate: *Ștefan, Ștefănel, Ștefănică, Ștefancu, Ștefanache, Fan(e), Fanea, Fănică, Fănuț, Faniciu, Ștefa, Ștefea, Ștefin, Șteflea, Stepan, Ștețcu, Ișțfan, Ișpan; fem. Ștefana, Fana, Fănica, Ștefania* (influența franceză). Hipoc. *Ștefi*. Forme în alte limbi: engl. *Stephen*; fr. *Stéphane, Stéphanie*; germ. *Stephen, Stefan, Stefanie*; it. *Stefano, Stefania*; sp. *Esteban*; magh. *István*; srb. *Stefan, Stevan, Stevica* (hipoc. *Steva, Stevo*).
- 55. Teodor, Teodora** - continuă vechiul nume pers. gr. *Theódoros*, un compus onomastic cu valoare teoforică, semnificând „daruri ale zeului” (*theós* și *doron* „dar”). Din aceleași elemente, dar în ordine inversă, este format și numele pers. fem. *Doroteea*. Datorită semnificației sale, numele se bucură de o mare favoare printre primii creștini, o dovadă sigură fiind și numărul impresionant (aproape treizeci) de martiri și martire numiți *Teodor* și *Teodora*. În documentele moldovenești din sec. 15 numele este foarte frecvent, dar sub forme datorite influenței slave: *Fedor, Fedora*. Iată și alte forme sub care a circulat sau mai circulă numele: *Toader, Todor, Todorică, Todoruț, Tudor, Dorin, Dorina, Dorinel, Dorel, Dorela, Dora, Dorian, Dorica, Doru* (foarte apreciat datorită apropierii de subst. *dor*), *Teo, Teodor, Teodora*. Uneori se fac apropieri de numele *Teodoric* sau *Teodolinda*, ambele fiind vechi nume germanice: primul corespunde germ. *Dietrich*, de unde toponimul german *Dridu* (*thiud* „popor”, *riks* „stăpân” sau „puternic, bogat”), iar al doilea, germ. *Dietlinde* (*thiod* și *linda* „tei”

sau „scut din lemn de tei”). Forme în alte limbi: engl. *Theodor*; fr. *Théodore*; germ. *Theodor*; it. *Teodor, Teodora*; sp. *Teodor*; magh. *Tivadar*.

- 56. Teofil** - nume teoforic de origine greacă, este un compus din elementele *Theós-* „zeu, Dumnezeu” și *-philos* „drag, iubit, iubitor”. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme vechi: *Tofil, Tohil*. Forme în alte limbi: fr. *Théophile*; germ. *Theophilus*; it., sp. *Teofilo*; magh. *Teofil*.
- 57. Vasile** - nume afectiv și augural, de origine greacă, este format pe baza adj. *basileos* „regal”, un derivat de la subst. *basileos* „rege, conducător”. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme vechi: *Vasilie, Vaselie, Vasile* (forma specific românească), *Vasil, Vasălie, Vasilicu, Vasilcea, Vasilin, Văsiu, Vasea, Vasilica, Vasca, Vascan*; fem. *Vasila, Vasilia, Vasilena, Vasilisa*. Sub influența occidentală s-a folosit și *Bazil*, azi foarte rar. Forme în alte limbi: fr. *Basile*; it. *Basilio*; sp. *Basil*; magh. *Vazul, Bazsó*; srb. *Vasilije, Vasa*. Forme locale: *Vasin* (înregistrată la Uzdin).
- 58. Xenia** - nume afectiv de origine greacă, este continuatorul numelui pers. *Xéne*, apropiat de subst. *xenos* „oaspete” sau de adj. *xenios, xenia* „ospitalier”. În anumite cazuri, *Xenia* poate fi un hipoc. de la *Polixenia*. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme vechi, atestate mai ales în Moldova: *Axenia, Axinia, Axena, Axana, Axinița*. Forme curente: *Xenia, Oxana*.
- 59. Zina** - formă a prenumelui *Zenaida*, nume devoțional de origine antică greacă, care continuă numele gr. *Zenais*, gen. *Zenaidos*, derivat adj. de la *Zen*, forma de acuzativ pentru *Zeus*. Nume calendaristic creștin. Intermediar slav. Forme care au circulat și sunt astăzi atestate sporadic: *Zina, Zinaida, Zănica, Zinca*.
- 60. Zoe** - prenume fem. *Zoe* reproduce, pe cale cultă, gr. *Zoé*, cu semnificație clară pentru greci: „viață”. După cum atestă izvoarele, o primă apariție a acestui nume a fost semnalată chiar în versiunea grecească a V.T., *Septuaginta*, unde *Zoe* este folosit într-un pasaj al *Genezei* în locul lui *Eva*, fiind deci vorba de o traducere a numelui ebraic. Preluat chiar și de evreii care trăiau în ambianța elenistică, *Zoe* se răspândește rapid în mediile creștine de limbă greacă datorită conceptului mistic al „vieții de apoi”, singura și adevărata viață spirituală a credinciosului (de ex. cultul martirilor și sfinților a fost fixat de Biserică în ziua morții lor, considerată

adevărata naștere). Forme ale numelui: *Zoica, Zoița, Joița*. Forme în alte limbi: fr. *Zoé*; it. *Zoe*; magh. *Zoé*.

Abrevieri:

| | |
|--------|---------------------------|
| adj. | = adjectiv |
| bg. | = limba bulgară; bulgar |
| deriv. | = derivat |
| engl. | = limba engleză; englez |
| fem. | = feminin |
| fr. | = limba franceză; francez |
| germ. | = limba germană; german |
| gr. | = limba greacă; grecesc |
| hipoc. | = hipocoristic |
| it. | = limba italiană; italian |
| lat. | = limba latină; latin |
| magh. | = limba maghiară; maghiar |
| masc. | = masculin |
| N.T. | = Noul Testament |
| pers. | = persoană; personal |
| rom. | = limba română; românesc |
| rus. | = limba rusă; rusesc |

| | |
|--------|---------------------------|
| sec. | = secolul, secolele |
| slo. | = limba slovacă; slovac |
| sp. | = limba spaniolă; spaniol |
| srb. | = limba sârbă; sârbesc |
| subst. | = substantiv |
| suf. | = sufix |
| vb. | = verb |

Referințe

- *** 1998. *DEX - Dicționarul explicativ al limbii române*. București: Editura Univers Enciclopedic.
- Iordan, Iorgu. 1979. „Influența modei asupra numelor de persoane”. *Limba română* 1: 41–49.
- Ionescu, Christian. 1975. *Mică enciclopedie onomastică*. București: Editura Enciclopedică Română.
- Ionescu, Christian. 2001. *Dicționar de onomastică*. București: Editura Elion.
- Petrache, Tatiana. 1998. *Dicționar enciclopedic al numelor de botez*. București: Editura Anastasia.
- Spăriosu, Laura. 2014. *Onomastica românilor din Banatul Sârbesc Central: studii de antroponimie*. Arad: Editura Gutenberg Univers.
- Spăriosu, Laura. 2017. *Etimologia numelor de persoană la românii din Banatul Central și de Sud*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Teiuș, Sabina. 1969. „Referitor la sfera și locul onomasticii în lingvistică”. În *Studii și materiale de onomastică*, coordonator Emil Petrovici, 7–12. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD

21000 Novi Sad

Dr Zorana Đinđića 2

www.ff.uns.ac.rs

Elektronsko izdanje

<https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2022/978-86-6065-702-4>

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Biblioteke Maticе сррске, Нови Сад

811.135.1(082)

930.85(=135.1)(082)

FILOROM 2022 [Elektronski izvor] : Studii de filologie românească. - Novi Sad : Filozofski fakultet, 2022

Način pristupa (URL): <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2022/978-86-6065-702-4>. - Opis zasnovan na stanju na dan 9.6.2022. - Nasl. s naslovnog ekrana. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad. - Rezime na engl. jeziku uz svaki rad.

ISBN 978-86-6065-702-4

a) Румунски језик - Зборници б) Румунска култура - Зборници

COBISS.SR-ID 68427785
