

În Căutarea fericirii. Viața familială în spațiul românesc în sec. XVIII-XX

Bolovan, Ioan (Ed.); Covaci, Diana (Ed.); Deteșan, Daniela (Ed.); Eppel, Marius (Ed.); Holom, Elena Crina (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bolovan, I., Covaci, D., Deteșan, D., Eppel, M., & Holom, E. C. (Eds.). (2010). *În Căutarea fericirii. Viața familială în spațiul românesc în sec. XVIII-XX*. Cluj-Napoca: Presa Univ. Clujeană. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-342407>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

În căutarea fericirii

Viața familială în spațiul românesc în sec. XVIII–XX

În căutarea fericirii

Viața familială în spațiul românesc în sec. XVIII–XX

Coordonatori:

Ioan Bolovan

Diana Covaci

Daniela Deteșan

Marius Eppel

Elena Crinela Holom

Supliment al *Romanian Journal of Population Studies*

Presă Universitară Clujeană

2010

**VoluM realizat în cadrul Centrului de Studiere a Populației
și al Seminarului de Demografie Istorică din cadrul Universității Babeș-Bolyai**

Lucrarea a fost finanțată de CNCSIS, în cadrul grantului de tip Idei nr. 487

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Nicolae Bocșan

Prof. univ. dr. Rudolf Gräf

Coperta I: Profesorul Ioan Fekete Negruțiu (1817–1888) cu soția sa Leontina și cei șase copii, imagine preluată de la Muzeul Național de Artă Cluj-Napoca (1.MA.8029 ANONIM – PORTRET DE FAMILIE – PORTRET DE GRUP), ulei pe pânză, nesemnat, nedatat, achiziție din 1982.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

În căutarea fericirii: viața familială în spațiul românesc în sec. XVIII–XX / coord.: Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, ... – Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2010

Bibliogr.; ISBN 978-973-595-138-2

I. Bolovan, Ioan (coord.); II. Covaci, Diana (coord.); III. Deteșan, Daniela (coord.)

316.356.2(498)"17/19"

© 2010 Autorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii. Responsabilitatea asupra conținutului studiilor aparține în exclusivitate autorilor.

Tehnoredactare computerizată: Alexandru Cobzaș

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hașdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

http://www.editura.ubbcluj.ro

Cuprins

Lista autorilor	7
Introducere	9
Eugen GHIȚĂ, <i>Aspecte juridice privind relațiile matrimoniale în orașul Arad în secolul al XVIII-lea</i>	15
Andra Carola PINCA, <i>Educația feminină în Transilvania – Studiu de caz: Școala civilă de fete din Sibiu</i>	29
Dana BURIAN, <i>Emanciparea femeii și rolul ei în problema divorțului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Transilvania</i>	45
★	
Gabriel-Viorel GÂRDAN, Marius EPEL, <i>Familia în gândirea teologică și în dreptul matrimonial ortodox</i>	61
Lucian TURCU, <i>Familia greco-catolică românească: reperle identității confesionale</i>	73
Daniela DETEȘAN, Simion RETEGAN, <i>Sub focul încrucișat al bisericii și statului: Concubinajul la românii din Transilvania între 1850–1895</i>	83
Valeria SOROȘTINEANU, <i>Iubirea între divorț și căsătorie. Studii de caz în mediul ortodox transilvan</i>	99
★	
Gheorghe ȘIȘEȘTEAN, <i>Căsătorii interconfesionale și construcții identitare la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX (cazul orașului Șimleu Silvaniei)</i>	111
Mircea BRIE, <i>Alteritatea confesională prin căsătorie la românii din zona Crișanei (a doua jumătate a secolului al XIX-lea – începutul secolului XX)</i>	147
Nicolae Emilian BOLEA, <i>Investigație asupra educației religioase a copiilor în cadrul căsătoriilor mixte</i>	167
★	
Luminița DUMĂNESCU, <i>Creșterea și îngrijirea copilului în Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea</i>	185
Barbu ȘTEFĂNESCU, <i>Ioan și Maria, Gheorghe și Floare sau despre numele de botez la Săcal (Ungaria) (1874–1923)</i>	207
Corneliu CRĂCIUN, <i>Considerații asupra familiei în presa română din Transilvania din a doua jumătate a secolului al XIX-lea</i>	239
★	
Elena Crinela HOLOM, <i>Destine individuale, destine familiale într-un sat din Transilvania (secolele XIX – XX)</i>	255

Gheorghe ȘIȘEȘTEAN, *Populație și structură socială
în Granița Militară (Militärgrenze) austriacă. O supraviețuire traversând
istoria: grupul domestic extins din zona Graniței Militare născădune* 275

★

Ioan BOLOVAN, Sorina Paula BOLOVAN, *Familia în Europa Centrală
în timpul primei tranziții demografice* 293

Ioana Elena IGNAT, *Familia transilvăneană în primul război mondial* 307

Anamaria MACAVEI, *Prototipul familiei românești
sub regimul comunist (1965–1989)* 321

Laurențiu MĂNĂSTIREANU, *Decretul 770 și politica pronatalist
în paginile presei dobrogene (1966–1968)* 331

★

Florica ȘTEFĂNESCU, *Probleme ale populației României în a doua jumătate
a secolului al XIX-lea în viziunea lui A. D. Xenopol* 339

Emöke CSAPO, *Festine luculliene: secretele bucătăriei familiilor elitei clujene
în a doua jumătate a secolului XIX* 353

Lista autorilor

Nicolae Emilian BOLEA, masterand, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Sorina Paula BOLOVAN, lector universitar doctor, Universitatea „Babeş-Bolyai”,
Cluj-Napoca

Ioan BOLOVAN, profesor universitar doctor, Universitatea „Babeş-Bolyai”,
Cluj-Napoca

Mircea BRIE, lector universitar doctor, Universitatea din Oradea

Dana BURIAN, doctorand, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Corneliu CRĂCIUN, profesor universitar doctor, Universitatea din Oradea

Emöke CSAPO, doctorand, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Daniela DETEŞAN, cercetător științific III doctor, Institutul de Istorie „George
Barițiu”, Cluj-Napoca

Luminița DUMĂNESCU, cercetător științific doctor, Centrul de Studiere
a Populației, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Marius EPPEL, cercetător științific III doctor, Centrul de Studiere a Populației,
Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Gabriel GÂRDAN, preot lector universitar doctor, Universitatea „Babeş-Bolyai”,
Cluj-Napoca

Eugen GHIȚĂ, profesor Arad,
doctor în istorie al Universității „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Crinela HOLOM, cercetător științific III doctor, Centrul de Studiere a Populației,
Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Ioana IGNAT, masterand Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Anamaria MACAVEI, masterand, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Laurențiu MĂNĂSTIREANU, masterand, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
Cluj-Napoca

Andra Carola PINCA, doctorand, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Simion RETEGAN, cercetător științific I doctor, Institutul de Istorie „George
Barițiu”, Cluj-Napoca

Valeria SOROȘTINEANU, conferențiar universitar doctor, Universitatea „Lucian
Blaga”, Sibiu

Gheorghe ȘIȘEȘTEAN, profesor universitar doctor, Universitatea din Oradea

Barbu ȘTEFĂNESCU, profesor universitar doctor, Universitatea din Oradea

Florica ȘTEFĂNESCU, conferențiar universitar doctor, Universitatea din Oradea

Lucian TURCU, doctorand, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Introducere

Lucrarea de față reprezintă volumul final al proiectului *Familia românească din Transilvania între constrângerile bisericii și cele ale statului. De la tradiție spre modernizare (1850–1900)*, derulat în intervalul 2007–2010¹. Obiectivul urmărit a fost să oferim o viziune cât mai cuprinzătoare asupra problematicei vieții familiale prin valorificarea materialului editat anterior. Studiile incluse în sumar duc mai departe demersul inițiat prin publicarea compendiului de acte legislative laice și ecleziastice referitoare la românii din Transilvania² și a crestomației de texte memorialistice, corespondență și documente inedite despre ciclul vieții familiale de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX³.

Pe lângă coordonatori (membri ai colectivului grantului finanțat de către CNCISIS), au fost invitați să participe cu materiale originale cercetători cu experiență în domeniu și tineri masteranzi sau doctoranzi în formare. Contribuțiile celor 23 de autori largesc cunoașterea subiectului pe baza documentelor de arhivă, presei și publicațiilor periodice ale vremii, memorialisticii, corespondenței, recensămintelor sau colecțiilor de date consultate.

Volumul armonizează studii teoretice cu statistici aplicate, inventariază, clasifică și interpretează modele și comportamente familiale prin diferite studii de caz. Comentariile despre evoluția relațiilor matrimoniale din Arad, Alba, Bihor, Cluj, Sălaj, Sibiu, Satu Mare, Bistrița Năsăud, Caraș Severin, oferă o viziune globală asupra provinciei transilvane. Referințele legate de spațiul extracarpatic sau de cel central-european aduc în discuție perspectiva comparată. Considerăm importantă și relevanță măsurarea și analiza modului în care interacționează fenomenele demografice la nivel micro (cazul Transilvaniei) și macro (continentul european).

Față de cele două lucrări precedente, am extins intervalul cronologic, delimitat de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până în timpul regimului comunist. Structural cartea cuprinde 7 secțiuni, divizate proporțional pe categorii de probleme: cadrul normativ și emanciparea femeii, atitudinea bisericii ortodoxe și greco-catolice față de comportamentele familiale, căsătoria mixte, îngrijirea copiilor și sistemul de denominație, structura grupului domestic, evoluția instituției familiei de la prima tranziție demografică la regimul comunist.

În prima parte sunt grupate trei articole semnate de Eugen Ghiță, Andra Carola Pinca și Dana Emilia Burian. La baza lor stau surse istorice diverse: contracte de

¹ Detalii la http://hiphi.ubbcluj.ro/hiphi/familia_transilvana/index.htm.

² Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom (editori), *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, 2009 (în continuare *Legislația laică și ecleziastică*).

³ *Ibidem*, *Ciclul vieții familiale la românii din Transilvania în a doua jumătate a sec. al XIX-lea și începutul sec. XX*, Cluj-Napoca, 2009 (în continuare *Ciclul vieții familiale*).

căsătorie, inventare de divorț, procese verbale, statute de organizare, regulamente interne, dosare ale proceselor de desfacere a căsătoriei. Informațiile oferite, interesante și folositoare, se referă la zestre, contracte de căsătorie, prețurile diferitelor imobile și produse din epocă, educația fetelor, bugetul, corpul profesoral și obiectele de studiu predate la școala de fete din Sibiu, emanciparea femeii, certurile și violența conjugală.

Dacă în spațiul românesc de la sud de Carpați contractele de căsătorie lipsesc, nefiind folosite la fel ca și în alte regiuni ale Europei⁴, pentru Arad sunt clasificate 5 categorii de asemenea convenții scrise⁵. Oricum, absența lor se poate suplini prin alte izvoare istorice (documentele referitoare la zestre⁶, dosarele proceselor de divorț⁷ sau ale succesiunilor⁸). În jurul acestei problematice gravitează discuțiile, demonstrațiile și sintezele specialiștilor europeni. Putem lua în considerare câteva aspecte comparative: în Catalonia nu toate cuplurile semnau contracte de căsătorie, fapt explicat prin încheierea lor ulterioară, sau prin lipsa proprietăților⁹. Spre deosebire, pentru francezii din regiunea Vernon, contractul de căsătorie a fost după instaurarea codului civil francez o practică curentă, cvasi-sistematică¹⁰.

La căsătoria românilor ardeleni, consimțământul părților se însemna în așa-numitele „contracte de bună învoire”¹¹, adevărate înaintea preotului comunității de mire, mireasă, părinții și 2 martori. Până la 1894, dat fiind caracterul religios al matrimonialului, biserica înregistra consensul mirilor. Faptul era stabilit prin Codul Civil Austriac, art. 75, care prevedea că logodnicii trebuiau să-și dea acordul solemn la căsătorie înaintea preotului. Parohii ortodocși aveau obligația conform art. 16–20 din îndreptarul episcopului Andrei Șaguna, *Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor* (1854) să completeze formularele tipizate ale protocoalelor de bună învoire¹². La greco-catolici despre „contractul buneii învoiri” amintește sinodul de instalare al episcopului Ioan Lemeni din 1833. În aceeași direcție s-a pronunțat sinodul arhidiecezan de la Blaj din 20–22 octombrie 1869¹³.

⁴ Constanța Ghițulescu-Vintilă, „Marriage without Contracts in Romanian Society (18th and 19th Centuries)”, în *Romanian Journal of Population Studies*, II, 1, 2008, p. 5.

⁵ Vezi infra articolul semnat de Eugen Ghiță.

⁶ Pentru ținutul Năsăudului s-au publicat 109 „contracte de căsătorie” care cuprind zestrea miresei și a mirelui. Vezi Claudia Peteanu, „Protocolul căsătoriilor din comunitatea Năsăud în a II-a jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Arhiva Someșană*, 4, 2005, pp. 211–245.

⁷ *Ciclu vieții familiale*, pp. 101–328; Simion Retegan, „Strategies of marriage in the Romanian rural society from Transylvania in the middle of the 19th century”, în *Transylvanian Review*, XVIII, Supplement no. 1, 2009, pp. 185–194.

⁸ *Arhivele Naționale, Direcția Județeană Bistrița*, Fond *Sedria generală a districtului Năsăud*.

⁹ Julie Marfany, „Choices and constraints: marriage and inheritance in eighteenth and early nineteenth century Catalonia”, în *Continuity and Change*, 21, 1, 2006, p. 77.

¹⁰ Fabrice Boudjaaba, *Des paysans attachés à la terre? Familles, marchés et patrimoines dans la région de Vernon (1750–1830)*, Paris, 2008, p. 297.

¹¹ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj-Napoca, 1999, p. 84. Vezi și doc. 11, 14, 15, 22 din *Ciclu vieții familiale*, p. 63, 67–68, 74–75.

¹² *Legislația laică și ecleziastică*, pp. 363–365.

¹³ *Ibidem*, p. 507.

Partea a doua vizează raportul complex dintre biserică și familie. Patru studii răspund unor întrebări legate de izvoarele și evoluția dreptului matrimonial ortodox, identitatea confesională greco-catolică, poziția bisericii față de concubinaje și divorț. Autorii articolelor sunt Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Lucian Turcu, Daniela Deteșan, Simion Retegan, Valeria Soroștineanu. Fie că surprind viziunea ortodoxiei, confesionalizarea discursului greco-catolic sau comportamente deviate, materialele prezintă o privire de ansamblu a celor două biserici românești în problema familiei în veacul al XIX-lea.

Secțiunea debutează cu două articole teoretice, conceptuale, care ating sfera de interes a mai multor discipline (teologie, drept, istorie). În condițiile diversificării surselor investigate și metodelor specifice de analiză, considerăm necesară perspectiva interdisciplinară.

Nu este deloc surprinzător că autoritățile bisericesti s-au alarmat la mijlocul secolului al XIX-lea datorită creșterii numărului concubinajelor și divorțurilor. Așanumitele „căsătorii sălbatice” s-au perpetuat în Transilvania pe fondul legislației stricte, costurilor destul de mari ale mariajelor, mobilității geografice crescute. Diferite categorii sociale, unele predispuse la conviețuiri nelegitime (soldații, servitorii, zilierii, păstorii), trăiau „în fărâdelegi și desfrâu”. Devierea de la norma morală și socială era cât se poate de clară. Modelul familiei în afara căsătoriei a schimbat practic instituția mariajului ca și concept, oferindu-i înțelesuri noi, diferite. Pe de altă parte, lista motivelor invocate în cauzele de divorț din zona Sibiului vine în completarea informațiilor aflate deja în circuitul istoriografic¹⁴, și poate fi extinsă prin investigații viitoare.

Influențată de pluralismul etnic și confesional, Transilvania a format în interiorul imperiului austriac, ulterior austro-ungar, un sistem complex, expus la crize și conflicte. Pe acest fond, căsătoriile mixte au reprezentat o problemă centrală, fapt relevat și de investigații anterioare sistematice¹⁵. Subiectul a fost abordat de Gheorghe Șișeștean, Mircea Brie și Nicolae Emilian Bolea, care semnează articolele din partea a treia. Dintre acestea, primele două studii de caz stabilesc paternuri de comportament specifice. Zonele supuse investigației, Sălajul și respectiv Bihorul, se disting în arealul ardelean prin prezența unor populații multietnice și pluriconfesionale. Atitudinea locuitorilor față de căsătoriile mixte a fost diferită și ținea de o multitudine de factori care s-au integrat climatului specific al unei epoci și al unui spațiu. Articolele se evidențiază prin argumentație densă și interpretare cantitativă și calitativă a datelor demografice (figuri, tabele statistice, grafice). Un studiu aplicat asupra

¹⁴ Elena Crinela Holom, *Evoluția demografică și problema familiei în actualul județ Alba (1850–1910)*, Cluj-Napoca, 2009, teză de doctorat; Kolombán Zsuzsána, *Societatea secolului al XIX-lea în diocesa reformată a Odorheiului*, Cluj-Napoca, 2010, teză de doctorat, manuscris, Cluj-Napoca, 2010; Bogdan Crăciun, *Evoluția demografică a sașilor din Transilvania în epoca modernă*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2010, p. 176.

¹⁵ Corneliu Pădurean, Ioan Bolovan (coordonatori), *Căsătoriile mixte în Transilvania, secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, Arad, 2005.

confesiunii copiilor rezultați din căsătoriile mixte, arată diferența existentă între cadrul legal și comportamentul real al oamenilor din Alba-Iulia și Năsăud.

Partea a patra este dedicată copiilor. Luminița Dumănescu detaliază practicile de îngrijire a copilului pe baza unor surse combinate: cărți de învățatură, articole educative din reviste, memorialistică. Chestiuni precum alimentația, igiena, îmbrăcămintea, suferințele și bolile copiilor și atitudinea față de boli, se completează cu un subiect preferat al istoriografiei franceze¹⁶: sistemul de denominație. Transmiterea numelor personale de la o generație la alta a fost, este și va fi plină de semnificații diverse, unele neașteptate. Actul de denumire se bazează pe un complex de factori specifici, care se păstrează și se aplică chiar și în condițiile dezvoltării și modernizării societății¹⁷.

Analiza registrelor de stare civilă sau a presei românești (*Familia, Transilvania, Luceafărul*) pun în lumină serii lungi de prenume, nume „lidere”, nume străine, nume provenite din fondul onomastic latin, nume influențate de sărbătorile religioase, etc. În timp, se constată lărgirea ariei onomastice, așa cum arată studiile realizate de Barbu Ștefănescu și Corneliu Crăciun.

În secțiunea a cincea, următoarea temă discutată se raportează la modelele familiale. Cele două articole incluse aici ridică probleme interesante. Elena Crinela Holom și Gheorghe Șișeștean descriu și comentează grupurile familiale existente în zona Albei și respectiv a Bistriței.

În premieră, volumul introduce în circulația istorică o sursă istorică indispensabilă pentru reconstituirea familiilor. Conscripția nominală descoperită la arhivele din Alba, însumând un număr de 214 „foi familiale”, valorifică date de identificare a familiilor dintre cele mai variate: numărul casei, numele capului familiei, ocupația, „persoanele aparținătoare familiei”, cu numele și prenumele, ziua, luna și anul nașterii, căsătoriei și decesului, religia, ocupația), plus noii membri intrați în familie prin naștere, căsătorie sau recăsătorire. Studiul constituie un aport esențial și convingător adus în acțiunea de explorare a structurilor familiale.

„Comunitatea de casă”, „comunional”, „familia grănicerească” – expresii folosite pentru a desemna sistemul de proprietate din regimentul de graniță româno-bănățean nr. 13 – se dovedesc aplicabile și pentru regimentul năsăudean. Era vorba de conviețuirea mai multor generații, ba chiar familii diferite, înrudite sau nu, în aceeași gospodărie. Toți grănicerii aparțineau obligatoriu unei case, fiind înregistrați

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962; Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1973; Françoise Zonabend, „Pourquoi nommer? (Le noms de personnes dans un village français: Minot-en-Châtillonnais)”, în *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au collège de France 1974–1975*, Paris, 1977, pp. 257–279; Christiane Klapisch-Zuber, „Le non refait. La transmission des prénoms à Florence (XIV^e–XVI^e siècles)”, în *L'Homme*, 1980, vol. 20, nr. 4, pp. 77–104; Carlo Severi, „Le nom de lignée. Les sobriquets dans un village d'Émilie”, în *Ibidem*, pp. 105–118.

¹⁷ Daniela Deteșan, „Sistemul de denominație filean”, în Ioan Bolovan, Cornelia Mureșan, Mihaela Hărăguș (coord.), *Perspective demografice, istorice, sociologice. Studii de populație*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 225.

ca atare în evidențele autorității militare. Ei munceau și foloseau în comun averea mobilă și imobilă (varia până la 10 iugăre). La fel ca la Noșlac, în fruntea fiecărui comunie stătea gazda (*pater familias*), ajutat de *mater familias*, care nu era neapărat soția sa, ci oricare altă femeie bătrână și harnică din casă¹⁸. Sistemul funcționa în temeiul constituției confiniere din 1807. Această stare de indiviziune ilustrează un mozaic de realități socio-economice specifice, care au asigurat continuitatea pământului.

Din volum nu lipsește analiza calitativă, complementară și indispensabilă într-un asemenea travaliu. Ne referim la patru contribuții legate de evoluția familiei în timpul primei tranziții demografice, a primului război mondial și regimului comunist. Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan, Ioana Elena Ignat, Anamaria Macavei și Laurențiu Mănăstireanu urmăresc cum procesul de „laicizare”, de „secularizare” a influențat de-a lungul secolelor instituția familiei, cum primul război mondial a afectat natalitatea, nupțialitatea și mortalitatea și nu în ultimul rând cum s-a aplicat politica partidului comunist în materie de familie și reproducere. Din interiorul celulei familiale se dezvăluie un univers cu totul surprinzător, dinamic, în continuă mișcare și adaptare. Din poveștile individuale ale miilor de familii s-a scurs scurge acel mix de control al bisericii și statului care a caracterizat a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Dar mai ales preeminența puterii laice care i-a adus pe români pe drumul modernității. Un spectru larg de variabile a fost oferit de familia românească între anii 1965–1989: politica pronatalistă, îngreunarea acordării divorțului, descurajarea celibatului. Decretul 770 din 1966 reflectat în presa dobrogeană aduce o perspectivă periferică asupra unei probleme cu multiple și uneori grave implicații demografice și sociale.

Volumul se încheie cu două studii semnate de Florica Ștefănescu și Emöke Csapo, unul conceptual (despre viziunea lui A. D. Xenopol asupra evoluției populației), celălalt un studiu de caz (despre alimentația elitelor clujene în a doua jumătate a secolului al XIX-lea). Ele se remarcă prin claritatea textului, stilul personal, analiza și interpretarea în profunzime a informațiile și datele istorice.

În concluzie, sperăm că piste de cercetare lansate prin acest proiect vor deschide noi cercetări în studiul istoriei familiei. Așteptăm cu real interes următoarele volume de demografie istorică, venite mai ales de la masteranzii și doctoranzii care recent s-au apropiat de domeniul fertil al istoriei familiei și al demografiei istorice, și ne exprimăm convingerea că ele vor îndemna la cunoaștere și analiză.

Cluj-Napoca, 1 iulie 2010

¹⁸ Marlen Negrescu, „Desființarea instituției comunionului pe teritoriul fostei granițe militare bănățene”, în *Analele Banatului*, XV, 2007, pp. 177–182; Carmen Albert, „Family models in Banat (19th – 20th century)”, în Antoinette Fauve-Chamoux, Ioan Bolovan (coordonatori), *Families in Europe between the 19th and 21st centuries. From the traditional model to the contemporary PACS*, Cluj-Napoca, 2009, p. 225.

Aspecte juridice privind relațiile matrimoniale în orașul Arad în secolul al XVIII-lea*

Eugen C. Ghiță

Abstract: This study proposed, first, to carry out, based on archive documents, an incursion as regards matrimonial relationships of XVIIIth century with all legal, economic and social connotations involved. The marriage contracts studied fall into a typology more closely of what was happening in the same period in Western Europe than in South Eastern Europe. This is because such acts have emerged within the former county of Arad in the first half of the century after the establishment of Habsburg domination and after the German colonists were brought into the area.

Besides the juridical problems regarding the contractual liabilities of the spouses, the status of the children, some problems related to wealth and dowry, I tried to mark out some aspects regarding the everyday life of Arad's inhabitants in the XVIIIth century.

Keywords: Marriage contracts, Arad county, matrimonial relationships, dissolution of marriage, dowry, children status, household, everyday life, Habsburg Empire.

Familia a reprezentat și în secolul al XVIII-lea o formă de agregare socială, de conviețuire care a cunoscut câteva evoluții de substanță. La fel ca alte domenii și cel al vieții familiale a fost marcat de o serie de transformări vizibile mai ales în plan juridic. Chiar dacă în planul relațiilor familiale de cele mai multe ori raporturile erau consimțite într-un fel de acord mutual bazat pe o serie de cutume, în secolul al XVIII-lea asistăm la o înmulțire a contractelor de căsătorie care au devenit o formă de reglementare juridică a relațiilor matrimoniale. Aceste acte tot mai frecvente stabileau în mod clar obligațiile, îndatoririle, angajamentele, problemele de moștenire etc. în cadrul familiei pe cale de a se constitui.

Necesitatea lor a apărut din cel puțin două motive. Pe de o parte se puteau rezolva mult mai ușor eventualele dispute apărute în cazul unei desfaceri a căsătoriei, iar pe de altă parte autoritățile statului absolutist, dintr-un spirit de echitate și de grijă față de soție și copii, aveau tot interesul ca în cazul unui divorț legea să-și spună cuvântul în problemele privind averea și moștenirea. În condițiile în care nu exista obligativitatea încheierii căsătoriei și printr-un contract civil, este de presupus că părțile înseși aveau propriul interes în încheierea unor astfel de contracte. Până la urmă acest tip de acte nu urmăreau decât să asigure întărirea menajului, asigurarea

* Studiul a fost prezentat în cadrul Conferinței internaționale "Families in Europe between the 19th and the 21st Centuries. From the Traditional Model to Contemporary PACS", 8-11 octombrie 2009. Vezi Eugen Ghiță, "Some aspects regarding matrimonial relations in the city of Arad in the XVIIIth Century" în "Families in Europe between the 19th and the 21st Centuries. From the Traditional Model to Contemporary PACS". Romanian Journal of Population Studies (Supplement 2009), Antoinette Fauve-Chamoux, Ioan Bolovan (coord.), University Press, Cluj-Napoca, 2009, p. 777-791.

protecției copiilor din altă căsătorie și prezervarea drepturilor femeii la decesul soțului.

Procesul genezei acestor contracte a fost direct legat de schimbările produse în Europa. Mai multe mutații au avut loc iar cele mai importante se raportau la două procese: cel de alterare a practicilor și credințelor religioase provocate de Reformă și Contrareformă și cel de secularizare, propulsat de renașterea culturii și a sistemelor de cunoaștere în special în perioada iluministă. Dacă religia și pretențiile materiale ale Bisericii au jucat un rol atât de important în reglementarea vieții de familie în Europa, era inevitabil ca, atunci când acestea au fost modificate, să se schimbe și normele vieții de familie. Scăderea influenței bisericii, trecerea problemelor familiale sub autoritatea curților laice, accentul pus pe ideologiile și teoriile seculare reprezintă un proces care a constituit unul din aspectele Iluminismului secolului al XVIII-lea¹.

Toate acestea au fost vizibile și în orașul Arad în secolul al XVIII-lea. Moda contractelor de căsătorie a fost adusă evident de nou veniții în aceste locuri odată cu înlăturarea stăpânirii otomane. Practic urmașii acestora au recurs la astfel de acte deoarece cele mai vechi contracte de căsătorie existente la DJAN Arad provin de la începutul domniei Mariei Tereza. Persoanele care au apelat la astfel de reglementări juridice au fost cu preponderență de confesiune catolică și de etnie germană, statutul lor social și profesional fiind peste medie. Într-o selecție cu totul și cu totul aleatorie în care a primat criteriul calității formale a documentelor – în sensul alegerii unor contracte lizibile și bine păstrate – am avut totuși surpriza să constat că cel puțin într-un caz dintre cele studiate reglementarea unor raporturi matrimoniale s-a făcut și pentru cei de etnie română. Chiar dacă e vorba de un act de partajare a averii în urma unui divorț, contextul documentului lasă să se înțeleagă că în momentul căsătoriei cei doi soți au încheiat un contract care acum la împărțirea averii trebuia respectat.

Numărul contractelor de căsătorie și al inventarelor de divorț în DJAN Arad pentru secolul al XVIII-lea se ridică la câteva zeci de astfel de acte însumând peste 200 de pagini. Pentru studiul de față am ales șase contracte de căsătorie, trei din perioada 1762–1763 și alte trei din perioada 1791–1795 și două inventare de divorț de la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Pentru multe persoane aflate în curs de agregare familială contractul de căsătorie a reprezentat un pas necesar de reglementare juridică a raporturilor înainte de a ajunge la altar. Același lucru s-a petrecut și pentru cei câțiva locuitori ai Aradului din secolul XVIII care au fost subiecții actelor de mai jos.

În vederea unei facile utilizări a referințelor din aceste documente am ales o numerotare convențională a lor respectând criteriul cronologic:

Contractul I – între Antony Flerer și Ana Masikerin datat 21 iulie 1762²

¹ Jack Goody, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Iași, 2003, p. 24, 87–88.

² DJAN Arad, *Fond Primăria Municipiului Arad*, dosar 18/1762, filele 1–2.

Contractul II – între Bonaventura Wergmann și Maria Elisabeth Seiterin datat 31 august 1762³

Contractul III – între Joseph Zimmer și Ana Maria Staglin datat 31 mai 1763⁴

Contractul IV – între Mathias Albrecht și Ursula Tuskanitzin datat 1 mai 1791⁵

Contractul V – între Georg Pretner și Elisabetha Luigerin datat 14 noiembrie 1793⁶

Contractul VI – între Michael Biro și Katharina Gulasch datat 15 februarie 1795⁷

Divorț I – Martha Onn și Ana, datat 15 mai 1798⁸

Divorț II – Mathias Albrecht și Ursula Tuskanitzin, datat 8 ianuarie 1799⁹

Cele șase contracte de căsătorie se încadrează aceleași tipologii în sensul că, deși provin din perioade diferite, forma și structura lor este similară. Formulele de introducere și cele de încheiere sunt aproape identice, micile diferențe vizând forma și nicidecum fondul. Deși sunt acte cu caracter laic, chiar din introducere se fac trimiteri cu conotații religioase în condițiile în care formula de început este „în numele preasfintei Treimi”. Aceasta dovedește că, deși secularizarea a făcut progrese importante în secolul al XVIII-lea, sentimentul religios este regăsit în formulele stilistice din contracte tocmai datorită pregnanței sale în viața de zi cu zi a oamenilor. Partea finală are o formulă juridică standard care semnifică în fond legalizarea contractului conceput întotdeauna în două exemplare care urmau a fi semnate de contractanți și de cei prezenți ca martori, nași, juriști și notar.

Numărul punctelor din contracte este diferit, acesta fiind legat în mod direct de complexitatea raporturilor care trebuiau reglementate, de numărul minorilor sau de alte aspecte privind moștenirile sau obligațiile părților. Astfel, există contracte cu trei clauze după cum există altele cu șase sau șapte clauze.

Stilul acestor acte este în mare parte tributar formulărilor standard cu multe expresii juridice. Oricare a fost rolul iubirii, asupra căruia au insistat unii istorici în secolul XVIII, banii jucau un rol important în căsătorii, mai ales în rândul aristocrației¹⁰. Cu toate acestea, un anumit vocabular care face trimitere directă la sentimente

³ *Ibidem*, filele 3–4.

⁴ DJAN Arad, *Fond Primăria Municipiului Arad*, dosar 14/1763.

⁵ DJAN Arad, *Fond Primăria Municipiului Arad*, dosar 7/1792 filele 1–2. Doresc să remarc că nu este nici o inadvertență între acest contract semnat în 1791 și faptul că el se află clasificat la DJAN Arad într-un dosar pentru anul 1792. În afară de opțiunea celor care au făcut clasificarea o explicație este că în 1793 contractul a fost completat cu o nouă clauză și de aceea a fost considerat ca fiind în totalitate redactat în acel an. În fond în întreg dosarul se află alte două contracte de căsătorie din alți ani, 1793 respectiv 1795 și două inventare de divorț din 1798 și 1799.

⁶ DJAN Arad, *Fond Primăria Municipiului Arad*, dosar 7/1792, filele 3–4.

⁷ *Ibidem*, filele 5–6.

⁸ *Ibidem*, filele 8–9.

⁹ *Ibidem*, filele 10–13.

¹⁰ Olwen Hufton, *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe*, Vol. 1, 1500–1800, Harper Collins, 1995, p. 252; Jack Goody, op. cit., p. 117.

este prezent în textele acestor contracte. Expresii precum „*iubitul mire al doamnei mirese*” (contract III), „*domnul mire se căsătorește cu mult iubita lui doamnă mireasă*”, „*mireasa se căsătorește cu mult iubitul ei mire*” (contract II), „*iubita mireasă*”, „*cele două persoane își promet iubire*” (contract IV), „*iubit soț*” (contract V) se regăsesc în aproape toate documentele. De la forma timidă „*doamna mireasă*” până la nuanțele de superlativ „*mult iubita doamnă mireasă*” diferențele țin probabil mai mult de o anumită curtoazie juridică a notarilor în fața unor astfel de evenimente decât de reflectarea unei realități pe care oficialul ar fi putut-o cunoaște. Rolul viitorilor soți era doar de a fi prezenți pentru a semna contractul, restul era opera notarului care prin formulările uzitate își punea amprenta stilistică pe lângă cea juridică asupra acestor acte.

Și totuși toate aceste epitete trebuie să fi avut și o corespondență în realitate. Explicația are în vedere situația că la recăsătorie (toate cel șase femei din contractele enumerate mai sus erau văduve, aflându-se la o a doua căsătorie) putem vorbi într-o măsură mult mai mare de libertatea de alegere a partenerului decât la o primă căsătorie. Prin sistemul zestrei alocate de părinți aceștia aveau de cele mai multe ori rolul principal în alegerea viitorului soț pentru fiica lor. În condițiile acestea zestrea limita de fapt libera alegere și constituia un factor de constrângere pentru femei care trebuiau să se conformeze dorințelor familiei. Starea de văduvie asigura cel puțin o independență sentimentală pentru femei, iar alegerea unui viitor partener de viață nu mai era grevată de alți factori decât propria voință¹¹.

Pe lângă tonul oficios registrul stilistic e completat de epitetele folosite față de viitorii miri, căci în afara unor formulări simple „*se căsătorește domnul cu doamna*” (contract VI) găsim și altele conforme unui adevărat stil redundant în exprimare „*prea onorabila și virtuoasa doamnă Ana Masikerin*” (contract I), „*onorabilul văduv domn Bonaventura Wergmann*” (contract II), „*onorabilul mire Georg Pretner*” (contract V). Mai presus de o anumită sub înțeleasă standardizare notarii au avut și un rol în a introduce o pată de culoare în redactarea acestor documente.

În ceea ce privește un anumit ritual care preceda semnarea acestor contracte, consemnările cunosc de asemenea o varietate de manifestări transmise nouă prin intermediul unor formulări regăsite în acte. Era practic o repetiție înaintea oficierei căsătoriei religioase: „*doamna ... s-a oferit domnului ... ca viitoare tovarășă de căsnicie prin sfânta taină a căsătoriei. Se schimbă inelele*” (contract I), „*doamna mireasă se căsătorește cu mult iubitul ei mire ... și îi aduce acestuia toată iubirea și credința creștinească*” (contract II), „*se căsătorește cu viitorul ei soț la bine și la rău*” (contract I), „*cele două persoane își promet iubire și credință reciprocă până la moarte*” (contract V), „*cele două persoane își promet iubire, respect și fidelitate până la moarte*” (contract IV), „*cei doi au fost binecuvântați creștinește prin schimbarea inelelor și logodiți*” (contract VI).

Astfel de exprimări ne duc cu gândul la ideea de cuplu, de familie indestructibilă care trebuie să reziste la bine dar și la rău, până la moarte, respectând două valori fundamentale: credința și iubirea reciprocă. Acest fapt este de înțeles în condițiile în

¹¹ *Ibidem.*

care biserica însăși considera căsătoria ca un jurământ în fața lui Dumnezeu ce trebuia respectat și din momentul asumării sale doar moartea unuia dintre parteneri putea duce la disoluția mariajului religios.

Din punct de vedere al statutului marital în toate cele șase contracte care preconizau viitoare mariaje cel puțin unul dintre viitorii soți mai fusese căsătorit măcar o dată. Informațiile nu sunt însă unitare astfel că nu avem date de acest tip despre toți mirii. Toate cele șase femei erau văduve la momentul redactării actelor, în timp ce dintre cei șase bărbați unuia singur i-a decedat partenera, iar despre ceilalți putem considera că erau celibatari. Am putea trage concluzia că persoanele care recurgeau la astfel de contracte erau mai ales femei care aveau de crescut și de întreținut copii, dar și persoane de o anumită vârstă care nu doreau să rămână singure, ori celibatari pe cale de a-și întemeia o familie. Din acest punct de vedere nu doar biserica ci și autoritățile laice se pronunțau în favoarea ideii de recăsătorie a văduvelor sau văduvilor, familia fiind considerată cadrul normal de conviețuire și de creștere a copiilor.

Statutul social spune multe despre categoriile socio-profesionale ale celor care recurgeau la astfel de acte. Practic toți cei șase bărbați, viitori capi de familie, aveau o meserie, fiind meșteșugari sau funcționari. Raportul între soți în cadrul mariajului era de deplină egalitate. În general femeia intra în căsătorie cu o anumită zestre, iar soțul venea cu propria meserie și cu numele: „*onorabilul mire ... se căsătorește cu ... doamna mireasa Elisabetha, cu numele lui și cu profesia sa de dogar*” (contract V).

Zestrea femeii trebuia să fie cunoscută și cuantificată pentru ca în eventualitatea unei separări aceasta să-și poată recupera partea cu care a intrat în mariaj. În cadrul conviețuirii însă „*tot ce vor câștiga sau moșteni cele două persoane va fi împărțit întotdeauna egal*” (contract I), sau după altă formulare „*ce vor achiziționa cei doi împreună va fi în mod egal amândurora*” (contract II). Pentru ca această egalitate să fie funcțională trebuie cunoscute de la început eventualele datorii sau obligații ale vreunuia dintre părți. Acestea trebuie clarificate în contract înainte de căsătorie deoarece partenerul nu este solidar în achitarea unor astfel de datorii: „*doamna mireasă se căsătorește cu viitorul soț ... însă nu și în datoriile ei de 60 de florini*” (contract I), sau „*doamna mireasă are de onorat mai multe datorii*” (contract IV).

Astfel de prevederi dovedesc încă o dată că aceste contracte reglementau raporturile dintre soți până în cele mai mici amănunte, nelăsând nimic la voia întâmplării.

Un aspect important legat de poziția femeii în societate a fost întotdeauna cel referitor la zestrea pe care o primea la căsătorie și care, deși administrată de soț, ca segment al proprietății conjugale, îi rămânea în final tot ei. De la începutul epocii clasice până în secolul XIX o trăsătură fundamentală a căsătoriei europene a fost alocarea proprietății parentale sau de altă proveniență sub forma zestrei, femeii care se căsătorea. În acest sens zestrea ar trebui considerată parte din procesul de transmitere a proprietății de la o generație la alta, proces prin care fiicele au acces la proprietatea parentală. Deși zestrea era administrată de către soț ca parte din fondul conjugal, ea continua să rămână până la urmă proprietatea soției și a copiilor, așa cum reiese din aranjamentele făcute când o femeie rămânea văduvă, aranjamente

corelate cu contribuția făcută inițial în numele ei. Văduva care reintra în posesia zestrei era prețuită în mod special. Avea dreptul să păstreze toate bunurile pe care le adusese la căsătorie sau, printr-un acord, contravaloarea acestora. Putea să aibă pretenții la hainele și bijuteriile dăruite de soț, la o treime sau la jumătate din averea comună după căsătorie și la orice altceva i-ar fi lăsat soțul. În nordul Europei de exemplu ea era considerată tutorele natural al copiilor până la majorat, iar unele văduve rămâneau în căminele conjugale în calitate de capete de familie. În sud însă responsabilitatea îngrijirii copiilor era preluată de familie, iar de cele mai multe ori văduvele nu primeau mai mult decât zestrea¹².

În contractele de căsătorie din Arad în secolul al XVIII-lea problema zestrei apare tratată în mod diferențiat. În unele se face referire directă la cuantumul sumei cu care femeia urma să participe la căsătorie. Ana Masikerin aducea în mariajul cu Antony Flerer suma de 500 de florini, iar Ursula Tuskanitzin aduce în căsătoria cu Mathias Albrecht nu mai puțin de 1900 de florini. Un caz mai special este al văduvei Katharina Gulasch care avea o stare de sănătate precară la momentul semnării contractului. Avea ei cuprindea proprietăți importante: o casă în Arad, terenuri agricole, vii și sume de bani. În lipsa unor moștenitori văduva dorea să se asigure prin acest contract că o parte a averii sale va ajunge să fie donată spitalului orășenesc din Arad. Contractul are o serie de clauze deosebite datorită stării speciale în care se afla femeia și care dorea să se asigure din timpul vieții de destinația viitoare a averii sale indiferent de situațiile care puteau interveni.

Pe de altă parte au existat cazuri în care zestrea femeii adusă în căsătorie nu avea vreo cuantificare pecuniară. Văduva Maria Elisabeth Seiterin aducea în mariajul cu funcționarul Bonaventura Wergmann „numele și originea ei ca o adevărată zestre”. Lipsa zestrei dar și a copiilor dintr-o căsătorie anterioară ar putea să ne ducă cu gândul că suntem în fața unui mariaj, poate chiar din interes, între o femeie fără zestre și fără obligații, dar în căutarea unui statut social și un bărbat tot vădov în să cu copii din căsătoria anterioară care aveau nevoie de îngrijire maternă.

În alte două cazuri zestrea femeilor era grevată de obligativitatea de a asigura o moștenire copiilor din căsătoria anterioară. Elisabetha Luigerin este obligată să-i asigure fiului său Joseph 600 de florini ca moștenire paternă, iar Ana Maria Staglin trebuia să împartă cei 150 de florini în mod egal celor cinci copii din căsătoria anterioară cu Michael Stagl. În ambele exemple de mai sus putem afirma că zestrea femeilor adusă în mariaj avea aceeași valoare ca și obligațiile față de copiii din căsătoria anterioară, în condițiile în care moștenirea soțului decedat se împărțea în mod egal între copii și văduvă. Nefiind vorba de alte sume stipulate în acte probabil că cele două văduve au avut o zestre insignifiantă în momentul realizării primului mariaj¹³.

¹² *Ibidem*, p. 92–94, 107–108.

¹³ Cuanțul și chiar existența zestrei depindeau de categoria socială. Cei săraci aveau puține de oferit, pentru simplul motiv că zestrea era de obicei furnizată de părinții miresei. Totuși în unele cazuri putea exista o dotă adițională oferită de părinții miresei sau chiar câștigată prin forțe proprii dacă fata muncea și economisea bani. În problema zestrei cercetătorii au atras atenția că există o diferență între

Cunoscând faptul că în toate cele șase contracte cel puțin unul dintre membri era în starea de văduvie, ne putem întreba care să fi fost mobilurile pentru care celălalt membru era gata să accepte un mariaj cu cineva care avea deja obligații dintr-o altă căsătorie. Pornind de la premisa că în toate cazurile era vorba în primul rând de sentimente sau că sentimentele jucau un rol important, o tipologie posibilă a acestor contracte ne-ar releva următoarele:

1. dorința de a-și lega destinele bazate strict pe sentimente sincere și de întrajutorare (contractele I și III).

2. interesul pe care văduvele, chiar cu copii, îl suscitau datorită zestrei lor (contract V).

3. căsătoria pur formală în care o parte are interese materiale iar cealaltă urmărește să obțină din partea partenerului grijă, protecție și angajamentul îndeplinirii unor obligații contractuale. Este de fapt un mariaj utilitar în care fiecare dintre părți urmărește realizarea unor interese de altă natură decât căsătoria propriu zisă (contract VI).

4. căsătoria disproporționată în ceea ce privește averea în care fata fără zestre acceptă protecția unui bărbat mult mai bine poziționat social și material, asumându-și pe lângă obligațiile de soție și pe cele de mamă vitregă pentru copiii soțului din căsătoria anterioară (contract II).

5. căsătoria care duce la o așa numită concentrare financiară în care trăinicia relației e bazată mai mult pe un anumit tip de management al resurselor decât pe alte valori. Orice fisură în acest tip de mariaj scoate la suprafață resentimente care inevitabil duc la deznodământul intuit – separarea sau divorțul (contract IV).

O componentă distinctă printre clauzele regăsite în aceste contracte o reprezintă cele referitoare la copii. Prin structura prevederilor se pare că se urmărea în primul rând asigurarea viitorului copiilor înțelegând prin aceasta grija, educația, întreținerea și protejarea bunurilor lor.

Clauze speciale se impuneau cu atât mai mult cu cât, în cazul recăsătoririi văduvelor/văduvilor, se formau familii complexe cu copii vitregi, părinți vitregi și în viitor chiar frați vitregi. În acest tip de familie lipsea liantul cel mai de preț, legătura de sânge. Pornind probabil de la precedente, notarii se îngrijeau să treacă în contract clauze referitoare la toate cazurile posibile în relațiile din cadrul familiei ca singură modalitate de prevenire a unor dispute ori conflicte viitoare.

Din acest punct de vedere contractul dintre Ana Maria Staglin și Joseph Zimmer prevedea în mod explicit că moștenirea paternă pentru cei cinci copii în sumă de 150 de florini urma să fie asigurată în părți egale de 30 de florini fiecare. La fel cei trei copii ai Ursulei Tuskanitz aveau ca moștenire paternă câte 300 de florini, iar fiul Elisabethei Luigerin moșteneau o parte paternă de 600 de florini. Toate aceste

societățile aflate sub legea romană și cele care se ghidau după dreptul cutumiar. Prima stipula „pe cât posibil să nu existe căsătorie fără zestre”, în vreme ce dreptul cutumiar era mult mai flexibil: „să ofere dotă cine vrea”. Cf. Jack Goody, *op. cit.*, p. 111–113.

prevederi se regăsesc în clauzele contractelor de căsătorie. Aceasta era o dovadă a dorinței conservării situației copiilor din prima căsătorie percepută ca o datorie morală la care e imposibil să renunți. Pe lângă datoria morală a mamei se regăsește cea a tatălui vitreg, care cel puțin din constrângere juridică, trebuia să accepte o astfel de situație fără dubii privind asigurarea viitorului copiilor vitregi.

Copiii din prima căsătorie vor fi puși întotdeauna pe picior de egalitate cu copiii viitori. În contractul III se menționează clar că „*dacă Dumnezeu îi va binecuvânta în viitor cu urmași moștenirea acestora va fi constituită tot de 30 de florini*” la fel ca și pentru copiii din prima căsătorie, sau în mod similar în contractul I se stipula că „*dacă această căsătorie va fi binecuvântată cu urmași, atât cei doi copii ai doamnei mirese cât și copiii comuni ai celor doi vor fi moștenitori egali*”. De asemenea în contractul II se spunea că „*dacă vor avea copii împreună aceștia vor fi moștenitori egali cu ceilalți*”, aceeași idee fiind susținută și în contractul IV în care se spune că „*moștenirea pentru copiii actuali și pentru copiii pe care îi va avea în viitor va fi împărțită în mod egal între toți*”.

Contractele nu conțin informații foarte clare referitoare la moștenirea paternă. Din context nu se poate deduce dacă acest tip de moștenire reprezintă de fapt un bonus, un privilegiu față de eventualii frați vitregi deși se pare că aceasta era situația din moment ce în unele contracte există clauze distincte referitoare la moșteniri paterne. Cu certitudine însă frații vitregi au un statut de egalitate în fața cuplului. Tatăl/soțul nu trebuie să facă distincție între copiii soției dintr-o altă căsătorie și copiii naturali făcuți cu aceasta. De asemenea nu se făcea deosebire între băieți și fete când era vorba de moștenire. Noul soț al văduvei este adesea desemnat tutore al copiilor soției sale. Practic acești copii erau adoptați și aveau drepturi de moștenire deplină în caz de deces al tatălui vitreg împărțind bunurile în mod egal cu mama lor. Contractul I are o prevedere clară în acest sens: „*dacă domnul mire va muri, doamna mireasă și cei doi copii vor moșteni totul*”.

În calitate de tutore soțul trebuia să se îngrijească de întreținerea și educația copiilor până la majorat sau căsătorie. În contractul IV Mathias Albrecht promite copiilor soției din căsătoria precedentă – Johann, Joseph și Katharina – să îi crească creștinește și să îi îngrijească. Celor doi băieți trebuia să le ofere posibilitatea să învețe o meserie și să meargă la școlile necesare pentru aceasta, iar fata urma să o căsătorească „*după cum se poate mai bine*”. În contractul I se spunea în același sens că „*domnul mire ca tată de drept al lor îi va educa în frică de Dumnezeu*”.

O altă situație se referă la raporturile dintre copiii dintr-un mariaj anterior și noii soți. Prin clauze bine redactate se urmărea să se stabilească o situație fără dubii între cele două părți cu scopul de a evita riscul apariției vreunei contestații viitoare. În contractul III se prevedea că „*viitorul soț nu va fi contestat în nici un fel de copiii Staglieni*”, iar în contractul II viitoarea soție avea un statut bine definit în fața copiilor soțului în cazul decesului acestuia: „*dacă soțul va muri, soția avea aceeași parte de moștenire ca și copiii și va locui atât cât va trăi în camerele din față*”. Așadar prin deducție putem afirma că statutul soției nu putea fi retrogradat de copiii vitregi prin obligarea acestora de a locui în presupusele camere din spate, rezervate probabil servitorilor.

Problema care se pune în legătură cu aceste clauze este dacă exista posibilitatea ca minorii să fie consultați în vreun fel sau dacă părerea lor a contat sau nu în astfel de situații. Mai mult ca sigur că persoanele direct vizate au cerut aceste clauze pentru o mai mare siguranță în viitor, iar consimțământul copiilor nu putea fi dat altfel decât prin asumarea răspunderii în numele lor de către părintele natural.

De ce nu există clauze similare și în celelalte contracte? În afara cazului când nu era vorba de copii din căsătoria anterioară, răspunsul vizează cel puțin două posibilități: fie era vorba de omisiune, greu de crezut în condițiile în care contractanții își cunoșteau interesele, fie încrederea deplină și reciprocă a viitorilor soți nu reclama astfel de prevederi și drept urmare notarii nu au trecut în acte clauze asiguratoare de acest tip.

Problema moștenirilor cunoaște de asemenea câteva nuanțe. Nu e vorba despre vreo interpretare diferită a dreptului de moștenire ci de unele clauze speciale prevăzute în contracte. Până la urmă situațiile erau destul de clare: copiii îi moșteneau pe părinți, copiii și un soț pe soțul decedat, un soț pe celălalt soț. Nu existau abateri de la regulă însă clauze speciale puteau condiționa moștenirea de îndeplinirea unor obligații asumate prin contract de vreuna dintre părți. Totodată se puteau face donații pe seama unor instituții sociale.

Un astfel de caz îl întâlnim în contractul VI. Întregul contract este diferit de celelalte pentru simplul motiv că nu există prevederi referitoare la copii. Condițiile semnării contractului sunt mai deosebite deoarece starea de sănătate era mai mult decât precară pentru Katharina Gulasch, fragmentul din contract fiind edificator în acest sens – *„dacă doamna mireasă va muri înainte de căsătorie, așa după cum lasă situația ei de sănătate să se întrevadă...”*

Din contract deducem că suntem în fața unui mariaj între o femeie înstărită fără moștenitori cu grave probleme de sănătate și un oarecare Michael Biro care mai presus de calitatea de soț trebuia să fie un fel de legatar testamentar al dorințelor celei pe cale de a-i deveni soție. De la început s-a pus problema măsurii în care timpul va duce sau nu la realizarea căsătoriei, miza fiind averea destul de însemnată a văduvei. În cazul decesului femeii înainte de căsătorie, practic toată averea revenea spitalului din Arad care avea singura obligație de a asigura cheltuielile de înmormântare. În această situație pretendentului îi revenea suma de 100 de florini. În caz de consumare a căsătoriei Michael Biro ar fi devenit moștenitorul de drept pentru aproape întreaga avere a Katharinei Gulasch, singura lui obligație fiind să doneze spitalului din Arad suma de 500 de florini vreme de 5 ani, adică 100 de florini pe an.

Pe termen lung contractul avea alte prevederi la care au subscriș cele două părți. Bărbatului îi era interzis să vândă în timpul vieții din averea moștenită sau să facă datorii în alt mod decât cu acordul autorităților. Prin această prevedere Magistratul orășenesc, ca instituție a statului, devenea principalul factor în supravegherea averii, care *„trebuia să rămână neîmpărțită”*, și implicit în executarea contractului. Menținerea integrității averii trebuia păstrată pentru că în cazul în care Michael Biro ar fi *„muri*

fără femeie și copii” atunci aceasta, în totalitatea ei, urma să revină spitalului din Arad care urma să suporte și în acest caz „*toate costurile de înmormântare și alte costuri*”.

Totuși soluția averii Katharinei Gulasch se putea realiza în termeni legali într-o singură situație. Modalitatea prin care aceasta nu mai ajungea sub formă de donație spitalului din Arad era ca Michael Biro să se recăsătorească, caz în care întreaga avere moștenită, în cazul morții sale, va „*rămâne văduvei sau copiilor săi*”.

Aspectul deosebit al acestui contract rezidă nu numai din problemele succesorale sau de moștenire prevăzute ci și din implicarea unei instituții de stat în supravegherea și urmărirea aplicării clauzelor. La aceasta se adaugă faptul că actul a fost semnat de cele două părți și întărit prin semnăturile a doi martori, un jurist, un judecător local și, evident, un notar. Caracterul complex al situației este dat și de situația că acest contract s-a încheiat probabil sub presiunea timpului datorită stării de sănătate a femeii. Cel mai interesant aspect care trebuie menționat este că toate acestea s-au realizat departe de reședința din Arad a Katharinei Gulasch și anume în Nakofalva¹⁴ din comitatul Torontal. Cum a ajuns femeia acolo, care au fost cauzele bolii sale, de ce nu și-a lăsat averea pur și simplu spitalului printr-un testament sunt întrebări fără răspuns deoarece documentul nu face vreo referire la ele. În lipsa unor astfel de informații ne putem gândi că era vorba de un angajament marital pentru o văduvă fără moștenitori care urmărea să se recăsătorească. Pe același tărâm al supozițiilor putem considera că lucrurile s-au precipitat din cauza stării de sănătate a femeii care avea o boală într-un stadiu avansat în preajma căsătoriei. Problemele de sănătate erau probabil mai vechi, numai așa putându-ne explica obstinția ei de a prevedea în contract donații spitalului din Arad căruia, probabil, simțea nevoia să-i fie recunoscătoare.

Pe lângă informațiile diverse, contractele de căsătorie ne oferă în mod indirect date despre gradul de alfabetizare a celor implicați în măsura în care regăsim semnăturile acestora pe documente. Practic fiecare contract ar fi trebuit să aibă semnăturile mirilor, ale martorilor sau nașilor, ale notarului sau juristului.

În ce măsură știau să scrie locuitorii orașului Arad în secolul al XVIII-lea este greu de determinat doar din cele câteva contracte de căsătorie. Acest fapt s-ar putea realiza mult mai bine dacă ar fi inventariat numărul semnăturilor de pe toate contractele de căsătorie din Arad în secolul XVIII. Chiar și atunci concluziile nu ar fi neapărat foarte fidele cunoscut fiind faptul că cei care recurgeau la acest tip de acte aveau un statut social peste medie și e de presupus că și gradul lor de instruire era mai ridicat.

Reversul căsătoriei a fost întotdeauna divorțul, separarea. Biserica a condamnat dintotdeauna încălcarea sfinteii taine a căsătoriei. Mutațiile produse în Europa secolului XVIII în urma procesului de secularizare au adus o nouă optică vizavi de posibilitatea desfacerii căsătoriei. Această secularizare a însemnat implicit renunțarea la supravegherea din partea bisericii și asumarea acestui rol de către stat, fenomen petrecut la sfârșitul secolului al XVIII-lea¹⁵.

¹⁴ Nakofalva sau Nakodorf este astăzi localitatea Nakovo din nord-estul Serbiei.

¹⁵ Jack Goody, *op. cit.*, p. 103.

Acest fapt este observabil și în orașul Arad la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Pentru a puncta câteva aspecte legate de problema divorțului, dar mai ales pentru a evidenția nuanțe ale vieții cotidiene am ales două documente privind partajarea bunurilor în cazul separării sau în cazul desfacerii căsătoriei. Ambele acte privind împărțirea averii provin de la sfârșitul secolului XVIII. La baza alegerii a stat criteriul bogăției informațiilor și câte un aspect deosebit pentru fiecare.

În primul caz avem de-a face cu un divorț între un ortodox și după nume – Martha Onn – probabil român și soția sa Ana (Anna) despre care nu avem nici o informație directă privind etnia, iar în al doilea caz divorțul vizează subiecții unui contract de căsătorie prezentat anterior, numindu-i aici pe Mathias Albrecht și Ursula Tuskanitzin (contract IV). Prevederile ambelor documente scot în evidență două familii care aveau gospodării și venituri relativ mari și tocmai de aceea instituțiile locale s-au implicat în asigurarea unui cadru legal al împărțirii averii. La aceasta a contribuit probabil și statutul celor care au ajuns în situația de a divorța.

În cazul lui Martha Onn însuși episcopul ortodox a făcut o cerere Magistratului orașenesc pentru a cerceta condițiile divorțului. Pentru aceasta a fost însărcinat Georg Jankovitsch care trebuia să facă un fel de raport privind averea și cauzele divorțului. Revenind la etnia sau mai bine spus la confesiunea femeii, documentul vorbește de separarea „*Thoro et Mensa*” a celor doi. Prin aceasta deducem în mod sigur că Ana era de religie catolică cunoscând faptul că acest tip de separare era practicat de biserica romano-catolică. Separarea „*de pat și masă*” dă dreptul soților să trăiască separat, însă căsătoria este considerată legală în continuare și partenerii nu au dreptul să se recăsătorească.

O astfel de cerere din partea episcopului ortodox nu putea fi făcută decât dacă persoana vizată avea un anumit statut social sau eventual în cazul în care acesta dorea să vină în ajutorul unui enoriaș al său care a suferit o nedreptate. O posibilă poziție socială a bărbatului o deducem dintr-un alt document unde Martha Onn era responsabil de o stradă din cele 84 ale orașului Arad. Mai precis el răspundea de una dintre cele 15 străzi din „cartierul românesc” numit în document Wallachaei¹⁶. În acel an acesta era proaspăt căsătorit.

Consilierul Georg Jankovitsch a întocmit inventarul bunurilor care urmau a fi partajate numai după o deplasare la locul faptei, în urma constatărilor făcute de el și în conformitate cu „*spusele și mărturisirile celor doi*”. Lista redactată cuprinde lucruri dintre cele mai diverse: proprietăți funciare, animale, unelte, atelaje, lemne, semințe, cereale, fructe, alte alimente etc.

Gospodăria celor doi avea o dimensiune destul de însemnată: 10 iugăre de pământ și 5 iugăre de pășune, 5 boi, 3 vaci, 1 junincă, 1 vițel, o căruță, cantități importante de fructe, făină, porumb, fân, paie, unelte diverse (site, măsură pentru făină, lopată, coșuri împletite, o șa cu toate accesoriile, furci, coasă), lemne etc. Toate acestea se aflau în proprietatea bărbatului, femeia luând doar așternuturile de pat, 5 legă-

¹⁶ DJAN Arad, *Fond Primăria Municipiului Arad*, dosar, 3/1783, fila 7.

turi de fir pentru saci și 3 saci. În perioada de separare, înainte de a se termina divorțul și înainte de partajarea bunurilor bărbatul a vândut mai multe animale, fân, paie, porumb și fructe în valoare de 226 de florini și 46 de crețari. O parte din sumă – 26 de florini – a fost dată soției în anul anterior însă restul de lichidități, de peste 200 de florini, trebuiau să fie împărțiți sau cuantificați în partajarea averii. Documentul menționează în mod expres „*pierderea însemnată în inventarul de vite*”, practic 166 de florini din cei 226 fiind obținuți din vânzarea a 4 boi și 3 vaci.

Nu știu în ce măsură autoritățile laice se implicau în fenomenul de oprire a disoluției familiei prin divorț însă din contextul documentului reiese în mod clar că cel însărcinat cu cercetarea situației celor doi face consemnări și chiar recomandări în funcție de ceea ce a constatat. Sentința sa este clară în momentul în care spune că „*în ceea ce privește viața celor doi nu se poate aștepta o îmbunătățire*”, conviețuirea sub același acoperiș fiind în opinia sa nerealistă. Mai mult decât atât considera că „*pentru a preveni orice pericol este mai bine ca cei doi să se despartă pentru totdeauna*”. Pentru întărirea afirmațiilor sale aduce argumentul că cele spuse de el au fost confirmate de vecini. Concluzia a fost că cei doi soți aveau firi diferite și „*nu puteau fi de acord mai ales din vina bărbatului*”. Documentul nu face referire la vreo vină concretă gen violență conjugală sau adulter, însă constată faptul că după 16 ani de căsătorie cei doi trebuie să se separe. Totuși atunci când consilierul vorbește de prevenirea unui pericol ne putem gândi în primul rând la un comportament abuziv din partea soțului care prin acțiunile sale putea chiar să pericliteze viața femeii.

Cel de al doilea caz are o complexitate mult mai mare prin averea deținută de cei doi. Căsătoria lui Mathias Albrecht cu Ursula Tuskanitzin avusese loc în urmă cu câțiva ani, mai precis în 1791 (contract IV). Ce s-a întâmplat în cadrul acestei familii astfel încât în 1799 conviețuirea să nu mai fie posibilă nu am putut afla în mod concret. Totuși o posibilă cauză ar putea fi cea legată de unele datorii ale văduvei care inițial nu au fost trecute în contract și tocmai de aceea s-a adăugat ulterior un articol adițional. Nerespectare promisiunilor partenerilor a reprezentat un procent important al cauzelor de divorț și în alte părți ale Europei¹⁷.

Inventarul averii celor doi scoate în evidență o familie cu resurse mult peste medie, cu proprietăți și venituri importante. Acest fapt este observat inclusiv în contractul de căsătorie unde zestrea viitoarei mirese era de 1900 de florini, mult peste zestrea oricărei alte femei din contractele prezentate mai sus. Fostul soț avea la rândul lui o meserie – dulgher – care se bucura de căutare în epocă judecând după veniturile pe care acesta le avea de încasat de la diverse persoane sau chiar de la instituțiile oficiale din Arad și Pecica. Sumele de bani de încasat ar fi putut fi împrumuturi însă ținând cont de meseria practică de Mathias Albrecht și de faptul că printre debitori se aflau și instituții am exclus acest fapt.

Probabil în urma unor lucrări efectuate acesta avea de încasat plăți de la 30 de debitori. Valoarea acestor sume era foarte diferențiată mergând de la 2–3 florini în cazul câtorva persoane până la 279 de florini pe care îi avea de încasat de la casieria

¹⁷ Jack Goody, *op. cit.*, p. 93.

orașului Arad sau 159 de florini de la autoritățile din Pecica. Alte sume urmau a fi primite de la diverși oameni cum era spre exemplu dl. Nemiro – 100 de florini, dl. W. Steiner – 78 de florini, dl. Henter – 50 de florini etc. În total aceste venituri se ridicau la 1169 florini și 7 creițari și urmau a face parte din categoria sumelor ce urmau a fi împărțite. Proprietățile celor doi dovedesc, încă o dată, faptul că suntem în fața unui cuplu înstărit. Aceștia posedau două case – una de 3000 de florini și alta evaluată la 2600 de florini – o vie la Miniș de 1000 de florini, un sălaș cu casă și grădină de 200 de florini, o casă mică în cetatea veche de 80 de florini etc. valoarea acestora ridicându-se la 7373 de florini, sumă care de asemenea urma a fi împărțită.

Alte sume care intrau în discuție proveneau din vânzarea bunurilor sau proprietăților pe care Ursula Tuskanitzin le-a moștenit după decesul fostului soț și pe care le-a adus în noua familie. Acestea reprezentau un total de 3240 de florini și 14 creițari. La o simplă adunare cuantumul averii care urma a fi împărțită se ridica la 11782 florini și 21 de creițari. Din această sumă brută urmau a fi scăzuți cei 1900 de florini aduși de femeie ca zestre rămânând 9882 de florini și 21 de creițari ca valoare netă din care fiecăruia îi revenea jumătate, adică 4941 florini și 10,5 creițari. Acest document datat ianuarie 1799 este redactat cu scopul de a evalua cât mai exact averea ce urma a fi împărțită.

Pe lângă informațiile cu caracter juridic, ambele inventare care au stat la baza alcătuirii documentelor pe baza cărora urma a fi împărțită averea ne relevă o altă perspectivă asupra istoriei și asupra vieții cotidiene din Arad la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Mai presus de problemele matrimoniale documentele ne dau imaginea completă a ceea ce înseamnă un anumit tip de gospodărie și structura acesteia în epocă. În primul caz suntem în fața unei gospodării medii cu evidente rosturi agricole judecând după numărul de animale, unelte, acareturi și produse aflate în casă, iar în al doilea avem de-a face cu familia unui meșteșugar important, familie mult mai înstărită, având în vedere numărul și valoarea proprietăților precum și veniturile realizate.

Nu sunt de neglijat nici prețurile pentru imobile și pentru diverse produse în epocă. Aflăm astfel că 2 boi mari valorau împreună 77 de florini, o vacă 19–22 florini, un cubul/câblă de porumb 1 florin și 32 de creițari, un cubul de fructe 2 florini și 32 de creițari, o casă a unei familii înstărite 3000 de florini, o vie la Miniș cu dependențele aferente 1000 de florini etc.

Concluzii

Europa secolului al XVIII-lea nu a fost în nici un caz omogenă în ceea ce privește sistemele familiale, în pofida numitorului comun – religia creștină. Fără îndoială că vechile diferențe în funcție de etnie, categorie socială și zonă geografică au afectat

practicile secolului luminilor¹⁸. Cu siguranță că și în Arad altele erau coordonatele familiei în rândul ortodocșilor sau în zonele rurale.

Ca tipologie, structură și rosturi cele câteva contracte studiate se apropie de ceea ce se întâmpla în aceeași perioadă în vestul Europei. Din punct de vedere al familiei în general opoziția dintre nord-vest și restul Europei făcea parte dintr-un contrast mai larg între occidentul european și restul lumii, deosebire formulată prin câteva elemente: căsătoria la o vârstă mai mare, frecvența celibatului și dimensiunea redusă a gospodăriei ca număr de conviețuiri¹⁹. De exemplu în 1787 rata conviețuirilor în întregul comitat Arad era de 1,08 familii/gospodărie, destul de mult sub cele 1,4 familii/gospodărie în Neckerhausen – Würtemberg sau 1,59 familii/gospodărie în orașele libere regești din Ungaria în 1787²⁰.

Prin opoziție există sistemul gospodăriei comune sau sistemul marital non-european în care căsătoria are loc la vârste mai mici, soții trăiesc laolaltă cu părinții bărbatului, două sau mai multe cupluri locuiesc în același spațiu²¹. Judecând strict după rata conviețuirilor din comitatul Arad la sfârșitul secolului al XVIII-lea, s-ar părea că marea majoritate a gospodăriilor se bazau pe familia nucleară. Statistic lucrurile au stat în acest fel, însă această stare de fapt se datora imposibilității conviețuirilor în casele existente, în special în zonele rurale. Cu certitudine frații care plecau de la vatră își ridicau propria gospodărie în împrejurimi fiind într-o permanentă legătură cu familia de bază. Familia extinsă exista așadar într-o formă particulară. Deși pare paradoxal ideea de gospodărie comună funcționa în acest caz deoarece ne putem gândi la un continuu împrumut de forță de muncă și de ustensile agricole între membrii aceleiași familii.

Mai presus de această dihotomie cercetările actuale pun accent pe organizarea internă și mai ales pe procesul de structurare a gospodăriilor. Principala deosebire între tipul de familie vest-europeană și tipul de familie din sud-estul Europei nu se găsește atât în diferențele cantitative cât în faptul că în peninsula balcanică tipul de familie extinsă sau multiplă reprezintă pentru o perioadă mai lungă de timp un stadiu de dezvoltare al ciclului de viață individual al familiei. Până la urmă grupurile familiale sau gospodăriile extinse nu erau caracteristice societăților înapoiate și incapabile de a se adapta la schimbare, la nou, ci erau mai degrabă rezultatul unui complex de factori care în timp au generat un spațiu geografic, un mod de viață și mai ales o situație politică diferită în timp²².

¹⁸ *Ibidem*, p. 123.

¹⁹ John Hajnal, "European marriage pattern in historical perspective", în *Population in History*, D.V. Glass and D.E.C. Eversley, (eds.) Arnold, London, 1965.

²⁰ Jack Goody, *op. cit.*, p. 76, 129.

²¹ *Ibidem*, p. 129.

²² *Ibidem*, p. 129, 132–135.

Educația feminină în Transilvania – Studiu de caz: școala civilă de fete din Sibiu

Andra Carola Pinca

Abstract: During the period we are studying, the number of the educated girls starts to increase, but however their number in school is still lower compared to the boys' number. After finishing the primary school, the girls and especially the Romanian girls didn't have many options. The alternatives were the convents, the private boarding schools, the public schools (which didn't have Romanian as a teaching language) or the private education. In the institutes mentioned above, beside the fact that they were expensive and so not anyone could afford to keep his daughter there, an increasing number of voices started to say that the girls didn't learn too much there and everything was actually nothing more than a gloss. The problem of the public schools was that here the young Romanian girls were not educated in the national spirit; taking into consideration that the teaching language was the Hungarian or the German, they would speak incorrectly the Romanian language. So it was necessary to set up schools in Romanian as a teaching language. This task will be assumed in most cases by the women's reunions and also by Astra. First of all the women's reunions set up elementary girls' schools but they wanted to do that for high girls' schools too.

The civil girls' school from Sibiu, founded by Astra and the first one of this category for the Romanians of Transylvania opened its gates in 1886. The school's aim was besides taking care of the moral, intellectual and physical increasing of the young Romanian girls to develop their national spirit. They also wanted to help the girls' parents not to spend important sums of money on other schools, some of them even from abroad. The school's classes lasted 4 years, having also a complementary class, where the knowledge from the previous classes was elaborated. This class also tried to give to the education a practical direction much more well-marked. For the girls from other places (and their number was not by far to be neglected) the school had also a boarding school.

Keywords: education, girls' school, Sibiu, Astra, civil school

În perioada studiată, numărul fetelor care sunt instruite începe să crească, în comparație cu secolul trecut sau chiar cu prima jumătate a secolului al XIX-lea. Chiar și fetele de la țară sau cele mai puțin avute, cu o situație mai modestă încep să frecven-teze într-un număr mai mare școlile. Oricum discrepanța existentă între sexe în privința școlarizării se va mai menține încă mult timp. În timp ce băieții frecventau școli, își desăvârșeau cultura mergând în străinătate, intrau în legătură cu toate clasele societății, cu diferiți oameni, câștigând astfel o mulțime de idei, cunoștințe, etc., fetele rămâneau în casă, în familie, lângă mamă, izolate de această lume, de acest stil de viață¹. Pentru fete rămâneau astfel mănăstirile, pensiunile, educația familiară sau cursurile publice. Pentru schimbări mai mari în acest domeniu, era nevoie inclusiv de

¹ George Bariț, *Scrieri social-politice*, București, 1962, p. 158.

schimbarea mentalității, chiar de schimbarea mentalității părinților fetei, era nevoie ca aceștia să devină conștienți de necesitatea educației în rândul persoanelor de sex feminin.

1. Necesitatea educației feminine

În mai 1857, se instituie principiul obligativității frecventării școlii pentru copiii între 6 și 12 ani și se introduc pedepse bănești, până la 2 florini, pentru părinții care, după toate stăruințele preoților și juzilor contraveneau acestor măsuri². Dacă la 12 ani copiii nu pot dovedi că știu cel puțin să scrie, să citească și să socotească, dacă nu știu principiile fundamentale ale religiei vor mai frecventa școala până la 15 ani. Cu toate aceste măsuri, frecvența fetelor în școală era mult mai mică decât cea a băieților. În general, fetele frecventau primele două clase primare urmând ca mai apoi numărul lor să scadă.

Această stare de fapt a făcut ca tot mai multe voci să ridice problema necesității educației fetelor. „Când împregiurările ne favorizează pe unii ca se dăm copilelor nostre o instrucțiune ore-care, asta o facem cu gândul, ca prin arma instrucției se le îmbogățim cunoscintele, cari se le aducă înlesnire în muncă, ce au se începă cu începerea vieții conjugale, cu luptele și lipselile vieții familiare”³. Femeia era cea care se ocupa de creșterea copiilor, deci depindea mai ales de ea ca să le insufle sentimentul național. Iar pentru aceasta, pentru a fi niște mame bune, se considera că în primul rând aveau nevoie de educație. „E mare nevoie de a avea mame harnice, cari să se apropie tot mai mult de ceea ce numim „Româncă adevărată”. Atunci când fiecare mamă va ajuta prin vorba și faptele la întărirea simțământului național, atunci e nădejde, că vom merge mai hotărât pe calea culturii și a fericirii”⁴. Femeia este depozitarul naționalității române, a religiei strămoșești, a bunelor moravuri. Ea este sufletul familiei. Copiii „dela mama lor au învețat dulcea limbă românească: limba maicei lor; dela ea au învețat elementele religiunii lor și tote datinele naționale”⁵. Maria Baiulescu spunea că dacă românii doresc o societate fără corupție și cu bune moravuri, atunci să dea fetelor o educație cu credință și frică de Dumnezeu, pentru că o femeie care nu are frică de Dumnezeu nu are nici rușine⁶. În plus, în timp ce băieții își desăvârșesc educația în școli, educația fetei depinde (și este de dorit să depindă) mai ales de mamă, astfel că este nevoie ca acestea să fi avut ele însele parte de o educație corespunzătoare⁷.

² Simion Retegan, *Satul românesc din Transilvania ctitor de școală, 1850–1867*, Cluj-Napoca, 1994, p. 17.

³ Ioanu Popescu, „Care este femeia cea mai frumoasă?”, în *Transilvania*, XXVI, 1895, nr. 11, Brașov, Sibiu, p. 358.

⁴ Nicodim Cristea, „În amintirea fericitei Ioana Bădilă”, în *Oriental Român*, I, 1913, nr. 4–5, Cluj, p. 201.

⁵ Maria B. Baiulescu, „Femeia română din Transilvania”, în *Transilvania*, XXVI, 1895, nr. 1, Brașov, Sibiu, p. 3.

⁶ *Eadem*, „Pagini dedicate mamelor române. Religiunea”, în *Tribuna poporului*, III, 1899, nr. 32, Arad, p. 1.

⁷ Doamna Marie de Saverny, *Femeia în casă și în societate*, Craiova, 1883, p. 15.

O mamă care în copilărie și adolescență frecventase cursurile unei școli, este capabilă ca atunci când are proprii ei copii să îi supravegheze și chiar să îi ajute pe aceștia la lecții. „M-am reîntors la puișorii mei cu cari am repetat lecții până târziu la cină. [...] Deseră ear vom învăța împreună”⁸.

2. Educația potrivită pentru o fată

În educația unei fete trebuia să se țină cont în primul rând de menirea ei de viitoare soție și mamă. Astfel scopul principal al educației femeii rămâne pregătirea ei pentru viața de familie. În *Cartea părinților pentru educarea copilului*, se spunea că educația nu trebuie să fie represivă, disciplinară și riguroasă. Aceasta trebuie să fie călăuzită de sentimente de generozitate, cunoaștere și înțelegere. În inima copilului trebuie infiltate bunul simț și spiritul de dreptate și umanitate. În tot ceea ce se face pentru el trebuie să fie prudență, pricepere și înțelepciune, dar mai presus de toate trebuie să fie dragoste. „Dragostea de adevăr, dragostea de lumină și virtute, dragostea de aproapele, trebuie să fie mereu treze în sufletul copilului. Egoismul, invidia, minciuna, lenea, nu au ce căuta în Țercul copilăriei”⁹. În plus, pentru fete, așa cum spuneam, direcția în care se validează personalitatea și natura feminină este chemarea pentru casă și economie, deoarece femeia însuflețește prin faptele sale cotidiene și mărunte universul casei¹⁰; se cerea de la femeie să își ducă la îndeplinire îndatoririle ei de soție și mamă, „de paznică a căminului, deci de ocrotitoare a societății întemeiate pe familie, de creatoare a viitorului”¹¹. Datorită faptului că fetelor care urmează o școală care ține numai de litera cărții, le lipsește educația sufletească, acestea intră nepregătite în viață pentru rolul de mamă și soție, era de părere Maria Baiulescu¹².

Pentru a-și putea îndeplini rolul educația femeii trebuie să fie mai aleasă și mult mai îngrijită decât cea a bărbatului. Trebuie să i se dea o cultură în așa fel încât să i se păstreze neștirbită demnitatea de care are nevoie ca mamă. „Inimi iubitoare, iată ce trebuie să facem din fete din școli. Sufletul lor trebuie educat și nu încărcat mintea cu fel de fel de balast netrebuitor. [...]. Să o lăsăm să se desvolte liber și neatârnat și vom obține în educația femeii, mai mult, decât îmbâcsindu-i mintea cu formule algebrice lungi de kilometri și al căror rost, un suflet iubitor de tot ce e frumos nu-l va înțelege nici odată”¹³. În același timp, fetele trebuie învățate să fie mai rezervate în societate decât băieții. „În societate de la muieri se cere mai multă rezervă de cât dela bărbați. Fetele se cade să se țină din multe respecturi, mai pasive și au de a se lăsa

⁸ Arhiva Muzeului „Casa Mureșenilor” Brașov, doc. 989, fila 1/v-2.

⁹ Dr. Constantin Colonaș, *Cartea părinților pentru educarea copilului*, București, 1945, p. 21–22.

¹⁰ Simona Stiger, *Mișcarea feministă românească din Transilvania (1850–1914)*, în Ghizela Cosma, Eniko Magyari-Vincze, Ovidiu Pecican (editori), *Prezențe feminine. Studii despre femei în România*, Cluj-Napoca, 2002, p. 243.

¹¹ Micaela Catargi, *Feminismul*, Sibiu, 1927, p. 5.

¹² Maria Baiulescu, „Rolul biopolitic al femeii române”, în *Biruința*, II, 1927, nr. 282, Cluj, p. 2.

¹³ Silviu Brăgăuanu, *Educația femeii. Conferință*, Galați, 1928, p. 10.

întru îndreptarea părinților sau altor persoane cărora sunt încredințate. Discursurile tinerelor în societate să fie simple, despoiată de toată maliția sau vorbirea de rău”¹⁴.

În privința „obiectelor de studiu” un prim accent este pus pe religie; educația fetelor trebuie să aibă o direcție moral-religioasă¹⁵. Apoi după religie, o femeie trebuie să știe să scrie și să citească, să știe cele patru operațiuni fundamentale. Nu ar strica nici unele noțiuni de drept (cum ar fi deosebirea între un testament și o donație, ce înseamnă un contract, o împărțire între moștenitori, ce este individual și ce este comun, care sunt bunurile mobile și imobile, etc.). Fetele care au o anumită condiție și vor moșteni ceva avere au nevoie să fie instruite asupra datoriilor pe care le au proprietarii de pământ, dar și drepturile lor; să știe ce înseamnă domeniu, rentă, dijmă, drept de contribuție în natură, drepturi cuvenite asupra proprietarului, scutiri și alți asemenea termeni¹⁶. Apoi pentru o femeie este necesar studiul economiei, dar nu definiții sau teorii legate de economie, ci ea trebuie să știe să susțină echilibrul în economiile casei, căci, „o muiere risipitoria strica mai mult, decât pot câștiga diece barbati desteri și laboriosi; er cea pastratoria indiecesce ceea-ce câștigă barbatul”¹⁷. De asemenea, în perioada respectivă, când principala sferă de activitate a femeii era familia, lucrul de mână și pedagogia de casă erau socotite ca discipline de bază în formarea elevelor. Disciplinele amintite ocupau un loc important nu numai pentru că în cadrul lor se formau priceperi și deprinderi necesare viitoarelor gospodine, dar și pentru că prin intermediul lor se realizau obiectivele educației cu caracter național. Prin lucrul de mână se cultiva la eleve dragostea față de arta populară românească sau față de portul românesc¹⁸.

În privința muzicii și a limbii franceze, erau voci care nu le considerau atât de necesare, considerând că mai important este ca fetele să știe temeinic limba maternă pentru a îi putea învăța și pe copiii lor să o vorbească corect. Cu toate acestea însă, în perioada studiată se știe că marea majoritate a lumii (în special cea din părțile mai înalte) acordau acestora o importanță deosebită, dorind ca fetele lor să învețe limba franceză și muzica instrumentală. „Învățăm bine și limba francesă fără care azi în societate nu poți să te validites”¹⁹. În legătura cu pianul, se considera că acesta este binevenit într-o casă căci înveselește atmosfera. „Azi am cântat puțin la pian [...] și am observat că pot descifra forte ușor și că trebuie și noi să ne luăm un pian, căci e altă casă, e cu mult mai veselă când din când în când poți face nițică muzică”²⁰. În „lumea bună” o educație era incompletă fără pian, însă unii erau de părere că aceasta este o concepție greșită, pentru că nu se ține cont dacă respectiva domnișoară are sau nu talent pentru pian sau ureche muzicală.

¹⁴ Ștefan Manciulea, „Timotei Ciapriu și Reuniunea Femeilor Române din Brașov”, în *Gazeta Transilvaniei*, 104, 1941, nr. 33, Brașov, p. 1.

¹⁵ *Scol'a Romana*, II, 1877, nr. 30, Sibiu, p. 234.

¹⁶ François de Salignac de La Mothe Felon, *Educația fetelor*, București, 1923, p. 125–126.

¹⁷ *Scol'a Romana*, II, 1877, nr. 30, Sibiu, p. 235.

¹⁸ Maria Tomov, Aurora Lupu, „Maria Botiș-Ciobanu (1866–1960)”, în *Ziridava*, XI, 1970, p. 782.

¹⁹ Arhiva Muzeului „Casa Mureșenilor” Brașov, doc. 721, fila 1/v.

²⁰ *Idem*, doc. 306, fila 3.

În concepția vremii, în timp ce lectura masculină era semn de activitate intelectuală, femeia care citește este cu ușurință considerată o pedantă orgolioasă sau leneșă. Dacă vezi o carte serioasă pe masa ei înseamnă ca vrea să-i ia locul bărbatului, vrea să devină savantă; dacă stă cu o carte în mână sau pe genunchi, înseamnă că cititoarea se lasă pradă visului, nepăsării, lascivității. Aceasta pentru că își depășește rolul tradițional, dorind să aibă acces la o știință masculină, risipind timpul pe care ea ar fi trebuit să îl acorde casei, soțului, copiilor.²¹ „Acuma poate vei recunoaște că am avut dreptate când îți ziceam să nu-ți pierzi vremea cetind atâtea povești, novele și romane [...] ci să-ți vezi de lucru”²².

3. Educația în mănăstiri, pensioane, educația privată

Așa cum menționasem mai sus, pentru o fată alternativele în materie de învățământ nu erau foarte multe sau variate. Pentru cele care nu frecventau cursurile publice, rămânea varianta mănăstirii, pensionului sau a învățământului privat. La mănăstiri ajungeau de obicei fete bogate unde însă nu învățau mare lucru²³. Accentul se punea mai ales pe religie și pe reguli de buna purtare. Una dintre cele mai cunoscute astfel de școli, mai ales în prima jumătate a secolului al XIX-lea era școala Ursulinelor din Sibiu, ridicată de Maria Tereza în 1765²⁴. Cloașterul, cum i se mai spunea era frecventat de multe fete de boieri din Muntenia. Aici maicile catolice le dădeau o educație potrivită exigențelor vremii, dar nu arareori se întâmpla ca școala să fie un pericol din punct de vedere religios pentru tinerele eleve, neavând cine să se îngrijească de cultura religioasă ortodoxă a lor. Trimițând galbeni și șaluri, „tata de acasă cerea ca broasca lui să fie otcârmuită bine, așa încât să părăsească orice nărav firesc, acesta fiind și scopul pentru care o înstrăinase, ca să se poată îndestula de bucurie, auzind că o laudă lumea de pricopsită și împodobită cu toate cele bune lucruri; nemțeasca nu e de atâta ananghie, ungureasca nu face trebuință, dar fără franțuzește și fără clavir nu se poate politefsi cum se cade o fată de boier după moda nouă”²⁵. Boierii din Muntenia își trimit fetele aici în special pentru a fi educate în spirit european²⁶. „Se trime-teau „materii” plocoane scumpe răsăritene, odată cu dulciurile de acasă pentru fetiță, și era o mare bucurie pentru părintele depărtat când afla că odrasla lui știe să se îm-brace, să se poarte, să vorbească întocmai ca o Evropeancă”²⁷. Au existat și cazuri în care părinții și-au retras fetele de la Institutul Ursulinelor, tocmai din cauză că erau nemulțumiți de sistemul de educație de acolo, de superficialitatea educației pe care o

²¹ Dominique Godineau, „Femeia”, în Michel Vovelle (coord), *Omul luminilor*, Iași, 2000, p. 301.

²² Arhiva Muzeului „Casa Mureșenilor” Brașov, doc. 294, fila 1.

²³ Dominique Godineau, *op. cit.*, p. 299.

²⁴ Nicolae Albu, *Istoria școlilor românești din Transilvania între 1880–1867*, București, 1971, p. 164.

²⁵ I. Mateiu, „Viața femeilor în trecutul românesc – După N. Iorga”, în *Transilvania*, XLIII, 1912, nr. 3–4, Brașov, Sibiu, p. 181–182.

²⁶ Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 164.

²⁷ Nicolae Iorga, *Femeile în viața neamului nostru. Chipuri, datine, fapte, mărturii, Vălenii de Munte*, 1911 (1912), p. 140.

primeau fetele²⁸. Și în Cluj, exista un institut de fete condus de călugărițe, în clădirea Marianum, dar și aici accesul era limitat de taxele mari ce se cereau și care puteau fi suportate doar de cei cu avere destul de mare²⁹. Nici pensiunile nu erau văzute prea bine pentru că acolo învață tot felul de lucruri, mai puțin cele de care realmente au nevoie. Bineînțeles că și în aceste școli erau educate fetele bogate, cele mai puțin norocoase din punct de vedere material neavând acces³⁰. Moda le cere fetelor să rămână între 6 și 8 ani într-un pension unde studiază o grămadă de lucruri pentru care nu simt nici un gust, care nu le servesc la nimic și pe care le vor uita mai târziu. Mamele și profesoarele, departe de a încerca să găsească, să vadă vocația tinerelor fete, le fac să urmeze aceleași studii fără să se gândească dacă acele studii îi fac plăcere sau nu, fără să observe sau să cultive instinctul natural, care la unele fete se manifestă foarte energic pentru un anumit domeniu în care ar face progrese rapide dacă ar fi dirijate cu abilitate³¹. „Fetița petrece cei mai frumoși ani ai copilăriei sale într'unu pensionatu unde învață bine sau rău: gramatica, socoteala, scrierea, desemnulu, muzica, dansulu, puțină istorie – geografie. În această învățătură însă, nu se vede nici de cum figurând: logica, filosofia, economia casnică, elementele de istoria naturală, fizica, fiziologia, medicină și igienă privată, asta din urmă mai cu seamă, trebuie să fie complementulu a ori cărei educațiuni bune”³². Pentru educația privată, părinții fetei trebuiau să fie foarte receptivi la noile idei ale epocii. Și nici aceasta nu era o alternativă foarte ieftină. „Doamna Veith are o învățătoare engleză pentru copii, Miss Morris, care pe lângă întreținerea completă și cadouri, etc. mai are o plată anuală de 100 funți englezi, ceea ce face în banii noștri cam o sută de mii de lei. Și totuși e nemulțumită cu plata!”³³. În aceste cazuri, educația fetei era supravegheată îndeaproape de tatăl acesteia. În general putea studia acasă dacă avea cel puțin un frate; dar înainte de toate învățătorii rămân ai fratelui ei, sunt angajați pentru el și în funcție de studiile lui, dar implicit și domnișoara beneficia de serviciile acestora.

4. Necesitatea înființării școlilor românești

Problema principală pentru români era faptul că nu prea existau școli pentru fete cu limba de predare română, astfel că ele erau silite să meargă la școli maghiare sau săsești ori în străinătate. Intelectualitatea română sublinia în mod constant că era nevoie de școli în limba română pentru fete, evocând de asemenea și „pericolele” care le „pândesc” pe fete la școlile cu altă limbă de predare. Datorită faptului că lipseau școlile pentru fete, în care limba de predare să fie cea maternă, nu se putea înfăptui

²⁸ Ioachim Lazăr, „O tânără brașoveancă în concert pe scenele Europei: Elisa Circa”, în *Cumidava*, XXV, 2002, p. 176.

²⁹ *Istoria Clujului*, sub redacția acad. prof. Ștefan Pascu, Cluj, 1974, p. 345.

³⁰ Sextil Pușcariu, *Brașovul de altădată*, Cluj-Napoca, 1977, p. 158.

³¹ A. Debay, *Philosophie du mariage Etudes sur l'amour, le bonheur, la fidelite. Jalousie, Adultere, Divorce, Celibat*, Paris, 1865, p. 86.

³² *Idem*, *Fiziologia perfecțiunilor și frumusecelor femeii*, Jassi, 1856, p. 15–16.

³³ Valeriu Braniște, *Jurnal* (1923), Timișoara, 2005, p. 146.

opera de educație națională; familiile românești, cu mai puține posibilități materiale, ar avea în școlile românești un „scut de apărare”, în sensul că fiicele acestora le-ar putea frecventa fără să întâmpine obișnuitele dificultăți materiale. „Existau desigur, destule școli străine pentru fete în care acestea erau pregătite pentru „viața casnică” sau pentru „cea din saloane”, total absentă însă fiind educația națională, astfel că fetelor le lipsea farmecul ce le face atât de grațioase în ochii tinerilor români cu sentimente naționale, ele adesea nu știu să converseze românește neavând prilejul de a învăța în aceste școli limba și literatura română”³⁴. Și Barițiu era de părere că fetele care frecventau școli cu predare în alte limbi, ieșeau de acolo cu idei confuze și lipsite de spirit național, iar limba maternă o vorbeau rău, stâlcit; nici cu scrisul în limba română nu stăteau mai bine³⁵. Maria Baiulescu spunea că părinții trebuie să se intereseze foarte bine de școala la care va merge fetița lor. Părinții au datoria ca de cel puțin 4–5 ori pe an „se-i cerceteze cu deameruntul vieța, ocupațiunea și progresul; trebuesc părinții cât mai des se ia informațiuni dela profesori despre progresul [...] fiiceloru sale”³⁶. Doar așa fetele pot primi o educație cât de cât corespunzătoare. Dar cel mai bine era să se înființeze cât mai multe școli pentru fete cu limba de predare română. Iar această sarcină și-o va asuma în primul rând reuniunile de femei (atât școli superioare, cât și școli elementare pentru fete), împreună cu Astra, primind ajutor și de la intelectualitatea română.

5. Școala civilă de fete de la Sibiu (a Asociațiunii)

În adunarea generală a Astei de la Sighișoara, din 3–5 august 1879, avocatul și referentul școlar din Sibiu, Anania Trombițaș a lansat pentru prima dată ideea înființării unui institut pentru creșterea fetițelor românilor. Dar având în vedere că propunerea venea de la un membru din opoziție (o parte din membrii acuzau că Asociațiunea, timp de 19 ani nu a făcut mai nimic pentru literatura și cultura poporului român, cerând ca activitatea Astei să fie îndreptată nemijlocit asupra maselor), propunerea nu a fost întâmpinată cu prea multă însuflețire, rămânând înregistrată în protocol. Cu toate acestea, George Barițiu, apreciază importanța ideii, militând pentru înființarea unei astfel se școli³⁷. Nu doar Barițiu, ci și alți intelectuali români ai vremii spuneau că este necesară o școală românească superioară de fete. „De societate cultă nu pote fi vorba, câtă vreme nu ne-am îngrigit de cultivarea femeii. De ace’a dicu ca cea mai imperativă necesitate în vieția noastră culturală a fost un insitut bine organizat pentru creșterea femeii. [...] Familia este basa societății, pein urmare o

³⁴ Viorel Faur, „Mișcarea pentru înființarea unei școli secundare românești de fete în Oradea (1868–1900)”, în *Crisia*, VIII, 1978, p. 195.

³⁵ Ștefan Manciulea, „Reuniunea femeilor române din Blaj”, în *Cultura creștină*, XXI, 1941, nr. 7–9, Blaj, p. 374–375.

³⁶ Maria B. Baiulescu, *Femea română*, p. 10.

³⁷ Vasile Bologa, *Monografia școlii civile de fete cu internat și drept d publicitate a „Asociațiunii pentru literatura și cultura poporului român din Sibiu pe 25 de ani dela înființare*, Sibiu, 1911, p. 4.

societate cultă presupune familii culte. Sciut este înse ca femeia a imprima familiei cereterul seu. Bababtul pote fi cât de vrednic, cât de muncitori și inteligent vrednicia și intligentia lui forte pucin influența va ave la elu acasa. Acasa este domeniul femeii, individualitatea ei, gândurile și simtirile, idealurile, credintiele și aspirațiile eidomnesc și sunt hotărîtore în preajm'a casii, în familie, între copilasii crecuti de densa si în societatea, din care face parte”³⁸. Dr. Ioan Rațiu considera școala civilă de fete ca fiind „monumentul cel mai nepieritor” pe care și l-a ridicat Astra³⁹. Creșterea femeii este așadar „piatra fundamentală” a dezvoltării naționale și garanția unui viitor mai bun.

Cu toate acestea, Adunarea generală a Astei, din 1880, ținută la Turda nici nu a amintit măcar de propunerea de a înființa o școală de fete. Ideea aceasta a luat avânt din 1881, după Conferința generală a reprezentanților tuturor alegătorilor români din țările de sub Coroana Ungariei, ținută la Sibiu, în 12–14 mai 1881 și mai ales după expoziția agricolă și de industrie de casă, ținută tot la Sibiu, în 15/27 august 1881. Participarea la expoziție a Școlii de fete de la Azilul Elena Doamna, din București și câștigarea de către școală a singurei medalii de aur acordată a înclinat mult balanța înspre ideea înființării unei școli de fete⁴⁰.

În aceeași perioadă, Reuniunea Femeilor Române din Sibiu, înființată în 8 iunie 1881, a lansat în 2 noiembrie 1881 un apel către publicul român de a aduna un fond pentru înființarea în Sibiu a unui institut român de creștere pentru fete, care să aibă și un internat. Un moment important, în această privință îl reprezintă adunarea generală extraordinară din mai 1892 având ca scop sărbătorirea zilei de naștere a lui George Barițiu, pe 24 mai. Participanții și invitații prin contribuții financiare (cumpărări de bilete, lozuri, donații), au susținut, sprijinit și ajutat reuniunea să deschidă o școală primară⁴¹. Timp de 2 ani de la apel, reuniunea a reușit prin petreceri, loterii și alte mijloace să adune suma necesară pentru deschiderea școlii. Cu un buget de 3500 cor., ea închiriaza un local pentru școală, pe care îl dotează cu cele necesare. A angajat apoi și cel dintâi corp profesoral: domnișoara Eleonora Tănăsescu, de la Azilul Elena Doamna din București, Dr. D. P. Barcianu și Dr. I. Crișan, profesori seminariali în Sibiu și Mateiu Voileanu, absolvent al facultății de drept și practicant în cancelaria consistoriului arhidiecezan din Sibiu. Deschiderea școlii este anunțată și în presă: „se deschide școala elementară de fete de patru clase a reuniunii noastre, aici în Sibiu, s-a făcut îngrijire de cele mai bune puteri didactice al acea școală. Se provoacă deci părinții respective îngrijitorii din loc și din giur, ca de la 15 ale lunii curente în colo se-și insinue fetele pentru primire, la presidenta reuniunii

³⁸ Septimiu Albini, *Scol'a civilă de fete cu internatu a „Asociațiunei transilvane pentru literatu'a și cultur'a poporului român” din Sibiu. Monografie*, Gherla, 1887, p. 4.

³⁹ Ioan Georgescu. *Dr. Ioan Rațiu (1828–1902). 50 de ani din luptele naționale ale românilor ardeleni*, Sibiu, 1928, p. 26.

⁴⁰ Vasile Bologa, *op. cit.*, p. 5–6.

⁴¹ Mariana Daneș, „Considerațiuni cu privire la activitatea femeilor române din Sibiu”, în *Cumidava*, XXV, p. 168–169.

noastre, Doamna Maria Cosma”⁴². Astfel, în 20 octombrie 1883, reuniunea deschide școala primară cu 17 eleve înscrise în clasele I–IV. Pentru înființarea școlii civile, comitetul Astei a inițiat lucrările paralel cu acțiunea reuniunii femeilor române pentru înființarea școlii primare. În 23 noiembrie 1882 Astra cumpără în Sibiu cu 27.000 fl. o casă proprie și un teren intravilan. La propunerea lui Visarion Roman s-a înființat o comisie care să studieze cum s-ar putea folosi mai bine noua clădire pentru scopurile Asociațiunii. S-a hotărât ca în noua clădire să se mute birourile Asociațiunii, iar pentru școală să se zidească un edificiu corespunzător cerințelor unei școli de fete cu internat⁴³. În adunarea generală din 29–31 august 1883, ținută la Brașov, se hotărăște că „comitetul este autorizat a clădi din mijloacele fondului general al Asociațiunii un edificiu cu spese până la 30.000 fl. pe terenul ce Asociațiunea posedă în Sibiu, având a întocmi acest edificiu astfel, ca să corăspundă recerințelor unei școale superioare de fetițe cu internat”⁴⁴. Clădirea a fost terminată în vara anului 1886, fiind prevăzută cu mobilierul necesar pentru învățământ și internat. „Internat și scola sunt provădite cu tote mobiliile si requisițele necesarie într’o mesura ce ar face onore la cele mai bune institute neromâne din acesta tiera”⁴⁵.

Școala civilă de fete, deschisă în 1886 și „întemeiată de asociațiunea transilvăneană [a fost] cea dântei de categoria aceasta la noi români de aici din patrie”⁴⁶. Până s-a ajuns la forma finală în privința anilor de studiu, au existat mai multe propuneri despre câte clase și cum să fie organizată școala de fete: 1. să fie de 8 clase, din care 6 clase ca școală elementară poporală și două clase ca școală superioară, cu 2 cursuri anuale complemetare după al șaselea, respectiv al optulea an de școală; 2. să fie școală cu 4 clase, o așa numită școală civilă, împreună cu 2 cursuri complementare după cel de-al doilea, respectiv al patrulea an de școală; 3. școala să cuprindă 8 clase din care 4 clase să fie privite ca școală elementară, care să pregătească pentru următoarele 4 clase – privite ca și clase de școală civilă⁴⁷. Cursurile complementare, la început de câte un, an pot fi extinse, atât ca durată, cât și ca materii ce vor fi predate. Menirea acestor cursuri este de a aprofunda cunoștințele din clasele anterioare, cât și de a da învățământului o direcție mai pronunțată către ocupațiile ce le așteaptă pe eleve în viața practică⁴⁸. În final se hotărăște să se renunțe la cele 4 clase primare și să rămână doar „cele 4 clase superioare, care ar coresponde cu clasele de gimnasiu (gimnasiu inferior la noi),”⁴⁹ cu unul sau două cursuri complementare.

⁴² *Telegraful român*, XXXI, 1883, nr. 114, Sibiu, p. 457.

⁴³ Vasile Bologa, *op. cit.*, p. 11–12.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁵ *Transilvania*, XVIII, 1887, nr. 1–2, Brașov, Sibiu, p. 10.

⁴⁶ Arhivele Naționale Direcția Județeană Sibiu, Fond *Astra*, doc. 332/1887, fila 15/v (în continuare: ANDJ Sibiu, Fond *Astra*).

⁴⁷ *Idem*, Procese verbale (1886), Proces verbal – 13 februarie 1886, filele 8/v-9.

⁴⁸ *Telegraful român*, XXXIII, 1885, nr. 62, Sibiu, p. 246.

⁴⁹ Arhivele Naționale Direcția Județeană Sibiu, Fond *Școala civilă de fete (ASTRA) Sibiu*, dosar 6/1886, fila 1 (în continuare: ANDJ Sibiu, Fond *Școala de fete Sibiu*).

În 12 iunie 1886 s-a stabilit cel dintâi buget al școlii: salariile profesorilor 700 fl. v.a., și 150 fl. bani de cvartir; 400 fl. salariile profesoarelor cu întreaga întreținere în internatul școlii; 150 fl. adaos la salariul și banii de cvartir ai directorului și 100 fl. adaos la salariul directoarei; 540 fl. pentru cheltuieli legate de mijloacele de învățământ; 640 fl. pentru personalul ajutător și 8410 fl. pentru întreținerea în internat a 60 de eleve, a profesoarelor și a personalului ajutător și pentru cheltuieli neprevăzute. Pentru acoperirea acestor cheltuieli se stabilesc: taxa pentru internat și didactrul de la 60 de eleve pentru 10 luni a câte 22 fl. pe lună; de la 20 eleve externe didactrul de 2 fl. pe lună și taxa de înmatriculare de la 80 eleve a câte 2 fl.⁵⁰. Pe lângă aceste taxe, elevele care doreau să învețe limba franceză mai plăteau în plus un fl. pe lună, iar taxa pentru cele care doreau să ia și lecții de pian era de 9 fl. pe lună pentru două ore pe săptămână dacă ia lecții singură, iar dacă la lecția de pian participau două fete odată atunci taxa era 6 fl / lună de persoană. În plus fetele care doreau să își petreacă vacanța de vară în internat, atunci ea mai plătea încă 40 fl.⁵¹.

Cel dintâi corp profesoral al școlii era următorul: director – Dr. Daniil P. Barcianu, profesor seminarial și secretar al Asociațiunii; profesori – Enea Hodoș, absolvent de facultate de filosofie, Sabin P. Barcianu, absolvent de teologie și absolvent al Academiei Agronomice, Aurelia Filipescu, absolventă a preparandiei de stat din Cluj⁵². Corpul profesoral nu avea însă calificarea necesară pentru școlile superioare și civile de fete, astfel că Ministerul îndrumă Asociațiunea „se dispună ca învețătorii și învețetoresele de la școala ei să facă examenul de calificare înainte de comisiunea esaminateoare [...] la preparandia de stat din Budapesta cât mai îngrabă și cel mult până la finea anului școlar 1887/1888. [...] Până atunci, până când învețătorii și învețetoresele acestui institut nu vor fi calificați, școala asociațiunii nu va pute primi dreptul de publicitate, ci va funcționa ca școală civilă de fete cu caracter privat fără drept de publicitate,”⁵³ mențione ce va trebui trecută și în atestatele care vor fi eliberate elevelor la absolvire. Postul de directoare a internatului a fost oferit în august 1886 baronesei Elena Popp din Sibiu, fiica Baronului Ladislaw Popp, fost vice-gubernator al Transilvaniei și „prezident” al Asociațiunii. Cateheți au fost Dr. Ilarion Pușcariu, arhimandrit și asesor consistorial și Nicolau Togan, cooperador parohial în Sibiu, instructor de pian George Dima și pentru limba franceză și pian Sabina Brote. Medicul internatului era Dr. Ioan Moga, medic în Sibiu⁵⁴.

Școala de fete a fost condusă de 5 directori, după cum urmează: 1886/1887 – Dr. D. P. Barcianu, 1887/1888 – Septimiu Albini, 1888/1889–1890/1891 – Ioan Popescu, 1891/1892–1892/1893 – Dr. Ioan Crișan⁵⁵. Din anul școlar 1893/1894, director al școlii de fete și 7 ani și al Liceului de fete de stat (în 1919 școala Aștrei

⁵⁰ Vasile Bologa, *op. cit.*, p. 24–25.

⁵¹ *Biserica și Școlă*, XII, 1888, nr. 33, Arad, p. 564.

⁵² Vasile Bologa, *op. cit.*, p. 27.

⁵³ ANDJ Sibiu, Fond *Astra*, Procese verbale (1887), Proces verbal – 4 martie 1887, fila 3/v.

⁵⁴ Vasile Bologa, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 39.

fuzionează cu Liceul de fete din Sibiu pe care statul îl deschide începând cu 1 septembrie 1919) a fost Vasile Bologa, care s-a pensionat în 1926⁵⁶.

Astra a înființat școala având ca scop „ca fetele române să primească nu numai o creștere morală, intelectuală și fizică mai îngrijită, care și pe densele să le ridice la nivelul, la care se află adevărata femeie în țările cele mai înaintate ale Europei, ci totodată să le facă să se simță și se lucreze întru toate ca adevărate fiice ale poporului, din al cărui sin au eșit, ear părinților să li se înlesnească lucrarea pentru educațiunea fiicelor lor. Mai departe, scoala aparținend categoriei școalelor numite prin legea de stat scoale civile, are drept scop a da o cultură generală, decât care mai înaltă nu să poate da femeii în școalele publice existente în patrie, și totodată a oferi ocașiune pentru dobândirea de cunoștințe folositoare în ceea ce privește practica vieții, care până acum a fost prea puțin luată în considerare. Ear internatul intenționează a oferi copilelor ce vor veni afară de Sibiu îngrijirile trebuincioase în cele mai favorabile condițiuni”⁵⁷.

Obiectele de studiu erau: religia și morala, limba maternă (citire, gramatică, stilistică; cunoștințe pregătitoare din istoria literaturii); limba maghiară (citire, gramatică, stilistică; cunoștințe pregătitoare din istoria literaturii); obiecte matematice („comput”; „comptabilitate”); obiecte istorice (geografie; istoria și cunoștințe elementare din constituția patriei); științe naturale (istoria naturală; fizica; chimia; legumărit și economia casnică); dexterități (desen; caligrafie; muzică vocală), lucru de mână femeiesc. În plus, în oferta școlii mai erau trecute limba germană, limba franceză și muzica instrumentală ca și obiecte facultative⁵⁸. Numărul de ore alocat pe săptămână fiecărui obiecte obligatoriu de studiu reiese din tabelul de mai jos⁵⁹:

Obiectele de învățământ		cl.I	cl.II	cl.III	cl.IV
1. religia și morala		2	2	2	2
2. lb. maternă	a. citite, gramatică, stilistică	4	3	3	–
	b. cunoșt. pregăt. din istoria literaturii	–	–	–	3
3. lb. maghiară	a. citire, gramatică, stilistică	4	4	3	–
	b. cunoșt. pregăt. din istoria literaturii	–	–	–	3
4. obiecte matematice	a. comput	3	3	3	3
	b. comptabilitate	–	–	–	2
5. științe naturale	a. istoria naturală	2	2	–	–
	b. fizica	–	–	2	–

⁵⁶ *Idem*, „Istoricul școlii civile de fete cu internat și cu drept de publicitate a „Asociațiunii” din Sibiu pe al doilea sfert de veac dela înființare (1911/12 – 1935/36)”, în *Transilvania*, 67, 1936, nr. 4, Brașov, Sibiu, p. 317.

⁵⁷ ANDJ Sibiu, Fond *Astra*, doc. 332/1887, filele 41/v-42.

⁵⁸ *Statut de organizare al Școlii civile de fete împreunate cu internat înființată și susținută de Asociațiunea pentru literatura română și cultura poporului român, în Sibiu*, din ședința comitetului Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român ținută în 12 Iunie 1886, p. 2–3.

⁵⁹ ANDJ Sibiu, Fond *Școala de fete Sibiu*, dosar 3/1908, fila 7.

Obiectele de învățământ		cl.I	cl.II	cl.III	cl.IV
5. științe naturale	c. chimia	–	–	–	2
	d. legumărit și economia casnică	–	–	–	2
6. obiecte istorice	a. geografia	2	2	2	–
	b. istorie și cunoșt. din constituția patriei	–	–	3	3
7. lucru de mână femeesc		2	2	2	2
8. dexterități	a. desen	3	3	2	2
	b. caligrafie	2	2	2	–
	c. muzică vocală	2	2	2	2

În cursul complementar se vor face repetiții din materiile care le vor fi mai folosite de elevii în viața de familie, iar în plus se vor mai preda igiena, pedagogia de casă, economia de casă, în special despre pregătirea și conservarea mâncării, despre grădinarit cu privire la trebuințele din bucătărie, despre contabilitatea simplă, necesară în economia casei, desenul aplicat la croitorie și deprinderi în alte lucrări de țin de industria de casă. „Scopul urmărit în cursul complementar e cu deservire practic. Pe lângă introducerea în literatura și istoria literaturii limbilor patriei și a limbei franceze, pelângă aprofundarea istoriei universale pe baza cunoștințelor deja câștigate, în fine, pelângă deprinderea cu stăruință a lucrului de mână femeesc, în special a croiei și a pregătirii vestimentelor trebuincioase și a desemnului corespunzător elevii acestui curs vor fi cu îngrijire introduse în practica economiei de casă, având fie care, pe rând, a purta în câte o săptămână pelângă conducere și supraveghere, întreaga economie a internatului”⁶⁰.

Anul școlar începe la 1 septembrie și se termină la 30 iunie, fiind împărțit în 2 semestre⁶¹. Orele de curs sunt de la 8 la 11 sau 12 și de la 14 la 16 sau 17. Vara se poate muta ora de începere a cursurilor la 7 respectiv la 15. Vacanțele sunt la Crăciun 4 zile, 1 zi la Anul Nou, 2 zile la Bobotează, 10 zile la Paști, 4 zile la Rusalii, 5 zile vacanță intersemestrială și câte o zi la sărbătorile mai importante⁶².

Pentru primirea în școală se cere atestat de absolvire a 4 clase primare. Elevele care au frecventat o altă școală din aceeași categorie se primesc în clasa corespunzătoare sau în cea care urmează, dacă dovedesc prin atestat că au cunoștințele necesare. Dacă nu au aceste atestate, vor putea fi primite doar dacă vor susține un examen de primire. Elevele școlii civile sunt interne și externe („pensionare”). Elevele externe, dacă nu sunt sub îngrijirea părinților, trebuie să dovedească faptul că sunt sub o tutelă corespunzătoare și se vor supune și ele regulilor școlii⁶³. În cursul complementar se primesc eleve care au absolvit 4 clase civile (secundare). Se primesc și eleve care au

⁶⁰ *Idem*, dosar 4/1892, filele 1–1/v.

⁶¹ *Adunările generale ale Reuniunii Femeilor Române din Sibiiu ținute în 22 Octobrie (3 Novembre) 1889 și 25 Februarie (9 Martie) 1890*, Sibiiu, 1890, p. 17.

⁶² *Statut de organizare al Școlii civile de fete*, p. 11.

⁶³ *Ibidem*, p. 12–13.

absolvit numai două clase civile sau numai școala poporală, dacă au trecut de 15 ani⁶⁴.

Internatul are ca scop a oferi elevelor din afara Sibiului „o subsistență în condițiuni materiale, intelectuale și morale mai avantajoase decât le poate oferi îngrijirea la privați”⁶⁵. Elevele din internat au locuința, mâncarea, iluminatul, încălzitul, spălutul și îngrijirea în caz de boală în internat, pe lângă întreaga instrucție ce o primesc alături de celelalte eleve. „Fiecare elevă primită în internat, are locul seu separat în sala de recreație, patul separat cu cele trebuincioase în dormitoriu și dulapul seu particular pentru garderobă. Guvernantele și bonele au, sub supraveghierea directoarei internatului, îngrijirea necesară asupra elevelor în tot timpul peste di când aceste nu sunt la lecții și noapte în dormitorii”⁶⁶. Programul elevelor din internat era următorul: în zilele de lucru, elevele interne se vor trezi la 5,30 vara și la 6,00 iarna. Până la ora 7 au timp de spălat, îmbrăcat, rugăciune și dejun. De la 7 la 7,45 au timp de meditație, iar de la 7,45 la 8 timp de recreație. Prelegerile vor ține de obicei până la ora 11. Între ore fetele vor avea 10 – 15 minute de recreație, la ora 10 primind o gustare. Între 11–12 sau 10–12, cele care nu au ore se vor ocupa cu studiul individual sau cu muzica instrumentală. De la 12 la 12,30 timp de meditație, iar de la 12,30 prânzul. După prânz au o oră de recreație până la 13,30. De la 13,30 la 14,00 elevele au timp de studiu, iar de la 14 la 16 cursuri. La 16,00 li se servește o gustare, iar de la 16 la 18 ele se ocupă cu gimnastică, conversație, muzică instrumentală și alte obiecte facultative. De la 18 la 19 au o oră de recreație (vara în grădină, iar iarna în sala de recreație), iar în ziua de miercuri, dacă timpul este favorabil, fetele vor ieși în această oră la plimbare. Iarna plimbarea este la ora 15. Cina o vor lua între orele 19 și 20, până la 21 se vor ocupa cu lecțiile, iar ora 21 este ora de culcare. Duminica și în sărbători, fetele se trezesc cu o oră mai târziu. După dejun au o oră de studiu, după care recreație și pregătire pentru mersul la biserică. După ce se reîntorc de la biserică și până la prânz (care este între 12,30 și 13,30) își vor ocupa timpul cu „meditațiune” sau cu teme. După prânz și până la ora 16 au timp de recreație (jocuri și plimbare). Apoi până la 18 se vor ocupa cu lectură privată sau cu scrisori către părinți, rude, etc. Corespondența elevelor va fi supravegheată de directoare și guvernante. De la 18 la 19 timp de recreație, de la 19 la 20 cina și de la 20 până la 21 timp de „meditațiune”. Ora de culcare este aceeași ca și în timpul săptămânii, ora 21. Duminica și de sărbători, fetele pot ieși din internat dacă sunt învoite și conduse de rude sau de late persoane onorabile. Dar în timpul orelor de studiu, ele trebuie să fie în internat. Dacă într-o zi lucrătoare un părinte cere că fiica lui să poată ieși din internat, permisiunea se acordă de către învățătorul de clasă sau dacă acesta lipsește, de către directoare⁶⁷.

⁶⁴ ANDJ Sibiu, Fond Școala de fete Sibiu, dosar 2/1901, fila 1.

⁶⁵ Statut de organizare al Școalei civile de fete, p. 13.

⁶⁶ ANDJ Sibiu, Fond Astra, doc. 332/1887, fila 45.

⁶⁷ Regulament intern pentru școala civilă de fete cu internat înființată și susținută în Sibiu de Asociațiunea transilvană pentru literatura română și cultura poporului român, din ședința comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român ținută în 16 Septembrie 1887, p. 9–11.

Meniul fetelor din internat era următorul: la ora 7 cafea cu lapte și un corn, la ora 10 un corn sau pâine cu fructe, la 12,30 supă, carne de vită (rasol sau friptură), pâine, sos sau legume și la sărbători mai însemnate și prăjitură, la ora 4 după-masă cafea sau pâine cu unt, cu miere sau fructe iar la ora 7 seara friptură cu salată sau compot sau aluaturi⁶⁸.

În cazul în care o elevă greșește și trebuie pedepsită, este strict interzisă folosirea violenței fizice sau verbale sau să i se reducă sau să i se suprima rația de mâncare. Pedepsele admise sunt următoarele, aplicate în mod gradual: „a) admonițiune; b) dojeni binevoitoare; c) ocupațiune extraordinară domestică în cas de neglijență; d) interdicere pe un timp anumit, pentru cele interne a eșirii la preumblare sau la cunoscuți; e) admoniare prin conclus conferențial înaintea colegiului învețătoersc; f) admoniare prin conclus conferențial înaintea elevelor clasei; g) reținerea în clasă după oarele de lecții; h) însciințare la părinți prin conclus conferențial; i) admonițiune cu amenințare de eliminare din institut; l) eliminare”⁶⁹. De-a lungul timpului, internatul a avut următoarele directoare: 1886/87 – Baroneasa Elena Pop; 1887/88 – 1911/12 – Elena Petrașcu; 1912/13 – Ana Broșteanu; 1913/14 – 1915/16 – Valeria Greavu. În perioada 1916–1917, directoarea a fost sistată deoarece datorită războiului internatul nu a funcționat. Între 1917/18–1918/19 directoarea a fost Leontina Bunea; între 1919/20–1922/23 a fost din nou Ana Broșteanu, iar din 1923/24 și până în 1935/36 postul de directoare a internatului a fost ocupat de Octavia Colbazi⁷⁰.

Elevetele care vor fi primite în internat trebuie să aducă cu ele: „un țol pe saltea, un covoraș la pat, 2 perini, 4 fețe de perini, o plapomă sau țol de coperit, 4 ciarșafuri (lințoluri, lepedee), 6 ștergare, 6 șervete, apoi: cuțit, furculiță, lingură, linguriță, perie de dinți, săpun și doi pepteni cari toate rămân proprietatea elevei. Afară de aceste schimburile de trup sau albiturile câte ½ duzină din fiecare, ciorapi și batiste (mărămi) câte 1 duzină și încălțăminte trebuincioasă”⁷¹.

Paralel cu cursul complementar al școlii civile de fete, Reuniunea de femei din Sibiu deschide și ea în 1905/06 „Școala pentru economia și industria de casă”, unde se primesc eleve care au împlinit 15 ani și au terminat cel puțin școala elementară⁷². Din 1912 Reuniunea decide ca din anul școlar următor secțiunea de menaj să cuprindă 2 cursuri (unul de la 1 septembrie până la 31 ianuarie, iar altul de la 15 februarie la 15 iulie), având să se țină și un curs separat de bucătărie fină de la 1 februarie la 30 aprilie, iar secțiunea industrială pe lângă un curs de un an va cuprinde și ea 2 cursuri de câte 5 luni (primul de la 1 septembrie până la 31 ianuarie, respectiv al doilea de la 15 februarie la 15 iulie)⁷³. În plus, pentru fetele sărace exista un curs de doi ani,

⁶⁸ ANDJ Sibiu, Fond *Astra*, doc 332/1887, fila 45.

⁶⁹ ANDJ Sibiu, Fond *Școala de fete Sibiu*, dosar 2/1887, fila 8/v.

⁷⁰ Vasile Bologa, *Istoricul Școlii civile de fete...*, p. 317.

⁷¹ ANDJ Sibiu, Fond *Astra*, doc. 332/1887, filele 54/v-55.

⁷² *Transilvania*, XXXVI, 1905, nr. 3, Brașov, Sibiu, p. 159.

⁷³ *Anuarul Reuniunii Femeilor Române din Sibiu pe anul 1911/12*, Sibiu, 1912, p. 14.

cele care îl frecventau calificându-se ca și conducătoare superioare de menaj și industrie casnică. Fiind vorba de eleve cu posibilități materiale precare, acestea beneficiau de burse pentru acest curs, burse oferite de intelectualitatea română⁷⁴. În timpul războiului școala de menaj și industrie de casă a reuniunii nu mai funcționează, Maria Cosma (președinta reuniunii) oferind localul școlii Crucii Roșii, ca spital de rezervă pentru ostașii răniți în război⁷⁵.

Numărul elevelor care au frecventat școala de fete a Asociațiunii în perioada 1886/87 – 1918/19 se poate observa din tabelul de mai jos:⁷⁶

nr. curent	an școlar	nr. elevelor înscrise			absolvente de cl. a IVa civilă	elevi în internat	elevi din afară	
		total	cl. civile	Curs compl.			Bucovina	România
1.	1886/7	43	43	–	5	23	1	–
2.	1887/8	81	75	6	8	43	2	2
3.	1888/9	74	74	–	15	44	3	2
4.	1889/90	64	59	5	14	40	3	–
5.	1890/1	62	62	–	12	49	5	–
6.	1891/2	74	74	–	19	53	3	–
7.	1892/3	89	70	19	17	57	3	–
8.	1893/4	85	76	9	20	63	4	8
9.	1894/5	90	79	11	20	64	5	6
10.	1895/6	80	72	8	19	60	2	7
11.	1896/7	79	68	11	10	51	1	11
12.	1897/8	90	81	9	20	57	–	8
13.	1898/9	86	80	6	19	47	–	7
14.	1899/00	92	82	10	23	37	–	6
15.	1900/1	87	82	5	18	52	–	9
16.	1901/2	96	92	4	26	57	–	11
17.	1902/3	107	98	9	30	70	–	15
18.	1903/4	98	81	17	20	70	–	11
19.	1904/5	96	85	11	23	70	1	15
20.	1905/6	98	77	21	24	68	1	10
21.	1906/7	103	89	14	19	77	2	15

⁷⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁷⁵ *Anuarul Reuniunii Femeilor Române din Sibiu pe anul 1914/15 și 1915/16*, Sibiu, 1916, p. 8.

⁷⁶ Vasile Bologa, *Istoricul școlii civile de fete*, p. 318–319.

nr. curent	an școlar	nr. elevelor înscrise			absolvente de cl. a IVa civilă	eleve în internat	eleve din afară	
		total	cl. civile	Curs compl.			Bucovina	România
22.	1907/8	143	128	15	35	105	2	19
23.	1908/9	142	126	16	28	107	2	16
24.	1909/10	139	127	12	45	106	2	14
25.	1910/1	110	98	12	37	73	1	11
26.	1911/2	118	107	11	33	72	2	11
27.	1912/3	127	110	17	27	90	1	13
28.	1913/4	109	97	12	43	72	1	6
29.	1914/5	76	67	9	26	47	–	–
30.	1915/6	99	84	15	30	68	–	1
31.	1916/7	32	32	–	12	–	–	2
32.	1917/8	133	106	27	22	84	–	–
33.	1918/9	225	186	39	54	105	–	–

Pe lângă școala de fete de la Sibiu, în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea mai erau încă două școli civile pentru fetele române: una la Blaj și una la Beiuș. Școala din Blaj a fost înființată în 3 octombrie 1855 cu ajutorul Reuniunii Femeilor Române din Brașov și al Mitropoliei greco-catolice de Alba-Iulia (inițial școala avea doar clase primare). De-a lungul timpului școala a evoluat la școală superioară de fete cu 8 clase, apoi școală civilă de fete, pentru ca la 9 septembrie 1919 să fie transformată în liceu de fete. Această școală a fost întotdeauna o școală confesională, avându-l ca patron pe Mitropolitul greco-catolic de Alba-Iulia. Școala din Beiuș își deschide porțile în data de 22 septembrie 1896, ctitorul acestei instituții de învățământ fiind episcopul Mihai Pavel.

Emanciparea femeii și rolul ei în problema divorțului în a doua jumătate a secolului XIX în Transilvania

Dana-Emilia Burian

Abstract: The question of conjugal violence has aroused in the second half of the XIXth century the interest of State and also of the Church. The two institutions had finally come to an agreement; to implement laws which would help in the conjugal violence cases and also in the judicial processes which were instrumented because of those. The Canon Law Compendium (1868) and the Austrian Civil Law Code (1811) which comes into effect in Transylvania in 1853 very close chronologically to the first are complementing each other. Another important moment of the post 1984 Revolution was the process of women's emancipation. The first extremely important step made by the Transylvanian women, following the example of their counterparts from abroad was to bring the Romanian women to a higher social level, by sustaining a breath of fresh air in modernization, culture. Even if the moment picked by the Ladies coincided with the Revolution, they managed to win in their fight. Creating female reunions, sustained by big press campaigns in the whole intra-carpathic space, they managed in a relatively short time to found schools for girls, pensions where the young girls were taught basic things: to read, to write, basic math; they were trained in household related problems. There were taught to be more than simple wife's, housekeepers, household keepers, just because the husband brought money in the house. The women are now somewhat emancipated, and they became the majority of those filing for divorce, a thing uncommon before that period. The conjugal violence becomes a central piece of the divorces, and, even if at the beginning the files are postponed or the women lose the judicial process, nevertheless in the end they will emerge victorious, thus showing that they are more than simple live partners of the men, and that they have equal society rights

Keywords: women emancipation, divorce, domestic violence, civil law, clerical law, Romanians, Transylvania, modern time.

Întreg continentul european trece după Revoluția pașoptistă printr-o perioadă caracterizată prin modernizare. Evenimentele desfășurate au avut drept consecință o dezvoltare și modernizare din punct de vedere politic, economic și social, al întregii Europe.

Spațiile românești sunt pătrunse de același spirit al modernității, indiferent de subordonarea sub care se află. Aceste modificări apărute pe toate planurile societății, se influențează unul pe celălalt într-un mod pozitiv, astfel că avem de-a face cu o continuitate.

Datorită acestor schimbări, în bine, putem observa și o mai bună colaborare între Instituțiile Statului, colaborare care înainte era de o mai mică amploare, sau lipsa cu desăvârșire. Încet dar sigur, Statul și Biserica ajung la un compromis în ceea ce privește legislația referitoare la instituția familiei. Studiile de demografie istorică consacrate reconstituirii familiei impun și o investigare atentă a legislației ce are în

vedere fenomene demografice majore, legislație ce reflectă pregnant interferența intereselor Statului și ale Bisericii.

De la bun început ni se pune în vedere faptul că instituțiile sunt subordonate una celeilalte, dar ambele servesc acelorași interese. Căsnicia este tratată diferit de Stat și Biserică, din punct de vedere al legislației, regulilor de contractare a ei, dar într-un final, ajung la puncte comune care să facă mai ușoară posibilitatea întocmirii ei.

Andrei Șaguna era convins de necesitatea colaborării dintre Stat și Biserică în problemele de existență zilnică ale cetățenilor, fapt reflectat în elaborarea mai multor lucrări dedicate rolului Bisericii în viața matrimonială. Pentru Șaguna, rolul social al Bisericii era preponderent spiritual și moral. Statul trebuia să vegheze la relațiile dintre cetățeni, la drepturile și datoriile acestora, într-un cuvânt, la „forma materială” a căsătoriei¹. Și în ceea ce privește violența conjugală, cele două instituții reprezentative se pun de acord în unele situații.

Un alt moment important care are loc în acea vreme este reprezentat de emanciparea femeii, fenomen important pentru „sexul slab” și neacceptat la început de bărbați, dar, până la urmă, considerat ca un pas evident și normal în dezvoltarea societății române, la fel cum a avut loc și în toată Europa și continentul de peste Ocean.

Familia era considerată nucleul societății, parte integrantă și de marcă a societății în epoca modernă, iar un divorț era privit ca ceva de neconceput. Era și mai grav dacă cererea venea din partea soției, inacceptabil la acea vreme, deoarece părții femeiești nu i se acorda un răspuns favorabil unei asemenea cereri. Atât Statul cât și Biserica apăra instituția căsătoriei, considerând-o sacră, inviolabilă, inseparabilă, de aceea se acorda atât de greu un divorț.

Familia trebuia apărată cu orice preț, chiar cu acela al nefericirii cuplului care trăiește în cadrul său, zi de zi, an de an și care la un moment dat se hotărăște că ar fi mai bine dacă ar trăi separați.

Femeia se hotărăște să „ia taurul de coarne” și să pună capăt suferințelor acumulate de-a lungul timpului alături de soț și datorită evenimentelor care au loc în cadrul societății. Astfel, emanciparea femeii este un pas extrem de important, care le-a impulsivat pe femeile române să scape de chinurile și suferințele de acasă. Totodată un impuls a constat în adoptarea de legislații cu caracter laic și ecleziastic, favorabile divorțului.

La începutul „drumului” apar o serie de obstacole deoarece nu se acorda divorțul unei femei. Tribunalul Matrimonial acorda separarea de pat și masă pentru a putea apărea o porțiță de salvare a căsniciei sau nici măcar nu era de acord cu dovezile aduse. De aici deducem că lupta dusă de femei este mai grea și de o mai lungă durată deoarece obstacolele întâlnite pe parcursul drumului fac obținerea divorțului o speranță de multe ori tot mai îndepărtată sau de neîndeplinit.

¹ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania (a doua jumătate a secolului XIX și începutul secolului XX)*, Cluj-Napoca, 1999, p. 77.

Pe ce se bazează ele atunci când se prezintă în fața Tribunalului cu o asemenea cerere? Mai ales dacă știu că le este foarte greu să obțină un rezultat favorabil lor. Pe dovezi care atestă faptul că sunt victime ale unui trai greu alături de soț, nefericire, violență, vin cu martori care să le susțină cauza (dar care de multe ori nu le mai susțin, de teama soțului), povestesc și de violențe asupra odraslelor, care pot rămâne mai apoi cu sechele pe viață în urma unui astfel de tratament, etc.

Articolele de lege sunt favorabile ambelor tabere, de aceea doamnele fac uz de ele pentru a-și atinge scopul dorit. La fel și bărbații, uzează de aceleași materiale, tot pentru a-și susține cauza, sau pentru a împiedica o posibilă despărțire.

Legile ecleziastice și cele laice nu vin totdeauna una în completarea celeilalte, mai ales că Biserica este împotriva divorțului. Totuși, la un moment dat cele două instituții ale Statului vor ajunge la un compromis, deținând puncte comune în ceea ce privește căsătoria și divorțul.

Astfel, *Codul Civil Austriac*, prin ordonanța 259 aduce la cunoștință faptul că toate căsătoriile încheiate înaintea preotului devin nevalabile, dacă nu se repetă înaintea ofițerului Stării Civile. Circularul este valabil atât pentru căsătoriile încheiate înainte de emitere, cât și pentru cele încheiate după².

Odată aduse la cunoștință o parte din articolele de lege care fac posibil divorțul în a doua jumătate a secolului XIX în Transilvania, putem detalia prin aspecte de viață, societate, modul în care femeile luptă și reușesc într-un final să obțină divorțul de soț.

La fel ca în perioada anterioară, se considera că rolul femeii / soției este acasă, în interiorul spațiului privat, departe de societate și influența ei, să asigure bunăstarea gospodăriei și a familiei, să asculte cu sfințenie de soț, să nu iasă din cuvântul acestuia și cel mai important să nu aibă dorințe de independență și despărțire de jumătatea sa.

Aceste aprecieri aduse la adresa femeii, o fac să lupte pentru poziția ei în cadrul societății și al familiei. În ceea ce privește dreptul femeii de a cere divorț, se ține cont de emanciparea socială care are loc pe teritoriul transilvănean, de codurile de legi apărute, care vin în într-ajutorarea obținerii lui. *Compendiu de Dreptul Canonic*, apărut sub îndrumarea lui Andrei Șaguna la 1868, plus *Codul Civil Austriac*, vor pune la dispoziția cetățenilor articole care îi vor ajuta să-și îndeplinească dorințele cele mai arzătoare. Cele două publicații prezintă logodna, căsătoria și dreptul de a cere divorț, conform propriilor etaloane. Există diferențe între Biserică și Stat: astfel, Biserica se ocupă de problemele sufletești ale oamenilor, iar Statul, de cele trupești. Statul trebuie să recunoască principiile Bisericii, să le aprecieze (deoarece ele sunt îndreptate înspre cutumă și luminate), pentru a putea înțelege unele acțiuni ale ei, altfel i s-ar părea suspecte. Trebuie să susțină nevățamă vădita Biserică și să stăruie ca oamenii să aibă evlavie către Biserică³.

² Ștefan Laday, *Codul Civil Austriac (în vigoare în Ardeal completat cu legile și regulamentele modificatoare cuprinzând și jurisprudența)*, Cluj, 1924, p. 203.

³ Andrei Șaguna, *Compendiu de Dreptul Canonic alu unei sântei sobornicesci și apostolesci Biserici*, Sibiu, 1868, p. 283.

Spre exemplu, *Compendiu de Dreptulu Canonicu* prezintă logodna ca acel act prin care persoanele care se iubesc, se iau înaintea preotului, dăruindu-și inele. Se face prin scris sau prin viu grai. De asemenea, logodna și căsnicia trebuie să se facă de comun acord, atât între logodnici cât și între părinți, pentru a nu exista căsătorii între persoane care nu se plac⁴.

Și *Codul Civil Austriac*, are un articol care precizează că pentru a se putea încheia o căsătorie, este necesar consimțământul liber al celor care să căsătorească (art. 38). Constrângerea, eroarea și inducerea în eroare exclud consimțământul liber (art. 53–55). Se precizează că desfacerea căsătoriei se poate realiza numai pentru motivele admise de lege. Divorțul stă sub regimul principiului culpabilității. Soțul declarat vinovat este dator a întreține pe soția sa nevinovată, dacă aceasta nu dispune de venit⁵.

Această comunitate matrimonială se poate desface doar în anumite condiții; nu se permite soților să desființeze cu de la ei putere legătura matrimonială, deși ar conveni la aceasta, fie că ar afirma nevalabilitatea căsătoriei, fie că ar cere divorțul sau numai despărțirea de la pat și masă (art. 93). Motivele importante în baza cărora despărțirea se poate produce sunt următoarele: dacă partea pârâtă a fost condamnată pentru adulter sau altă crimă; dacă pe soțul reclamant l-a părăsit cu răutate sau a trăit viață dezordonată prin care se periclitează parte însemnată din averea soțului reclamant sau moralitatea familiei; atacurile primejdioase contra vieții sau sănătății, brutalități grave sau supărările repetate foarte simțitoare potrivit raporturilor persoanelor, răni corporale cronice cu primejdia molipsirii (art. 109)⁶.

Apelând la aceste articole de lege, care vin într-ajutorarea lor, femeile din Transilvania prind curaj și tot mai multe se decid să finalizeze relația cu soțul. Exemplele oferite nouă de presa vremii, arhivele care conțin la rândul lor în scris procesele desfășurate în cadrul Tribunalului Matrimoniale, ne ajută să observăm importanța acestui fenomen prezent tot mai mult și declanșat din partea femeii, nu a bărbatului.

Articolul 53 din *Codul Civil Austriac* prevede că e atacabilă căsătoria pentru constrângere, dacă un soț a contactat-o în urma fricii întemeiate, cauzată de amenințare. Alineatul 350 precizează faptul că este indiferent dacă constrângerea provine de la celălalt soț sau de la terți. Este indiferent dacă este îndreptată contra soțului sau contra celor care cu care trăiește în intimitate (mai ales rudele) – alineatul 35⁷.

Ana Bădilă din Avrig, căsătorită din 30 iunie 1871 de preotul Mihail Căndea cu Zoil Popențiu, cere divorț din cauza silei și a urii nedumerite contra lui (ura nedumerită este întâlnită în toate procesele de divorț ale vremii și probabil înseamnă ura inexplicabilă). S-a căsătorit cu un om pe care nu l-a suferit din copilărie. Preoții i-au explicat taina căsătoriei, dar degeaba, mai bine moartă decât vie cu el. A fost arestată

⁴ *Ibidem*, p. 56–59.

⁵ Ștefan Laday, *op. cit.*, p. 163.

⁶ *Ibidem*, p. 182–184.

⁷ Ștefan Laday, *op. cit.*, p. 209.

și pusă în fiare, dar degeaba, ea tot vrea să divorțeze, mai ales că el o amenință cu securea, o fugărește, țipă noaptea. Dosarul conține acte care confirmă spusele femeii. O adeverință a preotului care i-a cununat spune că cei doi au fost în 20 iunie 1871 la consiliere la el, dar nu s-a ajuns la nici un compromis. Atunci s-a recurs la arestarea femeii și punerea ei în fiare. Nici în urma acestei soluții femeia nu-și schimbă părerea, spunând că e silită și-i e urât de bărbat. Onoratul Scaun Protopopesc judecă pricina și dă sentința: divorț în favoarea amândurora, ca să-și poată reface viața printr-o altă căsătorie. Împărțirea bunurilor se hotărăște pe cale civilă⁸.

Și foarte important, numai căsătoria considerată valabilă se poate desface. Pentru a fi considerată valabilă, ea trebuie încheiată atât în fața preotului cât și a ofițerului Stării Civile și să fie precedată de publicație. De asemenea, o persoană poate contracta o nouă căsătorie doar după ce a dovedit legal că vechea legătură matrimonială a fost desființată definitiv (parte din art. 62). Odată contractată căsătoria, ambele părți sunt obligate la îndatorirea conjugală, la fidelitate și la tratament cuviincios (art. 90). Bărbatul este considerat capul familiei. În această calitate are îndeosebi dreptul de a conduce casa; dar totodată are îndatorirea să întrețină pe soția sa în mod cuviincios potrivit averii lui și să răspundă pentru ea la orice întâmplare (art. 91)⁹.

John Ruskin susținea că „biroul” (serviciul) și „locul” unei femei este în casa bărbatului, unde îi revine datoria de a-l „proslăvi”. Bărbatul este acela care înfruntă primejdiile și judecata „lumii publice” și „o ferește pe femeie de toate acestea; în casa lui, condusă de ea, nu trebuie să intre primejdia, ispita, nu trebuie să existe motive de greșală sau jignire”. Această efuziune mieroasă de prejudecăți cu caracter ideologic nu este susținută de nici un argument. Excluderea femeilor din lumea publică este de la sine înțeleasă, iar cele care nu-și părăsesc „dominionul lor regesc” domestic sunt asigurate că vor fi adulatate chiar și de îngeri¹⁰.

Există cereri de divorț din partea soției tocmai pentru că aceste îndatoriri nu au fost respectate de către soț. Protocolul Tribunalului Matrimonial pe 1886–1887 ne prezintă asemenea cazuri. Spre exemplu, Maria Crom intenționează acțiune de divorț împotriva lui Nicolau Uride (?), care are un comportament tiranic și brutal, îi risipește întreaga avere.

În foarte multe din aceste cazuri, divorțul nu este acordat deoarece dovezile nu sunt destule, martorii lipsesc sau dovezile nu sunt luate în calcul. Astfel lupta femeilor devine tot mai crâncenă și ele sunt mai pornite să continue. Un alt exemplu din *Protocolul Tribunalului Matrimonial* pe 1886–1887 ne prezintă cazul dintre Florica Cristianu și Pavel Casarmanu. Ea cere despărțirea de pat și masă pe timp nelimitat, pe motiv de bătaie și maltratări grele. Tribunalul Matrimonial hotărăște că nu există dovezi destule, martorii nu pot afirma nimic din ceea ce femeia declară, chiar sub

⁸ Mitropolia Ardealului, p. 97–98.

⁹ *Ibidem*, p. 168.

¹⁰ Adrian Tatcher, *Descătușarea sexului. O perspectivă creștină asupra sexualității*, București, 1993, p. 59.

jurământ. Prin investigarea făcută, Tribunalul consideră că nu e motiv de desfacere a căsătoriei celor doi, de aceea cererea este respinsă¹¹.

Exemple la fel de convingătoare găsim și în *Arhiva Mitropoliei Ortodoxe din Sibiu*. Aici documentele cercetate pe perioada 1875–1882 ne prezintă două motive folosite concomitent pentru a cere divorțul sau despărțirea de pat și masă: sila și ura reciprocă este primul motiv, iar cel de-al doilea este reprezentat de sila, beția și maltratarea. Cazul 78 – (131): Pavel Gurgianu și Ana Morariu, au ca motiv de divorț sila și ura nedumerită, iar ca al doilea motiv, beția, concubinarea și maltratarea. Aceștia sunt nedespărțiți. Cazul 88 [0–9] (620) Elisabeta și Nicolae Mohin (?) din Protopopiatul Zarandu au două motive: primul: ura, al doilea, ura și maltratarea; sunt nedespărțiți¹². După cum observăm și aici, nu totdeauna rezultatul este pozitiv, iar cuplurile sunt obligate să trăiască împreună, fiind supuse aceluiași întâmplări care au dus prima dată la cererea de despărțire.

Putem spune că femeia din spațiul românesc are circumstanțe asemănătoare celor vest-europene, deși unele analogii cu modelul oriental nu pot fi ignorate. Separarea sexelor operează doar într-o anumită măsură; femeia nu este cumpărată, dar se supune unui interes comunitar familial în desemnarea partenerului. Soția nu este exclusă din spațiul public, deși spațiile sociale sunt bine precizate¹³. Spațiul mixt există în măsura în care bărbatul dorește să-și implice partenera în exteriorul propriului areal. La nivelul comportamentului real, femeia, ca viitoare parteneră, ar trebui să fie supusă și umilă. Caracteristicile fizice sunt aproape lipsite de importanță dacă nu servesc la nevoi pragmatice, iar criteriile selecției maritale sunt determinate mai mult sau mai puțin de considerente economice. Pentru a se mărita, o fată trebuia să fie, atunci când averea iese din discuție, voinică, sănătoasă, fertilă și harnică. În ceea ce privește moștenirea, la nivelul reglementărilor, oficiale, nu există deosebiri marcante între bărbați și femei¹⁴.

Cu toate aceste caracteristici pe care trebuia să le îndeplinească pentru a fi considerată o bună parteneră, femeia, odată intrată în familia soțului devenea „sclavă în propria viață”. Frumusețea nu mai conta, era un atu de care se lua aminte la alegerea miresei; acum tot ce conta era să aibă grijă cât mai bine de gospodărie, să asculte de soț și să nască prunci sănătoși, dacă se poate băieți, deoarece ei erau considerați cu adevărat de folos familiei, pe când o fată aducea numai belele. Presa vremii, abundă în articole care susțin această poziție a femeii în cadrul familiei: „femeia trăiește numai în prezent, iar acest prezent este bărbatul. Cea mai sublimă însă între toate tipurile de femei este

¹¹ Protocolul Tribunalului Matrimonial, în *Arhiva Episcopiei Greco-Catolice de Cluj-Gherla*, 1848–1948, 102/1887, 283/187.

¹² *Arhiva Mitropoliei Ortodoxe din Sibiu*, diverse, 78/1877, 88/1877, p. 131.

¹³ Elena Bărbulescu – *Spațiul feminin*, studiu de caz în vol. *Identitate și alteritate. Studii de imagologie II*, Cluj-Napoca, 1988, pp. 379–382

¹⁴ Adriana Florica Muntean, *Familia și spațiul înrudirii. (Grupuri domestice de rudenie în Transilvania secolului XIX)*, în *Familie și societate. (Studii de istoria Transilvaniei)*, coord. Ionuț Costea, Valentin Orga, 1999, p. 261.

totdeauna mama, care poartă crucea amorului, care-și sacrifică frumusețea, viața pentru dulce-i fructu. Dumnezeu a creat femeia ca să fie ajutorul bărbatului său și astfel din natura ei e chemat în cercul familiei spre activitate, și spre aceasta este datoră, a-și servi toată puterea și virtutea. Până ce bărbatul este ocupat cu câștigarea pâinii până atunci mama este datoare a drege lucrurile casnice și a crește copiii după placul lui Dumnezeu și a cuviinței. Sacra chemare a mamei este de a da educație îngrijită copilului, căci astfel dă educație unei generații viitoare. De aceea femeia este de la natură hotărâtă nemijlocit ca să fie mamă, iar ca soție numai mijlocit; bărbatul însă mai mult ca soț, decât ca tată”¹⁵.

Certurile și violențele din cadrul cuplului își puneau amprenta asupra femeii, care încerca prin diferite metode să se descătușeze de acest mod de viață. Când nu se mai putea trăi alături de soț, motivele prezentate fiind de la cele mai variate, femeia se prezenta Instanțelor pentru a cere despărțirea de soț și eliberarea de un trai greu de suportat.

Nu se mai ținea cont de legile Bisericii, care spuneau că „*ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă*”. Prezentarea cazului se făcea cu scopul de a se obține despărțirea definitivă a partenerilor, sau măcar de pat și masă, pentru a se putea ajunge la o înțelegere între cei doi. Apelul la codurile de legi, bisericești sau laice, făcea și mai greu de ocolit o asemenea cerere. O cerere de acest gen era însoțită de motivele pentru care se dorea separarea. Constrângerea de diferite feluri, precum amenințările cu violența fizică, verbală, lipsa de libertate, erau motive pentru care o căsătorie era considerată atacabilă. Principalele motive de divorț, au ca sursă exemplele mai sus menționate; acestea erau motive acceptate de lege. *Codul Civil Austriac*, în principiile sale generale, susține că divorțul stă sub regimul culpabilității. Soțul declarat vinovat este dator a întreține pe soția nevinovată, dacă aceasta nu are venit destul¹⁶.

Motive de divorț există, la fel și articole care să le susțină, important este ca femeile să renunțe la statutul lor de femei supuse, din toate punctele de vedere și să acționeze în consecință. Când vin în fața Instanței, să reușească să-și susțină cauza, fără a se lăsa intimidată de puterea pe care bărbații susțin că o au asupra lor. Un important impuls în acest sens este dat de apariția reuniunilor de femei, care au ca drept scop susținerea femeilor și a drepturilor acestora, încă de la cea mai fragedă vârstă.

Feminismul, ca și orientare, deși pornește de la premisa că femeile sunt ființe umane și în consecință trebuie tratate ca atare, a cunoscut diferite variante, determinate de faptul că feministele însele nu aveau toate aceleași opinii privind emanciparea lor. Unele vizau doar revendicări economice, altele doar acces la învățământ egal, pentru ca foarte puține să militeze pentru un tratament egal în toate aspectele vieții.

Feminismul câștigă teren în peisajul istoriografiei contemporane, este un subiect care a exploatat spațiul vieții private, a cotidianului, dar și prin apelul la alteritate, la imaginea celuilalt, ca o modalitate de a reconstrui mentalul colectiv. Și cine poate fi

¹⁵ Lazăr P. Petrin, *Bărbatul și femeia (iubitei mele cumnate, Elisabeta)*, în *Familia – foia enciclopedică și beletristică cu ilustrațiuni*. Proprietariu, redactoru și editoru: Iosifu Vulcanu, 1877, an 12, 11–23 apr., dumini-ca, nr. 15, p. 178.

¹⁶ Ștefan Laday, *Codul Civil Austriac...*, p. 8–11.

„celălalt” într-o lume patriarhală, decât femeia? O femeie a cărui statut a evoluat clar din sfera marginalilor înspre cea a emancipaților¹⁷.

În secolul XIX, denumit și secolul națiunilor, putem include și denumirea de secolul emancipării, în special a emancipării feminine. Chiar dacă nu se acordă drepturi politice femeilor, este secolul, în care primele femei sunt primite în Universități, când se editează primele jurnale feministe și se identifică elementele unei problematice specifice.

Ideologia și mișcarea a fost popularizată în presă, literatură, conferințe publice, cu o consecvență și tenacitate ce depășește mult difuzarea altor probleme sociale, conferindu-i o audiență excepțională în epocă, cu deosebire în presă¹⁸.

În Europa Centrală și de Sud-Est, realitățile sociale și naționale au influențat vădit traiectoria mișcării feministe, de aceea, a fost cercetată în conexiune cu fenomenul național și mișcarea pentru autodeterminare în secolul XIX, în continuarea unei tradiții istoriografice romantice.

Feminismul a cunoscut diferite interpretări în epocă, concretizându-se, în esență, în emanciparea femeilor sub aspect intelectual, moral, social, politic sau instituțional, care să ducă la egalitatea cu bărbații în școală, familie, în viața civilă și socială. Feminismul este în același timp o mișcare socială și politică, dar nu-i pot fi refuzate nici valențele culturale. În ipostaza sa culturalizantă, feminismul presupunea emanciparea intelectuală a femeilor, ridicarea nivelului de educație și instrucție, accesul la știință, la învățământ, artă, cultură, în proporție egală cu bărbații. Fenomenul a fost definit ca „năzuință a femeii culte din lumea întreagă către o viață nouă în favoarea sexului lor și în totală egalitate cu viața publică”.

În Europa Centrală și de Sud-Est, situația a fost mai complicată, astfel că problematica femeii a fost asociată interesului național și condiționată de el. În spațiul românesc, s-a pus accent în primul rând pe emanciparea economică și culturală a femeii. Originea acestei lupte, pe teritoriul țării noastre, este la fel ca și în restul continentului, Revoluția pașoptistă, dar societatea românească nu era pregătită pentru o asemenea schimbare. În 1858 Sofia Cocea Hrisoscoleu înaintează apelul pentru „înălțarea culturală a femeii române”, care e primit cu „opacitate”, iar Constituția din 1866 refuză femeilor drepturi politice¹⁹.

În 1864 se obține obligativitatea învățământului primar, posibilitatea de a frecventa școlile primare, chiar cele două Universități; acest lucru a impulsionat mișcarea feministă, ducând la organizarea primelor societăți: 1867 – *Reuniunea femeilor române pentru ajutorul la învățatură a fetelor sărace și orfane*; 1866-*Societatea de binefacere a femeilor române din Ploiești și Reuniunea Femeilor din România*. În Transilvania, a fost mai mult o luptă pentru drepturi naționale, decât pentru drepturi specifice.

Cu ajutorul presei vremii, femeile române își fac publice intențiile de a înființa instituțiile de învățământ pentru fete, atât de necesare dezvoltării lor intelectuale,

¹⁷ *Ibidem*, p. 9.

¹⁸ *Ibidem*, p. 9–10.

¹⁹ *Ibidem*, p. 43.

culturale, morale. În Transilvania, *Familia* este revista care publică toate luptele, încercările, reușitele, doamnelor pentru emanciparea femeilor.

Educația socială și națională a femeii, complementare în concepția generației, constituie forma supremă a idealului emancipării feminine, spirit ce a generat și manifestările mișcărilor feministe propriu-zise.²⁰ Rolul femeii în concepția vremii: „principalul rol al femeii este acela de mamă, ea este cea care crește copiii, îi învață, sfătuiește, călăuzește să devină bărbați; apoi rol de consoartă, alături de soț. Lupta pentru educația femeilor în Institute, deoarece numai așa femeile cu respect la educația lor nu au să fie considerate ca femei, ci ca oameni”²¹.

A doua jumătate a secolului XIX a adus pentru fetele din Transilvania școli și institute de învățământ, pentru care femeile au depus eforturi din cele mai variate: au înființat reuniuni de femei cu scopul de a strânge fonduri pentru înființarea de școli, au ținut baluri cu scop caritabil, banii strânși fiind donați în conturi pentru construirea de școli și internate pentru fetițe sau ajutorarea fetițelor etc. Modelul este unul preluat din Occident, unde s-a procedat la fel, pentru aceleași scopuri nobile. Începând cu *Reuniunea femeilor din Brașov*, aceasta fiind prima reuniune de femei înființată în Transilvania, modelul a fost preluat și de doamnele din alte orașe transilvănene.

Până la începutul secolului XX, marele câștig al luptei feministe a fost acela de a obține acces la învățământul universitar, la fel ca pe întreg continentul european, fapt datorat inevitabilului progres economic și intelectual al societății românești, bogata experiență europeană și universală, creșterea excepțională ca număr și influență a mișcării feministe²².

Fenomenul reprezentat de violența conjugală era binecunoscut și des întâlnit în societatea românească a secolului XIX, fie că vorbim de păturile sociale care o anumită cultură și instrucție, fie că vorbim de clasele de jos, muncitori, țărani, oameni care nu au avut norocul să aibă parte de o educație cât de cât decentă la momentul potrivit.

Violența conjugală a fost un fenomen social considerat ca normal în conduita familială. Femeia trebuia să fie supusă și ascultătoare în fața soțului, să nu iasă din cuvântul lui, la fel și copiii. Dacă soțul venea acasă sub influența alcoolului, sau nervos din diferite cauze, soția trebuia să accepte violențele la care era supusă de acesta, pentru că „bătaia este ruptă din Rai”, iar o bătaie aplicată soției o face să fie o soție bună, mai bună. Cu toate că formele de manifestare ale violenței erau din cele mai diverse și de intensitate diferită, femeia nu putea scăpa din acest cerc în care era inclusă.

Despărțirea de partener era exclusă din discuție, era acceptată după multe procese, costisitoare de asemenea, când se ajungea la concluzia că nu se mai poate face

²⁰ Simona Stiger, *Asociaționism și...*, p. 21.

²¹ Anna Botta, *Misiunea femeii în genere și a celei române în specie*, în *Familia*, 1874, an 10, 14/26 apr., duminică, nr. 15, p. 169–171.

²² Simona Stiger, *Asociaționism și...* p. 21

nimic pentru a salva cuplul de la despărțire, când formele la care ajungea violența erau greu de imaginat pentru cei din jur, când viața partenerei era pusă în pericol, sau chiar își pierdea viața în urma unui astfel de incident.

În a doua jumătate a secolului XIX în Transilvania apar noi conduite de viață, sau mai puțin noi, deoarece ele au existat și înainte. Spre exemplu, concubinajul și adulterul câștigă teren în fața căsătoriilor legal constituite, relațiile sexuale prenuptiale primesc și ele o nouă conotație în perceperea sexualității²³.

Aceste conduite sunt și ele influențate de diferiți factori, sociali, religioși, precum imposibilitatea materială de a putea susține o nuntă, influența celor din jur, faptul că cei doi miri sunt de religii diferite, părinții nu sunt de acord cu un asemenea aranjament, etc. De asemenea, factorul emoțional este scos din discuție, iubirea fiind un factor care nu are nimic de-a face cu nunta. Iubirea vine pe parcursul mariajului, nu este un factor determinant în realizarea lui.

Căsătoria are o triplă motivație: scopul căsătoriei este în primul rând procrearea, apoi legitimarea sexualității dintre cei doi implicați și este totodată o alternativă a revitalizării economiei casnice. Familia este considerată unitatea ideală și de bază a societății, care cultivă valori precum iubirea, încrederea, respectul și comunicarea. Totuși, cercetările arată că familia este cea mai opresivă instituție, în cadrul căreia au loc multiple conflicte și abuzuri grave²⁴. Familia se constituia pe cale legală, dar și în urma concubinajului, a conviețuirii ilegale dintre doi indivizi pentru o perioadă de timp, având și copii, încercând să se integreze în societate. Astfel de familii, indifereente pe ce cale erau constituite, ajungeau la un moment dat la probleme, neînțelegeri, violență între parteneri și într-un final, la divorț.

Scopul căsătoriei poate fi mărturisit la începutul ei, sau se conturează pe parcursul căsniciei. Principalul scop era acela de a avea o consoartă spre ajutor și petrecere, mângâiere și suferință comună în cazuri mai grele, sau pentru asigurarea continuității familiei „pentru a avea urmași și a nu se stinge sângele”; pentru a transmite averea unui moștenitor legitim, care să își poată îngriji părinții la bătrânețe, sau pentru a împiedica împărțirea și înstrăinarea pământului²⁵.

Atenția acordată familiei și problemele ei se reflectă atât prin legislație, cât și prin autoritățile bisericești. Prima legislație matrimonială a fost făcută cunoscută de către Iosif II, fiind un pas important în legiferarea căsătoriilor. Un alt pas important a fost făcut prin *Codul Civil General Austriac (1811)*, promulgat și în Transilvania la 1853 și care stabilea competențele Bisericii și ale puterii seculare în problemele matrimoniale. Legea din 1894, XXXI–XXXIII, a însemnat subordonarea Bisericii,

²³ Adriana Florica Muntean, *Motivații ale căsătoriei în mediul rural transilvănean din a doua jumătate a secolului XIX, în Familie și societate...*, p. 53

²⁴ Ina Curic, Lorena Văețiș, *Inegalitatea de gen: violența invizibilă*, Cluj-Napoca, 2005, p. 29.

²⁵ Ioan și Sorina Paula Bolovan, „Aspecte privind căsătoria în satul românesc din N-V Transilvaniei la mijlocul secolului XIX”, în *Acta Musei Porolissensis XII – 1988, Comitetul de Cultură și Educație Socialistă al județului Sălaj, Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău, Zalău, 1988, p. 846.*

Statului. Fiecare cetățean era dator să se supună mai întâi autorității Statului și de abia apoi celei Bisericești, acest fapt fiind o opțiune pentru cuplul nou format. În urma acestei legi s-a crezut că rata divorțialității va scădea, însă acest fapt nu s-a întâmplat²⁶.

Cauzele care duc la violența conjugală sunt de ordin social, economic, individual, iar la baza acestor acțiuni stau alcoolul, stări conflictuale legate de situația financiară a familiei, gelozia este iarăși un factor important, diverse afecțiuni psihice ascunse²⁷. Violența este un comportament coercitiv, folosit de un individ pentru a deține / menține puterea și controlul asupra celorlalți. Comportamentul violent se manifestă de cele mai multe ori, ca urmare a unor frustrări, care nu pot fi defulate pe căi dezirabile social²⁸.

Fiind o instituție cu un grad înalt de intimitate, familia face ca violența să rămână în interiorul ei și de aceea agresorii rămân adesea nepedepsiți, iar ajutorul de care au nevoie victimele sosește adesea tardiv²⁹.

Printre cauzele menționate mai sus, care fac violența un fenomen prezent, amintim alcoolul, sau mai bine spus, consumul de alcool în exces. Odată încețoșată mintea de aburii alcoolului, au loc evenimente din cele mai dureroase pentru familie și membrii ei. „Bene Iulia cere despărțire de către bărbatul seu. Cere divorț de soțul său, deoarece acesta o bate. Din cauza bătăilor și a pericolului la care este supusă, cei doi nu pot conlocui; ea nu mai poate avea pace”³⁰.

Căsătoriile aranjate sunt și ele un motiv pentru care cei doi parteneri ajung la neînțelegeri și despărțiri. În secolul XIX, formarea familiei în zona rurală era „îngrădită” de motive, scopuri și criterii de alegere – vârsta, interese, perioada, etc. Pentru respectarea tradiției, oamenii se supun unor obiceiuri și tradiții moștenite. Preotul din Moisei afirma la 1857 „că nu este în obiceiul moiseienilor căsătoria băieților cu fete din alt sat”³¹.

Manifestarea publică a afectivității era desconsiderată social. Chiar și în relațiile intime, dragostea avea o durată scurtă. Sexualitatea era legată de procreare și era supusă unor reguli și interdicții de factură religioasă și socială. Relațiile sexuale favorizau soțul; pretenția soției la satisfacere sexuală era considerată ca indecentă. Fidelitatea, deși era o valoare familială importantă, era în mod necondiționat pretinsă soției și era mai puțin constrângătoare pentru soț (infidelitatea soțului beneficia de o anumită toleranță)³².

²⁶ Kolumban Szuzsana, *op. cit.*, p. 175.

²⁷ Daniela Boloș, *Infrațiuni frecvente cu privire la violența sexuală. Forme ale violenței și agresiunea fizică. Prevenirea și combaterea lor*, Cluj-Napoca, 2005, p. 17.

²⁸ Simona Gabriela Sânzianu, *Violența în familie în presa din România*, Iași, 2006, p. 10.

²⁹ *Ibidem*, p. 16.

³⁰ *Fond Prefectura Județului Satu Mare*, pachetul, cota 1089, nr. actului, 244 / 857, cuprinsul II.

³¹ Ioan și Sorina Paula Bolovan, „Aspecte privind căsătoria în satul românesc din N-V Transilvaniei la mijlocul secolului XIX”, în *Acta Musei Porolissensis*, XII, 1988, p. 845.

³² Ioan Mihăilescu, *op. cit.*, p. 88.

Într-un exemplu de proces de divorț din 1877 aflăm că soția Tresia cere divorț de soțul Mihai Munteanu din cauza silei și a urii nedumerite și din cauza silei și maltratării. Cei doi sunt despărțiți³³.

Datorită intervențiilor celor din jur, se ajunge la astfel de evenimente neplăcute în cadrul unei familii, evenimente cu final nefericit pentru ambele părți.

Când intervenea lipsa de sentimente între cei doi, separarea era inevitabilă. Căsnicia nu avea vreun viitor încă de la început, tocmai pentru că nu exista iubire și afecțiune, iar sentimentele care îi încercau pe soți erau mai degrabă de silă, ură, neîncredere. Toate acestea duceau la violență, certuri neîncetate și într-un final, la separare. Cazurile sunt numeroase și ne prezintă aspecte ale vieții de cuplu care nu duc la un final fericit.

Maria Tataru cere divorț de soțul Romanu Rostanu pe motiv de silă și frică. Tribunalul Matrimonial decide împăcarea celor doi³⁴. Ionnu Grama și Otilia Orghidaru din Făgăraș au ca motiv de divorț sila, ura și risipitoria. Și în cazul celor doi Tribunalul hotărăște rămânerea împreună, și se împotrivesc despărțirii³⁵.

După cum putem observa, în majoritatea cazurilor, instanțele se opuneau despărțirii și nu acordau divorțul, chiar dacă probele aduse dovedeau prezența violenței și relelor tratamente. Se decidea împăcarea celor doi parteneri, o încercare de împăcare, chiar dacă pentru o anumită perioadă de timp se accepta despărțirea de pat și masă. Această „manevră” avea drept scop împăcarea și aducerea cuplului la sentimente mai bune. Fiind nucleul de bază a societății, familia era considerată ca inseparabilă.

Comportamentul violent în cadrul cuplului secolului XIX este prezent și datorită mentalității vremii: bărbatul este considerat conducătorul familiei, iar femeia, este total supusă, chiar și în viața sexuală a cuplului. Se credea că bărbatul deține autoritatea în cadrul familiei, în consecință are dreptul să-i pedepsească pe membrii acesteia. Modalitatea de pedepsire era de cele mai multe ori bătaia, acceptată de cele mai multe ori de comunitate, dacă nu se făcea public, sau nu cauza răni serioase. A existat o singură situație în care pedepsirea femeii prin bătaie era interzisă de comunitate și anume când femeia era însărcinată³⁶.

Violența conjugală a avut consecințe din cele mai grave în cadrul familiei. S-a ajuns de multe ori la rănirea prin violență a membrilor ei, soție, copii, fuga de acasă, pe termen nelimitat și chiar la crimă, fapte de neînchipuit, dar totuși reale. De cele mai multe ori se ajungea la astfel de evenimente neplăcute din cauza alcoolului, care întuneca mintea și rațiunea celui devenit violent, din cauza unor certuri banale de multe ori, sau din contră, din motive întemeiate și puternice.

Violența asupra soției era văzută de copilași, care de multe ori nu înțelegeau ce se întâmplă acasă, însă odată cu maturitatea ajungeau să trăiască alături de ea și din păcate să o folosească la rândul lor în familiile pe care și le întemeiau.

³³ *Arhiva Mitropoliei Ortodoxe Sibiu – Diverse*, 1877, 89 (621).

³⁴ *Protocolul Tribunalului Matrimonial 1886–1887*, 255.

³⁵ *Arhiva Mitropoliei Ortodoxe Sibiu – Diverse*, 1877, 204.

³⁶ Kolumban Szuzsana, *op. cit.*, p. 186.

Mama avea cel mai mult de suferit, fiind traumatizată fizic, verbal, psihologic și chiar sexual, când refuza să întrețină raporturi sexuale cu soțul. Din păcate cei mici erau martori prezenți la cele petrecute în casă și pentru că locuința era în așa fel construită și folosită, încât marea majoritate a timpului era petrecut de familie împreună, în aceeași încăpere. Așa ajungeau cei mici să fie martorii certurilor și violențelor dintre părinții lor, dar și martori la consumarea relațiilor intime dintre adulți.

Arhivele și presa vremii ne oferă exemple care ne dovedesc existența acestor tipuri de relații, consumate pe teritoriul transilvănean și nu numai, în care unul dintre parteneri avea de suferit din cauza maltratărilor la care era supus, dar și a copiilor.

Spre exemplu, la 4 iunie 1896, Catarina Cofornu (?) cere despărțirea de pat și masă de soțul ei, Georgiu, din cauza vătămărilor și suferințelor pe care acesta i le aduce. Verdictul dat de Instanță este următorul: despărțirea va avea loc după regulile Bisericii, iar dacă soțul nu va înceta să atenteze la viața și sănătatea ei, prin vătămări grele, separarea va fi pusă în aplicare, de asemenea va fi greu pedepsit; totuși, până atunci conviețuirea va continua³⁷.

De asemenea, infidelitatea unuia dintre parteneri este un motiv întemeiat pentru a cere divorțul, iar dacă este asociată cu alte comportamente, violente, de intimidare, este și mai clar că viața în comun a celor doi trebuie să ia sfârșit. Alte documente, la fel ca cele prezentate mai sus, ne aduc la cunoștință exemple doveditoare în acest sens. Actele privind căsătoria Iulianei Germian și Ioan Popp, din cadrul Documentelor Episcopiei Greco – Catolice de Cluj – Gherla ne prezintă faptul că soțul Ioan Popp, în timp ce se afla plecat cu treburi, avea și o relație extraconjugală, acesta fiind motivul judecății. Ioan Popp se dovedește de preacurvie și o înșală pe soția Iuliana Germain cu Sidonia Kaszleroielri, sărutându-se cu ea „încuiați în budă” și într-un grag de la Tășnadu. El este de asemenea bețiv, după mărturiile unor martori anteriori și o bate pe soția sa pentru că nu îl poate răbda să conviețuiască alături de el. Totodată este prădalnic cu averea lui și a soției. Din cele prezentate mai sus reiese că soțul este un „preacurviu, bețiv, predatoriu, necredincios și tiran către soția lui, pe care o bate din plăcere și o persecută.” Nefiind vinovată cu nimic, femeia trebuie să suporte și să îndure violențele, nereușind să-l liniștească pe soțul pornit pe harță și bătaie. Soția cere să nu mai locuiască împreună cu soțul violent, pentru a scăpa de toată tirania la care a fost supusă cât timp a stat cu el. I se aprobă divorțul de soț violent și i se acceptă dreptul de a se recăsători³⁸.

Despre originile problemelor conjugale avem informații încă din antichitate: Xenofon, în *Economistul*, reducea „femeia legitimă” la starea de obiect! Relația conjugală se baza pe raportul stăpân – supus, în care era exclus orice conflict politic, deoarece autoritatea integrală revenea soțului. Nepotrivirile dintre soți se exprimau în planul incompatibilităților dispoziționale, ale agresivităților sau al bolii.

³⁷ *Protocolul Tribunalului Matrimonial 1896 (565)*, *Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla (1003)*, 1834–1948, nr. 97, p. 17.

³⁸ *Acte privind căsătoria Iulianei Germain cu Ioan Popp*, în *Episcopia Greco-Catolică...*, pachetul 7, nr. 121/1854, filele 9–10.

Platon, în *Republica*, deși admitea o egalitate a celor două sexe, în *Legile*, își reconsideră poziția, afirmând că dacă femeia își propune aceleași scopuri cu bărbatul, sfârșește să se afirme în sectoare considerate inferioare bărbatului.

La fel și Aristotel dezvoltă principiul inferiorității femeii, considerând că ea trebuie să manifeste dragoste și supunere necondiționată soțului. Datorită acestui mod de conviețuire, relația conjugală evoluează sigur spre conflicte.

În Roma antică, poziția femeii era puțin mai bună decât a femeii grece. Era mai integrată în viața socială, iar în timpul Imperiului se produce o emancipare a femeii și se introduce dreptul de gestionare a averii. Totuși bărbatul respinge această emancipare și o combate în numele inegalității dintre sexe.

Până în contemporaneitate, singurele căi de afirmare ale femeii erau domeniul biologic – procreativ, religia, domeniul cultural, conviețuirea cu bărbatul în raport cu care ea poate să-și satisfacă ambițiile sociale și politice³⁹.

De asemenea nu individul care este violent are totdeauna vina cea mai mare. Structura socială din care provine, ansamblul valorilor care sunt promovate, tradițiile și obiceiurile, credința, au un rol extrem de important în perpetuarea și continuarea violenței în cadrul societății și al cuplurilor care o constituie. Societățile care sunt esențial violente la adresa femeilor, sunt societățile patriarhale⁴⁰, cele care susțin superioritatea bărbatului în comparație cu cea a femeii.

Rolul conjugal, deși se preia inițial prin inițiativa modelelor de rol familial cunoscute în familia de apartenență, se învață a fi adoptat și se perfecționează prin exersarea în propriul nucleu conjugal. La începutul căsătoriei, soția preia și imită, conștient sau inconștient conduite de rol proprii mamei sale, pe care le integrează propriei personalități. De asemenea, soțul reproduce în comportamentul său maniere relaționale, atitudini și expresii preluate din modelul conjugal oferit de tatăl său. Aceste modele preluate de adult, pot expune eșecului mariajul, datorită frustrării, autofrustrării⁴¹.

Aceste comportamente violente, combinate de cele mai multe ori, se manifestă în cadrul cuplului, oficializat, sau în relațiile de conviețuire în același spațiu. Cei care pot suferi în urma agresiunilor nu trebuie neapărat să fie într-o relație de tip matrimonial sau de concubinaj; pot fi membrii ai familiei, copii, părinți, rude apropiate.

Un exemplu care poate fi integrat în cadrul violenței abuzive, o prezintă pe Hajdo Maria, care a fost bătută de soț în așa fel încât și-a pierdut cunoștința; un caz asemănător, datând tot din 1895, ca și precedentul, reliefează aceeași situație: soția Juditei Demeter din Șiclod, și-a pierdut la rândul său cunoștința după ce a fost bătută de soț cu o pușcă. În aceste cazuri bătaia apare ca motiv de divorț, din cauză că a pus în pericol viața partenerului, fapt atestat și de medici⁴².

³⁹ Iolanda Mitrofan, *Cuplul conjugal, armonie și dezarmonie*, București, 1989, p. 15–18.

⁴⁰ Ina Curic, *op. cit.*, p. 15.

⁴¹ Iolanda Mitrofan, *op. cit.*, p. 85–86.

⁴² Kolomban Zsusana, „Aspecte privind ciclul vieții familiale în dioceza Odorhei la sfârșitul secolului XIX”, în Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean (coord.), *Populație și societate (Studii de demografie istorică a Transilvaniei în secolele XVIII–XX)*, 2003, p. 262–263.

Cercetând tipurile de violență și consecințele care le au loc în urma lor, pentru o perioadă de jumătate de secol, mai precis a doua jumătate a secolului XIX, pe un spațiu destul de vast, dar totodată mic, referindu-ne aici la spațiul transilvănean, ajungem la concluzia că fenomenul este mai mult decât prezent. Este de-a dreptul o stare de fapt pe tot cuprinsul spațiului, indiferent de regiune, de timp, de oameni.

Violența conjugală face de-a dreptul parte din cotidian. Ea se manifestă atât în cadrul familiilor cu o pregătire minimă în ceea ce privește educația școlară, dar și la nivele care impun o educație vastă și de lungă durată. Fenomenul nu iartă pe nimeni și își face simțită prezența când se așteaptă mai puțin cei vizați.

Viața ne rezervă și bune și rele. O căsnicie poate dura o viață întreagă, încununată de momente dintre cele mai frumoase, aniversări, prietenii, copii frumoși, succese pe toate planurile. Dar mai poate însemna și un trai de coșmar, tristețe și multe lacrimi vărsate, neînțelegeri, acuzații nefondate sau fondate și chiar accese de violență, care au drept consecință îndepărtarea partenerilor unul de celălalt, certuri fără soluționări. Toate acestea implică și copiii, care sunt martorii cei mai fideli ai traiului într-un asemenea climat, nefavorabil lor și dezvoltării lor ulterioare. Violențele îi pot viza și pe ei, la fel de bine cum mama suferă de același tratament.

În foarte multe cazuri de violență intrafamilială, partea vătămată rămâne cu agresorul și nu părăsește locuința, deoarece nu are unde să meargă, nu dispune de resurse financiare, sau îi este rușine de ceea ce vor spune cei din jur despre acțiunea ei. Lipsa unei locuințe și lipsa resurselor financiare cu care să se întrețină, sunt cele mai des invocate motive pentru care nu părăsește locuința. Femeile rămân cu agresorul din rușine față de rude și părinți.

Grav este faptul că multe din femeile agresate nu știu cum să reacționeze și să se comporte pentru a stopa violența în familie, deși știu ce a provocat-o: alcoolul, lipsa banilor, gelozia, etc. Agresiunea sau violența la care facem referire, îndreptată asupra femeii, nu înseamnă doar violență fizică, bătaie pur și simplu, sau violență psihică, reprezentată de înjurii aduse victimei, insulte, vorbe prin care femeia este adusă în stare de șoc, de sperietură etc, violență socială și culturală, interzicerea de a părăsi căminul conjugal, de a socializa cu vecinii, rudele, prietenii etc., violența mai înseamnă și violul marital, adică obligarea soției de a întreține relații sexuale fără consimțământul ei.

Violul, alături de violența domestică afectează aproximativ 5–16% din anii de sănătate ai femeii aflate la vârsta reproducerii. Cauzele neraportării și acestui tip de violență sunt multiple, dar printre cele mai importante sunt frica femeii de a fi etichetată negativ, sau ridiculizată, precum și neîncrederea în ajutorul dat de organele abilitate⁴³.

Cum bine se știe, femeia era supusă, umilă, tot timpul în spatele soțului, avea grijă de gospodărie și copii și între timp mai era în stare să aducă pe lume un nou

⁴³ Aurora Liiceanu, Doina-Ștefania Săucan, Mihai Ioan Micle, *Dimensiuni psihosociale ale violenței domestice*, București, 2008, p. 95.

membru al familiei. Cu toate acestea, soțul găsea tot timpul un motiv pentru a recurge la violență: hrana nu este pe placul său, nu este destul încălzită, sau dimpotrivă, este prea fierbinte, copiii fac gălăgie și îl irită, banii aduși de el în casă nu sunt gospodăriți cum trebuie etc. Motive existau sau erau inventate pe moment și „porția binemeritată de bătaie” se primea. Metodele folosite pentru a face ordine și disciplină sunt de la cele mai ușor de suportat, până la cele mai grave și crude, ducând într-un final la separarea de soțul violent, fuga de acasă, sau cel mai grav, moartea victimei.

Cazurile de violență în familie erau cunoscute de vecini, rude, prieteni, pentru că vorba umbla cu rezeziune sau erau direct martori la episoade de violență, însă nu se implicau sau dacă o făceau, fie mințeau de frica agresorului, fie îl susțineau pe el. Așa victima nu reușea să-și facă dreptate și trebuia să accepte viața alături de agresor, continuând să-și primească „porția”.

La un moment dat, femeile refuză să mai fie tratate astfel și ele sunt cele care intenționează divorțul. Dacă la început cererile le erau refuzate, cu timpul, ele sunt acceptate și datorită schimbărilor care au loc în societate, modernizarea economică, evenimentele care au loc pe întreg continentul, dar și în afara lui. Toate la un loc le determină pe femei să lupte pentru drepturile lor, cerând dreptul la vot, dreptul de a studia în școli la fel ca și băieții, să nu se mai facă delimitarea între profesiile pe care le puteau îmbrățișa și cele care erau considerate interzise lor. Și așa, cele mai multe dintre ele trăiau în aceleași condiții mizere, în medii în care violența familială era prezentă frecvent și drepturile le erau încălcate, erau maltratate, alături de copiii și ajungeau de multe ori pe drumuri cu ei pentru a scăpa sau erau ucise, în cel mai rău dintre cazuri.

Este bine de știut că violența conjugală și consecințele ei au existat în cadrul familiilor transilvănene, provocând multe neazuri și pierderi pentru societate și colectivitatea din care făcea parte familia cu probleme.

Familia în gândirea teologică și în dreptul matrimonial ortodox¹

Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel

Abstract: According to the Orthodox teaching of faith, Family is the first and the smallest cell of the social body. At the same time, it is the first and the smallest cell of the ecclesial body, the primary or ultimate purpose of marriage being the conjugal love, a fulfilment of the unity between the spouses, which makes the family a domestic church.

In our study we try to reveal theological meaning of the family, the main sources of the orthodox matrimonial law and to make a synthesis regarding marriage and family life according the matrimonial orthodox law.

All the canonical rules regarding the Mystery of Marriage, the marriage and the family form the object of matrimonial orthodox law and have one purpose: to strengthen and defend the orthodox faith, while accompanying the spiritual growth of those who, by entering into family life, yearn to reach the Kingdom of Heaven.

Within the matrimonial orthodox law, the role of the canonical rules has been and continues to be the maintenance and reaffirmation of the Christian family's fundamental character: unity, holiness, universality and apostolic spirit.

The orthodox matrimonial law, by his pan-orthodox and local sources strongly differs from the other matrimonial laws. Specifically, the Orthodox Church did neither impose the uniformity of the matrimonial law in all the local churches, nor its autonomy towards Civil Law, as happened with the Catholic matrimonial law. In addition, the Orthodox Church did not compel an almost complete identification between matrimonial and official law, as happened in the Protestant canonical law.

Keywords: family, marriage, matrimonial law, canon, faith, orthodox, theology, sources.

I. Prolegomene teologice

Biserica Ortodoxă a acordat întotdeauna o importanță majoră căsătoriei și rodului ei firesc, familia creștină, considerând că de aceasta depinde nu numai evoluția unei perechi formate dintr-un bărbat și o femeie, ci și cea a comunității umane în general, a unei națiuni și a unei Biserici locale care crește în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu². Potrivit învățăturii de credință ortodoxă, familia este prima și cea

¹ Acest studiu a fost realizat cu sprijinul Consiliului Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS) prin proiectul ID_487, intitulat *Familia românească din Transilvania între constrângerile bisericii și cele ale statului. De la tradiție spre modernizare (1850–1900)*, director de proiect prof. univ. dr. Ioan Bolovan.

² Pr. conf. dr. Valer Bel, „Familia și Biserica”, în *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București, 2001, p. 355.

mai mică celulă a organismului social³ dar, în același timp, este prima și cea mai mică celulă a organismului eclezial, sensul primar sau scopul ultim al căsătoriei fiind iubirea conjugală, această plinire a unității soților, care face din familie o biserică domestică⁴.

Originea familiei stă în natura socială a omului și în voința divină exprimată pozitiv la crearea omului (Facere 1, 27–28)⁵. Dumnezeu a creat familia atunci când a creat omul, bărbat și femeie, stabilind între cei doi atât unitate ontologică cât și complementaritate spiritual-bilogică⁶. Prin urmare, familia umană este, pe de o parte, expresia voinței divine, iar pe de altă parte, consecința imediată a unității și complementarității dintre bărbat și femeie, ceea ce îl determină pe Sfântul Ioan Gură de Aur să accentueze că „cel ce nu este legat cu legăturile căsătoriei nu posedă în el însuși totalitatea ființei, ci numai jumătate din ea”, și să repete mereu că bărbatul și femeia, re-uniți prin taina căsătoriei, nu sunt două, ci o singură ființă.

Crearea omului, instituirea căsătoriei și întemeierea Bisericii din rai sunt unite într-un singur act creator al lui Dumnezeu, ceea ce arată înrudirea lor strânsă. Paul Evdokimov evidențiază faptul că Biblia utilizează o terminologie matrimonială specifică (logodnică, soție, nunta Mielului), care-și găsește explicația tocmai în taina raporturilor dintre Dumnezeu și om.

„Nu este bine ca omul să fie singur” proclamă textul sfânt, pentru că existența singuratică nu reflectă pe Dumnezeu. Neamul omenesc nu este „bun” decât în unitatea masculinului cu femininul, socotește Sfântul Ambrozie. Adam-Eva, bărbat-femeie, este diada omenească ce reflectă această pluralitate în Dumnezeu, care, fiind „Unul”, spune „Noi”. Când bărbatul și femeia se unesc în căsătorie, ei formează nu imaginea a ceva pământesc, ci a lui Dumnezeu Însuși, afirmă Ioan Hrisostom⁷. Omul și femeia se unesc într-un al treilea termen, care este Dumnezeu, așa cum firea omenească și cea dumnezeiască se unesc în ipostaza Cuvântului, cum Tatăl și Fiul se unesc în Duhul Sfânt. Unitatea în multiplicitate este expresia dogmei trinitare și aceasta se constituie ca adevăr atât al vieții bisericești cât și al celei conjugale. „Acolo unde sunt doi sau trei, Eu sunt în mijlocul lor” (Matei 18,20). Clement Alexandrinul aplică această expresie căsătoriei și în acest joc adânc al valorilor arhetipale, căsătoria este o parabolă a veacului ce va să fie⁸.

Având în vedere aceste lucruri, remarcăm faptul că din perspectiva doctrinei ortodoxe căsătoria și familia este percepută ca o vocație specială spre a atinge plinirea ființei în Dumnezeu, măsura deplinătății vieții în Hristos. „Iubirea schimbă însăși substanța lucrurilor”, zice Sfântul Ioan Hrisostom, și adaugă „numai iubirea face din

³ Mitropolit dr. Nicolae Mladin, Prof. diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol.II, Alba-Iulia, 2003, p. 289.

⁴ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, București, 1996, p. 322.

⁵ Mitropolit dr. Nicolae Mladin, Prof. diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol.II, p. 289.

⁶ Pr. conf. dr. Irime Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, în *Revista Teologică*, 2007, nr. 3, p. 162.

⁷ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 320.

⁸ *Ibidem*, p. 320–321.

două ființe una singură”. Numai iubirea cunoaște Iubirea. Numai iubirea unește ființele cu Dumnezeu și le unește apoi cu celelalte. Iubirea ajunge o formă a harului spre a depăși starea de păcătoșenie, de separare și de izolare egocentrică⁹, pe care a adus-o păcatul neacultării în existența umană.

Paul Evdokimov, pornind de la premisa că originea căsătoriei este anterioară căderii, argumentându-și opinia cu texte liturgice, patristice și din înțelepciunea rabinică, texte care exprimă convingerea că nici păcatul original, nici potopul nu au stricat sfințenia unirii conjugale, merge mai departe și avansează împreună cu Efreem Sirul ideea că de la Adam până la Hristos, adevărata iubire conjugală a fost o Taină desăvârșită, adică mijloc de transmitere a harului divin, care prin canalul iubirii conjugale s-a revărsat inclusiv asupra păgânilor¹⁰.

Cu toate acestea, căderea în păcat a omului a dus la degradarea condiției umane, a bărbatului și a femeii, dar și a familiei ca unitate naturală între ei. Starea degradată de păcat, a familiei umane, este urmarea directă a situației decăzute a omului și, prin urmare, mântuirea trebuia să aducă implicit, odată cu restaurarea omului, și restaurarea familiei¹¹. Potrivit tradiției răsăritene, Hristos la nunta de la Cana Galileii, a confirmat prin prezența Sa instituirea ca Taină a căsătoriei din rai¹², consfințind astfel căsătoria drept cale spre restaurarea ființei umane.

În Legea harului căsătoria devine act sinergic, divin și uman, taină care îi unește pe soți între ei și cu Hristos, prin harul Sfântului Duh, restaurând condiția familiei umane.

Prin Taina Cununii, taina întemeierii și sfințirii familiei creștine, restaurarea omului prinde contur. Omul ridicat din păcat implică automat și o familie refăcută în comuniune, pe care apostolul Pavel o numește „Biserică familială” (Romani 16,5).

Taina Cununii este o nouă Cincizecime, o coborâre a harului Sfântului Duh asupra mirilor, act care duce la întemeierea familiei creștine unde harul îi unește pe soți într-o viață nouă care-și redobândește caracterul prefigurativ eshatologic. Așa cum Cincizecimea, prin pogorârea Duhului Sfânt, pune început Bisericii mari, tot așa taina Cununii, prin harul său, întemeiază familia-Biserica mică, cea care reface în Hristos unitatea ontologică dintre bărbat și femeie¹³.

Tradiția răsăriteană asociază în natura lor profundă comunitatea eclezială cu comunitatea conjugală¹⁴ specificul căsătoriei creștine care dă naștere familiei-Biserică, constă în descoperirea și manifestarea în lume a iubirii ca viață și a vieții ca iubire. Realizându-se pe ei în iubire, soții devin păstrătorii unei puteri în măsură să vindece rănilor căderii, aducând astfel cu ei roadele lucrării divine de care sunt stăpâniți, iar acestea au o înrâurire binefăcătoare asupra întregii comunități¹⁵.

⁹ *Ibidem*, p. 321.

¹⁰ *Ibidem*, p. 319.

¹¹ Pr. conf. dr. Irime Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 162.

¹² Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 320.

¹³ Pr. conf. dr. Irime Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 163.

¹⁴ Paul Evdokimov, *Înnoirea spiritului*, Târgoviște, 1997, p. 205.

¹⁵ Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *În Hristos și în Biserică. Adevărul și frumusețea căsătoriei. Teologia Iubirii*, vol. II, Alba-Iulia, 1996, p. 23.

Am accentuat până acum de mai multe ori corespondența dintre comunitatea eclezială-Biserica mare și comunitatea conjugală-Biserica mică. Pornind de la această corespondență Irimie Marga concluzionează că Biserica mică – familia, prin Sfânta Taină a Cununii dobândește atribute similare cu Biserica mare depre care în mărturisirea de credință niceo-constantinopolitană afirmăm că este una, sfântă, sobornicească (catolică, universală) și apotolească.

Astfel, familia este **una**, în sensul că este monogamă și cuprinde pe soți într-o unitate de viață în același Hristos. Harul Sfântului Duh revărsat în Taina Cununii are un dublu efect în zona unității: întărește și desăvârșește legătura dintre soți și legătura soților cu Hristos: Pe de altă parte, revărsarea harului apără vocația indisolubilității căsătoriei.

Familia este **sfântă**, la fel ca Biserica, prin scopurile ei de sfințire și mântuire a membrilor ei. Membrii familiei, la fel ca membrii Bisericii, nu sunt sfinți, dar scopul principal al familiei, scop susținut de prezența și lucrarea harului primit în Taina Cununii, este dobândirea sfințeniei. Punctul de plecare al sfințeniei Bisericii este Cincizecimea, care se prelungește până la noi și prin Taina Cununii, punctul de plecare al sfințeniei familiei.

Familia este **universală** ca una care privește întreaga umanitate și prin care se perpetuează umanitatea. Așa cum Cincizecimea a întemeiat Biserica pentru sfințirea universală a oamenilor, tot așa și harul Cununii întemeiază familia, spre sfințirea întregii umanități.

Familia este **apostolească** în sensul că se întemeiază pe credința Bisericii revelată de Mântuitorul Iisus Hristos și transmisă prin Sfinții Apostoli și prin succesiune apostolică până la noi. În această apostolicitate se săvârșește cununia fiecărei familii, pentru că prin apostolicitate se perpetuează și Cincizecimea.

Taina Cununii este, așadar, Taina care aduce Biserica în sânul familiei și, invers, integrează familia în sânul Bisericii, harul invocat la Taina Cununii asupra mirilor fiind cel care desfășoară această dublă mișcare¹⁶.

Toate rânduielile canonice pe care Biserica Ortodoxă le-a elaborat în decursul istoriei sale nu sunt altceva decât reflexe și concretizări ale învățaturii de credință, învățatură pe care am încercat să o prezentăm sintetic aici. Doctrina canonică a Bisericii în general, și cea cu privire la căsătorie și familie în special, derivă direct și inevitabil din învățătura dogmatică a Bisericii¹⁷. Rolul acestor norme canonice a fost și continuă să fie în dreptul matrimonial ortodox acela de a păstra și reafirma caracteristicile fundamentale ale familiei creștine: unitatea, sfințenia, universalitatea și apostolicitatea.

Dogmele reprezintă imuabilul Revelației, iar canoanele ceea ce este mobil în formele istorice ale vieții Bisericii. Scopul canoanelor este acela de a circumscrie într-un cadrul socio-istoric concret esența dogmatică și de a-i ajuta astfel pe credincioși să o încorporeze în viața lor¹⁸.

¹⁶ Pr. conf. dr. Irimie Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 164.

¹⁷ *Ibidem*, p. 165.

¹⁸ Paul Evdokimov, *Taina iubirii, sfințenia vieții conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, 1994, p. 244.

Dreptul canonic ortodox caută să extindă dreptatea Împărăției lui Dumnezeu în realitățile istorice ale Bisericii și prin aceasta susține și apără credința adevărată. El s-a născut din tensiunea eshatologică în care se află Biserica, din tensiunea celor care trăiesc în condiții istorice și sociale concrete, dar năzuiesc spre realitățile viitoare și au nevoie de călăuzire, de canoane, spre plinirea Legii lui Hristos. Toate rânduielile canonice cu privire la Taina Cununii, la căsătorie și familie, care alcătuiesc obiectul dreptului matrimonial ortodox, urmăresc același scop, acela de a întări și a apăra credința ortodoxă odată cu urcușul duhovnicesc al celor care, prin asumarea vieții de familie, râvnesc Împărăția cerurilor¹⁹

II. Izvoarele dreptului matrimonial ortodox

Dreptul matrimonial ortodox se constituie într-un capitol al dreptului al dreptului canonic răsăritean și, prin urmare, izvoarele acestora sunt comune. În toate tratatele de drept canonic se fac referiri ample la aceste izvoarele²⁰.

Izvoarele dreptului matrimonial ortodox se definesc, pe de o parte, ca sursele care revelează valoarea dreptului și, pe de altă parte, ca formele prin care se concretizează această valoare²¹. Pornind de la această premisă izvoarele dreptului matrimonial sunt de două feluri: **izvoare revelate** și **izvoare formale**.

II.1. Izvoarele revelate sunt acelea prin care se descoperă conținutul și sensul noțiunii de drept din punct de vedere teologic. Ca orice valoare, dreptul în general și dreptul matrimonial deopotrivă, își are izvorul în Dumnezeu și s-a descoperit nouă prin lucrarea de mântuire a Fiului lui Dumnezeu întrupat în istorie, sub forma Legii celei Noi, numită Legea lui Hristos, Legea harului, Legea vieții. De la această Lege pleacă sensul și rațiunea de a fi a dreptului canonic, în general și a dreptului matrimonial, în special²². În felul acesta, orice rânduială bisericească trebuie să conțină un minimum de reflex al Legii lui Hristos, prin care se justifică existența și caracterul lor eclesiologic²³.

Legea lui Hristos s-a descoperit și se descoperă continuu prin **Sfânta Scriptură** și **Sfânta Tradiție**, cele două depozitare ale Revelației divine, păstrate și puse în

¹⁹ Pr. conf. dr. Irimie Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 165.

²⁰ Zhishman, 1864: *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien, 1864, p. 28–86; Andrei baron de Șaguna, *Compendiu de drept canonic*, Sibiu, 1868, p. 7–18; I.S. Berdnikov, *Curs de drept bisericesc*, București, 1892, p. 31–76; Pr. Vasile Pocitan, *Compendiu de drept bisericesc*, București, 1898, p. 14–58; Dr. Dimitrie G. Boroianu, *Dreptul bisericesc. Principii de drept, organizațiunea Bisericii Române. Legile țării pentru Biserica și organizațiunea Bisericilor Ortodoxe*, vol. II, Iași, 1899, p. 3–16; Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, Arad, 1930, p. 31–128; Dr. Nicolae Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, vol. I, Arad 1926, p. 23–48; Dr. Valerian Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, Cernăuți, 1942, p. 27–54; Arhid. prof. dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox*, vol. I, București, 1990, p. 70–150.

²¹ Pr. conf. dr. Irimie Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 167.

²² *Ibidem*, p. 168.

²³ Mitrop. Hieroteos Vlachos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, București, 2000, p. 140–141.

lucrare de **Biserică**. Astfel, **în Scriptură Legea lui Hristos prinde cuvânt, în Sfânta Tradiție prinde contur, iar în Biserică prinde viață**²⁴. Așadar, Scriptura, Tradiția și Biserica cuprind izvoarele revelate ale dreptului matrimonial ortodox, în care orice rânduială matrimonială trebuie să își găsească rațiunea ultimă a existenței sale.

Iisus Hristos întemeind Biserica sa nu i-a lăsat o colecție de legi gata, pe baza că- rora să se reglementeze viața eclezială. A determinat însă scopul pe care trebuie să-l urmărească Biserica și a autorizat-o să folosească toate mijloacele prin care poate să atingă acest scop și i-a arătat calea pe care trebuie să o urmeze în activitatea sa²⁵. Po- runcile Lui păstrate în Evanghelie, interpretate sub asistența Duhului Sfânt de Sfinții Apostoli și de Sfinții Părinți ai Bisericii, cuprind principiile pe baza cărora Biserica, condusă și ea de Duhul Sfânt, își elaborează normele generale de organizare și de reglementare a diferitelor aspecte din viața membrilor ei.

II.2. În categoria Izvoarelor formale ale dreptului matrimonial se regăsesc practic toate **canoanele, legile și rânduielile bisericesti** care concretizează în viața eclezială învățătura Bisericii Ortodoxe, născută din Legea lui Hristos, despre familie, despre întemeierea și trăirea vieții familiei creștine.

Sfintele canoane sunt, astfel, întrupări ale Legii lui Hristos în realitățile istorice ale Bisericii²⁶. Ele au caracter teandric, întrucât pornesc de la dreptul divin (jus divinum) pe care îl îmbracă într-o formă umană (jus humanum) și, astfel, în conținutu- lor se întâlnește valoarea revelată a dreptului cu realitățile istorice ale societății umane²⁷.

Întrucât izvoarele formale sunt dependente de realitățile istorico-sociale ale Bi- sericii, ele se împart, la rândul lor în două categorii: **izvoare panortodoxe și izvoa- re locale**.

II.2.1. Izvoarele panortodoxe sunt acele izvoare care sunt unanim recunoscu- te și general valabile în întreaga Biserică Ortodoxă. În timp, aceste izvoare au fost sistematizate astfel: canoanele Bisericii Ortodoxe, canoanele întregitoare, hotărâri sinodale care au dobândit un caracter panortodox, obiceiul de drept bisericesc, juris- prudența bisericască, părerile canoniștilor, tipicul liturgic ortodox, pravilele călugă- rești.

II.2.1.1 Canoanele Bisericii Ortodoxe

În această categorie intră hotărârile cele mai importante ale Bisericii care s-au stabilit prin consensul unanim al Bisericii de pretutindeni sau prin sinoadele ecume- nice, în perioada în care Biserica era nedivizată. Există 774 de canoane, care au cea mai mare autoritate normativă în Biserică, grupate după originea lor în patru catego-

²⁴ Pr. conf. dr. Irimie Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 168; Vezi și Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție*, Alba-Iulia, 2006.

²⁵ Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, Arad, 1930, p. 5.

²⁶ Pr. conf. dr. Irimie Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 168.

²⁷ Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, București, 2002, p. 181.

rii: canoanele apostolice (85), canoanele sinoadelor ecumenice (191), canoanele sinoadelor locale (323), canoanele Sfinților Părinți (125).

Sinodul Trulan desfășurat la Constantinopol în 692, prin canonul al doilea a conferit acestor canoane obligativitate în întreaga Biserică (excepție fac canoanele sinoadelor locale din Constantinopol desfășurate în anii 861 (17 canoane) și 879–880 (3 canoane) și canonul Sfântului Tarasie al Constantinopolului, care și-au dobândit obligativitatea în viața eclezială prin consensul unanim al Bisericii).

Dintre cele 774, 140 de canoane (18,08%) vizează aspecte ce cad sub incidența dreptului matrimonial și care sunt general valabile în întreaga lume ortodoxă.

II.2.1.2 Canoanele întregitoare s-au adăugat, ulterior, prin „consensus ecclesiae dispersae”, colecției fundamentale de canoane a Bisericii Ortodoxe. Acestea nu schimbă conținutul dreptului canonic-matrimonial, ci doar „întregesc”, adică ajută la înțelegerea și aplicarea acestuia. Cele 132 de canoane și prescripții canonice au un caracter preponderent penitențial, 54 dintre ele (40,9%) referindu-se la aspecte care privesc dreptul matrimonial.

II.2.1.3 Hotărâri sinodale care au dobândit caracter panortodox

În această categorie intră hotărâri ale unor sinoade ocazionale, endemine, patriarhale, panortodoxe, etc., care, tot prin consens, au dobândit valabilitate pentru întreaga Biserică. Dintre cele mai importante hotărâri care privesc dreptul matrimonial amintim hotărârea sinodului endemic din Constantinopol, din anul 920, care a interzis tetragamia, adică a patra căsătorie, și, în același timp, a aprobat colecția de canoane (Nomocanonul în XIV titluri) alcătuită de patriarhul Fotie în anul 883²⁸ care avea aplicabilitate în întreaga Biserică Răsăriteană și în care se regăseau toate reglementările canonice anterioare privind dreptul matrimonial²⁹.

Dintre cele mai recente hotărâri panortodoxe cu privire la dreptul matrimonial, amintim hotărârile celei de a doua Conferințe Panortodoxe Presinodale din anul 1982, care a dezbătut problema impedimentelor la Taina Cununii³⁰.

II.2.1.4 Obiceiul de drept bisericesc

Acesta este un izvor important al dreptului canonic-matrimonial, întrucât multe din rânduielile canonice au avut un caracter oral și s-au transmis pe calea obiceiului de drept. Ulterior unele dintre acestea au fost fixate în scris (canonul 87 al Sf. Vasile cel Mare care, potrivit obiceiului, interzice căsătoria consecutivă a unui bărbat cu două surori)³¹. În privința dreptului matrimonial majoritatea obiceiurilor au caracter liturgic sau privesc aspecte ale condițiilor sau impedimentelor la Taina Cununii³².

²⁸ Nicodim Mișaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, p. 157–176.

²⁹ Vezi titlul al XIII-lea, *Ibidem*, p. 173–176.

³⁰ Pr. asist. dr. Nicolae V. Dură, „Impedimentele la căsătorie în lumina hotărârilor celei de a doua Conferințe panortodoxe presinodale (3–12 septembrie 1982)”, în *Mitropolia Banatului*, 1984, nr. 7–8, p. 404–416.

³¹ Arhid. prof. dr. Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, 1992, p. 388–390.

³² Pr. conf. dr. Irimie Marga, *Introducere în dreptul matrimonial ortodox*, p. 170.

II.2.1.5 Jurisprudența bisericească

Jurisprudența bisericească se constituie în izvor de drept matrimonial, în special în procedurile de divorț, întrucât soluțiile date unor cauze anterioare devin obligatorii pentru cauze identice sau asemănătoare ulterioare.

II.2.1.6. Părerile canoniștilor

Explicațiile și comentariile făcute de specialiștii Bisericii în materie de drept canonic, au jucat și joacă un rol important în înțelegerea corectă și aplicarea justă a sfintelor canoane. În acest sens Alexis Aristen, Ioan Zonara și Teodor Balsamon, canoniști din secolul XII, au dat interpretări care au rămas normative pentru dreptul canonic răsăritean³³.

II.2.1.7 Tipicul bisericesc

Tipicul bisericesc are dublă funcțiune, fiind atât un izvor liturgic cât și unul canonic ce arată că sub incidența dreptului intră și cultul ortodox, ale cărui rânduieli trebuie respectate pentru a produce efecte sacramental-canonic³⁴.

II.2.1.8 Pravilele călugărești, chiar dacă se constituie într-un izvor de drept cu caracter special care reglementează viața monahală, cuprind și referiri la dreptul matrimonial ortodox. Acestea prevederi evidențiază valoarea căsătoriei și a familiei și sancționează comportamentele ostile ei.

Cele mai importante colecții și codici în care s-au păstrat aceste izvoare sunt: **Pidalionul** (publicat la Leipzig în 1800, tradus și publicat în limba română în anul 1844), **Sintagma Ateniană** (colecție în 6 volume publicată la Atena 1852–1859) **Cormicia Kniga** (codice alcătuit în 1224 de către mitropolitul sârb Sava Nemanja, preluat în Biserica Ortodoxă Bulgară și declarat în 1274 obligatoriu în întreaga Biserică Ortodoxă Rusă, tipărit la Moscova în 1650, 1653, 1787, 1804 și 1816)³⁵.

II.2.2 Izvoarele locale sunt izvoarele dreptului canonic-matrimonial ortodox care s-au născut în Bisericile Ortodoxe locale, în funcție de realitățile istorice concrete, în mod special în funcție de relațiile particulare dintre Biserică și stat³⁶. Aceste izvoare nu sunt comune tuturor Bisericilor Ortodoxe și conținutul lor nu are obligativitate generală, întrucât Ortodoxia nu are un cod unificat pentru toate Bisericile³⁷. În timp ce izvoarele panortodoxe arată că dreptul matrimonial are un caracter unitar, izvoarele locale revelează și faptul că el are, în același timp, și un caracter pluralist, potrivit principiului bizantin: unitate în diversitate³⁸.

³³ Arhid. prof. dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox*, vol. I, p. 87–88.

³⁴ Pr. Armand Munteanu, „Chestiuni de cult în sfintele canoane”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1960, nr. 3–4, p. 258–285.

³⁵ Arhid. prof. dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox*, vol. I, p. 113–116; Andrei baron de Șaguna, *Compendiu de drept canonic*, pp. 358–364; Nicodim Mișaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, p. 82–150.

³⁶ Pr. conf. dr. Irime Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 172.

³⁷ Paul Evdokimov, *Taina iubirii, sfințenia vieții conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, p. 244.

³⁸ Pr. conf. dr. Irime Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 172; Pr. prof. dr. Nicolae Chifăr, „Unitate în diversitate. Evoluția istorică a Bisericilor în primul mileniu creștin”, în *Revista Teologică*, 2003, nr. 4, p. 34–44.

În categoria izvoarelor locale se regăsesc: **rânduielei bisericesti locale, obiceiul bisericesc, jurisprudența ortodoxă locală, hotărârile organelor de conducere ale Bisericilor locale și legislația de stat.**

Aspectul dinamic al acestor izvoare este determinat în principal de legislația de stat cu privire la căsătorie și viața de familie. Este binecunoscut faptul că în perioada bizantină dogmele și canoanele Bisericii, fără a părăsi fundamentul creștin, s-au armonizat și cu interesele de moment ale puterii civile³⁹. Nu este mai puțin adevărat faptul că o parte însemnată din legislația statului bizantin a fost elaborată sub înrâurirea învățăturii creștine cu privire la lume și la om. Astfel, între puterea seculară și Biserica creștină a existat o colaborare permanentă, Bisericii revenindu-i dreptul de a exercita jurisdicția spirituală, în timp ce statul exercita controlul asupra statutului civil și militar, regrementa moștenirea, întreținerea copiilor și a soților etc.⁴⁰. Rămân peste vremuri normative pentru colaborarea dintre stat și Biserică în domeniul matrimonial prevederile din Novelele lui Justinian, Ecloga lui Leon al III-lea și a fiului său Constantin, Prochiros Nomos (879) a lui Vasile I, Epanagoga (879–886), Bazilicalele și Novelele emise în timpul lui Leon VI Filosoful (886–912) și ale lui Alexios I Comnenul (1081–1118)⁴¹.

Tradiția sinfonică dintre stat și Biserica s-a menținut în lumea ortodoxă până în secolul al XIX-lea, când sub influența iluminismului revoluției franceze, puterea statală laică și-a subordonat Biserica în materie de drept matrimonial, refuzând să mai recunoască valoarea juridică a actelor de stare civilă încheiate de Biserică. Secularizarea actelor de stare civilă s-a realizat deplin în Țara Românească și Moldova în anul 1865–1866, iar pe teritoriul monarhiei dualiste în anul 1894.

În acest context nu mai apare surprinzător faptul că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în documentele ecleziale revine mereu îndemnul de a respecta „ordinăciunile împărătești”, și sunt prezente delimitări clare între aspectele religioase și civile ale dreptului matrimonial: „...o parte a căsătoriei este bisericească, iar cealaltă este mirenească. Partea cea bisericească din căsătorie este aceea ce alcătuiește taină căsătoriei precum este: *Materia, Forma, Slujitoriul și Primitoriul căsătoriei*. Partea cea mirenească din căsătorie cuprinde în sine relațiunile cetățene, casnice, care se fac prin contract civil. Despre partea bisericească a căsătoriei, adică despre taina nunții judecă stăpânirile bisericești, precum este validitatea sau nevaliditatea tainei căsătoriei, pricinile de despărțire totală sau parțială a căsătoriilor, pricinile despre stricarea logodnei prin mire sau prin mireasă. Despre partea politică a căsătoriei judecă stăpânirile politice precum sunt: zestre și alte tocmele ale căsătoriei...”⁴².

³⁹ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj-Napoca, 1999, p. 63.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 63–64.

⁴¹ Paul Evdokimov, *Taina iubirii, sfințenia vieții conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, p. 242–243.

⁴² Andrei baron de Șaguna, *Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor spre folosul preoțimii și a scaunelor protopopești*, Sibiu, 1854, § 10; Pentru detalii privind legislația civilă și ecleziastică vezi *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, ediție de texte, studiu introductiv și note de Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, Cluj-Napoca, 2009.

III. Căsătoria și familia în dreptul matrimonial răsăritean

Încercând să facem o sinteză a normelor canonice cu privire la căsătorie și viața de familie vom remarca faptul că **sfintele canoane arată că Taina Căsătoriei și familia este instituită de Dumnezeu** (can. 51 apostolic, 21 Gangra) **și, de aceea, viața de familie nu poate fi disprețuită și nici considerată potrivnică voii divine** (can. 51 apostolic), pentru că toate actele instituite de Dumnezeu sunt bune și, prin urmare, oricine ar îndrăzni să defaime căsătoria și viața de familie intră sub incidența pedepselor canonice fixate de Biserică (can. 51 apostolic, 1, 4, 9, 10 14 Gangra).

Canoanele reglementează și aspecte legate de săvârșitorul Tainei Cununii; acesta poate fi numai episcopul sau preotul (can. 11 Timotei al Alexandriei, 7 Neocezareea, 52 Laodiceea, 66 Trulan), **însă el are responsabilitatea de a nu binecuvânta căsătoria la încheierea căreia se opun impedimente canonice** (can. 11 Timotei al Alexandriei), **în caz contrar fiind el însuși pedepsit.**

Sfintele canoane prevăd situațiile în care o familie nu poate fi întemeiată sau dacă Taina căsătoriei se săvârșește ea rămâne fără efect. Astfel impedimentele la căsătorie prevăzute rânduiala canonică panortodoxă sunt: o căsătorie anterioară existentă legal (can. 87, 93 Trulan, 46, 77, 80 Sf. Vasile cel Mare, 3 Neocezareea), **lipsa consimțământului părinților sau a reprezentanților legali** (can. 38, 40, 42 Sf. Vasile cel Mare), **hirotonia** (can 26 apostolic, 6, 13 Trulan, 1 Neocezareea), **volul castității** (can. 16 sinodul IV ecumenic, 44 Trulan, 19 Ancira, 6, 18, Sf. Vasile cel Mare), **răpirea** (can. 27 sinodul IV ecumenic, 92 Trulan, 22, 30 Sf. Vasile cel Mare), **logodna** (can. 98 Trulan, 11 Ancira, 22 Ioan Ajunătorul), **rudenia de sânge până în gradul IV** (can. 54 Trulan, 11 Timotei al Alexandriei), **cuscria până în gradul IV** (can. 54 Trulan, 2 Neocezareea, 23, 78, 79, 87 Sf. Vasile cel Mare, 13 Timotei al Alexandriei), **rudenia spirituală până în gradul II** (can. 53 Trulan).

Ca regulă generală, **sfintele canoane nu permit căsătoria ortodocșilor cu ereticii și necreștinii** (can. 14 sinodul IV ecumenic, 72 Trulan, 10, 31 Laodiceea, 21 Cartagina, 23 Ioan Ajunătorul), excepția fiind admisă în situația în care soțul eretic sau necreștin promite că va trece la Ortodoxie.

Există prescripții clare cu privire la **căsătoria a II-a și a III-a** (can. 7 Neocezareea, 4, 50 Sf. Vasile cel Mare, 2 Nichifor Mărturisitorul), iar **căsătoria a IV-a este interzisă în mod expres** (can. 4 Sf. Vasile cel Mare).

De asemenea, **este interzisă săvârșirea Sfintei Taine a Cununii în perioada Postului Mare** (can. 52 Laodiceea), precum și **în săptămâna întâi după Sfintele Paști** (can. 66 Trulan).

Numeroase sunt canoanele care **fixează normele de viațuire în familia creștină** (can. 22 sinodul VII ecumenic, 36, 60 Cartagina), **sanționează sau previn orice atentat la unitatea și sfințenia vieții de familie**, fie că este vorba de **poligamie** (can. 80 Sf. Vasile cel Mare), **desfrânare, adulter, infidelitate, concubi-**

naj (can. 48, 61 apostolic, 3 sinodul I ecumenic, 4, 5, 87 Trulan, 20 Ancira, 3, 7, 21, 26, 37, 44, 58, 59, 60, 69, 70, 77, 79, 80, 88 Sf. Vasile cel Mare, 4 Grigorie de Nissa, 3, 9 Teofil al Alexandriei, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 25, 26, 27, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65 Ioan Ajunătorul, 7, 29, 34, 36, 37 Nechifor Mărturisitorul) sau este vorba de **violența în familie** (can. 8 Sf. Vasile cel Mare), **viol** (can. 67 apostolic, 1 Grigorie al Neocezareei, 49 Sf. Vasile cel Mare, 17 Ioan Ajunătorul), **incest** (can. 7, 67, 75, 79 Sf. Vasile cel Mare, 24, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56 Ioan Ajunătorul), **proxenetism** (can. 86 Trulan), **pedofilie** (can. 30 Ioan Ajunătorul), **homosexualitate** (can. 7, 62 Sf. Vasile cel Mare, 29, 59 Ioan Ajunătorul), **zoofilism** (can. 63 Sf. Vasile cel Mare), **avort** (can. 91 Trulan, 21 Ancira, 2, 8, 33, 53 Sf. Vasile cel Mare, 33, 34, 35, 36 Ioan Ajunătorul), **creșterea și educarea copiilor** (can. 15, 35 Cartagina), **nerespectarea îndatoririlor părinților față de copii și a copiilor față de părinți** (can. 15, 16 Gangra, 33 Sf. Vasile cel Mare, 37 Ioan Ajunătorul), **abandonul copiilor** (can. 39 Ioan Ajunătorul) sau **situația copiilor nelegitimi** (can. 8 Nechifor Mărturisitorul).

Cât privește **divorțul, rânduielile canonice ale Bisericii Răsăritene acceptă posibilitatea sa și indică chiar circumstanțe în care el devine obligatoriu. Divorțul nu este acceptat pe motiv de evlavie excesivă care duce la desconsiderarea Tainei căsătoriei și a vieții de familie** (can. 51 apostolic, 12, 48 Trulan), **însă este recomandat prin bună înțelegere pentru cei care au fost ridicăți la treapta episcopatului cu precizarea că soția trebuie să fie de acord și să intre într-o mănăstire** (can. 12, 48 Trulan); **este permis în cazul adulterului** (can. 87 Trulan, 9, 21, 58 Sf. Vasile cel Mare) **și a avortului** (can. 2 Sf. Vasile cel Mare), **și obligatoriu în cazul în care soția unui cleric a comis adulter** (can. 8 Neocezareea). Divorțul poate fi pronunțat și în cazul lipsei oricărui semn de viață din partea soțului (can. 93 Trulan, 36 Sf. Vasile cel Mare).

Dreptul matrimonial ortodox, prin izvoarele sale panortodoxe și locale, se deosebește categoric de toate celelalte drepturi matrimoniale eterodoxe. Mai exact, Biserica Ortodoxă nu a recurs la uniformizarea dreptului matrimonial în toate Bisericile locale, nici la deplina sa autonomizare față de dreptul civil, precum s-a întâmplat în dreptul matrimonial catolic, și nici la identificarea aproape totală cu dreptul de stat, așa cum s-a întâmplat în dreptul canonic protestant⁴³.

Dreptul matrimonial ortodox caută să păstreze echilibrul între general și local, între credința unitară a Bisericii ortodoxe și realitățile complexe ale Bisericilor Ortodoxe locale. Din acest motiv dreptul matrimonial ortodox a fost și trebuie să fie într-o continuă dinamică, adaptându-se eficient la realitățile concrete, răspunzând competent la problemele multiple cu care familia se confruntă în noile realități socio-politice, fără ca prin aceasta să afecteze cu ceva caracterul permanent al învățaturii creștine ortodoxe.

⁴³ Pr. conf. dr. Irimie Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, p. 174.

Familia greco-catolică românească: reperle identității confesionale

Lucian Turcu

Abstract: The present study aims at highlighting some of the essential stages of the structuring process undergone by the confessionalized discourse in the Greek-Catholic Church of Transylvania throughout the 19th Century. The centrepiece of the „Konfessionsbildung” process resided in perfecting propaganda programmes specific to every Church and in enacting those strategies to inform the believers, but more importantly, to secure their loyalty, conditions which are absolutely necessary in any Church’s stabilization and well functioning. The Greek-Catholic Church of the Transylvanian Romanians has resorted to a wide range of means in order to promote its ecclesiological message, one which made it both simile to and separated it from the other Churches. The enunciation and the diffusing of the teachings of the Romanian Greek-Catholic Church following a series of well chosen books of the theological pedagogy’s list (marriage, the Christian family etc.) occurred simultaneously with the phenomenon of identity structuring continued in the 19th Century by both Greek-Catholics and Orthodox. This study presents some of the fundamental reference points of the canonical legislation operating in the Greek Catholic Church of Transylvania during the 19th Century. We have attempted to pinpoint relevant moments of the ecclesial law’s evolution towards a form progressively closer to the Latinising standards of the epoch, which were also significant stages of the metamorphosis the identity discourse of the Greek Catholic Church had undergone.

Keywords: 19th Century, Romanian Greek-Catholic Church. marriage, family, canonical legislation, ecclesial identity.

Din punct de vedere ecleziastic, familia a reprezentat o veritabilă miză a discursului, dar mai ales a ortopraxiei, pe care cele două Biserici românești din Transilvania le-au promovat de-a lungul timpului. Fundamentele scripturistice ale căsătoriei și familiei deschideau calea proiecției unei imagini în primul rând teologice, explicitată prin canoane și norme bisericești, dar și nevoia formulării și diseminării în rândul credincioșilor a unor învățături de credință, ca părți ale unor strategii de menținere a solidarității și armoniei confesionale, dar și de exprimare a identității ecleziale.

Acest studiu urmărește să pună în lumină câteva din etapele esențiale ale construcției discursului confesionalizant în Biserica greco-catolică din Transilvania de-a lungul secolului al XIX-lea (fenomenul apariției „Bisericilor confesionale” în Europa în perioada ulterioară Reformei protestante este analizat de Ernst Walter Zeeden, care la finalul anilor 50 ai veacului trecut, a pus în lumină, deopotrivă la catolici și protestanți, mecanismul nașterii Bisericilor care aveau la bază o profesiune de credință, care le permitea individualizarea doctrinară și ritual–devoțională)¹. Tratarea la

¹ Vezi Ernst Walter Zeeden, „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe” în *Historische Zeitschrift* 185, (1958), 249–299; *Idem*, *Die Entstehung der Konfessionen*,

comun a căsătoriei și familiei este justificată prin prisma faptului că, din perspectivă creștină, mariajul legal și valid este considerat condiția *sine qua non* a unei vieți familiare, în respectul învățăturilor de credință și a patrimoniului identitar al fiecărei Biserici².

Din această perspectivă, Biserica unită, ca entitate eclezială cu conținut dogmatic-disciplinar dual, s-a angajat pe deplin și în mod constant atât în fixarea limitelor „adevăratei credințe”, la nivelul instituțiilor cu rol decizional în formularea și interpretarea validă a actelor de credință, cât mai ales în diseminarea mesajului astfel construit în cel mai labil punct al acestui lanț al transiterii, ansamblul credincioșilor. În fond, centrul de greutate al procesului numit „Konfessionsbildung” consta în perfecționarea unor programe propangandistice proprii fiecărei Biserici și punerea în acțiune a acelor strategii care permiteau informarea, dar mai ales fidelizarea credincioșilor, condiții absolut necesare în stabilizarea și în buna funcționare a oricărei Biserici.

Biserica românilor uniți din Transilvania a înțeles să facă apel la o gamă destul de variată de mijloace în promovarea mesajului ecleziologic care deopotrivă o apropia și separa de celelalte Biserici: cărți liturgice, teologice și de rugăciuni, broșuri, catehisme – instrumente ale aculturației puse în slujba edificării și normării unei culturi teologice standardizate, uniformizate –, dar și predici, circulare și pastorale, educația religioasă transmisă în școală etc. Reținem în contul acestui inventar generic, imaginea unor instrumente moderne, unele chiar cu valoare de simbol, puse nu numai în slujba educării și afilierii credincioșilor cauzei drepte a Bisericii ai cărei membri erau, ci și investirea lor cu rolul de a marca contururile identității și ale solidarității profesionale³. Desigur, veriga esențială în propagarea codului de învățături al Bisericii era reprezentată de cler, care, animat de un țel militant și constructiv și având la bază o educație temeinică și exemplară, trebuia să devină responsabil de emanciparea din ignoranță și laxitate a vieții religioase a păstoritorilor.

Să reținem și faptul că formularea și difuzarea învățăturilor de credință ale Bisericii unite românești pe marginea unor registre bine delimitate din inventarul pedagogiei teologice (căsătoria, familia creștină etc.) au fost concomitente fenomenului de construcție identitară continuat și în veacul al XIX-lea deopotrivă la greco-catolici cât și la ortodocși. Fondul dezbaterilor teologice ale secolului al XIX-lea continuă, și din multe privințe adâncește, tendințele avansate în prima parte a veacului anterior. Concret, noile idei ecleziologice formulate în spiritual conciliului tridentin se impun pas cu pas, ajungându-se la începutul secolului al XVIII-lea chiar

Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, Oldenbourg, München/Wien, 1965; *Idem, Konfessionsbildung Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985. Aplicabilitatea acestui fenomen la spațiul românesc a încercat să fie demonstrată de către părintele Lucian Periș, *Prezențe catolice în Transilvania, Moldova și Țara Românească (1601–1698)*, Blaj, 2005.

² Aloisie L. Tăutu, *Drepturi și datorii în familia creștină*, Oradea, 1931, p. 6–7.

³ Ciprian Ghișa, *Biserica greco-catolică din Transilvania (1700–1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca, 2006, p. 14.

la momente de încordare în interiorul misionarismului latin în ceea ce privește atitudinea corectă asupra chestiunii dacă se mai putea tolera ca uniții să întrețină în continuare *communicatio in sacris* (rugăciuni și slujbe comune; primirea reciprocă a sacramentelor) cu „schismaticii”⁴. Misionarii care au achiesat noilor idei vedeau profilându-se riscul dezvoltării unor părerii eronate în cadrul comunităților unite precum aceea că și preoții „schismaticilor”, care nu au consimțit să se unească și nu recunosc întâietatea Papei, administrează sacramente valide. În plus, exista temerea revenirii credincioșilor la parohia lor neunită de dinainte, tocmai datorită mobilității credincioșilor în manifestarea actelor de credință⁵. Decretul emis în anul 1729 de către Congregația De Propaganda Fide a însemnat, în fond, oficializarea unor tendințe care se manifestaseră deja în rândul misionarismului roman și nicidecum o decizie cu valoare de dogmă⁶. De acum înainte, bănuielile formulate în rândul teologilor latini în perioada posttridentină, găsesc teren fertil în poziția uneia din cele mai importante instanțe ale Curiei romane, care enunța explicit invaliditatea sacramentelor administrate de preoții neuniți, concepție exclusivistă care pune la îndoială însăși eclezialitatea Bisericilor neunite, transformându-le în simple păstrătoare ale unui rit⁷. Trasarea apăsată a granițelor „dreptei credințe” din viziunea pastorației latine a afectat, se înțelege, tonul și natura dialogului intercreștin dintre „latini” și „greci”, ce evolua, am putea spune, spre un monolog al neînțelegerilor și condamnărilor reciproce, contribuind la profilarea unor strategii specifice de refacere a unității creștine pe baza așa-numitei metode *integraționiste*⁸.

Afilieră spațiului transilvan la paradigmele generale ale dialogului intereclezial în a doua parte a veacului XVIII a fost pusă în lumină pe baza unor elaborate identitare care marcau tot mai hotărât frontierele „dreptei credințe”⁹. Formularea explicită sau doar sugestia unor noi ținute eclezilogice trebuia să fie dublată de afișarea unui mesaj corespunzător nu numai la nivelul pastorației, al catehezei ci și la nivel liturgic și al comportamentului devoțional. Perioada se reține ca una importantă și din perspectiva intențiilor, încă nedeplin definite, ale absolutismului luminat, care în constructivismul său etatic și social a afectat nu numai articulația instituțională a Bisericii, dar și parte din mijloacele dezvoltate în susținerea misiunii ei¹⁰. În tumultul

⁴ Ernst Christoph Suttner, *Church Unity: Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives*, Rome-Bangalore, 1991, p. 67–70.

⁵ *Idem*, *Schisme: Ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică*, Cluj-Napoca, 2006, p. 109.

⁶ Aidan Nichols O.P., *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, second edition, San Francisco, 2010, p. 323–328.

⁷ Vittorio Peri, *Chiesa romana e „rito” greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566–1596)*, Brescia, 1975, p. 78–110.

⁸ E. Ch. Suttner, *Schisme*, p. 113; Cesare Alzati, „Chiesa „greca” e Chiesa „latina” tra storia a ideologia” în vol. *La Nuova Europa*, V, (5), 1996, p. 12.

⁹ C. Ghișa, *Biserica*, p. 139–142; Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite* (ediție îngrijită de Pr. Ioan Tîmbuș, Târgu Lăpuș, 2006, p. 466–478.

¹⁰ Derek Edward D. Beales, *Enlightenment and reform in Eighteenth-Century Europe*, London, 2005, p. 157–256; Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-catolică din Transilvania sub conducerea*

reorganizărilor reclamate de centralismul reformist, Bisericile din Imperiu, inclusiv cele din Principatul Transilvania, s-au văzut văduvite de o parte însemnată a mai vechilor lor competențe în materie de reglementare matrimonială și păstrare a evidenței statutului celor pe care îi păstoreau¹¹.

Debutul secolului al XIX-lea poate fi plasat sub semnul formulărilor disciplinare avansate în operele istorico-teologice ale unor personalități încadrabile în curentul „Școlii Ardelene”¹². Samuil Micu își stabilizase gândirea teologică referitoare la familie și căsătorie în paradigmele dogmatice apusene prin lucrarea *Teologia dogmatică și moralicească despre taina căsătoriei...*, Blaj, 1801, după ce la începutul deceniului nouă al secolului trecut era angajat în apărarea disciplinei și a tradițiilor răsăritene prin acceptarea desfacerii căsătoriei prin divorț (vezi în acest sens *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam graecae orientalis ecclesiae*, Viena, 1781); Gheorghe Șincai, punându-se în slujba diseminării în rândul școlarilor, inclusiv prin crearea unei terminologii comprehensive adecvate, a principalelor elemente de învățatură religios-morală, vorbea despre căsătorie și familie ca despre o reflectare la nivelul relațiilor interumane a legăturii tainice dintre Cristos și Biserică, susținând pe această cale „nedeslegăcioasa împreunare” ce se realizează prin căsătorie (vezi *Catehismul cel mare cu întrebări și răspunsuri alcătuit și întocmit pentru folosul și procopseala tuturor școalelor normalicești a neamului românesc*, Blaj, 1783). În fine, Petru Maior poate fi plasat la intersecția dintre respectarea celor două piloane identitare ale Bisericii unite, cu observația înțelesului lărgit atribuit grecesului π , ceea ce fluidiza rigorile în ruperea totală a legăturii matrimoniale (fiind deci mai aproape de *Pravilă*), dar și cu nota eliminării unor condiționalități subsumate conceptului apusean de *matrimonium clandestinum*¹³.

Așadar, prima jumătate a secolului al XIX-lea se reține ca o perioadă importantă din perspectiva redefinirilor și a ajustărilor în planul practicilor disciplinare pe care Biserica unită dorea să le investească cu valoare de normă. Dezbaterile privind formulele inovatoare din sfera statutului matrimonial nu au vizat exclusiv popimea unită, fiind avansate puncte de vedere mai largi, care îi priveau și pe mireni¹⁴. După mijlocul aceluiași veac, cele două Biserici românești din Transilvania, având în vedere împărțirea biconfesională a păstoriților lor, și-au intensificat eforturile de clarificare

episcopului Ioan Bob (1782–1830), ediția a II-a, Cluj-Napoca, 2007, p. 47–53; *Istoria Transilvaniei*, vol. III (de la 1711 până la 1918), coordonatori Ioan-Aurel Pop, Thomas Năgler, Magyari András, Cluj-Napoca, 2008, p. 102–103.

¹¹ Petru Maior, *Istoria Bisericii Românilor* (ediție îngrijită și studiu introductiv de Ioan Chindriș), vol. I, București, 1995, p. 120–125; Ioan & Sorina Bolovan, „From Tradition to Modernization. Church and the Transylvanian Romanian Family in the Modern Era” în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 7, no. 20 (Summer 2008), Cluj-Napoca, p. 109–110.

¹² Camil Mureșanu, *În templul lui Ianus. Studii și gânduri despre trecut și viitor*, Cluj-Napoca, 2002, p. 80–82.

¹³ P. Maior, *Istoria*, p. 194–195; Cristian Barta, *Tradiție și dogmă. Concepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor Greco-catolici (secolele XVIII–XIX)*, Blaj, 2003, p. 155.

¹⁴ Vezi dezbaterea pe marginea „celibatului mirenilor” la, C. Ghișa, *Biserica*, p. 319.

disciplinară și de normare a conduitei religios-morale dezirabile pentru credincioșii fiecărei părți¹⁵. Cu toate că în epocă nu au lipsit intențiile împărtășite de o parte a elitei laice și ecleziastice unite de a-i „readuce” și pe conaționali lor de credință greco-orientală în granițele canonice ale „adevăratei Biserici” a lui Cristos, perioada care a urmat a adâncit, din aproape în aproape, deosebiri din pedagogia credinței susținută de cele două entități ecleziastice. Faptul că ortodoxia ardeleană nu a beneficiat în epocă de un cod unificat pentru toate Bisericile este o realitate cunoscută. Prin urmare, acțiunile energice de reglementare și de clarificare canonic-disciplinară au secondat în permanență activitatea de organizare instituțională a Bisericii întreprinsă de neobositul arhiepiscop Andrei Șaguna. Pe de altă parte, Biserica unită a traversat o perioadă de restructurări profunde și redefiniri în domeniul organizării constituționale, a disciplinei, a vieții religioase în general, pe fondul integrării tot mai profunde în catolicitatea Bisericii romane. Utopismul creării unei unice Biserici în Transilvania „de lege românească” a dat o notă de imperativ demersurilor de strică delimitare față de alteritatea religioasă conațională. Practic, evoluțiile în planul construcției identitare ale celor două Biserici cunosc o și mai pronunțată nevoie de delimitare față de *celălalt*, demers capabil a da naștere nu numai unor frontiere religioase sau disciplinare, ci și etice și culturale. Acest fapt nu a exclus însă interferențele și influențele reciproce sau nevoia acceptării uneori a compromisurilor interconfesionale, datorită pluralismului caracteristic zonei.

Prima parte a secolului al XIX-lea plasează învățătura și înțelesul dat conduitei pre și post maritale a credincioșilor Bisericii unite în cadrele generale de reglementare și în moștenirea teologic-culturală a *Pravilei* (cod ce conținea elemente de disciplină bisericească provenind din scrierile Sfinților Părinți, reglementări imperiale, hotărâri ale sinoadelor ecumenice sau locale)¹⁶. Dincolo de importantul rol de normare a vieții creștinești și de conducere a Bisericii, trebuie să recunoaștem valoarea de pilon identitar care era atribuită acestei colecții de legi canonice. Ea a continuat să se păstreze, alături de *Pidalion*, într-o permanentă sursă la care vor face apel de-a lungul timpului apărătorii patrimoniului răsăritean în Biserica unită românească.

Procesul de edificare a unei noi arhitecturi instituționale, odată cu mijlocul veacului XIX, în Biserica greco-catolică din Transilvania, a fost secondat îndeaproape de elaboratul (re)definirilor la nivelul inventarului normativ și disciplinar. S-a putut constata și cu această ocazie balansul existent, chiar ca un semn al acutizării unor mai vechi tendințe din universul identitar greco-catolic, între, pe de o parte, disponibilitatea spre receptare în cadrul Bisericii unite a tot mai insistentelor influențe latinizante ale epocii, și apelul la rezistență și redescoperire a moștenirii răsăritene, pe de altă parte. Ambele direcții pot fi sesizate într-o serie de lucrări programatice redacta-

¹⁵ Simion Retegan, „Aspecte ale biconfesionalității românilor din Transilvania la mijlocul veacului al XIX-lea (1850–1867)” în *Anuarul Institutului de Istorie*, nr. 35, 1996, Cluj-Napoca, p. 177–183.

¹⁶ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Cluj-Napoca, 1999, p. 78–79.

te în epocă, de oameni de primă mărime în Biserica unită: arhieri, canoniști, profesori etc.

Semnificațiile acordate momentului au impus cunoașterea nemijlocită de către Curia romană a contextului religios transilvan, fapt ce explică angajarea unor misiuni apostolice succesive în zonă. Deosebite în intenționalitate și componență, înaltele oficialități ale Bisericii ajunse în Transilvania aveau menirea de a creiona cât mai exact tabloul unor date, destul de lacunare chiar și pentru disciplinată ierarhie catolică, referitoare la viața instituțională și religioasă a uniților români, avansând totodată posibile formule de corectare a derapajelor disciplinare sau de orice altă natură. Din inventarul erorilor referitoare la familie, care se impuneau a fi corectate fără întârziere, făcea parte și cutuma, fundamentată totuși pe indicațiile *Pravilei*, de acceptare a divorțului de către ierarhia unită transilvană, pe motiv de adulter¹⁷. Intolerabilul obicei se cerea eliminat cât mai în grabă, chiar dacă popimea unită înțelegea să se apere, pe motivul perpetuării unei norme de disciplină moștenită din tradiția orientală, alipind-o, așadar, inventarul său identitar, dar care neglija din perspectivă occidentală, valoarea dogmatică pe care i-o atribuia eclesiologia romană. Scrisoarea formulată de către Congregația De Propaganda Fide cu ocazia vizitei apostolice condusă de nunțul Antonio De Luca în anul 1858 avea să condamne categoric grava deviere și abuzul generat de perpetuarea practicii divorțului în Bisericile catolice de rit oriental, impunând, în schimb, fundamentarea dogmatică a indisolubilității matrimonialului pe lectura coroborată a textelor evangheliilor¹⁸. Eforturile întreprinse de înaltele foruri delegate traduceau, în fond, rigorile unei și mai strânse integrări a Bisericii unite românești în eclesialitatea și catolicitatea Bisericii romane, perpetuând, chiar și nedeclarat, misiunea ridicării – la nivelul exigențelor timpului și în conformitate cu poza dialogului intereclesial conturată mai sus – nu numai a formulelor instituționale răsăritene, dar și a conținutului dogmatic atribuit acestora, calificat ca fiind net inferior celui de factură apuseană¹⁹. Rămâne cel puțin un semnal de atenție poziția mitropolitului unit, care a susținut la finalul conferințelor ținute cu cea ocazie la Blaj că pentru greco-catolicii români problema acordării divorțului se înscria irefutabil în moștenirea orientală, de ordin disciplinar, asumată de Bisericile unite, ea necontrazicând învățăturile teologiei romane.

Un interes deosebit îl reprezintă pentru studiul de față elaboratul șulțian consacrat *Căsătoriei preoților în Biserica Orientală*, rămas până astăzi sub formă de manuscris²⁰. Textul surprinde încă din *incipit* prin abordarea în cheie „ortodoxistă” a

¹⁷ C. Barta, *Tradiție*, p. 164; Ana Sima, *Vizitele nunțiilor apostolici vienezi în Transilvania (1855–1868)*, vol. I, Cluj-Napoca, 2003, p. 229–242; 265–285.

¹⁸ Vezi C. Barta, *Tradiție*, p. 165.

¹⁹ C. Alzati, *Chiesa*, passim; Josef Macha, „Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin–Byzantine Relations” în *Orientalia Christiana Analecta*, vol. 198, Pontificem Institutum Orientalum Studiorum, Roma, 1974, p. 35–47.

²⁰ Îi mulțumesc și pe această cale kolegei Ioana Bonda pentru disponibilitatea de a-mi oferi transliterarea în alfabet latin a materialului.

problematicii căsătoriei iar stilul omiletic și citatele abundente din Scriptură și operele Sfinților Părinți pledează pentru o lectură în cheie teologală, permanent secondată de o prezentare diacronică a problematicii. Ierarhul blăjean elogiază dintru început actul căsătoriei, punând în lumină demnitatea ce i-a fost conferită de însuși Dumnezeu-Creatorul. El plasează așadar căsătoria într-o simbolică a exemplarității stării paradisiace a primilor oameni creați de Dumnezeu, integrând-o în armonia de început a istoriei și considerând-o *cea dintâi taină, pe care a rânduit-o Dumnezeu încă din Rai*. La fel de importantă în înțelegerea pledoariei care urmează este interpretarea dată de autor căsătoriei ca o unire duhovnicească dintre bărbat și femeie, asumând în acest fel statutul de taină, care deopotrivă îi împlinește pe oameni, arătându-le calea *bunătăților celor veșnice*, și Îl mulțumește pe Dumnezeu. Părăsind grădina Edenului, Șuluțiu coboară în timpurile vetero-testamentare, evocând legile căsătoriei preoților respectate secole de-a rândul de către poporul ales. Sesizând lipsa unei indicații precise în Scriptură pe marginea momentului oportun și a vârstei de căsătorie a preoților, mitropolitul unit reține răspândirea tradiției, transformată ulterior în canon sinodal, ca preoții să se căsătorească înainte de hirotonire. Se observă că Legea Nouă lăsată de Mântuitorul Cristos nu se autodefinește prin negarea preceptelor pe care Dumnezeu le-a făcut cunoscute oamenilor prin profeți și prooroci, ci ca o perfecționare, desăvârșire a acestora. Prin urmare, cele patru Evanghelii, dar mai ales epistolele pauline, oferă nenumărate exemple despre faptul că ucenicii, apostolii și cei care au îmbrățișat misionarismul primar nu au văzut în căsătorie un fapt ce contravenea învățăturilor creștinismului. Din contră, se observă că, cu excepția lui Ioan, colegiul apostolic era format din oameni căsătoriți, care aveau copii, fapt ce întărește, în concepția lui Șterca-Șuluțiu, ideea că celibatul nu numai că nu trebuia impus în Biserică dar că el a fost contrazis de la început de *întâiul Papă și Patriarh și de primii Episcopi*. Urmează în expunerea problemei o serie de interogații care lasă să se întrevadă neliniștile cele mai presante ale ierarhului. *De câte ori sau când trebuie să se căsătorească preoții? Înainte sau după primirea hirotoniei? Soțiile preoților e necesar să fie fecioare? Sau e posibilă căsătoria cu văduve cinstite, mai cu seamă cu cele ale unor foști preoți, așa cum permiteau legile Vechiului Testament? Răspunsurile la toate aceste întrebări sunt formulate pornind mai cu seamă de la scrierile pauline. Reține în mod special atenția, interpretarea dată spuselor aceluiși Apostol: se cade episcopului să fie bărbat al unei singure femei, care ar însemna, în viziunea lui Șterca-Șuluțiu, ca episcopul și preotul să trăiască într-o căsătorie continuată și cu altă femeie după moartea celei dintâi, până la moarte. Reiese cât se poate de limpede din această tâlcuire că mitropolitul unit nu respingea posibilitatea recăsătoriei preoților, neexcluzând nici eventualitatea celui de-al treilea mariaj: Căsătoria preoților, nu numai orișicând, înainte sau după hirotonire, dar și de mai multe ori, la preoții cei rămași văduvi și cu prunci, spre mai mare zidire a Bisericii și cu mai mare folos și dobândă sufletească s-ar putea, mai cu seamă când aceasta s-ar face cu văduve preotese, pe care Dumnezeu preoților vechi le iertase a le lua de soții...*

În partea a doua a lucrării, autorul se pune în slujba căutării unor explicații care să justifice starea de fapt existentă în Biserica Apusului, ale cărei învățături impun celibatul clerului, câtă vreme *Biserica Orientală, în privința aceasta, nu numai nu s-a abătut niciodată de la cele ce Domnul nostru Iisus Cristos a așezat și Sfinții apostoli au propovăduit și ne-au lăsat scris*. Asistăm în paginile care urmează la o argumentație iscusit construită care pune în lumină momentele de distanțare ale Bisericii apusene de învățăturile apostolilor și ale Sfinților Părinți, punctând totodată contextul unor hotărâri angajate de către ierarhia latină, începând cu veacul al IX-lea, într-o serie de sinoade locale, care au transformat celibatul la rang de dogmă în Biserica romană. Această expunere îi deschide mitropolitului unit șansa de a contesta, pe un ton destul de grav, o serie de „instituțiuni” specifice Bisericii apusene, exemplul ales fiind cel al canonicilor. Condamnând deschis latinizarea, chiar și numai denominativă, a instituțiilor Bisericilor orientale, Șuluțiu deplânge abandonarea cu lejeritate în vremurile trecute a *rânduinelor apostolești ale Bisericii catolice a Răsăritului și introducerea de invente noi omenesti*, așa cum s-a întâmplat la începutul veacului său cu impunerea obligativității celibatului pentru cei mai apropiați colaboratori ai episcopului, canonicii.

Ultima parte a expunerii poartă amprenta subiectivității apăsate a arhierului unit; este o veritabilă confesiune a dificultăților cărora a fost nevoit să le facă față după ce rămăsese văduv, la numai trei ani de la căsătorie²¹. Șuluțiu are în vedere o serie de exemple de preoți din vremea sa, a căror pastorație și viață spirituală erau afectate din cauza faptului că nu le este permisă recăsătoria, situație care nu-i împiedica să recurgă la fapte reprobabile care, considera arhierul, dăunează și mai mult Bisericii.

Cu toate că nu face explicit obiectul lucrării șuluțiene, chestiunea indisolubilității căsătoriei este contestată indirect de către ierarh, în special prin valorificarea disciplinei răsăritene, considerată a fi în acord cu veritabilele învățături ale Evangheliilor și Părinților Bisericii. Observăm tipul de dialog pe care încerca să-l construiască Șuluțiu cu ierarhia de atunci de la vârful Bisericii romane, ca parte a unei strategii de promovare a identității religioase a greco-catolicismului transilvan, ce amintea de respectul și recunoașterea reciprocă a validității învățăturilor și a tradițiilor bisericesti, principii care au reprezentat platforma dialogului intereclezial prilejuit în veacul al XV-lea de conciliul florentin²². Cu toate că propunea o reîntoarcere sănătoasă „ad fontes”, Șuluțiu, vădit suspectat de înclinații „ortodoxiste”, dar și ceilalți episcopi români n-au putut să se opună tendințelor centripete din acele timpuri ale Bisericii romane.

O poziție mai apropiată în chestiunea matrimonială și a familiei, de directivele latinizante ale ecleziologiei romane, poate fi regăsită în această perioadă la Iosif Papp

²¹ Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853–187)*, Cluj-Napoca, 2008, p. 17–21.

²² A. Nichols O.P., *Rome*, p. 325–350; Oscar Halecki, *From Florence to Brest (1439–1596)*, New York, 1958, *passim*.

Szilagyî. Cunoscutul manual de drept canonic *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae* (Magno-Varadini, 1862, 1880) demonstrează atașamentul episcopului orădean la principiile teologiei latine, atitudine reflectată în convingerea indisolubilității matrimonialului, nici măcar în caz de adulter: *căsătoria valabilă și consumată ca un sacrament, absolut indisolubilă, nu poate fi desfăcută din nici un motiv, nici din cel al prostituției sau al adulterului*²³.

Mijlocul deceniului opt al secolului al XIX-lea îmbogățește literatura teologică greco-catolică referitoare la căsătorie și familie prin lucrarea profesorului blăjean Ioan Rațiu, *Prelecțiuni teologice despre matrimoniu, impedimente, procedura, cu respect la teoria e praxa vigente în provincia metropolitană greco-catolică a Albei-Iulie. Pentru alumni de teologia și usulu clerului. Cu una colecțiune de formularia*, Blaj, 1875. Elaborarea unui instrument care să pună la dispoziția studenților gimnaziali reperele teoretice și practice fundamentale, cu incidență asupra validității matrimonialului, este considerată o necesitate încă din primele pagini ale lucrării. Partea introductivă, autorul o dedică unor expuneri secvențiale despre întemeierea și noțiunea matrimonialului, proprietățile matrimoniale etc., avansând explicații de natură teologică în recunoașterea sacralității căsătoriei. Expunerea atinge problema dreptului de reglementare și jurisdicție în cauzele matrimoniale, formulând însă evaziv dreptul statului de a legifera față de efectele civile ale căsătoriilor, a căror validitate se consideră a fi dată prin respectarea preceptelor și reglementărilor bisericești. Partea I a lucrării este consacrată prezentării acțiunilor premergătoare încheierii unei căsătorii legale și valide, accentul căzând pe semnificația promisiunilor premaritale, a vestirilor, ca mijloc de descoperire a oricărui impediment (canonic sau civil) care ar invalida sau așeza pe baze ilegale căsătoria, dar și ca modalitate de solidarizare a comunității bisericești locale în jurul noii familii creștine. Nu putea lipsi descrierea celor două tipuri de separații recunoscute de dreptul canonic: „separatio a thoro et mensa” și „separatio perpetua”, urmată, după cum este și firesc, de prezentarea *in extenso* a procedurilor și formalităților ce caracterizează un proces matrimonial.

Contribuția profesorului Rațiu la literatura de drept canonic, pusă în slujba educației religioase în școlile de profil, se reține ca una importantă prin prisma echilibrului expunerii și a propedeuticii sistematizate în problemele matrimoniale.

Chestiunile legate de căsătorie și familie în Biserica greco-catolicilor români au făcut parte din inventarul discuțiilor purtate cu ocazia sinoadele provinciale din 1872 și 1882. Formulele adoptate cu ocazia primului sinod capătă valoare de simbol, dacă avem în vedere faptul că ținerea lui a urmat participării episcopatului român unit la lucrările Conciliului ecumenic Vatican I, lucru care a însemnat că părinții sinodali adunați în luna mai la Blaj, cunoșteau bine dezbaterea și deciziile luate la Roma cu numai un an înainte, dar și datorită faptului că acest prim conciliu provincial a reușit întrucâtva să limpezească doctrinar și disciplinar situația Bisericii unite

²³ Vezi C. Barta, *Tradiție*, p. 191–193.

românești, necesitate cu mult timp înainte formulată, de către diriguitorii acesteia²⁴. Având în vedere atenția specială acordată decretelor sinodale, supuse unei riguroase analize, inclusiv lingvistice, pentru o cât mai clară limpezire și consonanță a învățaturii Bisericii românești cu cea a Bisericii universale, putem spune că acestea s-au constituit într-o adevărată constituție bisericească, sculptând pas cu pas forme tot mai fidele imaginilor dezirabile în Biserica romană²⁵. Așadar, decretalele primului sinod, tratează aspectele legate de căsătorie în trei titluri din totalul celor 10. Se au în vedere detalii legate de definirea matrimonialului din perspectiva Bisericii și justificarea sacralității lui; descrierea importanței acestuia în viața oamenilor dar și afirmarea explicită a indisolubilității căsătoriei, chiar în caz de adulter. Dintre temele discutate de către sinodali nu au lipsit problemele generate de căsătoriile mixte, punându-se pe tapet prejudiciile mai ales de ordin spiritual aduse credincioșilor catolici. Influențele doctrinare sunt evidente și în ceea ce privește poziția finală față de căsătoria preoților, considerându-se că preoțimea celibatară își poate îndeplini mai cu succes îndatoririle ce-i revin, fiind scutită de problemele inerente susținerii unei familii.

La distanță de un deceniu, o nouă adunare conciliară a avut loc în Biserica unită românească. Decretalele adoptate cu această ocazie vizau mai ales chestiuni din sfera disciplinei bisericești, afectând prea puțin sau deloc universul dogmatic al Bisericii. Desfășurat sub semnul profesiei de credință destinată răsăritenilor, al cărei conținut fusese stabilit de papa Urban VIII, în 1633, reuniunea și-a formulat ca țel major, așa cum rezultă din titlurile decretelor, să stabilească reguli precise pentru procedurile bisericești în cauzele penale, criminale și matrimoniale. Definiția dată căsătoriei întărește și cu această ocazie caracterul indisolubil și sacramental al legăturii matrimoniale: *căsătoria este legătura dintre bărbat și femeie rânduită de Dumnezeu pentru propagarea neamului omenesc și spre ajutor împrumutat, care de la începutul ei fiind așezată ca indisolubilă și primind lege ca soții să fie doi într-un trup, a fost restabilită de Domnul Cristos la dignitatea ei primordială și ridicată la dignitatea de sacrament al Legii Noi*²⁶.

Sfârșitul secolului al XIX-lea găsea Biserica românilor uniți într-o poziție avansată a asumării învățăturilor de credință ale Bisericii romane. Această realitate a fost rezultatul evoluției dreptului bisericesc spre o formă tot mai apropiată de standardele latinizante ale epocii, fapt marcat, după cum s-a putut observa, cu o tot mai mare apăsare, la nivelul noilor valențe identitare pe care se construia discursul confesionalizant.

²⁴ Simion Retegan, „O tentativă din timpul absolutismului pentru întrunirea sinodului metropolitan la Blaj (1858)” în vol. *Transilvania între medieval și modern*, coordonator: prof. univ. Camil Mureșanu, Cluj-Napoca, 1996, p. 83–84; Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869–1892)*, Cluj-Napoca, 2007, p. 120–121.

²⁵ Vezi *Decretalele Conciliului prim și al doilea ale Provinciei bisericești greco-catolice de Alba Iulia și Făgăraș*, Blaj, 1927.

²⁶ Vezi pe larg, *Conciliul provincial al doilea al provinciei bisericești greco-catolice Alba-Iulia și Făgăraș ținut la anul 1882*, ediția a II-a, Blaj, 1886.

Sub focul încrucișat al bisericii și statului: Concubinajul la românii din Transilvania între 1850–1895¹

Daniela Deteșan, Simion Retegan

Abstract: The purpose of this article is to reconstruct the Romanian unmarried families' model in Transylvania between 1850 and 1895. We will focus on three objectives: to reveal the concubinage specific causes, to present their percentage, and to explain the measures taken by church and state to prevent and combat these practices.

Keywords: „wild marriages”, military personnel, Greek-Catholic Church, Austrian State, Hungarian State, Transylvania.

O componentă importantă a marilor schimbări pe care prăbușirea lumii feudale le aduce la mijlocul secolului al XIX-lea în societatea românilor din Transilvania, a celor greco-catolici ca și a celor ortodocși, este, sub raport demografic, puternica înmulțire a conviețuirilor ilegale. Ea se produce pe fondul eliberării din iobăgie a marii mase țărănești care a adus cu sine nu numai o mai mare mobilitate geografică și socială a populației, ci și o anumită relaxare a moravurilor, dar are o cauzalitate mai directă, legislativă și economică. Este vorba înainte de toate de instituirea unei noi legislații militare prin care s-a interzis căsătoria tinerilor încorporabili înainte de împlinirea vârstei de 20, apoi de 22 de ani. Pe de altă parte s-a restricționat căsătoria militarilor, atât rezerviști cât și activi, mutație radicală față de situația dinainte când căsătoria era permisă începând cu 18 ani, cu excepția perioadei războaielor napoleoniene și a anilor 1821 și 1831, conform Codului Civil Austriac. Starea de lucruri este influențată în același timp de creșterea simțitoare a costurilor materiale ale căsătoriei datorită inflației ce urmează cataclismului revoluționar, a marilor ravagii pe care le-a produs războiul civil din anii 1848–1849, a creșterii pretențiilor de reprezentare socială a acestei prime generații de oameni liberi. Aceasta este ceea ce explică faptul că grosul devianților se recrutează pe de o parte din categoria militarilor, iar pe de alta din păturile marginale, predispuse ca pretutindeni aiurea, devianței: servitori, zilieri, păstori sau oameni fără o ocupație permanentă, cum se întâmplă frecvent în cazul etniei rome, din care provin o foarte mare parte a concubinilor.

Cercetarea de față își propune să evidențieze în prima sa parte cauzele concubinajelor la românii greco-catolici din Transilvania, proporția estimativă a acestora, pentru ca în a doua sa parte să fie prezentate măsurile luate de autoritățile bisericești și statale pentru prevenirea și combaterea lor. Urmărim să lărgim cunoașterea subiectului pe baza documentelor inedite păstrate la Arhivele din Cluj în fondul *Episcopia greco-catolică Cluj-Gherla*. Este vorba despre un mare număr de rapoarte,

¹ Cercetare realizată în cadrul grantului CNCISIS, de tip *Idei Familia românească din Transilvania între constrângerile bisericii și cele ale statului. De la tradiție spre modernizare (1850–1910)*, director prof. univ. dr. Ioan Bolovan, cod proiect ID-487.

adeverințe, conspecte ale preoților despre perechile ilegite, anchete oficiale referitoare la moralitatea populației, circulare episcopale și dispoziții guberniale în legătură cu căsătoria soldaților. Încercăm să analizăm și să comparăm comportamente, să plasăm fapte în context istoric, să acoperim cronologic și geografic distribuția fenomenului, să analizăm reacțiile pe care el le-a stârnit.

La românii greco-catolici concubinajele și-au avut originea într-o sumă de cauze particulare. În primul rând trebuiau depășite dificultățile determinate de reglementările militare restrictive, de procedura anevoioasă și de numărul mare de acte cerute pentru oficierea matrimoniului. Dacă în orașele Europei imigranții s-au lovit de aceste bariere în fața căsătoriei², în Transilvania cei mai afectați au fost militarii. Recrutați până în 1847 cu forța și încorporați pe perioadă nedeterminată, în general atâta timp cât erau valizi, soldații rămân atât după normativele austriece de după revoluția pașoptistă cât și după cele maghiare de după 1867, categoria cea mai sever restricționată a societății.

Frecvența încălcării normei seculare care lega inextricabil instituția căsătoriei de biserică, singura căreia în statul austriac până la 1867, apoi în cel dualist maghiar îi revenea de drept până la 1894 prerogativa încheierii și desfacerii matrimoniului, reprezenta un fapt grav care alertează autoritățile publice civile, dar mai ales pe cele bisericesti. În mijlocul unei populații tradiționale pentru care căsătoria este un sacrament, concubinajul tinerilor provoacă un adevărat șoc, provoacă scandal, este privit ca o răsturnare inacceptabilă de valori, ca un pericol extrem de grav, de natură să ruineze iremediabil moralitatea. Cum se întâmplă întotdeauna în asemenea situații opinia publică exagerează mult proporțiile ilegimității maritale și îi denaturează cauzele. Așa se explică tabloul oferit de izvoarele epocii: soldați fără nicio rușine de oameni și fără frică de Dumnezeu care abuzau de biserică și de religie, spurcau fecioare, cu altele conviețuiau și creșteau prunci „din pat nelegiuit”; militari ce răpeau „fete în păr”, apoi se strămutau dintr-un loc în altul, dintr-o parohie în alta, dintr-un protopopiat în altul; dădeau exemplu rău la alți tineri cerbicoși și neascultători, petrecând o viață scandaloasă³.

Conform legii dietei din 1847 prin care se instituie pentru prima dată în Transilvania obligativitatea generală a tragerii sorților pentru armată, toți tinerii între 18 și 22 ani erau constrânși să participe la trei trageri la sorți pentru efectuarea serviciului militar. Cei care după cele trei probe obligatorii aveau norocul să scape, cei care aveau posibilitatea să-și răscumpere în bani obligația militară (1.200 florini) și unicii susținători de familie erau liberi după 22 de ani să încheie o căsătorie. După lege, toți ceilalți urmau să execute un serviciu militar activ de 8 ani urmat de 2 ani serviciu de

² Patrice Bourdelais, Michel Demonet, „La fréquence du concubinage dans une ville industrielle: le Creusot au milieu du 19^{ème} siècle, questions de méthodes et résultats”, în Guy Brunet, Antoinette Faive-Chamoux, Michel Oris (editori), *Le choix du conjoint*, Lyon, 1998, p. 47–57.

³ *Arhivele Naționale Direcția Județenă Cluj*, Fond Episcopia Greco-Catolică Cluj-Gherla (în continuare FECCG), 1858–295, f 3; 1858–661, f 1; 1858–2414, f 23; 1858–2483, f 1–3, 6.

rezervă⁴. Deoarece statul nu putea întreține permanent sub arme un efectiv militar atât de mare, marea majoritate a infanteriștilor după 1–2 ani de cazarmă erau lăsați acasă, uneori definitiv, alteori intermitent, însă căsătoria lor nu era permisă decât cu acordul, greu de obținut, al comandamentelor militare. Principiul tragerii la sorți este menținut și în patenta imperială din 29 septembrie 1858, care stabilea și ea un serviciul militar de 8 ani, urmat de 2 ani în rezervă și interzicea căsătoria sub 22 ani. Prin impunerea acestor restricții este lesne de înțeles numărul mare de soldați care coabitau, cu atât mai mult cu cât prevederile legii nu erau obligatorii pentru evrei⁵.

Este suficient să menționăm că numărul de acte necesare pentru încheierea căsătoriei soldaților era nu mai puțin de 12. Ordinul Ministerului de Război din 31 decembrie 1863 nr. 10.701 în acord cu Cancelaria Ungariei stabilea lista documentelor cerute pentru căsătoria soldaților de la sergent în jos și în sus⁶. Nu se supuneau legilor militare și prin urmare erau scutiți de armată unicul fiu al tatălui bolnav sau al mamei văduve, unicul ginere sau fratele unui orfan⁷.

Legea armatei adoptată de parlamentul Ungariei în 1868 deși reduce durata la 3 ani serviciu activ și 2 ani în rezervă, menține principiul modern al obligativității

⁴ Vezi textul în limba română al legii în Ioan Lupaș, „Trei documente relative la istoria militară a Transilvaniei”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, IX (1943–1944), p. 343–356.

⁵ Sorina Paula Bolovan, „Legislația cu caracter matrimonial la românii din Transilvania în a doua jumătate a sec. al XIX-lea”, în Sorin Mitu, Florin Gogâltan (coordonatori), *Studii de istorie a Transilvaniei. Specific regional și deschidere europeană*, Cluj-Napoca, 1994, pp.168–175; Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, „Considerații privind vârsta la căsătorie la românii transilvăneni în secolul al XIX-lea”, în Ioan Bolovan (editor), *Transilvania în epocile modernă și contemporană*, Cluj-Napoca, 2002, p. 116–117; Simion Retegan, „Reglementări oficiale și reacții populare privind vârsta maritală la românii din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1850–1870)”, în Traian Rotariu, Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan (editori), *Populația României. Trecut, prezent, viitor*, Cluj-Napoca, 2006, p. 202–204; Bolovan Ioan, Covaci Diana, Deteșan Daniela, Eppel Marius, Holom Crinela (coordonatori), *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, 2009 (în continuare *Legislația ecleziastică și laică* 2009), p. 31–32, 46–47, 115–116, 205–222.

⁶ Lista actelor cu care trebuia prevăzute cererile militarilor pentru licența de căsătorie, de la sergent în jos era: „1–2) carte de botez, respectiv de naștere a mirelui și miresei; 3) testimoniu de moralitate a miresei, în care să fie consemnat dacă e necăsătorită sau văduvă; 4) învoirea părinților, tutorilor; 5) consemnare despre averea sau zestrea miresei; 6) consemnare despre averea mirelui (pentru căsătoriile din clasa I); 7) revers de renunțare din partea miresei de toate beneficiile militarești, atât în timpul vieții bărbatului, cât și după; 8) consensu[] de căsătorie politic sau adevăriniță officioasă cum că dânsul nu este de lipsă în țările de coroană numite în rescriptul din 23 septembrie 1858 nr. 5.382, adică Boemia, Bavaria, Silezia, Austria de Jos și Sus, Salzburg, Stiria, Tirol, Voralberg, Carintia, Carniolia și Kustenland; 9) testimoniu de moarte a soției dacă mirele e văduv; 10) testimoniu de moarte a soțului, dacă mireasa e văduvă; 11) testimoniu de legalitate de la oficiul de poliție respectiv care să certifice că nu e niciun impediment la căsătorie; 12) timbru la documentul de vestire militar (pentru căsătoriile din clasa a II-a). Dintr-o poruncă a Ordinariatului Gherla, 29 martie 1864”. Vezi Arhivele Naționale Direcția Județeană Cluj, Fond 173, Jchișul de Jos, 131/4; FECG, 1864–2505, f 7; Arhivele Naționale Direcția Județeană Bistrița, Fond Emil Precup, Protocolul Ordinațiunilor din 1 august 1859 până în 8 iunie 1863, dosar 54.

⁷ Vezi articolul 17 din legea XL din 1868 despre puterea de apărare în *Legislația ecleziastică și laică* 2009, p. 219. Vezi circulara din 18 mai 1875 din FECG, 1875–2186.

generale a prestației militare (fără tragerea la sorți). Ea nu ușurează decât într-o mică măsură condițiile în care soldații activi lăsați acasă și chiar și rezerviștii se puteau căsători.

Fie că erau în serviciul activ sau în rezervă, cei lăsați temporar acasă de la regimentul lor (soldați licențiați permisionați, cu carte de rezervă, cu pas interimal, cu *urlaub*, cu *urlaubpas*), mulți militari încheiau „sponsalii nelegiuite” și locuiau cu fete tinere ca și cum ar fi fost căsătoriți. Uneori ostașii se prevalau de dreptul de a ține o servitoare dacă nu puteau avea o soție în mod legal⁸. Servitoarea însă le servea „întru toate”, exact la fel ca o soție legiuită.

Necesitatea achitării taxelor pentru căsătorie, pentru dispensele episcopoești, ca și marile cheltuieli impuse de petrecerea pentru logodnă dar mai ales cele pentru nuntă au reprezentat factori importanți în perpetuarea concubinajelor. Unele studii istorice⁹ au demonstrat deja felul în care concubinajul exista la cei lipsiți de avere, fiind legat de sărăcie, insuficiențele mijloace de existență sau relele condiții de viață.

În general, la românii greco-catolici din Ardeal taxa pentru cununie se ridica la valoarea de 4 florini (3 florini plătiți pentru preot și 1 florin pentru protopop). Potrivit hotărârii Consistoriului din 3 noiembrie 1873 nr. 3313 credincioșii, împărțiți în 2 clase de avere erau obligați la următoarele plăți: clasa 1 și 2 achitau o taxă pentru căsătorie de 3 florini pentru preot, 50 creițari pentru cantor și 10 creițari pentru făt; clasa 3 și 4 plăteau 2 florini pentru preot, 50 creițari pentru cantor și 10 creițari pentru făt¹⁰.

O privire comparativă asupra episcopiei de Cluj-Gherla scoate în evidență unele variații ale sumelor de bani percepute de parohi la căsătorie. Cel mai mult a plătit un mire dintr-un sat din Maramureș, 8 florini, deși protopopul a dat bilet pentru 4 florini. În cazul neachitării, preotul era gata să ia și boii carului de nuntă declarând că în parohia lui el este cel care face regulile. Anchetat el face o socoteală simplă: 1 florin pentru protopop, 6 florini stola pentru perechi străine și 1 florin pentru cantor¹¹. În vicariatul Hațegului, probabil datorită influențelor venite dinspre biserica ortodoxă, taxele de căsătorie erau mai mici, în general de 2 florini. Dar, existau și cazuri când s-a depus 1 florin și respectiv 3 florini¹². În mod obișnuit, oamenii știau că dacă în trecut se plăteau 2 florini, prețul corect la care se ajunsese era de 4–5 florini¹³.

Dispensele eliberate de Ordinariatul episcopal sau chiar de papă în cazul rudeniei de gradul II necesitau plata anumitor sume apreciabile de bani într-un mediu social sărac, cum era cel românesc. Aceste cheltuieli suplimentare au generat evidente

⁸ FECG, 1858–2483, f 2.

⁹ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj-Napoca, 1999, p. 181–190; Mircea Brie, *Familie și societate în nord-vestul Transilvaniei (a doua jumătate a secolului XIX – începutul secolului XX)*, Oradea, 2008, p. 348–373.

¹⁰ Tit Bud, *Îndreptariu practice pentru păstorii sufletești*, Gherla, 1883, p. 481.

¹¹ FECG 1866–2597.

¹² Camelia Elena Vulea, Luminița Wallner Bărbulescu, *Vizitațiuni canonice în Țara Hațegului, 1852–1885*, Cluj-Napoca, 2003, p. 455–468.

¹³ Vezi cazul unei perechi de țigani care a plătit 6 florini pentru căsătorie, FECG 1866–3877.

neplăceri. De exemplu, taxa pentru dispensare de la cele trei vestiri era de 5 florini, iar pentru obținerea unei dispense pentru gradul al 3-lea de afinitate se depuneau tot 5 florini¹⁴. În cazul multor comunități unde comunicarea poștală era întârziată din cauza cailor și epistolele trimise oficiului protopopesc tur–retur făceau 3–4 zile, telegraful apărea ca soluție salvatoare, astfel că la cei 5 florini se adăugau 50 creițari pentru telegraf¹⁵.

Legislația ecleziastică a contat extrem de mult în geneza și menținerea familiilor fără căsătorie. În fața obstacolelor legale care împiedicau încheierea căsătoriilor pe de o parte în funcție de consangvinitate pe de alta în funcție de afinitate, oamenii manifestau de multe ori un comportament deviant, preferând concubinajul. Nu se poate scăpa din vedere faptul că în general parohiile greco-catolice erau mici, cu o piață maritală restrânsă. Căsătoria în alte sate, chiar apropiate, era privită, cu deosebire de fete, ca o grea povară. În asemenea condiții, legăturile de rudenie supuse interdicției erau foarte frecvente și uneori atât de complicate încât chiar preoții dacă nu erau localnici nu le cunoșteau. Cel puțin aceasta este scuza pe care ei o invocă atunci când episcopul dispune anchete, cum este cazul în satul de mici nobili din Maramureș, Apșa de Jos. Aici toate familiile fruntașe și nobile erau în într-un grad sau altul de consangvinitate sau afinitate și prin urmare erau siliți a se căsători împreună. Este ceea ce explică numărul mare de dispense cerute pentru piedica gradului al 3-lea de consangvinitate¹⁶. Se respecta una dintre regulile nescrise ale căsătoriei care spunea că mariajul se aranjează între parteneri egali sociali. Altfel spus, oamenii bogați își luau soții bogate iar cei săraci se căsătoreau cu femei sărace¹⁷.

În dezavantajul mirilor era și perioada de așteptare pentru obținerea dispenselor de căsătorie. Este destul de des întâlnit argumentul că în condițiile în care s-a cerut dispensă și aceasta nu mai vine, oamenii preferă să locuiască necununăți, așa cum conlocuiesc și mulți alții. Se consemnează cazuri când se așteaptă timp de 5 ani delibaratul consistorial pentru a se putea efectua cununia¹⁸.

Din poveștile individuale ale sutelor de concubini semnalăm câteva situații excepționale. Cum a fost spre exemplu un soldat licențiat din Traniș care trăia de 4 ani cu fata celei de-a doua soții a tatălui său, cu care avea și copii¹⁹. Ieșită din comun este și solicitarea teologului ilegitim Daniel Olteanu din Sâmboieni, care vroia să fie sfințit preot. Se adresează episcopului Ioan Szábó, nunțiului apostolic Antonio Agliardi, cere dispensă de la Sfântul Scaun, Sacra Congregație de Propaganda Fide anchetează situația (e chemată mama, moașa și câțiva bătrâni demni de încredere

¹⁴ În conformitate cu ordinațiunea consistorială din 13 februarie 1863 nr. 654/54 din *Legislația laică și ecleziastică* 2009, p. 792.

¹⁵ FECG, 1886–1521, f 1–3.

¹⁶ *Ibidem*, 1886–1520.

¹⁷ Simion Retegan, „Strategies of marriage in the Romanian rural society from Transylvania in the middle of the 19th century”, în *Transylvanian Review*, vol. XVIII, supplement no 1, p. 186.

¹⁸ *Arhivele Naționale Direcția Județenă Bistrița, Fond Protopopiatul Ortodox Român Bistrița, 1887–673* (în continuare FPOB), f 2.

¹⁹ FECG 1858–2703.

pentru a răspunde dacă ilegitimitatea numitului a provenit din adulter, concubinată, sacrilegiu sau din alte motive) și într-un final i se respinge cererea²⁰.

Pe baza unor studii de caz se relevă situații în care oamenii trăiau împreună în afara căsătoriei determinați de cauze naturale, care survin în situația unor bolnavi cronici, bătrâni, infirmi, etc. Unui tânăr din Ilva Mare i s-a interzis să se căsătorească cu o fată schioapă. Refuzându-i-se acordarea dispensei pentru că femeia era slută, varianta rămasă era să-și petreacă viața împreună în afara legii²¹. Un păstor din Ghiolț, bolnav cronic, își ținea o concubină pentru administrarea treburilor casnice (gătit, spălat, curățat, îmbrăcat, etc.)²². Alteori devianțele își aveau originea în părăsirea definitivă a căminului conjugal de către unul dintre soți. În Cean un văduv trăia cu o femeie a cărui bărbat era osândit la robie grea pe viață pentru crima uciderii. Preoții și-au dat acordul pentru logodnă, au făcut vestirile, dar protopopul s-a opus cununiei pe motiv că bărbatul ar putea fi grațiat. Până când bărbatul nu era declarat mort, erau nevoiți să trăiască necununați în concubinaj²³.

Alte explicații pot fi legate de mobilitatea geografică, instabilitatea ocupațională și absența protecției sociale. În această categorie se încadrează foarte frecvent etnicii romi, cu o mentalitate mai libertină, care au influențat proporțiile concubinajelor și ilegitimității. Îi întâlnim în zona Albei-Iulii, atrași de zăcămintele aurifere din apropiere, dar și în Dragu (Cluj), unde din 17 perechi de concubini 10 erau țigani²⁴.

Concubinajul se asociază cu izolarea de familie și de comunitatea nativă, ca rezultat al unor condiții noi de viață și de muncă. Servitorii domestici erau încurajați să amâne momentul căsătoriei pentru a-și putea servi cât mai bine stăpânii²⁵. Ilustrativă este în această privință situația din satul Lusea unde 5 fete necăsătorite, toate servitoare, au căzut în fărâdelegi: una cu preceptorul, una cu un soldat, una cu un june, una cu învățătorul, una cu un israelit în casa căruia muncea²⁶.

Este posibil ca unii oameni să fi rămas încorsetați în niște tipare și prejudecăți sociale sau morale. Un soldat din Lompirt, comitatul Sălaj, fără licență de cununie, deferit de protopopul Crasnei preturii și mai apoi superiorilor militari, citat la Cluj și arestat 14 zile, a revenit acasă și a trăit în continuare în concubinaj²⁷. Obiceiurile comportamentale nu se puteau schimba peste noapte. Era nevoie de timp pentru a putea eradică asemenea fenomene deviante. Cu atât mai mult cu cât imoralitatea în care trăiau oamenii în concubinaje stabile dura uneori de un număr mare de ani.

Un calcul aproximativ ne dă o idee asupra gradului de răspândire al concubinajului în Episcopia Gherlei. Două puncte de reper importante le reprezintă anchetele

²⁰ *Ibidem*, 1895–8345, f 1, 5–7, 11–12.

²¹ FPOB 1882–590.

²² FEFG, 1858–2414, f 24

²³ *Ibidem*, 1858–2635.

²⁴ FEFG 1880–5701.

²⁵ Antoinette Fauve-Chamoux, *Domestic service and the formation of European Identity. Understanding the globalization of domestic work, 16th–21st centuries*, Peter Lang, 2004, p. 7.

²⁶ FEFG 1885–2223, f 4.

²⁷ *Ibidem*, 1858–2483, f 2.

inițiate în anii 1858 și 1892. Din păcate sursele sunt incomplete, în condițiile în care nu toți preoții au dat curs solicitărilor oficiale cerute de autoritățile ecleziastice și laice.

Numărul concubinilor a fluctuat în perioada și arealul avut sub observație. S-au înregistrat plusuri și minusuri, deși procentual fenomenul s-a înscris pe un trend ascendent. Pe fondul relaxării intervenite odată cu introducerea regimului liberal după 1860 ponderea conviețuirilor în afara legii s-a intensificat. Repartizarea geografică a fost relativ dispersată. Au existat localități în care nu locuia niciun cuplu de concubini²⁸, dar și zone unde fenomenul era cât se poate de evident²⁹.

În Țara Oașului se relevă la 1886 o situație neobișnuită. La Tarna Mare „numărul concubinilor este foarte mare, se apropie până acum la 40–45 și încă pe atâta este numărul celor care deși nu conlocuiesc, petrec relație de amor neiertat”³⁰. Structura multietnică (români, maghiari, ruteni, evrei) și pluriconfesională (greco-catolici, romano-catolici, reformați, israeliți) a comunității sau amplasarea într-o zonă frontaliară, poate oferi o explicație a felului în care locuitorii au acceptat conviețuirea în afara normelor legale consacrate de stat și biserică.

Comitele Sălajului oferă câteva repere concludente pentru ultimul deceniu al secolului al XIX-lea. Raportul înaintat conducerii sale, redactat în urma unei investigațiuni speciale la sfârșitul anului 1892 consemnează pe întreg comitatul 1.620 perechi de concubini. În cele șase cercuri ale Sălajului situația se prezenta astfel: în Zalău erau 324 familii de concubini, în Tășnad 215, în Șimleul Silvaniei 157, în Crasna 174, în Jibou 247, în Cehul Silvaniei 234. Numărul cel mai mare al devianților era în satele Goroslău: la 476 locuitori erau 16 perechi de concubini, în Uileac: la 646 locuitori erau 18 concubini, în Giurtelec: la 968 locuitori erau 25 concubini, în Unguraș: la 923 locuitori erau 24 concubini, așadar un procentaj cuprins între 29,7 și 38,7%. La 1894 în Zalău 38 concubinaje, în Șimleul Silvaniei erau 31³¹. În Transilvania, la fel ca în Vechiul Regat, concubinajul nu îmbracă forme grave, exacerbate, ci se păstrează în limite firești, chiar dacă ritmul creșterii a fost, cu mici excepții, constant³².

Concubinajul nu a fost doar un fenomen rural. Îl întâlnim și în orașele Transilvaniei; la 1858 trăiau 13 perechi greco-catolice concubine la Dej și 15 la Baia Mare³³. Cu toate acestea nu îl putem asocia cu explicațiile clasice ale coabitării non-maritale legate de industrializare, urbanizare și vulnerabilitatea anumitor categorii proletare, revoluția sexuală, schimbarea moravurilor și emanciparea femeii, conceptul potrivit

²⁸ Mureșenii de Câmpie, Tăușeni, Puini, Târgușor, Sântejude, Sânmărtin, Cutca, Coldău, Păltineasa, Căianul Mare, Săsar. Vezi FECG 1858–2414, 1858–2483, f 1–2, 5.

²⁹ La Meseșenii de Sus s-au înregistrat 9 perechi, la Mălădia 8, la Porț 6, la Badon 4, la Recea și Marin 3. Majoritatea cuplurilor erau formate din soldați. Vezi FECG 1858–2414.

³⁰ *Ibidem*, 1886–1521, f 1–3.

³¹ *Ibidem*, 1895–9317.

³² Alin Ciupală, „Masculin și feminin în mediul social-urban din Vechiul Regat, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea”, în *Analele Universității București, Istorie*, 2000, p. 48.

³³ FECG 1858–2414, 1858–2483, f 1–2, 5.

căruia concubinajul reprezenta o obișnuință muncitorească, o formă de civilizație populară. Dincolo de gradul redus de urbanizare al provinciei (până la 1869 doar două orașe ardelenne au depășit limita de 5.000 de români: Brașovul și Sibiul), lipsesc zonele industriale românești, concentrate, dense.

Puternica proliferare a concubinajelor după revoluția de la 1848 nu lasă indiferețe nici bisericile și nici statul – austriac până în 1867, maghiar după această dată – chiar dacă natura, extensiunea, motivația, mijloacele, momentul intervenției lor sunt diferite. Prezentarea acestor reacții prezintă interes nu doar prin ele însele, ci și pentru modul specific în care cele două puteri care veghează asupra moralității, se poziționează față de chestiunea complexă a conviețuirilor ilegale, pentru interacțiunea care există între ele, pentru mijloacele pe care acestea le folosesc pentru stoparea lor în cadrul unei societăți de tip tradițional. O societate în care proporția populației rurale este copleșitoare, depășind în toată această perioadă 90%³⁴, în care mentalitatea oamenilor este puternic impregnată de sentimentul religios, în care clerul se bucură de o foarte mare autoritate, în care biserica continuă încă să rămână focarul vieții comunității sătești. La rândul ei colectivitatea parohială joacă și ea un rol care nu poate fi ignorat.

Prima care ia atitudine este biserica, cea care până la legile politico-bisericești din 1894–1895 își păstrează, cu unele știrbiri, vechiul primat în materie matrimonială: încheie în lăcașele sale de cult căsătoriile, singurele considerate legale potrivit dreptului canonic și civil, decide prin instanțele sale specializate asupra desfacerii acesteia, administrează actele de stare civilă. Ierarhia greco-catolică română, considerând și ea matrimoniul un sacrament, nu doar condamnă principial fără drept de apel concubinajul, dar în același timp se preocupă sistematic pentru eradicarea lui, acționează intens la nivel local, cu sau fără concursul autorităților de stat, pentru intrarea în legalitatea matrimonială a celor în cauză, adoptă la nivelul celor patru episcopii ale sale dispoziții speciale în această chestiune, pentru ca sinodul din 1889 de la Blaj să emită un normativ cu caracter general pentru întreaga arhiepiscopie.

Alerta pornește din rândul protopopilor, intermediarii legăturii dintre clerul parohial și episcopi, cei care în rapoartele lor anuale obligatorii abordează tot mai insistent tema a ceea ce ei numesc nu fără o anumită semnificație *căsătorii sălbaticе*, *conviețuiri nelegiuite*, *legăminte păcătoase*. La primul șoc pe care îl produce devianța militarilor în lumea patriarhală a satelor în care instituția căsătoriei în întregul ei este una exclusiv bisericească, adesea situația se dramatizează vorbindu-se despre o culpă care va surpa iremediabil fundamentul imoralității, al statului, al civilizației, care va atrage după sine „pedeapsa Sodomii și Gomorii”. Alteori se deplângea sistarea vechilor prerogative punitive de care clerul a beneficiat în trecut, regretându-se nu o dată abolirea pedepsei cu bătaia, se reprobă nepăsarea sau clemența autorităților administrative, se prevestește o contagiune generală, dar întotdeauna se cere forurilor supe-

³⁴ Ioan Bolovan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Contribuții demografice*, Cluj-Napoca, 2000, p. 78–79.

rioare bisericești să intervină pentru adoptarea celor mai drastice măsuri. Unii merg până acolo încât pledează pentru modificarea legii armatei în sensul revenirii la buna datină a bisericii de a permite căsătoria tinerilor începând cu vârsta de 18 ani. Preotul din Craidorolt, comitatul Sătmar, întemeindu-și în mod cu totul neobișnuit pledoaria exclusiv pe argumente biologice, încearcă în 1858 să demonstreze că mariajul timpuriu ar fi de fapt în interesul statului, deoarece tinerii căsătoriți ar fi, crede el, soldați mult mai pricepuți, mai rezistenți, mai credincioși decât burlacii. Sau dacă nu, atunci cei lăsați acasă după un an sau doi de cazarmă să fie puși la muncile publice pentru întreținerea drumurilor, spre a se ușura în felul acesta povara care apasă asupra familiilor³⁵.

Această puternică implicare a clerului are fără îndoială în primul rând o motivație spirituală, însă ea nu poate fi disociată și de un substrat material deloc neglijabil într-un mediu atât de sărac în care se percep taxe pentru oficierea căsătoriilor în parohii, pentru acordarea aprobării necesare la protopopiate, pentru acordarea diverselor dispense la episcopii.

Nu este cu totul străină de acest substrat nici asprimea sancțiunilor laice și bisericești care se propun. Cele dintâi erau de competența organelor statale și priveau în special pe militari: rechemarea la regiment a vinovaților, impunerea unor amenzi bănești, prinderea și încătușarea lor pentru a fi umiliți în fața comunităților, instituirea obligativității prestării de către aceștia a unor munci publice, sistarea eliberării permiselor de muncă pentru oamenii fără căpătâi, marginali, care părăsindu-și satele de origine trăiesc în concubinaj, simplificarea scriptologiei birocratice în cazul tinerilor aflați sub prescripțiile legii armatei, sau, cum vedem că se propune într-un protopopiat din Făgăraș, alungarea din sat a veneticilor de etnie romă³⁶. Cât privește constrângerile cu caracter religios care se avansează acestea sunt: neacordarea spovedaniei pe patul de moarte, refuzul oricărei asistențe bisericești la înmormântare, reducerea acesteia doar la prezența cantorului, nesfințirea caselor celor vinovați la Bobotează, neconsacrarea bucatelor lor la biserică în ziua Paștelor, dublarea contribuției lor în cereale pentru susținerea preotului. Pedepsa cea mai gravă, consemnată în actele cunoscute de noi o singură dată, este interdicția pusă în 1858 unui adulterin de a intra în biserică³⁷.

În unele locuri protopopii și preoții, împreună sau separat, cu sau fără concursul autorităților locale civile, cu sau fără succes, trec ei înșiși la separarea faptică a concubinilor potrivit vechiului *jus jurisdictionis* al bisericii în această chestiune. Astfel, în 1864, spre exemplu, vicarul Maramureșului, Mihail Pavel, viitorul episcop al Gherlei și apoi al Oradei, scrie Episcopiei că în cele 49 de parohii ale jurisdicției sale a despărțit în timpul vizitației sale canonice anuale circa 200 de concubinate [!], ceea

³⁵ *Ibidem*, 1858–2853.

³⁶ Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869–1892)*, Cluj-Napoca, 2007, p. 299.

³⁷ FECCG, 1858–1483.

ce odată mai mult arată frecvența ridicată a devianțelor, chiar având în vedere mărirea parohiilor din această zonă³⁸.

Poziția forurilor superioare ecleziastice, pe care o putem urmări foarte bine în circularele emise în dieceza Gherlei³⁹ ca și în practica curentă a clerului ei⁴⁰ pune accentul, pe de o parte pe folosirea armelor morale, pe puterea cuvântului, iar pe de altă parte pe concursul administrației de stat.

Întrucât concubinajul, scrie episcopul Ioan Vancea în pastorala sa de la Crăciunul anului 1867 consacrată celor șapte sacramente, este un păcat înfiorător care atrage după sine condamnarea veșnică a sufletului, profanează biserica, aruncă asupra copiilor stigmatul ilegitimității, subminează fundamentul moralității publice, degradează pe asemenea păcătoși la o condiție animalică, el trebuie reprimat cu cea mai aspră și mai urgentă procedură. Cere, în consecință, preoților ca pe principiul prudenței canonice, a înțelepciunii pastorale să aplice o gamă de măsuri, care, în cazul refractarilor, trebuiau să aibă următorul crescendo: admonestarea în casa parohială, admonestarea în fața juzilor sătești, solicitarea prin intermediul protopopilor a intervenției juzilor cercuali, solicitarea cu toate informațiile necesare a intervenției episcopiei⁴¹.

În cadrul diecezei Gherlei efectele acestor dispoziții rămân departe de cele care se scontau, astfel încât protopopii continuă să pledeze pentru măsuri mai aspre. Se insista cu deosebire asupra refuzului oficerii înmormântării religioase, pedeapsă pe care Consistoriul episcopal o refuză în mod sistematic. Această osândă extremă, răspunde el, nu s-ar putea aplica decât cu dispensa episcopului, căruia îi aparține canonic prerogativa, ceea ce ar putea suscita întârzieri cu totul indezirabile, nemulțumiri, scandaluri mai mari decât înșiși culpele în cauză. Cu atât mai mult cu cât în conștiința populară, întotdeauna refractară la schimbări, ea era legată până atunci exclusiv de păcatul suicidului. Tot ceea ce se acceptă este simplificarea de către preoți a sepulcrului⁴², pedeapsă gravă și aceasta în ochii unui public obișnuit cu ceremoniile funerare atât de lungi, prescrise de ritul oriental. Subiectul continuă astfel să rămână la ordinea zilei.

Reglementarea sinodală din 1889 pornește și ea de la dispozițiile guberniale din 1789, 1807, 1811, 1829, neafectate în privința concubinajului de legile bisericești maghiare din 1868, dar merge mult mai departe pe linia sancțiunilor canonice. Nu însă fără o serioasă fundamentare teologică susținută de cei mai prestigioși autori pastoralști și moraliști ai epocii⁴³.

³⁸ *Ibidem*, 1864–1609.

³⁹ *Ibidem*, 1858–633, 1863–1144, 1867–1796, 2712.

⁴⁰ Tit Bud, *Îndreptariu* ..., p. 229–230.

⁴¹ FECCG, 1876–2712.

⁴² *Ibidem*, 1887–7772.

⁴³ Stephanus Radlinsky, *Theologia pastoralis romano-catholica*, I, editio secunda, Vindoloniae, 1869; Ernest Müller, *Theologia moralis*, liber III. Vindoloniae, 1879; József Szeredy, *Egyházgog küllönös tekintettel a Magyar Szent, Korona*, 1874.

Concubinii, decide sinodul, înainte de toate să fie citați înaintea preotului local pentru a-i convinge să intre în legalitatea matrimonială. Dacă ar exista un impediment civil sau canonic este de datoria lui să mijlocească înlăturarea acestuia, iar dacă singura piedică este sărăcia, să fie cununați gratuit. În cazul renitenței sau nepăsării să fie chemați pentru a doua oară în fața întregului curatorium, să li se fixeze termen pentru despărțire, iar după depășirea acestuia parohul să ceară intervenție autorităților administrative. Dacă acestea refuzau ajutorul, urmau să se aplice în mod gradat următoarele măsuri: a) recuzarea sfințirii casei, a sărutării crucei, ungerii cu mir la sărbători, stropirii cu apă sfințită; b) recuzarea sacramentelor penitenței și maslului; c) excluderea de la beneficiile spirituale ale bisericii; d) recuzarea înmormântării religioase și a tragerii clopotelor. În cazurile în care aceste dispoziții nu ar putea fi aplicate fără să se producă un rău și mai mare pentru biserică, să se apeleze la Episcopie⁴⁴.

Enunțate teoretic, sancțiunile canonice grave se aplică foarte rar sau deloc în realitatea vieții cotidiene. În dieceza Gherlei nu se semnaleză cazuri în care Consistoriul să aprobe refuzul asistenței bisericesti la înmormântare, deși unele sinoade protopopiale pledează pentru ea în anii fierbinți 1892–1894 ai controverselor publice extrem de aprinse privind legislația civilă a căsătoriei. Într-un asemenea context mai mult decât oricând în trecut acest for impune ca normativ de procedură principiul înțelepciunii pastorale, în spiritul căruia nu acceptă decât cel mult simplificarea ritualului⁴⁵.

Poziția statului în chestiunea ilegitimității matrimoniale este de la început diferentiată, în funcție de statutul militar sau civil al celor în cauză. Dacă față de cei dintr-ai interesul puterii laice este unul direct și esențial, iar restricțiile privind căsătoria lor sunt, așa cum am văzut, extrem de severe și foarte rigurose aplicate, reacția ei față de concubinii civili aflați încă din punct de vedere legal sub incidența dreptului bisericesc, este mai puțin intransigentă.

Devianțele afectează și statul, atât generic cât și practic – lezarea instituției fundamentale a societății, complicațiile juridice născute din labilitatea cuplurilor ilegale în privința legitimării și întreținerii copiilor, a partajului averii, a moștenirii ei, etc. – dar până în 1894 aceasta rămânea în spațiul civil al ilegitimității un secundant al bisericii.

Statul este la nivelul organelor sale locale executantul demersurilor puterii ecleziastice, cel apelat în prima instanță, cel care dispune de mijloacele cele mai eficiente pentru eradicarea răului. Arhivele episcopale consemnează într-adevăr cazuri de constrângeri materiale și fizice: impunerea de amenzi bănești⁴⁶, impunerea unor munci publice⁴⁷, detențiuni mai scurte sau mai lungi⁴⁸, dar acestea sunt sporadice și

⁴⁴ *Deciziunile sinodului arhidiecezan greco-catolic de Alba-Iulia și Făgăraș ținut în reședința arhiepiscopescă din Blaș în 17 și 18 septembrie 1889*, Blaș, p. 18–19.

⁴⁵ FECC, 1891–2932, 7463, 7946.

⁴⁶ *Ibidem*, 1867–273.

⁴⁷ *Ibidem*, 1874–2397.

lipsite de o bază juridică clară, departe de a rezolva situația. Uneori era suficientă o detenție de 48 de ore pentru a rezolva situația dintr-un sat, alteori detențiile de două săptămâni rămân fără rezultat.

În aceste împrejurări pe plan local se simțea foarte puternic nevoia adoptării unor normative unitare în chestiunea concubinajului. O inițiativă extrem de interesantă pornește în 1892 din comitatul Sălaj, jurisdicția cea mai greu afectată, jurisdicția a cărei congregație dispune să se facă cercetări în această privință, discută chestiunea în plenul său, formulează un set de propuneri de soluționare, ia legătura cu episcopia Gherlei în vederea unei viitoare conlucrări.

Cele două părți văd diferit atât cauzele cât și remediile chestiunii. Este vorba, înainte de toate, consideră forul comitatens, de costul prea mare pe care îl comportă căsătoria în sine, petrecherile legate de ea, trusoul miresei, astfel încât se propune ca preoții să cunune gratuit pe cei săraci, să procure ei înșiși actele necesare acestora, să constituie în fiecare parohie un fond special pentru acoperirea cheltuielilor lor de căsătorie. În afară de aceasta, organele administrative locale urmau să mijlocească adoptarea unor normative mai severe în privința concubinilor militari și să impună celorlalți amenzi usturătoare, în funcție de averea și numărul lor de copii⁴⁹.

Actele preliminare ale răspunsului episcopal, foarte reticente și selective față de anularea taxelor pentru căsătorii, disculpă clerul și pun accentul pe de o parte pe lipsa concursului funcționarilor locali de stat, pe de alta pe ușurința cu care ei emiteau permise de muncă. În consecință, cele mai multe dintre remediile propuse urmau să intre pe agenda acestora: despărțirea imediată a concubinilor tineri și amendarea părinților acestora, pedepsirea în bani a celorlalți, readucerea cu forță în casele lor a soțiilor fugite fără o cauză gravă, sistarea eliberării permiselor de muncă în alte localități pentru căsătorii, interzicerea oricăror petrecheri după ora 9 seara. Cât privește pe preoți, aceștia urmau să citeze pe cei vinovați de 4 ori înaintea lor și apoi înaintea protopopului, să le citească în mod repetat numele în biserică și să le acorde la înmormântare doar asistența cantorului. Împreună cele două puteri urmau să acționeze pentru sistarea totală a ospățului de logodna și înlocuirea lungilor ospete ale nunții cu un simplu prânz⁵⁰.

Adoptarea în 1894 a legii căsătoriei civile, care în mod implicit a modificat atitudinile față de comportamentul marital deviant a făcut ca acest dialog, unic în epocă, să rămână fără o finalizare concretă.

În încheierea acestei foarte succinte prezentări nu putem să nu ne întrebăm dacă și în ce măsură concubinajul este în această perioadă la românii greco-catolici din Transilvania o manifestare a spiritului modern, indiferent sau ostil coordonatelor transcendente ale vieții. Contrar unor aserțiuni ale presei contemporane care înfațișează fenomenul cu o interpretare eronată a spiritului laic atotcuprinzător al epocii, considerăm că el este aproape în totalitatea sa rezultatul unor situații fortuite. Încăl-

⁴⁸ *Ibidem*, 1880–5701, 1881–3246.

⁴⁹ *Ibidem*, 1895–9317, f 1–8.

⁵⁰ *Ibidem*, f 9–16.

careia normei morale într-o zonă esențială a comportamentului creștin apare în ochii mării majorității a devianților, ca și a comunităților în care ei trăiesc, drept o faptă gravă, comisă împotriva conștiinței lor, pe care caută să o prevină recurgând adesea la substitute ale sacramentului marital, culpă pe care militarii o elimină atunci când dispar impedimentele legale ale căsătoriei, pe care cei mai mulți marginali o remediază și ei atunci când împrejurările le-o permit. Este plin de semnificație faptul că de multe ori intrarea în legalitatea matrimonială se petrece cu puțin înaintea morții. Toate acestea nu înseamnă că asumarea voluntară în unele cazuri a acestei practici, că contagiunea ei în unele comunități, că diferențele comportamentale dintre tineri și vârstnici semnalate de anchetele oficiale de la sfârșitul perioadei, nu cuprind în sine atitudini noi în ceea ce privește căsătoria.

Anexe

Anexa nr. 1. Instrucțiune gubernială privind concubinajele militarilor rezerviști și licențiați.

Nr. 13.785 / 1866

Ilustritatea Voastră, Domnule Episcop!

Din ansa unei reprezentațiuni comunicate de episcopul romano-catolic din Ardeal spre scopul împedcării căsătoriilor sălbatice ce au eruput în indivizii militari concediați și rezerviști, și-a ținut Guvernul regesc de datorie, purcezând din acel punct de vedere că aceste căsătorii sălbatice, ce cauzează, îndeosebi prin mărginirile de căsătorie pentru armata c. r., precum și considerând daunele ce se nasc prin acelea pe contul moralității publice, a aduce aceasta împregiurare și la cunoștința locurilor mai înalte, unde s-a făcut totodată și acea propunere ca să se concedă căsătoria indivizilor militari fără împedecare după un serviciu de la 5 până la 6 ani.

În urma acestei propuneri s-a declarat prin înaltul decret regesc din 4 iunie a. c., nr. 2.439, cum că după prescriptul autografului preînalt împărătesc din 30 august 1861, emanat în privința căsătoriilor pentru armata c. r. terestră se mărginesc la un număr anumit numai căsătoriile de soiul întâi⁵¹, din contra căsătoriile de soiul al doilea⁵², deși nu sunt supuse unei mărginiri numerice, totuși este de lipsă a priveghia cu toată strictețea ca și în privința celor din urmă să nu se înmulțească numărul indivizilor căsătoriți în un mod ce este dăunos serviciului militar, ci numai în astfel de casuri să li se deie concesiune la căsătorie când o atare căsătorie este împreună cu un emolument deosebit sau dacă împrejurările sunt de astfel, încât după considerarea lor apare a fi consult ca să se deie cuiva concesiunea la căsătorie.

Cu menționatul decret regesc, carele togma se provoacă la prescripțele de present, s-a decis că cu atât mai puțin se poate încuviința modalitatea propusă în

⁵¹ Gradele militare de la sergent în sus.

⁵² Soldații de rând și gradele până la sergent.

privința căsătoriei indivizilor militari, cât și pre lângă mărginirile custătoare, este cu mult mai mare numărul căsătoriilor soldaților concediați și rezerviști decât ar fi de dorit în interesul serviciului militar, ceea ce destul se documentează prin mulțimile de petițiuni așternute de soldații concediați ce s-au conchemat în timpul mai din urmă.

Ca un meșloc spre încungiurarea căsătoriilor sălbatice între soldații concediați și rezerviști din patrie se numără, după înțelesul înaltului decret menționat, influința morală a preoțimei, purcezătoare din chemarea ei față cu atari indivizi și, neavând aceasta influința scopul dorit, trebuie să se arate unu[1] ca acesta deregătoriilor politice respective, care din oficiul lor sunt conchemate de a preda pre cel lucrător în contra moralității publice deregătoriilor militare respective, spre pedepsirea cuviincioasă.

Deci, avem onoare a recerca cu amicitie oficioasă pre Ilustritatea voastră ca să încuviințați preoțimea sieși subordonată despre cuprinsul acestui înalt decret regesc, dându-i-se și învățătura cuviincioasă.

Dealmintre, cu respect cuviincios, rămânem Ilustrității Voastre, domnule episcop, deobligați

Din ședința Reg[escului] Guvern transilvan, ținută la Cluș, în 14 iunie 1866.

Crenneville

[Adesa:] Ilustrității sale, Domnului Dr. Ioan Vancea, episcop gr[eco]-cat[olic] în Gherla

Adnotare pe verso: „Guvernul reg[esc] tr[ansil]van 14/6 a.c. nr. 13.785 dă inviațiune spre împedecarea căsătoriilor sălbatice a indivizilor militari concediați și rezerviști”.

A.N.D.J. Cluj, F. Episcopia greco-catolică Cluj-Gherla, 1866–2131, f 1, Original.

Anexa nr. 2. Circular al Episcopiei Gherlei adresat clerului privind menținerea rigorilor legale în ceea ce privește căsătoria soldaților licențiați și rezerviști.

2131/822

Prea și m[ult] on[orat] în Chr[istos] frate!

Escelsul Guvern regesc de Tr[ansilva]nia cu 14 iunie a.c., nr. 13.785, încunoștințează că în urmarea reprezentațiunii episcopului r[omano]-cath[olic] de Tr[ansilva]nia, făcute spre împedecarea căsătoriilor ilicite a soldaților licențiați și rezerviști, s-a făcut propunere din partea acelu escels Guvern la locurile mai înalte ca acestor soldați, după serviciul de 5–6 ani, să li se concedă căsătoria lor fără împedecare, în interesul moralității, la care, cu preînaltul decret regesc, dato 4 iunie a.c., nr. 2.439, s-a rezolvit că rămâne în vigoare preînaltul autograf din 30 august 1861, prin care numărul căsătoriilor pentru armata c.r. terestră se mărginește la un număr anumit numai căsătoriile de soiul întâi; din contra, căsătoriile de soiul al doi-

lea, deși nu sunt supuse unei mărginiri numerice, totuși este de lipsă a priveghia cu toată strictetea ca să nu se înmulțească numărul indivizilor căsătoriți în un mod ce este dăunos serviciului militar și numai în acele casuri să se deie concesiune spre căsătorie când una atare căsătorie e împreunată cu un emolument deosebit în favoarea soldatului căsătorit.

Deci, spre încungiurarea căsătoriilor sălbatice (concupinate) frăției tale și întregului cler din acel tract i se lasă ca din toate puterile să vă nisuiți a deștepta pe unii soldați ca aceia cu toată influința morală a frațiilor voastre ca preoți și, neavând aceas-ta influință scopului dorit, trebuie să-l arătați pe unul ca acesta deregătoriilor politice respective, care din oficiu trebuie să-i arate deregătoriilor militare spre pedepsirea cuviincioasă, care decret spre știință și îndreptare vi se face cunoscut.

Din ședința consistorială, ținută în Gherla la 3 iuliu 1866.

A.N.D.J. Cluj, F. Episcopia greco-catolică Cluj-Gherla, 1866–2131, f 2, Concept.

Anexa nr. 3. Circular al Consistoriului Episcopiei Gherlei prin care se condamnă căsătoriile aranjate de părinți, care contribuie la înmulțirea concubinajelor.

Gherla, 14 martie 1871

Reverendissimilor domni vicari foranei și arhidiaconi!

Mult onoraților domni protopopi și preoți!

Fericirea pământească e condiționată de la căsătoria bine nimerită și pacinică, într-u atâta cât aceia are înrăurință în însă[și] fericirea eternă; aceasta [este] conceptul căsătoriei și scopul pentru care e aceia rânduită și prin auctorul religiunii noastre, Isus Christos, rădicată la valoare de sacrament. Apostolul neamurilor între căsătoriți poștește aceia intimitate și unire care este între Christos și beserică.

Cu durere a observat însă Tribunalul matrimonial că în adese casuri părinții, ne-băgând în seamă scopul pentru care e orânduie acest sacrament, înrăurința care o au față de băieții săi o folosesc nu pentru a le câștiga viață liniștită și îndestulitoare, ci pentru de a ajunge unele scopuri mârșave pământești, pre aceia îi astrâng cu mediloace silnice la contragerea căsătoriei preste voia și placul lor, uitându-și unii părinți ca aceștia de zicala română că cu adausul mănâncă și pausul fiilor săi.

Întâmplările cele triste și procesele cari decurg înaintea Tribunalului căsătoricesc a diecesei acesteia, din cauză că căsătoriții s-au adunat în viața socială nu după plăcerea inimilor lor, ci de frica părinților săi, impune datorie acestui Scaun consistorial în privința aceasta a face următoarele dispușețiuni:

1. Preoțimea se îndatorește ca atât în instituțiunile publice, adică în învățăturile dânde în biserică, cât și în cea privată, adecă totdeauna când li se oferă ocasiunea și afară de beserică, pre fiii săi sufletești să-i reflecteze și să le arete până unde se întinde în privința aceasta dreptul părinților asupra fiilor și fiicelor sale, arete-le ce este, pentru ce a instituit I[isu]s C[h]r[istos] sacramentul acesta mare, arete-le că pentru

înflorirea religiunii și însă[și] subsistența societății omenești neapărat e de lipsă ca nupturienții la contragerea căsătoriei sale să se poată folosi de libertatea sa, părinții numai cu sfaturi înțelepte putându-le da îndrumare și nicidecât fiindu-le ertat cu medie fizice, adecă cu bătaii, cu amenințări de a-i eschide din averi, și alte modruri necuvioase a-i aduce la căsătorie nefericită; pentru aceia:

2. Preoțimea e reflectată ca cu toate ocasiunile de căsătorie, cu toată diligența să cerce și silească a deveni la cunoștință aceia că oare între părțile căsătorinde subsistă amor adevărat și plecare unui cătră altul și că oare nu din sila părinților, consângeniilor sau a tutorilor sunt astrânse părțile la căsătorie și de ar observa că între părți nu există plecare împrumutată pe respectivii părinți și tutori numaidecât să-i dehoarească [sic] și oprească de a face silă băieților săi căsătorinzi și când părinții săi epitropi n-ar înceta de la mediloacele silnice, nicidecât să cunune părțile, până ce nu vor arăta lucrul la acest Ordinariat.

3. Da[că], pre lângă toate precauțiunile acestea, părinții sau tutorii așa și-ar palia faptele sale cât înaintea căsătoriei n-au [i]eșit la adevăr că au forțat pe noii căsătoriți la căsătorie, se încunoștințează preoțimea și să publice poporenilor săi că acest Scaun consistorial a decis ca unii părinți și tutori ca aceștia, lângă alte pedepse besericești după împregiurări, la tot cazul special să se pedepsească și cu mulctă banală, în folosul cutărei fond diecesan, care vor avea de a o plăti toți carii în cursul procesului matrimonial se va dovedi că a[u] influințat cu mediloace silnice la căsătoria alor săi.

Dat în sesiunea consistorială la 14 marte 1871 în Gherla ținută.

Ioan Anderco Homorodeanu
Vicar gen[eral] capitular

A.N.D.J. Cluj, F. Episcopia Greco-Catolică Cluj-Gherla, 1871–634, Imprimat.

Iubirea între divorț și căsătorie. Studii de caz în mediul ortodox transilvan

Valeria Soroștineanu

Abstract: In the mid 19th Century, within the Romanian Transylvanian space, divorce, unlike marriage, rarely occurred, as a natural part of social evolution. The present survey has attempted, based on divorce trials, to reconstruct motivation in a reversed order, from divorce to marriage, and disseminate the factors that contributed to the failure of those marriages.

An interesting aspect from the outset was that of the complexity of the causes that led to failure, even though before the church forums the fault or mistake easiest to be invoked by the religious code of laws was sought, by its very obvious and easily proving nature.

The main reasons for divorce are those encountered throughout Transylvania and beyond: the lack of love that led to extra conjugal relationships, the obsession for material stability, problems related to alcoholism or violent physical or verbal behavior.

We must not elude here the role of certain families which impose their views, especially related to: marriage within the community, the provision of a good material condition through dowry consisting of land, money or other material means.

Love, little mentioned, is substituted by a large family of words, which should have ensured a balance between physical desire and relative material welfare. The problem was aggravated when material wealth was preferred and became a substitute for marriage guarantee. In the 23 divorce cases analyzed, love, including its meaning of fulfilling one of the greatest sacraments of the church, which required the respect and understanding of the believers involved, has been a great absence.

Keywords: marriage, divorce, Orthodox Church, village, individual, love.

La mijlocul secolului al XIX-lea, în spațiul românesc transilvan, divorțul, spre deosebire de instituția căsătoriei, a fost întâlnit în puține cazuri, ceea ce intra într-o linie firească a evoluției societății. În studiul de față am încercat, pe baza proceselor de divorț să realizez o reconstituire a motivației în sens invers, de la divorț la căsătorie, a decelării acelor factori care au contribuit la eșecul respectivelor căsătorii.

Divorțul, acceptat de Biserica Ortodoxă, devenea greu de obținut, cerându-se din partea celor aflați în litigiu, parcurgerea unui anumit interval de timp, necesar pentru clarificarea conflictului dintre „eros” (dorințele proprii) și etic (ceea ce dorea puterea laică, bisericească și oamenii de la el)¹.

Accentul începe să fie pus tot mai mult pe individ, care, deși nu era scutit de presiunea comunității, încearcă să-și impună propriul punct de vedere.

Cum într-un anumit context, divorțul nu a putut fi ocolit, fiind un aspect al ciclului vieții familiale, o realitate, deși îl marginaliza pe solicitant; o parțială reabilita-

¹ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj-Napoca, 1999, p. 167.

re, fiind posibilă doar printr-o nouă căsătorie. Dacă în Franța, de exemplu, divorțul a fost solicitat mai ales de femei, în spațiul transilvan, el a aparținut, ca inițiativă, atât femeilor, cât și bărbaților.

În studiul de față, am încercat prin intermediul unor studii de caz, să reconstitui pe un palier general, motivațiile divorțurilor din cele două protopopiate ale Sibiului între 1863–1867.

Dosarele de divorț, fie că au conținut doar actele strict necesare sau și anchete derulate de preoți în fața comunității rurale au oferit posibilitatea unor adevărate radiografii ale căsătoriilor menționate, ale comunității românești din spațiul rural, între anumite limite și așteptări.

Am fost interesată de două aspecte: motivația acestor divorțuri și contextul în care iubirea ajunge să fie menționată, fie ca motiv al încheierii căsătoriei și implicit, lipsa ei, ca principal motiv de divorț. Se impune, de la început, observația că doar în 3 cazuri și în contexte diferite, aceasta ajunge să fie menționată.

În ceea ce privește cele două protopopiate, până la reorganizarea lor din 1871, propusă în cadrul Sinodului arhidiecezan, existau 2 protopopiate ale Sibiului, Sibiu I cu 18 comune bisericești și respectiv Sibiu II, cu un număr de 28 de comune bisericești. Populația era aproximativ egală, 24692 de suflete în protopopiatul Sibiu I și 29682 de suflete în celălalt².

În mod direct, în intervalul 1863–1867, cele mai numeroase procese de divorț au avut loc în anul 1866 – 11, în 1865 – 5, 1864 – 3, în 1867 – 3 și în 1863 – în ambele protopopiate a avut loc unul singur.

Deși intervalul scurt de timp nu a permis și nici nu s-a urmărit o analiză statistică, a fost însă interesantă observația dificultății cu care s-a urmărit în procesele ca atare, stabilirea exactă a unui punct de vedere propriu, aparținând unui individ sau familiei și comunității din care provenea.

Elementele care au fost incriminate sunt în puține cazuri singulare, așa cum rezultă din deliberatele (procesele verbale încheiate de către scaunul protopopesc, ca tribunal matrimonial de primă instanță) sinodului protopopesc. Majoritatea lor covârșitoare, 22 din 23 au ca actori membri ai comunității rurale, la nivel de economțaran, cu o singură excepție, Constanția Popovici-Barcianu, descendentă a ilustrei dinastii clericale din Rășinari și Iacob Arsenie-teolog absolut.

² Din Protopopiatul Sibiu I făceau parte: Sibiu-cetate – 137 suflete, Sibiu-suburbiul de Sus – 348, Sibiu-Suburbiul de Jos – 1067, Turnișor – 408, Rusciori – 143, Poplaca – 2278, Gușterița – 571, Căcova – 1143, Jina – 2314, Gura Râului – 2620, Săliște – 4564, Galeș – 914, Tilișca – 2662, Vale – 1791, Săcel – 1033, Amnașiu – 423, Sibiel – 1362, Cristian – 914, protopopul din această perioadă a fost Ioan Hannia. Din Protopopiatul Sibiu II făceau parte: Rășinari – 5483 suflete, Râu Sadului – 709, Cisnădie – 242, Sadu – 1624, Boița – 1562, Tălmăcelu – 1356, Tălmăciu – 145, Șelimbăr – 247, Mohu – 968, Bungard – 739, Roșia – 357, Șura Mare – 700, Slimnic – 964, Ruși – 602, Ștenea – 120, Vurper – 618, Veseud – 556, Cornățel – 652, Avrig – 5483, Săcădate – 774, Nucet – 504, Colun – 452, Sebeșul de Sus – 887, Sebeșul de Jos – 1282, Porcești – 1668, Feldioara – 600, Rucăr – 368, protopop Ioan Pannovicu, apud Protocolul Sinodului Arhidiecezan, 1971, p. 135–175.

Pe baza surselor menționate se pot stabili, în primul rând, cauzele singulare și care au dus la acceptarea divorțului de către forurile ecleziastice. Documentația a fost aceea a Pravilei, a Sfintelor Canoane, prevăzute și în Regulamentele episcopului și mitropolitului Andrei Șaguna, în „Cunoștiințe folositoare despre trebile căsătoriilor spre folosul preoțimii și a scaunelor protopopești” din anul 1854, Compendiul de drept canonic, elaborat în 1863 și respectiv, Cartea pentru tinerii căsătoriți, aparținând tot lui Șaguna³.

La categoria cauzelor singulare, pe primul loc s-a aflat pribegia, situație în care, soțiile părăsite au recurs la divorț și la o posibilă căsătorie, văzute ca și unice posibilități de supraviețuire materială. Șaguna menționează în Compendiul de drept canonic, stabilirea divorțului ca urmare a pribegiei, ca fiind absentarea mai mult de 3 sau 5 ani a soțului și „neîngrijirea lui pentru traiul vieții muierii sale”⁴.

Astfel, anunțul pentru aceste divorțuri sau edictul era publicat în 3 ediții succesive ale Telegrafului Român iar dacă într-un interval de un an cel incriminat nu revenea, procesul avea loc și în lipsa lui⁵. Cum taxa de publicare a acestui anunț era destul de mare, 5 florini, mulți dintre protopopi, care semna și edictele menționate, cereau și scutirea de taxe a celor foarte săraci, pe baza atestatelor de paupertate, aduse în acest sens de la autoritățile locale.

Astfel din procesele studiate, în 8 cazuri, divorțurile au fost acordate în principal datorită pribegiei și problemelor generate de aceasta. Vasile Trihenea și Maria Floașiu din Galeș divorțaseră din cauza pribegiei, la care Vasile Trihenea recursese de fapt pentru a scăpa de soția sa, la sfatul mamei sale și a unor „băbești scornituri”. Deși își plătise partea de vină, după divorțul survenit în 1856, revine la protopopiat pentru a primi încuviințarea de a se putea recăsători, la fel ca și fosta sa soție.

Perioada luată în calcul pentru a se putea acorda divorțul varia între 3 și 7 ani sau chiar mai mult. Cei vizați se întorceau foarte greu dacă lipsiseră mai mult de 7 ani dar au existat și excepții, care au salvat căsătoriile în extremis. Maria Petru Roșca și Demetri Vâlcu din Săliște, au fost căsătoriți din 1851, după 11 ani de pribegie, soția a cerut divorțul în 1864. Motivația completă a fost însă legată și de șansa de soției de a se recăsători: „cu un bărbat văduv și cu copii”, dar care nu mai putea aștepta încă un an, conform edictului. În acest sens, protopopul Ioan Hannia intervine

³ Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, (coord.), *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, 2009, doc. 23 și doc. 24, p. 357–401; Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu (A.A.S.), Fond Consistoriu, III, 56/1865.

⁴ *Idem*, p. 386.

⁵ Anunțuri de genul: Ioan Petria din Sibiel este chemat într-un proces de divorț, după ce și-a părăsit soția. Maria Buza și unicul fiu, era pribeag de mai mulți ani în Telegraful Român, an XII, nr. 96, 6/18 12 1864, p. 394, Constantin Migea își părăsise de 7 ani soția, Maria Mileșiu din cacova-Fântânele, în *Telegraful Român*, XII, nr. 37, 10 05 1864, p. 150; George Șierban din Cristian își părăsise soția și el de mai mulți ani, pe Maria Iacob Mețiu din Aciliu în: *Telegraful Român*, an XII, nr. 34, 30 04 1864, p. 139 sau Toma Stoia, care și le pribegea de 7 ani, uitând de soția sa, Ioana Docanu în *Telegraful Român*, XII, nr. 100, 20 12 1864/1 01 1865, p. 411.

la Șaguna, care a fost de acord. Procesul-verbal al divorțului se termină însă abrupt, prin menționarea revenirii soțului, astfel încât după confruntare, cei doi hotărăsc să trăiască din nou împreună⁶.

Altele cazuri sunt doar semnalate, astfel, Maria Miclăușiu și Constantin Mija din Cacova au divorțat din cauza pribegiei inctului, acuzatului adică⁷.

Pribegia a fost însă, în cele mai multe din cazuri, însoțită și de alte acuzații, mai ales cele legate de comportamentele imorale sau abuzive ale soțului. Așa cum s-a stabilit în cazul perechii Maria Thoma Zothan din Sebeșul de Jos și a lui Achim Moldovean din Sebeșul de Sus. Cum divorțul a fost acordat după încheierea unui proces-verbal în prezența martorilor, s-au putut reconstitui cauzele pentru care respectiva căsătorie nu a avut nici o șansă de succes.

Bătuță de tatăl vitreg și silită să se căsătorească sub pretextul că face un bine familiei: „vezi bine că sunteți multe și sărace (mai avea 3 surori)”, Maria se căsătorește în 1858 dar nu a putut sta împreună cu soțul ei decât 5 luni. Ulterior, spre indignarea soțului, părăsește domiciliul și îl acuză de confiscarea zestrei, adică 48 de florini și pribegia în România. Ruptura definitivă a avut loc în momentul în care soțul se întoarce din România, bolnav de sifilis.

Aici se cuvine menționată importanța unui aspect la care, așa cum a observat Mircea Brie, soțul se consideră jignit, mai ales în fața comunității în momentul în care, soția trecând peste primele 2 etape ale separării, care nu presupuneau părăsirea domiciliului conjugal, a ales să revină în casa părintească⁸.

Rudele au depus și ele eforturi în acest sens, substratul material fiind mai mult decât evident, inctul – persoana incriminată avea curte și casă. Nu se poate trece cu vederea faptul că mai ales preotul a depus eforturi zadarnice, la fel ca și reprezentanții scaunului protopopesesc pentru ca divorțul să fie evitat⁹.

Nici Maria Gavrilă din Săcel nu a putut trece peste pribegia soțului în România, la care s-au adăugat comportamentul abuziv și alcoolismul acestuia. Atitudinea violentă față de soție începuse la doar 3 săptămâni de la căsătorie, ceea ce însă a pus în pericol existența materială a familiei a fost pierderea averii în România, «a vândut tot din bătătură». Întors acasă, într-o postură nedorită și-a înecat amarul în băutură, în timp ce soția trimite la Sibiu și o adeverință, din care reiese că și-a plătit singură «contribuția capului și a moșiei», «ajungând să fie singura susținătoare a gospodăriei și familiei.

Căsătoria nu a putut fi salvată nici de cele 3 înfățișări ale soțului în fața preotului local. La 4 01 1866, căsătoria a fost desfăcută doar pe baza pribegiei, conform Pravilei, foaia 216, capitoul 235¹⁰.

⁶ A.A.Sibiu, III, 528, 47/1865.

⁷ *Idem*, III, 70/1865.

⁸ Mircea Brie, *Familie și societate în Nord – Vestul Transilvaniei (a doua jumătate a secolului XIX-începutul secolului XX)*, Oradea, 2008, p. 412.

⁹ A.A. Sibiu, III, 1865.

¹⁰ A.A. Sibiu, III, 49/1866.

Pribegia a fost însă, într-un caz similar un paravan pentru ca soțul să nu fie pus într-o postură umilitoare. Astfel, Maria Demetriu din Jina a cerut divorțul de Bucur Cornea din Poiana, după ce fost părăsită de 8 ani. Era convinsă că soțul ei pribegise prin România și Turcia, dar cum nu se întorsese nici după edictul dat în 1865, în motivația pentru divorț, a argumentat că soțul ei era «chilavu de șele și neputinciosu».

Dincolo de aceste motive, se simțea umilită și de sărăcia în care ajunsese, astfel tatăl ei, locotenent în pensiune nu a putut să o ajute din punct de vedere material, deși alături de alte rubedenii a convins-o să se mărite, ceea ce a făcut-o «cu multă mâhnire». Toate aceste lipsuri nu au putut fi prin nimic suplinite și actora – persoana care a intentat procesul de divorț, socotindu-se nevinovată, își încheie astfel cererea de divorț: «soțul nu i-a arătat nici cea mai mică scânteie de dragoste și iubire către mine», una din rarele mențiuni de acest fel.

Lipsa unei averi sau a oricărui alt mijloc de subzistență a creat pentru soțiile abandonate un neajuns mult mai mare, decât poziția umilitoare în cadrul societății tradiționale românești, aceea de persoană divorțată¹¹.

La fel au evoluat lucrurile și în cazul Mariei Iacob Mețiu din Aciliu, părăsită de soțul ei, George Șerb din Cristian, care a pribegit și el în România, cheltuind toată averea familiei. Sinodul protopopesc a decis «desfacerea căsătoriei» iar pentru fostul soț, o nouă căsătorie era posibilă doar după ce va plăti cheltuielile de judecată¹².

De o soartă asemănătoare a avut parte și Ioana Doicaru din Sebeșul de Jos, care după ce l-a așteptat pe soțul ei, Toma Stoia din Sebeșul de Sus timp de 8 ani, hotărâște să divorțeze în 1864. Divorțul a fost acordat în favoarea soției, deși conform unui atestat de moralitate dat de judele satului, «purtarea morală a fost ireproșabilă din 1857 până în 1864, spre admirarea întregii obști» dar apariția unui copil nelegitim «apasă viața ei această pată»¹³.

Celelalte căsătorii s-au destrămat din mai multe cauze, întrepătrunderea lor ne face să stabilim cu greu ponderea unor factori, cum ar fi: legăturile extraconjugale, alcoolismul, lipsurile materiale, comportamentul abuziv, violențele fizice, mai ales în cazul soțului și răbufnirile pline de mâhnire îndelung acumulate în cazul soțiilor.

Situația trebuie să fie prezentată cât mai detaliat, mai ales în cazul delibărărilor cu martori, care nu de puține ori au oferit comunității exact ceea ce aceasta urmărea să evite, din simplul motiv că în societatea tradițională românească, la fel ca și în cazul fiecărei societăți de acest tip, divorțurile erau puține iar indivizii erau judecați după succesul familiei din care făceau parte sau intrau prin căsătorie¹⁴.

Mai mult, amestecul comunității nu era de neglijat, ajungându-se în anumite cazuri, la adevărate «spectacole publice». Înainte de a trece la analiza părților componente ale unor dosare de acest tip, se cuvin menționate și analizate cele la care, între

¹¹ Mircea Brie, *op. cit.*, p. 347; A.A. Sibiu, III, 4/ 1866.

¹² A.A. Sibiu, III, 26/1866.

¹³ *Idem*, III, 457/1866.

¹⁴ Mircea Brie, *op. cit.*, p. 344.

alți factori, intervin cauze de o specificitate aparte: probleme grave de sănătate, călugăria, acuzația de omor și implicarea unui membru al clerului.

Maria Bucur Cupu din Săliște hotărâse deja la mai puțin de 16 ani că singura ei dorință era aceea de a se călugări la mănăstirea Sărăcinești din România, acolo unde erau și verișoarele sale. Nu a putut să treacă însă nici peste voința familiei, cel puțin oficial și astfel se conturează un anumit tip de scenariu: nunta are loc de formă pentru a face pe placul rudelor și mai ales a tatălui, fiind orfană de mamă, în următoarea etapă are loc fuga de la locuința soțului. Cum nu a fost primită înapoi de tatăl ei, rătăcește zile în șir pe la rude.

La amenințările tatălui, revine acasă dar peste câteva zile pleacă definitiv, acuzându-l pe soțul ei de limbaj trivial și de amenințările cu bătaia. Acesta din urmă, cum nu cunoștea alte mijloace de aplanare a situației și de evitare a «căderii în dizgrația» satului, își manifestă și în fața forului matrimonial situația neplăcută în care a ajuns. El are nevoie de «o muiere» și nu a fost impresionat de convingerea ei intimă, «de a vrea crucea». Își dă acordul doar dacă va aduce de la mănăstire o dovadă că s-a călugărit și i se vor plăti toate cheltuielile cu nuntașii. Oficiul protopopesc, în încercarea de echilibrare a doleanțelor celor două părți a hotărât ca fiecare să își primească zestrea înapoi dar soția trebuia să se călugărească și deci numai poate încheia altă căsătorie¹⁵.

Boala, ca atare, agravată în timp, a constituit motiv de divorț pentru Stanca Costea din Poplaca. Pe fondul consumului de alcool, soțul ei, Ioan Mohanu «s-a smintit de cap», devenind un pericol pentru soție și copiii. Aceștia au fost nevoiți să plece de acasă și tocmai datorită gravității cazului, soțul a fost oprit «de la altă căsătorie»¹⁶.

Neînțelegerile materiale erau o constantă, una dintre cele mai des întâlnite, alături de legăturile extraconjugale. La final ajungem inclusiv la procese civile pentru o parte a zestrei, bani, casa sau loturi de pământ date de părinții impricinaților.

Ioan Toma Iancu și Maria Mihai Mohanu din Poplaca au avut mai multe neînțelegeri, începând din anul căsătoriei, 1857. Soțul s-a simțit jignit de părinții soției, deoarece nu a primit toată zestrea promisă, mai mult, o parte dintre animale au fost luate înapoi atunci când nemulțumiți de ginerele lor, părinții fetei au reacționat. Devenită o înfruntare între două familii, divorțul a fost cerut de soție pe baza comportamentului violent al soțului în societate și în familie, acesta fiind condamnat la 2 ani de închisoare la Gherla, pentru omor¹⁷.

Un caz singular a fost cel al preotului Marcu Popoviciu din Boița, prins între rigorile demnității de preot și căderile lumești pentru alții sau continuarea unei nefericite iubiri interzise, în care a persistat. Relația sa, veche de 7 ani, între 1860–1867 cu soția unui credincios, Nicolae Lupescu a fost adusă la cunoștința scaunului protopopesc, deși autorul plângerii recunoaște că i-a fost dificil să îl incrimineze pe preot. A

¹⁵ A.A.Sibiu, III, 253/22/1866.

¹⁶ *Idem*, III, 83/1863.

¹⁷ *Idem*, III, 48/1865.

tăcut ani în șir, din dorința de a-și salva mai ales căsnicia de 25 de ani și cei 4 copii, și nici nu a vrut «să îl nenorocească pe preot».

Ca urmare a anchetei efectuate de ceilalți 2 preoți din parohia Boița, parohul Popovicu a fost suspendat din funcție, aspect pe care Consistoriul de la Sibiu l-a dorit adus la cunoștința obștei, cu orice preț, tocmai pentru a restabili o atât de necesară încredere în oamenii Bisericii.

Dovezile încriminante au fost obținute și de la soția lui Nicolae Lupescu, care în fața celor 2 preoți, a judelei și a juraților bisericești din Boița a recunoscut, spre deosebire de preot, care și-a cerut doar suspendarea, că faptele ca atare «au fost săvârșite și în timp canonic, adică înaintea marilor sărbători». În plângerea sa, credinciosul Nicolae Lupescu și-a exprimat nedumerirea, în ceea ce privește legătura soției sale, mai ales că vinovații «sunt mai mult bătrâni decât tineri», iat preotul a ajuns să demonstreze doar «o demoralizare și o tâmpenie în gradul cel mai mare»¹⁸.

Mai găsim aici și o încercare ultimă a celui menționat de a-și clarifica și salva statutul în cadrul comunității, acolo unde «bărbatul controlează spațiul public»¹⁹.

Cele mai numeroase cazuri de divorț au plecat de la acuzațiile de comportament imoral, acuzație care coexistă cu altele, care au decurs de aici: părăsirea domiciliului conjugal, problemele materiale, presiunile făcute de familiile implicate și care continuau și după încheierea căsătoriei.

Influența acestora din urmă nu a slăbit, dimpotrivă a devenit din nou predominantă, în contextul unei crize a căsătoriei. Cum a fost și normal, într-un context tradițional, familia își menține importanța, în aceeași măsură cu legătura dintre aceasta și comunitate, deși se mai poate discuta în ceea ce privește predominanța comunității sau a familiei²⁰.

Ori legătura inerentă dintre Biserică și comunitate a fost întotdeauna foarte puternică, în fața lor, individul se pierde, mai ales dacă este vorba de un personaj feminin, pentru că oricum, cele două instituții menționate sunt, de regulă, de partea bărbatului²¹.

Prin fața scaunului protopopesc s-au derulat și cazuri, în care convingerea soțului sau a soției nu au mai putut fi schimbate de către nimeni, deși nu au putut demonstra, în nici un fel greșeala celui/celei. Astfel, Stan Droc a divorțat de soția sa, la doi ani după căsătorie, pe motivul «necredinței» soției, pe baza unor simple bănuieli, deși nu a putut demonstra nimic²².

De acuzații asemănătoare a avut parte și Ioana Făcălețiu din Cacova dar soțul a găsit că este îndreptățit să aplice el corecția. După matratările suferite, soția a putut cu greu să fie înduplecată de preot să revină acasă. Când soțul revine la același com-

¹⁸ *Idem*, III, 597/1867.

¹⁹ Mircea Brie, *op. cit.*, p. 412.

²⁰ *Ibidem*, p. 409.

²¹ *Ibidem*, p. 410.

²² A.A.Sibiu, III, 326/1866.

portament, fără nici un motiv, soția sa îi cere «să fie tractată ca o muiere și nu mai rău ca un animal». Retragerea la casa părintească a fost semnalul unui divorț iminent²³.

Presiunea familiei, mai ales a tatălui era suficientă, așa cum s-a mai menționat pentru a se duce la capăt actul oficial al căsătoriei. Dincolo de partea oficială, prin care Biserica se străduia să îi convingă pe cei căsătoriți, să își asume, în mod real și echidistant căsătoria, au existat și caractere puternice în a-și prezenta și a lupta pentru afirmarea unui punct de vedere propriu.

O astfel de căsătorie acceptată după amenințările tatălui, legate de dezmoștenire a făcut și Ana Radu Cîndea cu Ioan Manta din Gura Râului. În cazul ei, supărarea a dus la îmbolnăvire, dar soacra i-a trimis în ajutor «o babă descântătoare», considerând că a fost deocheată. Căsătoria a fost desființată pe baza «urii și a silei nedumerite», conform Sfintelor Canoane, a Pravilei, foița 143, cap. 178 și a unui Rescript imperial, menționat în fiecare din cazurile menționate, nr. 5587 din data de 28 august 1845.

Acuzațiile de imoralitate aduse ambelor părți, amplificate și de grijele materiale tot mai mari nu au putut salva nici căsătoria Anei Bontea din Făgăraș și a lui Ioan Bontea din Părău. Deși au avut o căsătorie lungă, începută în 1842, repetatele eșecuri în asigurarea celor necesare traiului au contribuit, în mod decisiv la divorț. Luarea în arendă a unei cârciumi de către soț, faptul că a ajuns slugă în Cisnădie l-au situat într-o postură pe care nu a mai putut să o accepte: «au dară soarta m-au aruncatu să slujescu pe viață?».

Deși a avut o relație extraconjugală, chemat în fața soborului protopopesc a fost iertat de soția sa, deși ulterior a fost acuzat de același lucru, motiv pentru care a fost din nou dojenit de preoții din localitatea Avrig, unde se mutase și luase din nou o cârciumă în arendă..

Din punctul său de vedere și soția sa putea fi foarte ușor acuzată de același lucru, dar interesant a fost faptul că, principala critică adusă soției, s-a referit la incapacitatea acesteia de a avea grijă de casă, concluzia sa fiind aceea că nu i se poate încredința: «bateru un firu de păru»²⁴.

Lipsa încrederii nu putea decât să adâncească un moment dramatic din viața altui cuplu, cum a fost și cel al Mariei Vulcu și a lui Petru Banciu din Turnișor, care și-au pierdut toată averea într-un incendiu. Soțul ajunge în timp să se simtă umilit de noua postură, mai ales că avea îndoieli cu privire la moralitatea soției sale. O acuză de faptul că se simte trădat, lipsit de cinstea convenită iar soldații cazați de părinții ei nu ar fi străini de aventurile de care o acuză. Concluzia lui a fost aceea că nu mai dorește să stea lângă o persoană «cu caracter pătat».

Dramatismul procesului de divorț a fost sporit de ancheta derulată de scaunul protopopesc și care a chemat ca martori, inclusiv vecinii, unii români și alții sași. Dacă martorii români menționează doar ceea ce au auzit, sașii de confesiune evanghelică o acuză, în mod direct de aventuri cu soldații menționați, motiv pentru care

²³ *Idem*, III, 979, 122/1865.

²⁴ *Idem*, III, 1773/1866.

soțul cere divorțul fără întârziere. La fel, soția nu se mai simte legată de jurământul căsătoriei din moment ce oricum «a fost silită să îl ia în căsătorie»²⁵.

Echilibrul căutat nu a fost găsit nici de Paraschiva Miclăușanu din Tilișca, nevoită să suporte timp de 7 ani un soț alcoolic. Patima ca atare l-a adus în fața autorităților bisericești, unde deși a primit dojana, nu și-a putut îndrepta conduita. Plecat în România nu reușește să ducă, ceea ce soția numește: «o viață onestă».

Convinsă în sfârșit, că a suporta un comportament abuziv și foarte multe lipsuri materiale erau peste puterile ei, soția cere divorțul și neagă acuzațiile soțului și explicarea bătailor administrate: «nu a fost învățată cu banii, a bătut-o pentru că nu își vedea de lucru»²⁶.

Alte procese de divorț implică nu numai încercări de împăciuire din partea parohului local, care respecta cutuma dar și din partea părinților, gata să plătească martori falși cu 2 florini și un Sărindar pentru fiecare. Căsătoriti din 1859, Ana Coșieru și Ioan Gabor din Vurper nu își mai pot tolera comportamentul iar soțul cere «totala despărțire» de soția sa în anul 1866, pe baza celor stabilite în urma anchetei din scaunul protopopiatului Sibiu II.

Conform anchetei, legăturile din afara căsătoriei, stabilite cu martori, ca datând de dinainte de căsătorie au fost prea mult pentru soț care a cerut și a primit custodia celui mai mare dintre copii, deoarece nu se considera tatăl celui mai mic. Ancheta menționată este foarte amplă și ceea ce merită relevat este și menționarea lipsei iubirii ca semn clar al unei rupturi previzibile, când de fapt, așa cum s-a observat deja, iubirea sau dragostea nu sunt consemnate ca fundament obligatoriu al căsătoriei, fiind doar presupuse și au cu totul alt conținut decât cel pe care îl acceptăm astăzi.

Conținutul acestor cuvinte era legat mai ales de alți factori, cum ar fi: un anumit grad de suportabilitate a altei persoane, înțelegerea situației că așa merge viața, că sunt sacrificii care, cel puțin în timp, trebuie să fie, în funcție de noroc, compensate de o viață mai ușoară, de bani și mai ales de obsesia spațiului rural, de pământ.

Nașa copiilor, chemată ca martor relatează ceea ce soția vinovată i-ar fi explicat, lipsa de comunicare cu soțul ei, astfel încât pentru ea: «dragoste între ei încă nu am simțitu». Unul dintre tinerii incriminați recunoaște fapta dar aceasta (legătura) începuse de când era «june și nu plecase încă la cătane». Principala vinovată era și aici incta, deci soția acuzată, deoarece: «umblând incta mai multu după mine, atât ca fată cât și ca nevastă, m-am amăgit de am avut dragoste cu ea». Reiese din acest caz, că dragostea presupusă a exista în căsătorie se manifesta doar ca simplu act fizic condamnabil în afara ei.

Soțul îl va ruga pe protopop să nu îi mai trimită pe preotul local la el acasă, dornic de a încerca și în ultimul ceas o împăcare. Greșelile repetate ale soției au convins scaunul prtopopesc să treacă mai ușor peste o greșeală similară a soțului, care plătise și el, pentru întreținerea unui copil nelegitim, suma de 30 de florini²⁷.

²⁵ *Idem*, III, 262/1865.

²⁶ *Idem*, III, 613/71/1867.

²⁷ *Idem*, III, 458/41/1866.

Au fost și situații în care autoritățile bisericesti locale și cele laice au încercat să salveze o căsătorie printr-o pedeapsă exemplară. În 1861, Evdochia Racota și George Popențiu din Avrig s-au căsătorit dar neînțelegerile ivite au fost puse pe seama dificultăților inerente începutului. Când principala vinovată a intrat în scenă, sora soacrei sale, soțul nu a dorit să renunțe la respectiva legătură iar preoțimea și dregătoria comunală au hotărât să o pedepsească, «a fost pusă în fiare» câteva zile.

Soțul reclamantei nu a primit nici el din partea comunității locale, deci a dregătoriei locale, un aviz favorabil de moralitate: un om violent, «cu năravuri blestemate, suduie foarte grozav, fără frică de Dumnezeu, nu are nici un respect pentru preoțimea locală»²⁸.

Dificultatea rezolvării unei situații de acest tip a fost menționată și în cazul perechii, Floarea Pavel și Nicolae Căbuțiu din Avrig, a căror căsătorie dura din 1860. Cum și în acest caz, iubirea a fost menționată în sfârșit direct, ca motiv al căsătoriei dar numai din partea soțului și s-a dovedit că nu a fost suficientă. Plecată de 7 ori de acasă, soția a revenit doar la amenințările familiei. Maltratările la care a fost supusă și care au fost dovedite de un certificat medical nu au mai convins-o să revină la soțul ei. Ceea ce a fost mai trist, autoritatea comunală a recurs și în acest caz la o formă dură de convingere în ceea ce o privește, adică a stat închisă 2 zile.

Din deliberatul sinodului protopopesc, divorțul a fost acordat soției, în timp ce soțul urma să alunge de la sine, pe mama copilului său nelegitim. Motivația a fost dată de mai multe lipsuri, care au fost aduse soțului: «imoral, slab pentru purtarea de economie, tiran în cel mai mare grad»²⁹.

Un proces de divorț singular l-am considerat a fi cel al perechii Ioan Bumbea din Tilișca și Ana Petrariu din Galeș. Motivul a fost acela al încercării de explicitare din partea soțului a iubirii în sine, a ceea ce a înțeles acesta că înseamnă. Scenariul a fost oarecum asemănător: soția refuză să conviețuiască, fiind silită de familie, ulterior fuga devine forma de protest cea mai des uzitată, începând cu ziua căsătoriei, 17 octombrie 1865, când a plecat înapoi în casa părintească din Galeș.

Deoarece mama ei a fost cea care a silit-o să accepte căsătoria, a fugit din nou în Săliște și apoi a trăit așa cum afirmă «și prin tufe». Nu a acceptat nici ideea de a se prezenta în fața preoților, la cererea soțului. În plus, în plângerea sa a afirmat clar că soțul a fost la curent cu situația, dar: «totuși s-a încumetat numai ca să poată deveni stăpân preste mine».

Din cealaltă parte, soțul vede altfel întregul proces, al întâlnirii în șezătoare și al cununii în sine. Comportamentul său îl vede valabil mai ales pentru cei ocupați și mereu pe drumuri datorită «economiei de vite». Desele drumuri în România, comercializarea vitelor nu lasă timp mult pentru, ceea ce el numește: «amoruri sau vizite îndelungi, randevuuri».

Căsătoria este pregătită scurt, chiar după «una sau două vederi la șezătoare». apropierea fizică, semn al acceptării ei în timpul căsătoriei a fost dată de un accept

²⁸ *Idem*, III, 570/1866.

²⁹ *Idem*, III, 539/1866.

tacit, explicitat astfel de către soțul care cere divorțul: «am pus mâna de dragoste pe ea, ba e un obicei străbun, de la răpirea sabinelor de către romani». Nu înțelege de ce soția l-a acuzat de maltratare, oricum din punctul lui de vedere, vede în refuzul ei doar «o atitudine capricioasă și cu scopuri rele». Cum problemele materiale nu puteau fi lăsate deoparte, cere să i se înapoieze taxele și dările plătite pentru casa din Galeș, primită ca zestre³⁰.

Am lăsat, la urmă, analiza unui divorț din «lumea bună», divorț, care din punctul de vedere al contemporanilor nu ar fi trebuit să aibă loc. Constanța Popovici-Barcianu din Rășinari a fost fericită de familia ei, a se face aici trimitere mai ales la bunicul ei, cu un teolog absolut, cu o avere foarte mare din Gura-Râului, Iacob Arsenie. Concepția lor despre iubire ar fi putut să fie alta, dar influența altor factori s-a dovedit a fi mai puternică, în lipsa unei armonii reale. Pentru Constanța Barcianu viitorul soț oricum i s-a părut, de la început: «un bărbatu rece și lipsitu de orice însușiri de atragere». Cu o educație aleasă, ceea ce o situa cu mult deasupra altora, ea invocă în favoarea sa și Cartea pentru tinerii căsătoriți, întocmită de către mitropolitul Șaguna, în care acesta pleda pentru o deplină concordanță între: «legile dumnezeiești și legile bisericiești», inclusiv în ceea ce privește căsătoria și iubirea aproapelui.

Părinții ei au declarat apoi celor doi protopopi dintre care unul a fost naș, Ioan Hannia și celălalt preot oficiant, Ioan Pannoviciu, că au considerat că fiica lor se va împăca cu soarta, «având o avere așa mare». Oficial, căsătoria încheiată în 1862, a durat 4 luni dar neînțelegerile au început din a 4-a zi. După ce s-a îmbolnăvit, soția a revenit acasă în Rășinari dar soțul nu a vizitat-o niciodată.

Teologul Iacob Arsenie are o atitudine de persoană insultată și cere pedepsirea soției pentru că a nesocotit art. 19 din menționata Carte..., pe motivul administrativ al susținerii procesului de divorț în alt protopopiat decât cel de care aparține. Principalul impediment, sila morală și ura neinvincibilă nu a putut fi depășită iar căsătoria a fost desfăcută pe baza Sf. Canoane, foaia 143, cap. 178 și a urei nedumerite, conform Rescriptului imperial din 1845.

Finalul cazului a adus familia Barcianu în postura de a plăti cheltuielile de judecată, la care s-a mai adăugat un canon de 50 de florini, care a intrat în fondul pentru construcția catedralei³¹.

Încercarea de a analiza procesele de divorț s-a constituit în demersul de a intra în atmosfera societății tradiționale românești de la mijlocul secolului al XIX-lea, din Sibiu și din satele din partea de sud a Transilvaniei.

În mare, acuzațiile finale, cele care au dus la desfacerea căsătoriilor s-au dovedit a fi similare cu cele din întreg arealul trasilvănean românesc. Facem referire la o societate tradițională pe tipar încă patriarhal, în care întâietatea masculină se identifica și cu rolul și poziția jucate și în fața comunității.

Desigur, în perioada l-a care facem referire, între Biserică și stat nu se declanșase încă un proces antagonic de confiscare a dreptului sau rolului celuilalt în a regla viața

³⁰ *Idem*, III, 614, 68/1867.

³¹ *Idem*, III, 56/1865.

individului. În dosarele proceselor menționate, divorțurile sunt date pe baza Pravilei, deci a Sf. Canoane iar Rescriptul imperial din 1845 este menționat automat în virtutea calității oficiale.

Ceea ce mi s-a părut interesant de urmărit a fost discursul propriu, al fiecărui imprișinat, chiar dacă, în multe cazuri, plângerile sau motivațiile lor au fost redactate de alții, care au intervenit, considerăm, mai mult asupra stilului și mai puțin asupra interpretării conținutului.

Concluziile, care se pot extrage nu pot fi decât timide, de început, așteptând un eșantion mult mai mare pentru continuarea analizei. Câteva concluzii pot fi însă menționate, ele fiind o confirmare a studiilor care au fost deja elaborate în acest domeniu: baza căsătoriilor a fost în continuare una strict materială, de întărire a alianțele matrimoniale și a puterii unor familii din cadrul comunității³².

Legislația bisericească încurajează, așa cum era și normal menținerea unor căsătorii, oferind soțului, mai ales, un avantaj de credibilitate. Se manifestă, deși în puține cazuri și un discurs propriu, care aparține și soției, care, în mod direct sau indirect, cere dacă nu respect, cel puțin posibilitatea de a fi auzită în propria familie sau în mai multe. Multe familii s-au dovedit a fi, conform proceselor de divorț menționate, interesate în mod exclusiv doar de avantaje. Pentru mulți dintre soți, iubirea se subînțelege și se manifestă prin simpla acceptare a unei stări de fapt, care era căsătoria.

Cuvântul iubire a fost menționat aproape din întâmplare în aceste procese, atunci când s-a refăcut drumul unor căsătorii, de la acceptare la eșec. Iubirea, puțin menționată, este substituită de o mare familie de cuvinte, care ar fi trebuit să asigure un echilibru între dorința fizică și mai ales, scopul urmărit de familie pentru fiice mai ales, ceea ce nu a corespuns întotdeauna cu convingerile intime nutrite la nivel individual.

Problema s-a agravat în momentul în care, bunăstarea materială a fost preferată și devine un substitut al cheazășiei căsătoriei, un atac asupra planului material al căsătoriei a fost mai greu suportat spre deosebire de eșecurile sentimentale³³.

În cele 23 de cazuri de divorț analizate, iubirea, inclusiv în sensul uneia din cele mai mari taine bisericești, care impunea și cerea credincioșilor respect și înțelegere pentru celălalt a fost o mare absență

Numărul mic al divorțurilor din cele două protopopiate ale Sibiului se încadrează în analiza generală a satului românesc, după care familia a fost și trebuia să rămână o componentă de bază a societății. Trist a fost doar faptul că cel puțin doar prin intermediul proceselor de divorț s-au putut distinge ambele voci, ale celor implicați, în timp ce, oficial, căsătoria a fost interpretată, de către comunitate, inclusiv printr-o înțelegere unilaterală a mesajului transmis prin oficierea căsătoriei în Biserică, doar prin intermediul lui pater familias.

³² Mircea Brie, *op. cit.*, p. 348.

³³ *Ibidem*, p. 344.

Căsătorii interconfesionale și construcții identitare la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. XX (cazul orașului Șimleu Silvaniei)

Gheorghe Șișeștean

Abstract: Mixed marriages, either inter-confessional or interethnic, have always been and still are an everyday social reality of Transylvania. In the present study, I will examine such marriages that took place in the late nineteenth and early twentieth century, in a small town in Sălaj county, named Șimleu Silvaniei. Based on the parochial registers of marriages, I will analyze the marital strategies that led to marriages between members of three different religions: Roman Catholic, Greek Catholic and Reformed, and two ethnic groups: Romanian and Hungarian. Although an important Jewish community used to live in this town, it was not involved in the religiously acknowledged marital exchanges game. I will mention that I shall analyze the mixed marriage as an indicator of the social dynamics, involving demographic volume mutations, concerning both the ethnic and the religious plan, but I will also analyze it as an indicator of the social prestige systems of the ethnic and religious groups, and the directions of the marital flow as a marker of modernity or on the contrary, of confessional conservatism.

Keywords: inter-confessional marriage, inter-ethnic marriage, confessional endogamy/ exogamy, ethnical endogamy/ exogamy, territorial endogamy/ exogamy, territorial mobility, marital flows, construction of identity.

În cele ce urmează voi aborda o problemă din ce în ce mai cercetată de sociologia și istoriografia românească, pentru perioada sfârșitului secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, cea a căsătoriilor mixte¹. Vreau să precizez faptul că, în general, căsătoria poate fi gândită în termenii teoriei capitalului uman, ca o alegere relativ rațională, influențată de costuri și beneficii. Evident că acestea nu pot fi cuantificate prin perspective pur individuale, deși indivizii sunt cei care intră în jocul schimbului marital, ci din perspectiva socialităților care învâluie jocurile schimbului și care produc mecanisme de permisivitate sau de cenzură. Pentru sfârșitul secolului al XIX-lea cred că două sunt instanțele care produc filtrarea alegerilor maritale, care dau ca efect statistic final strategiile maritale: confesiunea și etnicitatea. Confesiunea,

¹ Vezi lucrările *Căsătorii mixte în Transilvania, secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, Arad, 2005, 302 pagini (coordonatori Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean); Ioan Bolovan, Sorina Bolovan, „Aspecte privind căsătoria și familia în satul românesc din nord-vestul Transilvaniei la mijlocul sec. al XIX-lea”, în *Acta Musei Porolissensis*, 12, 1988, p. 845–850; Ioan Bolovan, Sorina Bolovan, „From Tradition to Modernization. Church and the Transylvanian Romanian Family in the Modern Era”, în *Journal for the Study of Religions & Ideologies*, vol. 7, no. 20, Summer 2008, p. 107–133, Mircea Brie, *Familie și societate în nord-vestul Transilvaniei (a doua jumătate a secolului XIX-începutul secolului XX)*, Oradea, 2008; Mircea Brie, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei (a doua jumătate a secolului al XIX-lea-începutul secolului XX). Condiționări exterioare și strategii maritale*, Oradea, 2009.

atât de importantă ca instanță de grupalitate și construcție a sociabilității, în întregul Ev Mediu, tinde să-și diminueze semnificativ importanța odată cu «inventarea națiunilor» etnice, construcții mentale care aduc în prim plan alt indicator al solidarității, cel al limbii comune cu multitudinea de dimensiuni însoțitoare (adesea fictive), cum ar fi ideologia consangvinității. În schimb, «națiunile», grupări societare mai abstracte și mai contradictorii în raport cu criteriile confesionalității, tind să dobândească o relevanță mai importantă față de confesiune. La această schimbare de perspectivă mentală a grupurilor sociale a contribuit, fără îndoială, ideologia statului-națiune, extrem de importantă în această parte a Europei, mai ales după instaurarea dualismului austro-ungar. Deși, în aparență, ea tinde să promoveze triumfalismul constructivist identitar al blocului etnic dominant, prin contrareacție ea este generatoarea unor opoziții la fel de tranșante care produc geneza altor blocuri etnice de competitivitate, solidaritate și generatoare de construcție identitară alternativă, chiar purtătoare de ideologii de competiție. Asemenea dimensiuni ale reconstrucției identitare a individului supus imperativelor grupului social se regăsesc și în strategiile maritale. În primul rând, ca o ipoteză pe care o voi urmări de-a lungul studiului, vreau să arăt că în a doua parte a secolului al XIX-lea etnicitatea este o dimensiune mai importantă decât confesionalitatea, iar acest fapt se regăsește și în acest posibil indicator social, cel al căsătoriilor mixte. În al doilea rând, chiar dacă confesiunea tinde să-și estompeze importanța în raport cu etnicitatea, ea va funcționa ca un factor-filtru în structurarea strategiilor maritale. Astfel, religiile mai liberale, mai permissive, cu intrări mai suplă (protestantismul)² vor avea socialmente o atractivitate mai ridicată, atunci când fundalul etnic este similar (maghiar) și vor dirija fluxurile căsătoriilor mixte, interconfesionale, înspre propria comunitate religioasă. În schimb, confesiunea romano-catolică, mult mai rigidă, impunând reguli stricte ale căsătoriei, în cazul în care un membru al cuplului este de o altă confesiune, va pierde treptat competiția demografică, cu consecințe pe termen lung privind reducerea volumelor demografice (o asemenea ipoteză va fi verificată pe parcursul studiului). În al treilea rând, căsătoriile se desfășoară pe fundalul unor mentalități colective generatoare de stereotipii etnice și confesionale, scale mentale de distanțe etnice și religioase, sisteme de valorizare socială a grupurilor etnice și confesionale, dar și a bărbatului și femeii. Toate acestea se vor regăsi în jocurile schimbului marital prin căsătoriile mixte. Înțeleg prin căsătorii mixte căsătoriile interconfesionale, dar și cele interetnice, adică acele căsătorii în care partenerii au fie religii diferite, fie provin din comunități etnice diferite. De la început precizez faptul că nu voi analiza căsătoria dintr-o perspectivă

² Protestantismul maghiar transilvănean confirmă teoria weberiană a cuplajului dintre etica religioasă și modernitate (M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, 1993). El este generatorul unor procese istorice de etnicizare a religiei (traducerea unor cărți religioase în limba națională-inclusiv românii au profitat de această deschidere-, introducerea limbii materne în oficierea serviciului religios, ruperea instituției religioase de factori de autoritate extraetnică-papalitatea) și finalmente redimensionarea în sensuri etnic-etatiste a ideii de istoricitate, o reconstrucție a istoriei în sensul legitimării ideii naționale.

strictă a sociologiei familiei ci din perspectiva mai largă a integrării schimburilor maritale în mecanismele mobilității demografice comunitare, fie că este vorba de o comunitate etnică sau de una religioasă. În acest sens, căsătoriile mixte pot reprezenta o importantă modalitate care să ducă la creșterea sau dimpotrivă, la diminuarea numerică a unor comunități, afectând, pe serii istorice de lungă durată, nu numai volumul demografic, ci și ratele natalității și structura pe vârste. Este evident că asemenea tipuri de căsătorii au o pondere mai mică în ansamblul schimburilor maritale dintre unitățile sociale familiale; sensul precumpănit al schimburilor fiind endocomunitar, înțelegând prin aceasta faptul că cele mai multe căsătorii se produc în interiorul comunității, văzută prin multiplele sale dimensiuni: etnice, religioase sau teritoriale. Totuși, în anumite momente și circumstanțe individualizate are loc o lărgire a ariilor de selecție maritală dincolo de spațiile comunitare. Această lărgire a selecției are importante determinații care țin de sistemele axiologice ale grupurilor sociale: de gradul de toleranță religioasă, de sistemele cutumiare ale construcției culturale a similitudinilor (homogamiilor)³ și de simbolistica de prestigiu atașată unor grupuri etnice sau religioase. Un alt element, deloc neglijabil, este dat de sistemul de interdicții de mariaj care provine din propriul grup comunitar și interzice căsătoriile în afara grupului etnic sau religios. Pe de altă parte și fenomenul invers este valabil, în sensul că deși nu există interdicții de căsătorii exogamice (înțelegem prin aceasta exogamia de grup), aceste interdicții față de un grup dat funcționează în rândul celorlalte grupuri comunitare. În primul caz se situează evreii, care au un puternic sistem de protecție a comunității, intrările sau ieșirile prin căsătorie din cadrul grupului comunitar fiind foarte rare⁴, iar cel de-al doilea caz este reprezentat de țigani, care, deși nu interzic căsătoriile cu parteneri din afara grupului, în practică acestea sunt neglijabile; datorită faptului că celelalte grupuri comunitare, valorizând negativ comunitatea țigănească, nu vor accepta asemenea căsătorii. Între aceste extreme se situează un număr relativ mare de posibilități de căsătorie mixtă. În acest studiu vom analiza aceste posibilități pe cazul orașului Șimleu Silvaniei, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Ele se referă la următoarele tipuri de căsătorii:

- căsătoria mixtă de tip interconfesional este forma care statistic este cea mai răspândită ca formă de căsătorie mixtă. Vom defini această căsătorie ca tipul confesional exogamic. Așa cum vom arăta, principala formă de exogamie confesională este

³ Este evident că strategiile selecției maritale impun regula similitudinii (homogamiei), adică alegerea partenerului de cuplu se face dintre indivizi cu caracteristici sociale asemănătoare (vîrstă, educație, status economic). Spargerea endogamiei comunitare a selecției maritale nu duce la anularea acestei reguli ci numai la lărgirea aplicării ei. Astfel, deși similitudinea religioasă nu mai este posibilă, această încălcare a regulii va fi compensată prin tendința statistic semnificativă a similitudinii etnice (romano-catolicii maghiari se căsătoresc mai degrabă cu reformați maghiari, decât cu greco-catolici-români).

⁴ Și confesiunile creștine vor adopta măsuri de blocare a căsătoriilor cu „păgâni”, musulmani sau evrei. Vezi Mircea Brie, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei (a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX)*, Oradea, 2009, p. 46.

cea dintre reformați și romano-catolici, urmând apoi, cu variabilități pe momentele unei serii statistice temporare, căsătoria dintre romano-catolici și greco-catolici, reformați și greco-catolici. După cum se va putea observa, pe seria statistică studiată de noi nu apare nici o referință la ortodocși, care, potrivit recensămintelor⁵, sunt practic inexistenți în localitățile zonei, inclusiv la Șimleu Silvaniei, până la începutul secolului al XX-lea⁶.

• căsătoria mixtă de tip etnic este ceea ce am numit căsătoria etnic-exogamică. Acest tip se referă la căsătoriile dintre români și maghiari, maghiari și germani, români și germani, maghiari și slovaci, români și slovaci. Datele statistice de care am dispus în Șimleu Silvaniei nu ne-au permis să punem în evidență căsătoriile dintre armeni și celelalte etnii, deoarece nu am putut să aflăm, prin intermediul numelor de familie maghiarizate, care sunt armenii romano-catolici, deși ei există, fără îndoială, fiind consemnați la 1850 și, într-o proporție mult mai mică, la 1930⁷. O altă remarcă ce se impune este aceea că nu există o exogamie exclusiv etnică, ea este asociată în cele mai multe cazuri cu una de tip religios, cu excepția căsătoriilor între romano-catolici (maghiari, slovaci, șvabi sau armeni). De asemenea, exogamia religioasă poate fi cuplată cu endogamia etnică, așa cum sunt cazurile de căsătorii extrem de numeroase între reformații și romano-catolicii maghiari. Pe de altă parte, așa cum vom vedea pe parcursul analizei, în strategiile maritale funcționează și mecanismul exogamiei teritoriale. Este vorba de extinderea ariei de selecție maritală dincolo de teritoriul propriei localități, fie la nivelul localităților învecinate, fie pe arii mult mai extinse. O altă direcție de cercetare va urmări modul în care, de obicei, exogamia teritorială este asociată cu endogamia etnică și confesională; în strategiile maritale exogamia teritorială fiind o modalitate de evitare a exogamiei etnice sau confesiona-

⁵ Toate referirile din studiu se referă la următoarele recensăminte: a) *Recensământul din 1850*, Universitatea Babeș-Bolyai, Catedra și Laboratorul de Sociologie, Cluj Napoca, 1996 (coord. T. Rotariu), b) *Recensământul din 1880. Transilvania*, Cluj Napoca, 1997, (coord. Traian Rotariu), c) *Magyar statisztikai közlemények, 1900 évi, Népszámlálása, első rész, Budapest, 1902*, d) *Magyar statisztikai közlemények, 1910 évi, Népszámlálása, első rész, Budapest, 1912*, e) *Recensământul general al populației României, Neam, limbă maternă, religie*, vol. II., Monitorul Oficial, Imprimeria Națională, București 1938. Atunci când vom face referințe la statistici preluate din recensăminte ne vom referi la aceste recensăminte, fără să mai indicăm de fiecare dată la sursele din care am preluat informația.

⁶ În 1850 nu este consemnat la Șimleu nici un ortodox, la 1880, un ortodox, la 1900, la fel, în 1910, 13 ortodocși, iar la 1930, 126 de ortodocși (sursa rec. Cluj). Apariția celor 13 ortodocși la 1910 este legată, fără îndoială, de frământările confesionale din cadrul unor localități de la vest de Munții Meșeș, care au avut ca efect trecerea unor persoane, uneori în număr mare, de la greco-catolici la ortodocși-vezi cazul localității Stârci, unde la 1900 nu există nici un ortodox, ci numai 1371 de greco-catolici, ca apoi, peste 10 ani, la recensământul din 1910 să apară 492 de ortodocși și 979 de greco-catolici. Pentru 1930, alături de surse demografice locale apar și migrațiile regionale și intercarpatice, care fac ca în centrele urbane ale zonei să apară și comunități ortodoxe.

⁷ În zonă au existat comunități armenesci, de confesiune romano-catolică. Astfel, la Crasna sunt consemnați la recensământul austriac din 1850, 120 de armeni, iar la Șimleu Silvaniei, 25 de armeni. Ei nu mai sunt consemnați la recensămintele maghiare (nu există rubrică pentru limba armenescă și sunt înregistrați cu limba maternă maghiara), dar reapar în recensământul românesc din 1930: 11 armeni la Șimleu Silvaniei și 27 la Crasna.

le. În economia relațiilor de schimb marital pe serii statistice de mare amploare, două modalități se configurează în depășirea crizelor de selecție maritală endogamă: exogamie confesională, asociată, în unele cazuri, cu exogamie etnică și în cel de-al doilea caz, exogamie teritorială asociată cu endogamie etnică și confesională. Exogamia teritorială are două modalități de manifestare: în modelele culturale tradiționale ea se corelează cu regula virilocalității, în sensul că exogamia se referă la alegerea partenerului feminin din afara localității, deci femeile sunt cele implicate în mobilitatea teritorială prin mariaj, iar comunitățile supuse acestui fenomen înregistrează pierderi demografice ale elementului feminin, care emigrează într-o altă localitate. În forma modernă virilocalitatea este mult estompată, schimburile demografice între localități prin intermediul căsătoriei putând avea loc în ambele sensuri, atât prin aducerea de femei din exterior cât și prin noul mecanism marital prin care bărbații se stabilesc în localitatea soției. Surprinderea configurațiilor statistice ale schimburilor demografice prin mariaj, asociată cu dimensiunile etnico-confesionale, este semnificativă în relevarea modelelor culturale ale grupurilor, fie a modelelor de factură tradițională, fie a unor modele noi în care se produce disoluția principiului virilocal. Astfel, în modelele tradiționale criteriul religios funcționează ca un important factor de autocentrare pe propriul grup, care funcționează ca o unitate socială compactă, puțin permisivă schimburilor maritale cu exteriorul, cu cei de alte confesiuni (endogamie confesională). Așa cum vom vedea, intrarea în modernitate și «inventarea națiunilor» pe baza criteriului etnic va face ca acest criteriu să capete relevanță superioară în raport cu cel confesional, astfel încât endogamia confesională se estompează, în schimb endogamia etnică este puternic conturată, ca efect al autoreprezentărilor de grup în care confesiunea devine mai puțin importantă decât etnicitatea. Pe de altă parte, strategiile maritale care dovedesc permisivități în cazul căsătoriilor interetnice sunt consecința unor reprezentări colective bazate pe distanțe sociale mici între diferitele grupuri etnice implicate în jocul schimburilor maritale, sugerând similitudini ale modelelor lor culturale și o știință a conviețuirii, a toleranței⁸. În același timp, spargerea reprezentărilor privind necesitatea conservării blocurilor etnice prin cenzurarea exogamiilor maritale de tip etnic va avea consecințe cu efecte pe termen lung asupra grupurilor etnice de mici dimensiuni statistice; căsătoria interetnică va determina treptata lor stingere demografică, grupurile etnice mari (și de multe ori aparținând națiunii dominante) își vor impune în familia interetnică modelele lingvistice⁹, astfel încât limba etnicității dominante va deveni și limba noilor generații

⁸ În intervalul 1881–1885 în statul maghiar se constată o creștere a ratei căsătoriilor interconfesionale. Astfel între 1881–1885 ele reprezintă 8,1% din totalul căsătoriilor, pentru ca pe intervalul 1896–1900 să ajungă la 11,1% (cf. Ioan Bolovan, Sorina Bolovan, *From Tradition to Modernization. Church and the Transylvanian Romanian Family in the Modern Era*, în *Journal for the Study of Religions & Ideologies*, vol. 7, no. 20, Summer 2008, p. 112). Această evoluție poate fi interpretată ca semn al modernității, însă nu știm ce procent din aceste căsătorii sunt și interetnice.

⁹ Vezi cazul armenilor de la Crasna și Șimleu Silvaniei, care practic dispar din istoria locală prin asimilare. O asemenea constatare este valabilă și pentru majoritatea comunităților românești din Ungaria.

născute în asemenea familii. La aceasta, în cadrele modernității, vor contribui și procesele de mobilitate teritorială, care desprind individul de unitatea sa socială și-l inserează în modelele cultural-lingvistice ale culturii dominante. De altfel, cultura dominantă, în cazul de față cea maghiară, va avea importante influențe asupra caracteristicilor lingvistice ale grupurilor etnice minoritare, din comunitățile multietnice. Ele sunt purtătoarele unor modele de bilingvism (sau chiar trilingvism), ca mecanism socialmente convenabil de inserție în structurile macrosocialului culturii dominante. Folosirea caracteristicilor multilingvismului în scopuri de recenzare a populației a generat însă posibilitatea unor manipulări statistice în scopuri politice, în sensul creșterii volumelor demografice ale etnicității dominante, în situația noastră, cea maghiară. Astfel la recensământul din 1910 (ca și de altfel la cele maghiare anterioare), etnicitatea este construită pe baza limbii materne-criteriu destul de imprecis în zonele multietnice, iar la 1910, „drept limbă maternă se consemnează totdeauna, fără nici o constrângere, conform realității, acea limbă pe care persoana respectivă și-o asumă și pe care o vorbește cel mai bine și mai cu plăcere”¹⁰ și nu autodeclarația de identitate etnică. Asemenea caracteristică a sistemului de recenzare, asociată cu lipsa unor rubrici pentru cei cu limba idiș (evreii) sau pentru limba armenescă (oricum purtători ai multilingvismului) va genera situații de creștere a volumelor demografice ale etnicității dominante¹¹.

În perioada dinaintea colectivizării și a marii industrializări socialiste, comunitățile românești s-au autoprotejat împotriva asimilării prin căsătorii endoetnice. Apoi, privarea de pământ prin colectivizare va genera noi opțiuni de asigurarea existenței, diferite de cele ale micii proprietăți țărănești. Se va deschide astfel calea mobilității ocupaționale și teritoriale, dar și calea disoluției strategiilor maritale endoetnice. Căsătoria mixtă va deveni, după 1960, un factor asimilaționist (alături de educația școlară), de dispariție treptată a comunităților românești din Ungaria. În acest sens, vezi studiul lui Gh. Șișeștean, *Orthodoxes et gréco-catholiques roumains de Hongrie entre construction et reconstruction identitaire*, revista Chronos, Revue d’Histoire de l’Université de Balamand (Liban), nr. 18, 2008, p. 189–208

¹⁰ Varga E. Árpád, Postfața. *Recensăminte ale populației pe teritoriul Transilvaniei, în perioada 1850–1910*, apud Dávid Zoltán, *A magyar nemzetiségi statisztika múltja és jelene. Valóság. XXIII*, 1980, nr. 8, p. 88–89, în T. Rotariu (coord.), *Recensământul din 1910, Transilvania, Cluj Napoca, 1999*, p. 711.

¹¹ Șimleu Silvaniei prezintă o situație complexă privind raportul între etnie și confesiune. În primul rând, pierderile etnice românești prin faptul că unii greco-catolici (sau ortodocși) sunt înregistrați ca având limba maternă maghiara, sunt, la 1910, extrem de mari, ridicându-se la 472 de persoane. Acest număr se obține astfel: adunând cei 1285 de greco-catolici cu 13 ortodocși obținem 1289 de persoane aparținând unor religii românești, din care scăzând românii declarați – 759 de persoane și cei 67 de indivizi din categoria „alte limbi materne”, care religios se identifică cu greco-catolicii (sau ortodocșii), rezultă un număr de 472 de persoane care sunt greco-catolice (sau ortodoxe), dar cu limba maternă maghiara. În privința structurii confesionale a maghiarilor, ea se compune astfel: 1440 de israeliți, cu limba maternă maghiara, plus 21 de evanghelici-luterani, 6 unitarieni, 1880 de reformați și 2240 de romano-catolici dau un total de 5587 de persoane, la care adăugând cei 472 de greco-catolici (sau unii ortodocși), rezultă un total de 6059 persoane, din care scăzând 20 de germani și 9 slavi vor rezulta 6030 de maghiari. După cum rezultă din datele de mai sus, la Șimleu Silvaniei o mare pondere în cadrul etniei maghiare este deținută de evrei și greco-catolici, declarați maghiari. În fapt, evreii împreună cu greco-catolicii dețin 32,20% dintre maghiarii consemnați ai localității, deci un volum extrem de mare.

Opțiunea mea pentru analiza căsătoriilor mixte din orașul Șimleu Silvaniei¹² la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea a fost motivată de mai multe considerente sociologice:

- era singura localitate urbană din bazinul superior al Crasnei și datorită acestei caracteristici era principalul centru al economiei de schimb a zonei, fiind, prin aceasta, un nucleu al modernității zonale asociată cu procese de mobilitate demografică, inclusiv sub forma imigrațiilor din spațiul zonal, dar și din cel transilvănean și, în unele cazuri, chiar de la nivelul întregii Ungarii de până la 1918;

- Șimleu Silvaniei avea populația cea mai numeroasă dintre toate localitățile zonei bazinului superior al Crasnei, fapt care permite construirea unor serii statistice ale nupțialității pe volume demografice relativ numeroase;

- era o localitate cu un mare număr de etnii (români, maghiari, evrei, germani, slovaci, țigani, armeni, slovaci) și confesiuni (greco-catolică, romano-catolică, reformată, unitariană, mozaică, luterană, iar mai târziu, ortodoxă, baptistă, adventistă);

- unele dintre aceste etnii (maghiarii, românii și evreii) și confesiuni (romano-catolicii, greco-catolicii, reformații și mozaicii) au volume demografice ridicate și relativ egale¹³, ceea ce face posibilă analiza statistică cu numere mari;

- datorită volumelor demografice mari ale unor etnii și confesiuni și căsătoriile interconfesionale și interetnice vor fi relativ numeroase, putând fi astfel abordate cu metode statistice.

În cercetare am folosit datele din registrele parohiale pentru orașul Șimleu Silvaniei. Pentru confesiunea reformată avem date complete pentru perioada 1873–1927, pentru greco-catolici pentru perioada 1873–1908, iar pentru romano-catolici pentru un interval mai scurt, cel dintre 1887 și 1905. În registrele parohiale de stare civilă, în funcție de confesiune, dar și de perioadă, câteodată într-o parte a registrului sunt trecute nașterile (botezurile), iar într-o alta căsătoriile, iar pentru alte perioade sau confesiuni apar registre separate pentru fiecare eveniment demografic (naștere,

¹² Blocurile etnice din Șimleu Silvaniei erau foarte puternic conturate. Pe de-o parte, pe malul drept al Crasnei se găsea comunitatea maghiaro-evreiască (unii evrei, mai puțin numeroși își aveau case și pe malul stâng), în timp ce pe malul stâng se găsea comunitatea românească, grupată pe Ulița Românească sau Ulița Bicului.

¹³ La recensământul din 1850 vor fi consemnați 785 de români, 2396 maghiari, 181 de evrei, iar restul de până la 3422 de persoane va fi reprezentat de alte etnii (germani, țigani, armeni). La 1910 sunt înregistrați 759 români, 6030 de maghiari, iar evreii vor dispărea (potrivit criteriului limbii materne), restul de până la 6885 de persoane fiind slavi (9 persoane) sau alte etnii (limbi materne), 67 persoane. La recensământul din 1930 sunt înregistrați, potrivit autodeclarației de identitate etnică, 2340 de români, 3437 maghiari, 19 germani, 1526 evrei, 11 armeni, 89 țigani, 25 slavi și 4 alte etnii. Din punct de vedere religios, situația este următoarea: la 1850, 785 greco-catolici, 1217 romano-catolici, 1263 reformați, 181 israeliți (mozaici), restul de alte religii. La 1910, 1285 greco-catolici, 2240 romano-catolici, 1880 reformați, 1440 israeliți (mozaici), restul de alte religii. La 1930 sunt 2159 greco-catolici, 1738 romano-catolici, 1817 reformați (pentru prima oară la recensământ reformații vor depăși numeric romano-catolicii, ei continuând să crească, până în prezent), 1568 de mozaici, restul de alte confesiuni.

căsătorie sau deces). În privința căsătoriilor, sunt înregistrate următoarele elemente: numele și prenumele soțului, respectiv soției, anul, ziua și luna căsătoriei, vârsta sau anul de naștere a soțului, respectiv soției, numele și prenumele părinților soțului și soției, religia soțului, respectiv soției, religia părinților ambilor soți, câteodată cu menționări interesante, mai ales în cazul romano-catolicilor, privind fenomene de convertire de la reformați la catolici. Sporadic mai apar consemnate ocupațiile părinților sau ale soțului. Mai sunt menționate: localitatea de naștere a soțului, respectiv a soției, domiciliul actual al ambilor, numele martorilor care au asistat la cununie, numărul vestirilor pentru a se vedea dacă căsătoria este valabilă, neexistând impedimente legate mai ales de posibila înrudire de sânge între parteneri, precum și numele preotului care a oficiat cununia. În unele registre greco-catolice am găsit și o menționare interesantă legată de căsătoria cu un romano-catolic: existența unei dispense din partea episcopiei romano-catolice de Oradea prin care își dă acordul ca respectivul romano-catolic să se căsătorească cu un greco-catolic, în parohia greco-catolică, deci cu o posibilă trecere la greco-catolici. Se poate observa astfel că în pofida aceluiași principii dogmatice, romano-catolicii nu se pot căsători cu greco-catolici decât printr-o dispensă episcopală, menționată cu dată și număr de înregistrare în registrul de cununii al greco-catolicilor. Interesant, nu am găsit asemenea dispense pentru greco-catolicii care se căsătorec cu romano-catolici, în parohia romano-catolică, părăsind, prin aceasta, comunitatea greco-catolică. Este posibil, de asemenea, ca romano-catolicii să nici nu fi pretins asemenea dispense, în condițiile în care biserica romano-catolică maghiară trata biserica greco-catolică de pe poziții de superioritate, cele două biserici fiind despărțite nu numai de barierele ritualice, cât mai ales, de cele etnice. Examinând registrele parohiale nu se vor găsi asemenea dispense nici pentru reformații care se cunună la greco-catolici, nici pentru greco-catolicii sau romano-catolicii care se cunună la reformați. Între cele două biserici, catolică și reformată, se pare că nu există un dialog real în privința formalităților legate de căsătoriile mixte, ci dimpotrivă, o stare de continuă suspiciune reciprocă, ca urmare a pierderilor confesionale înregistrate prin trecerea, prin căsătorie, de la o confesiune la alta¹⁴. În cazul

¹⁴ Încă din secolul al XVII-lea (1655, *Approbatæ Constitutiones*), biserica reformată a dovedit multă elasticitate – în fond o strategie de sporire a numărului membrilor ei – în recunoașterea căsătoriilor mixte. Există astfel „confesiunile acceptate”, romano-catolică, luterană, unitariană, mai apoi greco-catolică și ortodoxă (cf. Olga Lukács, *Premisele juridice ale căsătoriilor mixte în Biserica Reformată din Ardeal, în secolele XVII-XIX*, în Corneliu Pădurean, Ioan Bolovan (coord.), *Căsătoriile mixte în Transilvania. Secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, Arad, 2005, apud M. Brie, *op. cit.* p. 46. Elasticitatea acestei biserici, capacitatea de a-și recruta noi adepți, este remarcabilă în secolul al XVII-lea. Atât în Țara Hațegului, Hunedoara, Făgăraș sau în districtul Cetății Chioarului, din nordul Transilvaniei, apar comunități calvine „valahe”, în localități cu populație „nemeșească”, de români proaspăt înnoiți, de fapt țărani liberi cu funcții militare. Astfel „era suficient să se facă liturghie, să se spună predicile și să se rostească rugăciunile în limba maternă, ca românii să fie considerați «reformați»... Este exclus ca preoții să fi fost înnoiți de Rákóczi I fără să accepte calvinizarea în formula ei «valahă»” (Valer Hossu, *Nobilimea Chioarului*, Baia Mare, 2003, p. 92). În Chioar, pentru necesitățile acestor români calvini va apărea un protopopiat greco-calvin, de expresie românească și rit oriental, distinct atât de cele ortodoxe (greco-slavone), cât și de cel calvin de expresie maghiară (V. Hossu, *op.*

greco-catolicilor, dar și al romano-catolicilor care se cununau la reformati, trecând prin căsătorie la religia, dar și la comunitatea reformată, ei erau imediat excomuni-cați din rândul comunității catolice, de aceea putem afirma că asemenea căsătorii erau, în a doua parte a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, urmate și de pierdere a vechii identități religioase și în majoritatea cazurilor, a celei etnice. De aceea, recensămintele nu menționează cazuri de reformati de etnie română, adică cazuri de trecere prin căsătorie, la comunitatea reformată, dar cu menținerea identi-tății etnice românești. Am văzut că există însă cazuri de greco-catolici, care etnic se declară maghiari, dar această situație nu este numai rezultatul căsătoriilor mixte ci al unor mecanisme politice prin care unii greco-catolici cunoscători ai limbii maghiare se declară sau sunt consemnați ca maghiari. Există totuși cazuri de germani sau slo-vaci romano-catolici sau chiar luterani, care trecuți prin căsătorie la greco-catolici își păstrează și își declară în continuare apartenența la etnia germană sau slovacă.

În ceea ce-i privește pe reformatii care se căsătoresc cu catolici, fie romano-catolici, fie greco-catolici, iar cununia are loc la catolici, asemenea treceri sunt mai dificile deoarece implică o prealabilă catehizare, prin care se învață sistemul dogmatic catolic, urmată de mărturisire și cuminecare, înainte de căsătorie. De aceea, chiar restricțiile dogmatico-ritualice ale catolicilor cenzurează numărul unor asemenea treceri, în fond veritabile convertiri la catholicism. De altfel, nu întâmplător, în drep-tul unor foști reformati trecuți la catholicism preotul catolic face de multe ori preciza-rea „convertita”, care înseamnă chiar această renunțare la calvinism și trecere la catolici. Deci, biserica calvin-reformată este mult mai elastică în privința mecanis-melor de trecere prin căsătorie la o nouă comunitate, decât cea catolică și chiar aceas-tă elasticitate explică numărul mai mare de căsătorii ale catolicilor cu reformatii, prin trecerea la calvinism, decât fenomenul invers de trecere de la reformati la catolici, deși el există.

În Arhivele Statului din Zalău se găsesc și registrele de cununie ale evreilor din Șimleu Silvaniei, care au format aici o importantă comunitate. Analizând situația căsătoriilor cu evreii, am constatat că în nici o parohie creștină (greco-catolică, re-formată sau romano-catolică) nu este consemnată, în intervalul studiat de noi, vreo căsătorie în care vreunul dintre parteneri să fi fost de religie mozaică. Începând stu-diarea registrelor sinagogii evreiești, pe durata mai multor ani, nu am observat con-semnarea căsătoriei unui evreu cu un creștin. E posibil să fi existat asemenea cupluri, ele trăiau însă în concubinaj, până la introducerea noii legislații din 1895, care consa-cră obligativitatea cununii civile. Evident, asemenea concubinaje nu erau însă înre-

cit. p. 94). În privința romano-catolicilor lucrurile vor sta cu totul diferit. Prin legea austriacă a căsă-toriilor, din 1850 și prin Codul Civil austriac din 1853, căsătoria dintre un necatolic și un catolic tre-buia oficiată de preotul catolic, cu toate consecințele decurgând din aceasta (cateheză, botez, mărturisire, împărțășanie). Deși oficial aceasta este reglementarea, în fapt, în perioada cercetată de noi și în cadrul statului maghiar, reglementările acestei legi nu sunt respectate, căsătoriile catolicilor cu reformatii având loc mai degrabă în fața preotului reformat decât a celui catolic. După 1 octombrie 1895 legislația privind căsătoria religioasă își pierde orice importanță.

gistrate în nici un registru parohial¹⁵. Astfel, din perspectiva schimburilor maritale înregistrate statistic, prin registre parohiale, comunitatea evreiască din Șimleu Silvaniei poate fi considerată un model demografic închis, iar mișcările care afectează volumele demografice sunt determinate de cauze naturale (nașteri, decese) și migrații. Datorită acestui fapt nu am mai luat în analiză căsătoriile din interiorul comunității evreiești.

Căsătorii în parohia reformată

Registrele parohiale de căsătorii, găsite de noi¹⁶, înregistrează în limba maghiară căsătoriile din intervalul 1873–1927, deci pe un interval de 55 de ani, suficient însă pentru surprinderea unor tendințe generale. Este evident că au existat asemenea registre și pentru alte perioade, însă ele nu s-au mai păstrat, neputând fi găsite la Arhivele Statului din Zalău. Toate datele statistice referitoare la reformați sunt extrase din aceste registre, de aceea, din motive de economie a prezentării, nu voi mai preciza de fiecare dată cotele de inventar de unde au fost extrase datele pe baza cărora am elaborat statisticile pe care le voi prezenta în continuare.

În perioada 1873–1927 în parohia reformată din Șimleu Silvaniei au fost consemnate 787 de căsătorii. Acestea sunt distribuite pe ani conform tabelului care urmează.

Anul căsătoriei

Anul	Total căsătorii	Anul	Total căsătorii
1873	14	1901	13
1874	17	1902	18
1875	17	1903	12
1876	15	1904	19
1877	8	1905	13
1878	16	1906	16
1879	16	1907	19
1880	13	1908	19
1881	11	1909	19
1882	18	1910	23

¹⁵ În 1894 statul maghiar va emite noua lege matrimonială, intrată în vigoare la 1 octombrie 1895, prin care se consacră obligativitatea căsătoriei civile, iar căsătoria religioasă nu mai este obligatorie și din acest moment se produce înregistrarea civilă a căsătoriilor, fapt care va face posibilă și căsătoria (civilă) între creștini și evrei, familiile mixte de acest tip intrând în normalitate juridică.

¹⁶ Aceste registre se găsesc la Arhivele Statului Sălaj, *Fondul Registre de Stare Civilă, Parohia Reformată Șimleu Silvaniei, nr. dosar 1134*.

Anul	Total căsătorii
1883	21
1884	22
1885	20
1886	22
1997	19
1888	25
1889	13
1890	17
1891	11
1892	11
1893	10
1894	11
1895	17
1896	8
1897	7
1898	10
1899	13
1900	17

Anul	Total căsătorii
1911	20
1912	11
1913	17
1914	8
1915	5
1916	3
1917	9
1918	13
1919	20
1920	11
1921	21
1922	14
1923	9
1924	7
1925	5
1926	12
1927	12
Total	787

În cele ce urmează examinăm vârsta soțului la căsătorie, respectiv vârsta soției, în asocierie cu religia soțului, respectiv religia soției. Considerăm vârsta la căsătorie un indicator capabil să pună în evidență tendințele în evoluția modelelor maritale. Astfel, o diferență mai mică de vârstă între soț și soție indică liberalizarea modelelor maritale, în timp ce o diferență mai mare arată tendința înspre un comportament marital mai tradițional. În unele cazuri preotul reformat care a consemnat cununia a omis să menționeze vârsta soțului sau a soției sau chiar a ambilor parteneri. Din această cauză, din cele 787 de căsătorii numai la 701 căsătorii (89,1% din totalul căsătoriilor) figurează vârsta ambilor parteneri și numai cei cu aceste date complete au fost incluși în analiză. Apoi, am grupat căsătoriile în următoarele categorii: soțul este mai în vârstă decât soția, soțul și soția au aceeași vârstă și soția este mai în vârstă decât soțul.

Finalmente am asociat religia cu vârsta soțului respectiv a soției pentru a vedea dacă nu există o acțiune de selecție maritală discriminatorie în funcție de vârsta partenerilor și religie. În cazul religiei femeilor, această ipoteză nu se confirmă; în 86,6% din cazurile de femei romano-catolice ele sunt mai tinere decât soții reformați, iar în cazul femeilor reformate care se căsătoresc tot cu reformați procentul

este asemănător: 84,63%. În cazul femeilor greco-catolice căsătorite cu reformați, numărul lor mic (13 persoane) face mai puțin relevant procentul celor mai tinere (76,9%) decât soții.

În cazul bărbaților care se căsătoresc cu femeii reformate se pare că există o tendință selectivă în ceea ce privește selecția maritală. Astfel, procentul greco-catolicilor care se căsătoresc cu reformate mai în vârstă decât ei este de 17,85%, în timp ce pentru reformații căsătoriți cu reformate mai în vârstă acest procent este de 9,92%, iar pentru romano-catolici de 10,08%. Deci, într-o proporție mai mare pentru soții greco-catolici decât pentru celelalte religii, accesul marital la femeile reformate este mediat de vârsta soției mai mare decât a soțului.

Examinând caracteristicile de vârstă în funcție de tendințe centrale, datele obținute relevă înscrierea comportamentelor maritale ale reformaților într-un model tradiționalist bazat pe faptul că vârsta medie la căsătorie a bărbaților este mai mare cu 5,74 ani decât vârsta medie a soției. Aceeași constatare potrivit căreia există tendința generală ca bărbații să fie mai vârstnici decât femeile se poate face și în privința vârstei minime la căsătorie, respectiv a celei maxime. Surprinde apoi vârsta medie la căsătorie extrem de înaintată, atât în cazul bărbaților, cât și în cel al femeilor: 30,8 ani la bărbați și 25 de ani la femei. Aceeași tendință se desprinde și din analiza valorilor ridicate ale medianeii căsătoriilor: jumătate dintre bărbații care se căsătoresc au sub 27 de ani, iar jumătate peste această vârstă. Mediana vârstei la căsătorie a femeilor este și ea relativ ridicată, de 22 de ani. Din aceste date, putem afirma că, deși diferența de vârstă dintre soț și soție este mare, ceea ce înscrie comunitatea reformată într-un model încă tradiționalist, vârsta medie și mediană la căsătorie, ridicată atât în cazul bărbaților cât și în cel al femeilor, tinde să spargă modelul tradiționalist, remarcându-se apariția unui comportament modern de factură urbană.

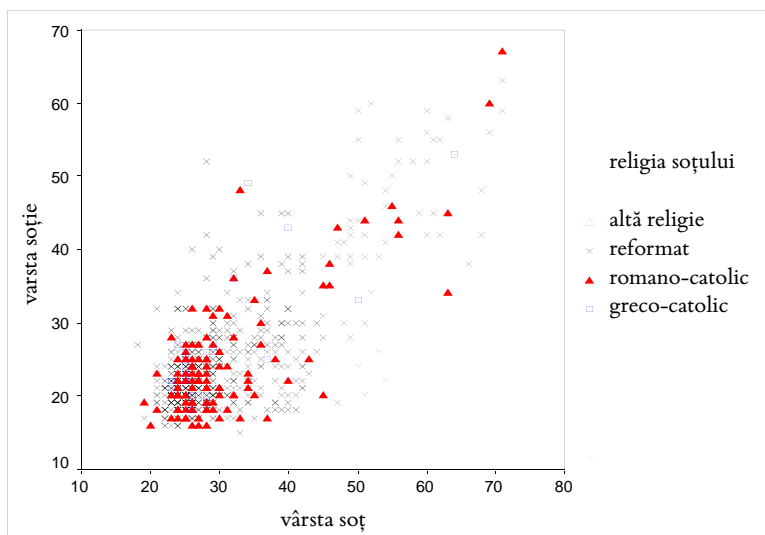
Intervalele cuartilice oferă și ele alte informații interesante privind caracteristicile de vârstă ale membrilor cuplului și comportamentul marital al populației. Astfel, în cazul bărbaților, 25% dintre aceștia au la căsătorie sub 25 de ani, iar alte procente de 25% între 25 și 27 de ani, și un alt sfert se căsătoresc (sau se recăsătoresc, în cazul văduvilor), la o vârstă de peste 33 de ani. Oricum, și aceste intervale cuartilice sugerează existența unui model marital bazat pe o vârstă relativ înaintată a bărbaților la căsătorie. În cazul femeilor, deși vârsta la căsătorie este în general mai mică decât a bărbaților, totuși primul interval cuartilic are ca limită vârsta de 20 de ani, deci abia 25% dintre femei au până la 20 de ani la căsătorie, iar ultimul interval, are ca limită inferioară, vârsta de 27 de ani. O altă tendință interesantă care poate fi surprinsă prin analiza diferenței de vârstă cuartilică este aceea că pe măsură ce vârsta la căsătorie crește, va crește și diferența de vârstă dintre soț și soție. Astfel în primul interval cuartilic, care grupează femeile ce se căsătoresc sub 20 de ani și bărbații care se căsătoresc sub 25 de ani, diferența medie de vârstă dintre soț și soție este de numai 2 ani, în timp ce în ultimul interval cuartilic care grupează bărbații ce se căsătoresc la peste 33 de ani și femeile care se căsătoresc la peste 27 de ani, soțul este în medie mai în vârstă decât soția cu 9 ani. Aceste date sugerează și un alt aspect de natură tradiționa-

lă al comportamentului marital al reformatilor: cu cât se produce înaintarea în vârstă, cu atât șansele de căsătorie scad mai pronunțat pentru femei decât pentru bărbați, fapt care se exprimă prin creșterea pronunțată a diferenței de vârstă dintre soț și soție, însă așa cum vom vedea în continuare nici femeile vârstnice nu sunt înlăturate în totalitate de pe piața maritală.

Procedând la grupări clusteriale vom obține noi informații privind comportamentele maritale în rândul populației reformate. Asemenea grupări permit o clasificare mai organică statistic, ținând seama de caracteristicile interne ale unei serii statistice, respectiv de concentrarea sau împrăștierea elementelor seriei, fiind prin aceasta o metodă utilă pentru construcția de tipologii, elementele statistice care intră într-o grupare gravitând în jurul unei tendințe centrale a grupării (media pe grupă). Iată, pentru început, situația pentru vârsta la căsătorie a bărbaților. Un prim grup de bărbați este acela care se căsătorește în jurul vârstei medii de 26,2 ani. El este și cel mai puternic reprezentat statistic (519 cazuri). Urmează apoi un număr de 126 bărbați care se căsătoresc (recăsătoresc) în jurul vârstei medii de 38,2 ani și, în cele din urmă, un alt grup care intră în același eveniment demografic în jurul vârstei medii de 56,5 ani (56 de cazuri, un volum statistic destul de însemnat).

În cazul femeilor căsătorite în parohia reformată, situația este următoarea: cele mai multe (519 cazuri) se căsătoresc în jurul vârstei medii de 21,14 ani, urmează apoi cele care se căsătoresc în jurul vârstei medii de 31,22 ani (131 de cazuri) și finalmente, cea de-a treia grupă, a celor care se căsătoresc sau mai degrabă recăsătoresc (din registrele parohiale nu putem afla rangul căsătoriei), la vârsta medie de 49,10 ani (51 de cazuri, iarăși un număr important, ce structurează un comportament modern față de căsătoria femeilor la vârste înaintate, infirmând un clișeu mental potrivit căruia accesul femeilor la mariaj în lumile tradiționale este blocat la vârste înaintate (este însă evident că în lumea unui mic oraș de la sfârșitul secolului al XIX-lea, așa cum este Șimleu Silvaniei, mai ales în mediile maghiare reformate, purtătoare ale unor modele culturale mai liberale, mai permissive, inclusiv în ceea ce privește mariajele, nu se mai poate vorbi de un comportament tradiționalist, de factură țărănească; ele sunt lumi care dezvoltă modele inovatoare-a se vedea în acest sens, mai încolo, mobilitatea teritorială a populației maghiare-sunt lumi de tranziție, în care comportamentele urban-moderne predomină în raport cu valorile lumilor țărănești). În reprezentarea grafică de mai jos este asociată vârsta soțului cu cea a soției și, de asemenea ca variabilă de marcat (marker), am utilizat religia soțului. Reprezentarea sugerează existența unei puternice corelații dintre cele două variabile, cu alte cuvinte, în general, indiferent de religie, strategiile maritale vizează cvasisimilitudini de vârstă (ceea ce corespunde unui coeficient Pearson de 0,75), spargerea corelației fiind mai degrabă produsul unor cazuri de excepție (soții tinere, soți în vârstă sau invers).

Asociind religia soțului și cea a soției, situația este următoarea (menționăm că tabelul se referă la 787 de căsătorii, ceea ce reprezintă practic toate căsătoriile în intervalul 1873–1927, registrele de cununii înregistrând pentru toate cazurile religia partenerilor):



Religia soțului și religia soției la căsătoriile din parohia reformată

Religia soțului	Religia soției				Total	%
	Greco-catolică	Romano-catolică	Reformată	Luterană		
Greco-catolică	0	0	29	0	29	3,7
Romano-catolică	0	0	129	0	129	16,4
Reformată	14	211	387	5	617	78,4
Unitariană	0	1	1	0	2	0,3
Luterană	0	0	10	0	10	1,3
Total	14	212	556	5	787	100
%	1,8	26,9	70,6	0,6	100	

Tabelul de mai sus scoate în evidență diferențe importante în comportamentul marital al romano-catolicilor respectiv greco-catolicilor, față de căsătoriile cu reformații. Astfel, deși comunitatea romano-catolică din Șimleu are un volum demografic aproximativ dublu față de cea greco-catolică (vezi datele de la recensământul din 1880 și 1900), acest raport de 1 la $\frac{1}{2}$ nu se regăsește în indicele de mariaj al romano-catolicilor, respectiv greco-catolicilor cu reformații, el fiind mult mai mare în cazul romano-catolicilor. Astfel, indicele mediu de mariaj al greco-catolicilor cu reformații este de 2,75%, în timp ce același indice mediu în cazul romano-catolicilor este de 21,6%. Această realitate indică faptul că distanța religioasă este mult mai puțin importantă decât distanța etnică; deși reformații sunt situați la aceeași distanță față de greco-catolici și romano-catolici pe scala distanțelor religioase, apartenența etnică comună a reformaților și romano-catolicilor face ca intensitatea legăturilor maritale

să fie mult mai puternică, în raport cu greco-catolicii români. Deci etnia este principalul factor de diminuare sau dimpotrivă, de creștere a distanțelor intercomunitare, concretizate prin strategiile maritale.

În privința ierarhizării modalităților de schimb marital interconfesional și interetnic se poate stabili următoarea ordine a schimburilor:

1. pe primul loc se găsesc femeile romano-catolice (26,9% din totalul femeilor), care se căsătoresc cu reformați;
2. pe locul al doilea se găsesc bărbații romano-catolici (16,4% dintre bărbați), care se căsătoresc cu femei reformate;
3. pe locul al treilea se găsesc bărbații greco-catolici (3,7%), care se căsătoresc cu femei reformate;
4. pe locul al patrulea se găsesc femeile greco-catolice (1,8%), care se căsătoresc cu bărbați reformați.

Nu am luat în discuție celelalte religii datorită volumului mic al comunităților unitariană și luterană. De altfel, unitarieni ca și luteranii se căsătoresc la preotul reformat în lipsa unor lăcașuri de cult pentru aceste confesiuni. Atât unitarieni cât și luteranii sunt extrem de selectivi în privința strategiilor maritale: nici un unitarian sau luteran nu se va căsători cu o persoană aparținând cultului greco-catolic, căsătoriile lor fiind orientate exclusiv spre etnici maghiari.

Din tabelele de mai sus se pune în evidență numai religia. De altfel, în registrele parohiale de stare civilă este consemnată numai religia celor doi soți și nu etnia. Oricum, așa cum am văzut, religia este un important indicator al etnicității. Singura abatere mai serioasă apare în cazul germanilor și slovacilor romano-catolici, însă numărul lor este nesemnificativ la Șimleu Silvaniei.

Căsătorii în parohia greco-catolică

Registrele parohiale de cununii ale greco-catolicilor se găsesc la Arhivele Statului – Sălaj¹⁷. În unele cazuri consemnările evenimentelor demografice sunt făcute cu litere chirilice, însă pe Șimleu Silvaniei în perioada 1873–1908, care am luat-o în analiză, consemnările sunt făcute cu litere latine. Menționez că și pentru perioada dinainte de 1873 se mai găsesc consemnări ale cununiiilor, însă ceea ce a mai rămas în arhive este fragmentar și nu se pretează la o analiză statistică. Anul 1873 a fost luat ca moment de început al seriei statistice, deoarece din acest moment avem registrele și pentru reformați. Din păcate, registrele cununiiilor din parohia greco-catolică se opresc la 1908. Este evident că preoții au continuat să consemneze cununiiile însă aceste registre pentru Șimleu Silvaniei se pare că nu s-au mai păstrat, neintrând în fondul Arhivelor Statului. Totuși, analiza statistică a căsătoriilor pe o serie temporară de 36 de ani poate oferi suficiente informații interesante.

¹⁷ *Fondul Registre de Stare Civilă, Parohia Greco-Catolică Șimleu Silvaniei, Dosarul nr. 1122.*

Iată care este distribuția căsătoriilor în acest interval de timp:

Anul căsătoriei

Anul	Total căsătorii	Anul	Total căsătorii
1973	7	1891	16
1874	8	1892	4
1875	12	1893	6
1876	13	1894	8
1877	6	1895	7
1878	4	1896	2
1879	5	1897	5
1880	6	1898	4
1881	7	1899	10
1882	11	1900	7
1883	12	1901	5
1884	15	1902	10
1885	11	1903	10
1886	9	1904	9
1897	7	1905	13
1888	14	1906	13
1889	13	1907	13
1890	5	1908	10
		Total	317

În privința asocierii religiei soțului și a soției cu diferența de vârstă între partenerii de mariaj apar numai 312 cazuri față de cele 317 din tabelul de mai sus¹⁸. Situația se explică prin faptul că la unele căsătorii preotul a omis să consemneze vârsta soțului sau vârsta soției, iar în unele cazuri vârstele ambilor parteneri, ceea ce a făcut imposibilă luarea în calcul a acestor cazuri.

Din analiză reiese că accesul în comunitatea greco-catolică a bărbaților reformatei (6 cazuri) sau romano-catolici (7 cazuri) se produce numai în cazul în care soția greco-catolică este mai tânără decât soțul, în timp ce în cazul femeilor reformate sau romano-catolice accesul este ușor diferențiat religios (cazurile sunt foarte puține și de aceea această tendință are o mare doză de relativism): două femei reformate se vor căsători cu greco-catolici, intrând în comunitatea greco-catolică, fiind mai tinere

¹⁸ Din lipsă de date privind ansamblul populației, pe cazul greco-catolic pot fi calculate numai două rate ale nupțialității, pe 1880 și 1900, astfel încât statisticele sunt irelevante.

decât soții, în timp ce alte două sunt mai în vârstă (una având aceeași vârstă cu soțul). În cazul femeilor romano-catolice, 6 din 8 sunt mai tinere decât soțul și numai două sunt mai în vârstă, ceea ce ne face să presupunem o mai elastică intrare a femeilor romano-catolice în comunitatea greco-catolică decât a celor reformate și un volum ușor mai ridicat al acestor intrări.

În privința caracteristicilor de vârstă, exprimate prin tendințe centrale, o primă constatare: diferența medie de vârstă dintre soț și soție de 5,90 ani este ușor mai ridicată decât a reformatilor, care este de 5,74 de ani.

La fel ca pentru reformați și în cazul greco-catolicilor vârsta minimă la căsătorie este de 15 ani în cazul fetelor și de 18 ani în cazul băieților. Limita maximă de vârstă la căsătorie este pentru bărbați de 70 de ani, iar pentru femei de 52. Este evident vorba, în cele mai multe cazuri de recăsătoriri de văduvi la o vârstă înaintată. Dacă comparăm vârsta maximă la căsătorie a greco-catolicilor cu cea a reformatilor se pot face constatări interesante: în privința bărbaților, vârsta maximă este relativ aceeași – 71 de ani la reformați și 70 de ani la greco-catolici. Diferențe majore apar însă în ceea ce privește vârsta maximă la căsătorie a femeilor: 52 de ani la greco-catolici și 67 de ani la femeile reformate. Desigur, un caz accidental de căsătorie a unei femei la o vârstă înaintată poate produce serioase deformări interpretative. Pentru a evita acest lucru am reanalizat numărul de femei reformate sau care se căsătoresc (sau recăsătoresc) în parohia reformată la o vârstă de peste 52 de ani, care este vârsta maximă la căsătorie a femeilor greco-catolice. În urma acestei analize au rezultat 15 cazuri de căsătorii în care soția avea mai mult de 52 de ani, ceea ce arată că această vârstă înaintată la care femeile reformate se pot căsători sau, mai degrabă, recăsători, nu este întâmplătoare. Situația ține de sistemul de valorizare socială a femeii reformate în raport cu femeia greco-catolică, sistem în care valori importante erau mărimea patrimoniului și apartenența etnică la o etnie superior valorizată pe scara ierarhiilor sociale¹⁹.

În ceea ce privește media de vârstă la căsătorie, ea este mai coborâtă la greco-catolici decât la reformați cu aproximativ un an la bărbați și aproape un an și jumătate la femei. Desigur aceste diferențe nu sunt majore, însă ele surprind totuși orientarea strategiilor maritale românești, fie ele și de factură urbană, spre un comportament marital mai apropiat de strategiile țărănești ale satelor românești din zonă. Media diferenței de vârstă dintre soț și soție, cu ceva mai mare la căsătoriții greco-catolici (5,90 ani soțul mai în vârstă decât soția), decât la cei reformați (5,74) se înscrie în același trend mai accentuat al tradiționalității greco-catolice în raport cu comportamentul marital reformat. Pe de altă parte, analiza intervalelor cvartilice scoate în evidență aceeași tendință înscrisă pe linia comportamentelor tradiționale, de coborâre a vârstei la căsătorie. În ceea ce privește media diferenței de vârstă pe

¹⁹ Grupările clusteriale arată aceleași tendințe de blocare mai timpurie a accesului la căsătorie (recăsătorie) a greco-catolicilor în raport cu reformații. Astfel, vârsta medie a bărbaților pe grupul celor în vârstă este de 51,8 ani (25 de cazuri), în timp ce în cazul femeilor, această vârstă medie este de 45,2 ani (28 de cazuri).

intervalele cvartilice ea arată aceleași tendințe ca și în cazul reformaților: o medie scăzută a vârstei la căsătorie determină o medie scăzută a diferenței de vârstă pe intervalul cvartilic, cu specificarea că la greco-catolici și la primul interval cvartilic media diferenței de vârstă dintre soț și soție este cu 2 ani mai mare decât la reformați (2 ani la reformați și 4 ani la greco-catolici), însă apoi, odată cu creșterea vârstei medii la căsătorie, creșterea diferenței medii la căsătorie dintre vârsta soțului și vârsta soției nu mai este atât de mare ca la reformați, tendință care iarăși se înscrie într-un comportament marital mai tradiționalist. De altfel, după cum am mai arătat, după 52 de ani femeile greco-catolice nu se mai pot recăsători, în timp ce la reformați recăsătorirea este blocată de abia după 67 de ani.

Religia soțului și religia soției la căsătoriile din parohia greco-catolică

Religia soțului	Religia soției				
	Greco-catolică	Romano-catolică	Reformată	Total	%
Greco-catolică	291	8	5	304	95,9
Romano-catolică	7	0	0	7	2,2
Reformată	6	0	0	6	1,9
Total	304	8	5	317	100
%	95,9	2,5	1,6	100	

Bărbații reformați sau romano-catolici se căsătoresc cu greco-catolicii în egală măsură cu femeile romano-catolice sau reformate (4,1% dintre căsătoriile greco-catolicilor sunt cu bărbați sau femei reformate sau romano-catolice). Există totuși o mică diferență între romano-catolici și reformați în privința căsătoriilor cu greco-catolicii. Astfel procentul de căsătorii al bărbaților romano-catolici cu femeile greco-catolice este de 2,2%, în timp ce procentul de căsătorie al bărbaților reformați cu femei greco-catolice este de numai 1,9%. O diferență semnificativă apare în privința femeilor romano-catolice, respectiv reformate, care se căsătoresc cu bărbați greco-catolici. Astfel, indicele de mariaj feminin al romano-catolicelor este de 2,5%, în timp ce același indice este în cazul femeilor reformate de numai 1,6%. Din aceste date se configurează, pe seria statistică analizată următoarele tendințe, în ceea ce privește căsătoriile mixte:

- 1 În cea mai mare măsură se căsătoresc cu greco-catolici femeile romano-catolice;
- 2 pe locul al doilea urmează bărbații romano-catolici;
- 3 pe locul al treilea sunt bărbații reformați;
- 4 pe locul al patrulea sunt femeile reformate.

Această ierarhie a strategiilor maritale readuce în discuție scala distanțelor etnice și religioase. În condițiile în care distanțele etnice sunt egale, așa cum este cazul reformaților și romano-catolice, scala distanțelor religioase funcționează ca un factor

de structurare a strategiilor maritale. Cu cât distanțele religioase sunt mai mici, cu atât indicele mariajului este mai mare. Exact această asociere se produce în cazul căsătoriilor dintre greco-catolici și romano-catolici. Distanța religioasă mică dintre cele două comunități religioase face ca intensitatea mariajelor să fie mai mare decât în cazul reformaților. Trebuie amintit însă faptul că factorul religios este factor secundar. El acționează discriminatoriu numai în condițiile existenței unor distanțe etnice egale, altfel ceea ce primează în diferențierea strategiilor maritale este factorul etnic.

Căsătoriile în parohia romano-catolică

Pentru perioada analizată parohia romano-catolică va avea cei mai mulți membri dintre toate cultele existente în Șimleu Silvaniei. Registrele parohiale pe baza cărora am elaborat tabelele statistice se găsesc la Arhivele Statului Sălaj, din Zalău²⁰. Din păcate, seria statistică temporală pe care am construit-o pentru romano-catolici este cea mai mică dintre toate seriile statistice pe confesiuni. Ea acoperă numai intervalul 1887–1905, deci un interval de numai 19 ani. Aceasta deoarece numai pentru această perioadă am găsit la Arhivele Statului – Sălaj registre parohiale cu mariajele. Dar iată care este distribuția temporară a căsătoriilor oficiate la Parohia Romano-Catolică în acest interval de timp:

Anul căsătoriei

Anul	Total căsătorii	Anul	Total căsătorii
1887	8	1897	10
1888	19	1898	16
1889	17	1999	16
1890	15	1900	13
1891	11	1901	7
1892	18	1902	8
1893	13	1903	15
1894	13	1904	11
1895	18	1905	10
1896	10	Total	248

În registrele parohiale apar numai 244 de căsătorii înregistrate cu vârsta ambilor soți, din cele 248 înregistrate în total, din cauza omisiunii vârstei de către preoții care au consemnat 4 căsătorii.

Asociind religia soțului, respectiv a soției și caracteristicile de vârstă, greco-catolicii și romano-catolicii care se căsătoresc cu femei romano-catolice mai în vârstă

²⁰ Fondul Registre de Stare Civilă, Parohia Romano-Catolică Șimleu Silvaniei, Dosarul nr. 1143.

decât ei reprezintă 17,64% din totalul greco-catolicilor căsătoriți cu romano-catolice, respectiv de 17,20% pentru bărbații romano-catolici aflați în aceeași situație. În cazul reformaților, procentul este de 13,15%, însă toate aceste procente trebuie privite cu prudență datorită numărului mic de date statistice. În cazul femeilor, numărul mic de cazuri de femei greco-catolice nu face posibilă interpretarea statistică, iar în ceea ce privește femeile romano-catolice și reformate mai tinere decât soții lor romano-catolici, procentele sunt asemănătoare: 83,15%, respectiv 81,81% ceea ce arată că accesul romano-catolicilor la femei mai tinere, fie romano-catolice, fie reformate, este relativ egal.

Pe de altă parte, se poate constata că nu există nici o femeie unitariană sau luterană care să intre în relațiile de schimb marital, nici cu romano-catolicii, nici cu reformații, ceea ce ne face să presupunem că practic la Șimleu Silvaniei există numai bărbați luterani sau unitarieni, veniți aici prin imigrație din alte părți ale Transilvaniei și nevoiți la vârsta mariajului să-și caute soții de altă confesiune (romano-catolică sau reformată, dar selecția maritală se oprește la aceste confesiuni, deoarece, așa cum am mai arătat, nici un unitarian sau luteran nu-și va lua o soție greco-catolică)

O altă observație se poate face în ceea ce privește vârsta medie la căsătorie. Ea se situează atât în privința vârstei medii a femeilor (24,7 ani), cât și în cea a bărbaților (30,4 ani), între vârsta medie a reformaților, care este cu puțin mai mare și cea a greco-catolicilor, care este mai mică. Aceleași constatări se pot face și în ceea ce privește încadrarea populației căsătorite în parohia romano-catolică, în intervale cvartilice; ea se încadrează între greco-catolici, care au limitele mai coborâte și reformați, care au limitele mai ridicate. O singură excepție față de această situație între greco-catolici și reformați se poate face în ceea ce privește faptul că cel de-al doilea interval cuartilic are în cazul femeilor romano-catolice limita superioară de 23 de ani, în timp ce la reformați este de 22 de ani. Limita superioară a celui de-al treilea interval cuartilic este la bărbații reformați de 33 de ani, la romano-catolici de 32 de ani, iar la greco-catolici de 31 de ani, în timp ce la femei această limită este de 27 de ani atât la romano-catolici cât și la reformați, în timp ce la femeile greco-catolice este de 25,7 ani. Diferența medie de vârstă la căsătorie de 5,69 ani (bărbații fiind mai în vârstă decât femeile) este mai apropiată de reformați decât de greco-catolici. Alt element care îi apropie pe romano-catolici de reformați este vârsta maximă la căsătorirea (recăsătorirea) femeilor, care este de 64 de ani, față de cei 52 de ani ai femeilor greco-catolice și cei 67 de ani ai femeilor reformate.

În concluzie, se poate spune că romano-catolicii au un comportament marital, structurat pe caracteristica vârstă, aflat într-o situație intermediară între greco-catolici și reformați. Chiar dacă se găsește în această situație intermediară el este totuși mai apropiat de reformați decât de greco-catolici, fapt care se poate pune în evidență și prin schimburile maritale reciproce mult mai intense dintre reformați și romano-catolici decât dintre romano-catolici și greco-catolici. Încă o dată, pe baza datelor statistice, se poate concluziona că în a doua parte a secolului al XIX-lea și

începutul secolului al XX-lea criteriul etnic este criteriul dominant în structurarea comportamentelor maritale, în raport cu cel religios.

Religia soțului și religia soției la căsătoriile din parohia romano-catolică

Religia soțului	Religia soției				
	Greco-catolică	Romano-catolică	Reformată	Total	%
Greco-catolică	0	17	0	17	6,9
Romano-catolică	6	128	56	190	76,6
Reformată	0	38	0	38	15,3
Unitariană	0	1	0	1	0,4
Luterană	0	2	0	2	0,8
Total	6	186	56	248	100
%	2,4	75,0	22,6	100	

Din datele de mai sus se desprinde o tendință extrem de interesantă: romano-catolicii se înscriu într-o structură a reciprocității ierarhiilor selecției maritale cu reformații, păstrând aceeași ierarhie în raport cu greco-catolicii. Astfel, dacă reformații se căsătoresc în primul rând cu femei romano-catolice, la rândul lor romano-catolicii se căsătoresc în primul rând cu femei reformate (indicele de mariaj masculin cu femei reformate este de 22,6%, adică aproape un sfert dintre romano-catolici se căsătoresc cu femei reformate). Pe de altă parte, dacă pe locul al doilea la reformați este căsătoria cu bărbați romano-catolici, pe locul al doilea la romano-catolici este căsătoria cu bărbați reformați (15,3% dintre femeile romano-catolice sunt căsătorite cu bărbați care înainte de căsătorie au avut religia reformată). Celelalte locuri rămân neschimbate, astfel încât strategia mariajului extraconfesional și extraetnic se configurează astfel:

1. pe primul loc este căsătoria romano-catolicilor cu femei reformate;
2. pe locul al doilea este căsătoria femeilor romano-catolice cu bărbați reformați;
3. pe locul al treilea este căsătoria femeilor romano-catolice cu bărbați greco-catolici (6,9% din numărul bărbaților căsătoriți au avut înainte de cununie religia greco-catolică);
4. pe locul al patrulea este căsătoria dintre bărbați romano-catolici cu femei greco-catolice (2,4% dintre femeile căsătorite în parohia romano-catolică au avut înainte de căsătorie religia greco-catolică).

Plecând de la aceste date statistice, se poate spune că teoria strategiilor maritale prin schimbul reciproc de femei capătă numai o parțială confirmare. Ea își găsește acoperire empirică numai în cazul în care în strategia jocurilor schimbului marital se produce într-un mediu social omogen etnic, așa cum este cazul schimburilor reciproce dintre maghiarii romano-catolici și maghiarii reformați. În cazul unor etero-

genități etnice, femeile vor fi cel mai puțin vizate de jocurile schimbului marital: atât în cazul reformatilor cât și în cel al romano-catolicilor, femeile greco-catolice vor fi cel mai puțin implicate în căsătoriile mixte. Pe de altă parte, în condițiile unei eterogenități etnice, dar și a unei relative omogenități religioase, criteriul de structurare a jocurilor schimburilor maritale va fi compatibilitatea religioasă, dar și în acest caz, femeile cele mai puțin compatibile religios vor fi și cel mai puțin implicate în schimburile maritale; este cazul femeilor reformate care se găsesc pe ultimul loc în raporturile de schimb marital cu greco-catolicii sau al femeilor greco-catolice în raporturile de schimb marital cu reformații. Plecând de la aceste tendințe, putem imagina, concluziv, următoarea structură a priorităților strategiilor schimburilor maritale interconfesionale și interetnice:

Pentru greco-catolici:	Pentru romano-catolici:	Pentru reformați:
Femei romano-catolice	Femei reformate	Femei romano-catolice
Bărbați romano-catolici	Bărbați reformați	Bărbați romano-catolici
Bărbați reformați	Bărbați greco-catolici	Bărbați greco-catolici
Femei reformate	Femei greco-catolice	Femei greco-catolice

În această strategie a schimburilor exogamice de tip religios sau etnic, nu am luat în analiză elementele care țin de intensitatea schimburilor ci numai sensurile și prioritățile schimburilor. De abia analiza acestor intensități va putea să evedențieze tendințele de modificare a volumelor demografice comunitare prin intermediul schimburilor maritale.

Analiza comparativă a diferitelor caracteristici maritale

În cele ce urmează vom aborda analiza comparativă a altor caracteristici maritale pe care nu le-am analizat până în prezent. Este vorba, în primul rând de abordarea comparativă a diferențelor de vârstă la căsătorie dintre soț și soție, dar apoi și de construcția comparativă a diferiților indici de endogamie confesională sau etnică și a celor de exogamie de aceleași tipuri, pe cele trei comunități religioase pe care le-am analizat: reformații, greco-catolicii și romano-catolicii.

Analiza comparativă a diferenței de vârstă dintre soț și soție poate aduce alte informații suplimentare privind caracteristicile comportamentului marital. Privind caracteristica diferenței de vârstă dintre soț și soție am putea pune în evidență două tipuri de comportament marital:

a) un comportament liberal în care diferența de vârstă dintre soți este neimportantă. În acest caz, pe serii statistice de mare amploare, distribuția statistică a situațiilor în care soțul este mai în vârstă decât soția, respectiv a celor în care soția este mai în vârstă decât soțul, trebuie să fie aproximativ egală;

b) un comportament tradițional bazat pe mentalitatea potrivit căreia soțul trebuie să fie mai în vârstă decât soția.

Diferența de vârstă dintre soț și soție și religia

	Reformați	Romano-catolici	Greco-catolici
Soțul este mai în vârstă decât soția	597 (85,2%)	201 (82,4%)	280 (89,7%)
Soțul și soția au aceeași vârstă	32 (4,6%)	3 (1,2%)	10 (3,2%)
Soția este mai în vârstă decât soțul	72 (10,3%)	40 (16,4%)	22 (7,1%)
Total	701 (100%)	244 (100%)	312 (100%)

Examinând tabelul de mai sus din perspectiva celor două tipuri de comportamente se poate observa tendința de structurare pentru toate cele trei religii a unui comportament de factură tradițională, având totuși deosebiri graduale, în sensul că cei mai tradiționali sunt greco-catolicii, urmați apoi la o distanță destul de mare de reformați. Romano-catolicii tind să configureze comportamentul cu tendințele cele mai liberale dintre cele trei religii, totuși ei se află la o distanță mai mică de reformați decât reformații de greco-catolici. Asemenea diferențe dintre confesiuni nu sunt simple accidente statistice și nu se înscriu în variații care se încadrează în limitele normalității statistice²¹. Aceste diferențe exprimă structurarea efectivă a unui comportament de selecție maritală diferențiat semnificativ, în primul rând etnic, românii sunt mai tradiționaliști decât maghiarii, iar greco-catolicii mai tradiționaliști decât oricare dintre cele două confesiuni maghiare.

Un alt indicator prin care am urmărit surprinderea comparativă comportamentului marital pe cele trei religii este indicatorul endogamiei confesionale. Acest indicator a fost construit prin raportarea numărului cuplurilor maritale de aceeași religie la numărul total al căsătoriilor (soțul și soția de aceeași religie/total căsătorii x 100). În urma calculelor statistice rezultă următoarea situație:

Religia și tendințele de endogamie

Romano-catolici	Reformați	Greco-catolici
51,61%	49,17%	91,79%

Acest tabel surprinde dimensiunile închiderilor maritale ale grupurilor religioase. În cazul greco-catolicilor închiderea maritală confesională este și o închidere etnică. Acest indicator structurează două comportamente maritale totalmente opuse: un comportament hiperdeschis în cazul reformaților; mai puțin de jumătate dintre reformați își aleg partenerul marital din cadrul propriului grup religios. La polul opus se găsesc greco-catolicii care configurează un model puternic endogamic confesional, am putea spune cvasi-închis. Romano-catolicii se găsesc în apropierea reformaților în ceea ce privește caracteristicile de endogamie; totuși cu ceva mai mult de jumătate dintre romano-catolici se căsătoresc cu femei din interiorul comu-

²¹ Testul de semnificație hi pătrat indică o valoare a acestuia de 18,15, când pentru patru grade de libertate, cu o probabilitate de eroare de numai 2%, valoarea lui chi pătrat după care diferența este semnificativă este de 11,67, iar pentru un P=99%, ea este de 13,28.

nității religioase. Caracterul hiperdeschis al selecției maritale reformate va crea o mare dinamică demografică acestei confesiuni, prin aducerea de noi membri prin căsătorie, din spațiul extra-confesional. Ei vor fi recrutați preponderent din cadrul comunității romano-catolice, în special, așa cum am văzut, prin căsătoria cu femei romano-catolice. Indicatorul mai ridicat al endogamiei romano-catolice va face ca fluxurile reciproce de schimb marital dintre cele două comunități să nu fie egale: schimbul marital afectează un volum mai mare de romano-catolici care trec în comunitatea reformată decât reformații care trec, prin căsătorie, în comunitatea romano-catolică. Această specificitate a fluxurilor maritale va face ca treptat, pe termen lung, comunitatea romano-catolică să-și reducă dimensiunile demografice: recensământul din 1930 va constata această nouă realitate: reformații sunt mai numeroși decât romano-catolicii, după ce recensămintele de la 1880, 1900 și 1910 arată că romano-catolicii sunt la Șimleu Silvaniei mai numeroși decât reformații. Tendința de inversare a raportului demografic dintre romano-catolici și reformați va continua și în deceniile următoare.

Arii de selecție maritală

O posibilă soluție alternativă în cazurile de criză a selecției maritale endocomunitare (etnice și confesionale) este lărgirea ariei de selecție maritală dincolo de spațiul comunitar. Printr-o asemenea strategie se poate evita căsătoria interetnică sau interconfesională, deoarece lărgirea ariei de selecție în spațiul extracomunitar multiplică șansele de găsire a unui partener cu aceleași caracteristici etnice sau confesionale. Această afirmație nu trebuie luată însă la modul absolut, deoarece este posibil ca această lărgire a ariei de selecție maritală să fie asociată tot cu o căsătorie interetnică sau interconfesională, însă mărimea fluxurilor maritale în cadrele etnice sau religioase trebuie să fie, evident mai mare, decât fluxul marital în spațiul de selecție extraetnic sau extraconfesional.

Analiza ariilor de selecție maritală poate furniza importante informații privind mobilitatea demografică a populației, inclusiv mobilitatea prin mariaj. În acest sens, se pot contura două tipuri de arie de selecție maritală:

1. o arie de formă tradițională, prin care selecția maritală se face prin schimb reciproc de populații la nivel zonal. Asemenea arii de selecție au mai putut fi puse în evidență pentru localitățile zonei Șimleu Silvaniei²². Schimbul marital de tip tradițional este mediat de practici cutumiare bazate pe întâlniri periodice dintre tinerii diferitelor localități din zonă, la date prestabilite, respectate de la un an la altul, care sunt ocazii de cunoaștere și eventual schimb marital. Asemenea practici au o evidență dimensiune etnică; niciodată nu s-au sernnalat asemenea contacte, cutumiar instituționalizate, între tineri de etnii diferite. Datorită faptului că în cazul românilor am putut surprinde o mai mare reprezentativitate a modelelor tradiționalității în com-

²² Gheorghe Șișeștean, „Practici culturale de regionalizare a spațiului social. Forme de complementaritate a statutului tinerilor în timpul sărbătorilor de iarnă”, *Acta Musei Porolissensis*, VII, Zalău, 1983.

portamentele maritale, este cu totul de presupus că în cazul lor aria de selecție maritală va avea un caracter preponderent zonal, limitată aproape exclusiv la satele din jurul Șimleului.

2. O arie de selecție aparținând formelor moderne de mobilitate teritorială. Acest tip de selecție nu mai are exclusiv un caracter zonal ci se întinde la nivel național, adică la nivelul teritoriului întregii Ungarii, în configurația ei de până la 1918. Această formă de selecție se manifestă preponderent prin căsătorii dintre bărbați veniți din alte părți ale Ungariei și stabiliți la Șimleu Silvaniei și femei localnice. Acestui tip de mariaj îi lipsește dimensiunea virilocalității, specifică formelor tradiționale de schimburi maritale și implică bărbați de confesiuni maghiare: romano-catolici și reformați.

a. Aria de selecție maritală în parohia greco-catolică

Câteva constatări

1. Analiza este efectuată pe 264 de căsătorii care au avut loc în parohia greco-catolică din Șimleu Silvaniei în intervalul 1880–1908. Numai în aceste 264 de căsătorii am găsit în registrele parohiale înregistrări complete ale locului de naștere a soțului, respectiv soției, precum și domiciliul după căsătorie;

2. În cazul soților de religie greco-catolică niciunul nu provine din localități aflate dincolo de actuala frontieră și numai unul singur, căsătorit cu o greco-catolică, se află în această situație; în cazul soțiilor, nici una, fie ea de religie greco-catolică, fie de altă religie, nu s-a născut dincolo de actuala frontieră;

3. Am definit procentul de căsătorii dintre soți și soții ambii născuți la Șimleu Silvaniei, indicele de localism al mariajelor. Mărimea acestui indice, pentru căsătoriile care au loc în parohia greco-catolică este de 46,4%. În cadrul lui se pot construi mai mulți subindici:

a) subindicele de localism în cazul în care ambii soți sunt greco-catolici. Mărimea acestuia pentru Șimleu Silvaniei este de 41,66%;

b) subindicele de localism în care soțul este greco-catolic, iar soția de o altă religie. Valoarea lui pentru Șimleu este de 2,27%;

c) subindicele de localism în care soția este greco-catolică, iar soțul de o altă religie, cu o valoare pentru Șimleu Silvaniei de 2,65%.

4. Din perspectiva mobilității teritoriale este de remarcat faptul că ea este mai mare în cazul bărbaților decât în cel al femeilor. Astfel numai 57,2% dintre bărbații care se căsătoresc la Șimleu Silvaniei, în parohia greco-catolică sunt născuți aici, în timp ce procentul femeilor este de 78,4%. Aceste procente trebuie analizate însă în asociere cu domiciliul partenerilor după căsătorie, care exprimă sensul schimburilor maritale.

O primă constatare care se poate face este cea privind mobilitatea masculină a populației de religie greco-catolică; se poate spune că această mobilitate are aproape exclusiv un caracter zonal, adică se manifestă numai la nivelul satelor din zona Șim-

leului. Astfel, 31,7% dintre bărbații căsătoriți în parohia Șimleu Silvaniei provin din zona de centură periurbană a satelor românești, iar dintre aceștia cu ceva mai mult de jumătate (52 de persoane) s-au mutat la Șimleu Silvaniei, în timp ce alți 46 de bărbați născuți în localitățile românești învecinate și-au luat soții greco-catolice din Șimleu Silvaniei, dar domiciliază în zonele rurale limitrofe. Putem surprinde și intensitatea relațiilor de schimb marital în cadrul ariei de selecție. Astfel, aria de selecție maritală are o importantă dominantă etnico-religioasă, în sensul că schimburile de tipul exogamiei teritoriale se produc aproape exclusiv numai cu greco-catolici născuți în localitățile învecinate (37,1% din totalul bărbaților), iar o parte a acestui schimb se face prin plecarea definitivă a femeilor născute în Șimleu Silvaniei, în localitatea de domiciliu a soțului (17,2% din totalul femeilor), înscrisă și ea într-o rețea locală a jocurilor schimburilor maritale. Acest indicator marchează tendințele de exogamie feminină asociate cu regula virilocalității. Această constatare este întărită prin analiza raportului dintre locul de naștere a soției și domiciliul cuplului familial.

Astfel, se pot evidenția diferențe interesante în privința comportamentului marital al membrilor cuplului: dacă în cazul soților născuți în Șimleu Silvaniei, din 151 de cazuri, numai unul are domiciliul în altă localitate, în cazul soțiilor, din cele 207 cazuri de femei născute în Șimleu Silvaniei, 48, adică 18,1% din totalul general al femeilor, vor părăsi localitatea pentru localitatea de domiciliu a soțului, marcând astfel forma tradițională de mariaj prin schimb de femei în cadrul unei exogamii teritoriale, evident mai puțin pronunțată decât fenomenul endogamic. Această exogamie se va manifesta în cazul femeilor și în sens invers, prin aducerea lor prin căsătorie la Șimleu Silvaniei. Această situație implică 17,9% din totalul general al femeilor. Deci 36,9% din totalul femeilor căsătorite la parohia greco-catolică din Șimleu Silvaniei în intervalul 1880–1908 sunt implicate în schimbul marital extracomunitar, confirmând existența unei exogamii teritoriale destul de pronunțate, asociată cu manifestarea regulii virilocalității. Aceste date pot deveni mai semnificative prin analiza comportamentelor maritale ale romano-catolicilor și reformatilor.

b. Aria de selecție maritală în parohia romano-catolică

Datorită unor omisiuni de consemnare în registrele parohiale, seria statistică alcătuită pe baza domiciliului și a locului de naștere cuprinde numai perioada 1892–1897 și un număr de 82 de căsătorii. Cu toate acestea, se pot desprinde câteva tendințe privind mobilitatea teritorială a romano-catolicilor și caracteristicile modelelor maritale. În primul rând, se poate faptul că aria de recrutare a bărbaților căsătoriți la Șimleu Silvaniei în parohia romano-catolică este mai mare decât în cazul greco-catolicilor; ea cuprinde și bărbați, în primul rând romano-catolici, născuți în altă parte decât în județul Sălaj, fie în Transilvania sau în Părțile Vestice, fie în restul teritoriului Ungariei, în configurația sa de până la 1918. În al doilea rând, în ceea ce privește indicele de localism al mariajelor, înțelegând prin aceasta căsătoriile în care ambii soți sunt romano-catolici născuți în Șimleu Silvaniei sau unul este romano-catolic și celălalt

de o altă religie, dar ambii sunt născuți la Șimleu Silvaniei, valoarea totală a acestuia este de 29,1%, în timp ce la greco-catolici este de 46,4%, exprimând, credem semnificativ, mobilitatea mai accentuată, inclusiv cea de tip marital, a romano-catolicilor în raport cu greco-catolicii. Subindicele de localism în cazul în care ambii soți sunt romano-catolici, născuți la Șimleu, este de 18,29% (față de 41,66% pentru greco-catolici), în timp ce subindicele de localism pentru femei de altă religie, dar căsătorite cu romano-catolicii, ambii fiind născuți la Șimleu, este de 7,31%. În cazul bărbaților de o altă religie decât cea romano-catolică, dar căsătoriți cu femei romano-catolice, ambii soți fiind născuți la Șimleu, acest subindice este de 3,65%. Valorile mai ridicate ale acestor doi subindici decât în cazul greco-catolicilor exprimă tendințele mai accentuate de exogamie confesională, manifestate în cazul romano-catolicilor. Această exogamie, așa cum vom vedea, se manifestă preponderent ca exogamie de tip confesional și nu etnic, în sensul deschiderilor maritale pronunțate ale romano-catolicilor înspre reformați și nu înspre greco-catolici. Și în acest caz, strategia maritală are un pronunțat caracter etnic, dimensiunea religioasă fiind estompată, chiar dacă ipotetic am fi putut presupune că similitudinile religioase dintre romano-catolici și greco-catolici pot fi mai importante decât cele etnice.

În timp ce la greco-catolici, soții care se căsătoresc cu soții din Șimleu Silvaniei, dar domiciliază într-o altă localitate, reprezintă 18,6% din totalul bărbaților, în cazul romano-catolicilor această proporție este de numai 7,3%, ceea ce exprimă faptul că mariajul în parohia romano-catolică este mai puternic localist decât în cazul greco-catolic, care este mai accentuat orientat înspre schimburi demografice înspre ariile locale de selecție maritală. Pe de altă parte, dacă în cazul greco-catolicilor, proporția bărbaților născuți în afara ariei Sălajului, dar stabiliți cu domiciliul la Șimleu este de numai 1,13%, în cazul romano-catolicilor această proporție este de 28,04%, adică un total de 23 de persoane, dintre care 17 sunt romano-catolici născuți în alte zone ale fostei Ungarii și 6 sunt de altă religie, dar născuți în alte zone decât cea a Sălajului. Aceasta arată că fenomenul de atracție urbană are și o dimensiune etnico-religioasă; aria de atracție urbană pentru românii greco-catolici are un caracter zonal, cu o configurație preponderent județeană, în timp ce pentru romano-catolici ea tinde să capete și dimensiuni naționale (înțelegând prin aceasta teritoriul fostei Ungarii de până la 1918).

Și în privința femeilor se poate constata că aria lor de proveniență după locul nașterii este mai extinsă decât la greco-catolici, cuprinzând atât Transilvania cât și alte teritorii din fosta Ungarie. În ceea ce privește tendințele de virilocalism (numărul de căsătorii în care soția este născută într-o altă localitate), ele se manifestă mai pronunțat decât în cazul greco-catolicilor, fiind de 36,58% pentru romano-catolici și de 18,56% pentru greco-catolici, însă în structura acestui indice intervin diferențe majore între greco-catolici și romano-catolici. Astfel, la greco-catolici, din cele 49 de femei născute în alte localități decât Șimleul, 44 sunt greco-catolice din satele învecinate, în timp ce la romano-catolici, din cele 30 de femei născute în altă localitate, numai 14 sunt romano-catolice din zona Sălajului, iar

cealalte sunt fie romano-catolice, fie de o altă religie, provenite din alte zone ale fostei Ungarii. Această pondere ridicată poate fi explicată și prin faptul că satele maghiare din jurul Șimleului sunt majoritar reformate. Am putea spune că în cazul căsătoriilor din parohia romano-catolică se manifestă două tendințe, una aparținând unui comportament nupțial de tip tradițional, manifestat sub forma unei virilocalități destul de pronunțate, iar o alta printr-o mobilitate teritorială de tip național, în care este implicată atât populație masculină, cât și populație feminină.

c. Aria de selecție maritală în parohia reformată

Pentru parohia reformată, datele din registrele parohiale ale cununilor ne-au permis să elaborăm două serii statistice: una mai restrânsă în care avem atât locul de naștere al soțului, respectiv soției, cât și domiciliul cuplului și alta mai vastă, în care avem însă numai locul de naștere al soților. Pentru prima serie statistică datele se referă la intervalul 1913–1927, cuprinzând un număr de 166 cupluri, în timp ce pentru a doua serie statistică datele se referă la intervalul 1896–1908, deci avem o întrerupere de înregistrare, probabil datorită unui preot, pe anii 1909–1912. Pentru perioada 1896–1908 avem date complete pentru un număr de căsătorii. Indicii construiți pentru reformați se referă la cele două serii statistice însumate (cu întreruperea menționată).

Iată indicele de localism al mariajelor. Acest indice se referă la totalul căsătoriilor în care ambii soți sunt de religie reformată sau măcar unul este de religie reformată, dar sunt născuți la Șimleu Silvaniei. Valoarea acestui indice este de 47,59%, cu ceva mai ridicată decât a greco-catolicilor, care este de 46,4%. Compoziția internă a acestui indice este însă mult diferită de cea a greco-catolicilor. În timp ce la greco-catolici acest localism se manifestă prin căsătoria aproape exclusivă la nivel intraconfesional (41,66%), la reformați cazurile în care ambii soți sunt reformați reprezintă numai 23,4% din totalul mariajelor, în timp ce cazul în care soția este de o altă religie reprezintă 11,44% dintre căsătorii (la greco-catolici numai 2,27%), iar cazurile în care soțul este de o altă religie, 12,65% dintre căsătorii (la greco-catolici, 2,65%). Deci, în cazul reformaților localismul marital este rezultatul unei puternice deschideri maritale interconfesionale, în special spre romano-catolici, în timp ce la greco-catolici el se realizează prin fluxuri maritale preponderent închise spre propria comunitate religioasă. Deschiderea extracomunitară a ariei de selecție maritală se realizează la greco-catolici preponderent prin căsătorii tot cu greco-catolici din satele zonei. În cazul reformaților însă, aria de selecție este mult mai vastă și vizează persoane provenite prin migrație de pe teritoriul întregii fostei Ungarii; în plus această selecție are și un caracter interconfesional. Analizând structura cuplurilor cununate la parohia reformată, după locul de naștere al soțului (altul decât Șimleul) se poate constata că 37,34% dintre bărbați sunt născuți în alte localități, din care 21,68% din localități învecinate din județul Sălaj (33 de reformați și 3 de alte religii), 13,25% din localități din Transilvania sau Părțile Vestice și 2,40% din alte localități din fosta

Ungarie. În privința locului de naștere al femeilor căsătorite în parohia reformată din Șimleu Silvaniei, 75,90% sunt născute la Șimleu Silvaniei, iar 24,10% sunt născute în alte localități, din care: 19,27 în localități din Sălaj, 3,61% în localități din Transilvania sau Părțile Vestice și 1,20% în alte părți ale fostei Ungarii. Din aceste date se poate surprinde că mobilitatea teritorială a bărbaților este mai mare decât a femeilor, dar această mobilitate este, în ansamblu, mai mare la reformați decât la greco-catolici.. Un alt fapt, poate surprinzător: pe intervalul 1896–1908, mobilitatea teritorială este mai mare decât în intervalul 1913–1927. Această reducere a mobilității teritoriale presupunem că are două cauze: perioada primului război mondial va marca o reducere a mișcărilor de populație în căutare de muncă, iar în al doilea rând, după 1919 când zona va fi integrată în cadrul statului român, expansiunea urbană prin migrație favorizantă pentru elementul maghiar, deci implicit și reformat, se va reduce, fapt confirmat, de altfel, de recensământul din 1930. Dimpotrivă, după 1919 se va accentua migrația românească din ariile periurbane, fapt care va modifica raporturile etnice, așa cum se observă la recensământul din 1930.

Din păcate, datele statistice de care dispunem nu ne-au permis să facem mai multe considerații privind alte tendințe în configurarea ariilor de selecție maritală în cazul reformaților, inclusiv a chestiunilor legate de mecanismele virilocalității.

Fluxuri demografice prin căsătorie. Analiză comparativă a celor trei religii

Căsătoriile pot fi considerate ca o modalitate cu răspândire universală de schimb demografic între diferite unități sociale: familia, comunitatea lărgită (spre exemplu ruralul sau urbanul), dar și alte tipuri de grupuri sociale relativ omogene, cum ar fi grupul etnic sau cel religios. Din această perspectivă a abordării căsătoriei prin caracteristica ei de formă de schimb demografic, vom căuta să surprindem comparativ fluxurile de schimb marital între cele trei grupări confesionale: reformații, greco-catolicii și romano-catolicii. Identificarea fluxurilor principale și a celor secundare ale schimbului poate permite explicarea modificării, în timp, a volumelor demografice ale grupurilor etnice sau confesionale. Înțelegem prin flux principal schimbul demografic marital cu un volum statistic mai mare spre o comunitate confesională, iar prin flux secundar, schimbul invers, cu un volum mai mic, spre cealaltă comunitate. Diferența dintre fluxul principal și cel secundar poate da excedentul schimbului și poate astfel explica una dintre cauzele sporirii volumului demografic al unui grup comunitar²³.

²³ Întreaga teorie a dinamicii volumelor demografice și etnice prin căsătorie se bazează pe faptul că religia funcționează încă în a doua parte a secolului al XIX-lea ca un puternic bloc identitar, iar acceptul unui individ de a se cununa în biserica unei alte confesiuni este începutul schimbării identitare, deoarece cununia în sine implică o serie de compromisuri legate de intrarea în noua confesiune-fie ele și efect al unei acceptări formale a dimensiunilor dogmatico-comportamentale ale noii confesiuni. Mecanismele sociabilității post-maritale, în care dimensiunea religioasă este extrem de importantă în

Pentru început vom prezenta tabele sintetice pe cele trei religii analizate, structurate pe următoarele criterii de analiză: volumul total al căsătoriilor în intervalul temporar configurat de seria statistică, media anuală a căsătoriilor, volumul căsătoriilor interconfesionale, media anuală a căsătoriilor interconfesionale, volumul căsătoriilor interetnice, media anuală a căsătoriilor interetnice, volumul căsătoriilor cu diferite etnii și media anuală a acestor căsătorii. Menționăm faptul că seriile temporale construite pe cele trei religii nu sunt egale, de aceea abordarea comparativă a rezultatelor obținute este un demers riscant, de aceea într-o a doua etapă a analizei am construit serii statistice egale pe cele trei religii; analizând comparativ mediile pe seriile statistice inegale și pe cele egale se poate constata că factorul temporar nu introduce efecte perturbatorii majore, abaterile statistice fiind ne semnificative, deci și comparațiile dintre seriile temporare inegale sunt statistic relevante.

Căsătorii în parohia reformată (1873–1927)

Indicatori ai căsătoriilor	Total	Media anuală
Total căsătorii	787	14,3
Căsătorii interconfesionale	399	7,2
Căsătorii interetnice (cu greco-catolici și luterani)	59	1,0
Căsătorii cu români (greco-catolici)	43	0,7
Căsătorii cu germani (luterani)	16	0,3

Doresc să mai fac o precizare care ține de acuratețea interpretării tuturor tabelor statistice pe care le-am construit în această analiză: datorită faptului că în zonă sunt și slovaci și germani romano-catolici care sunt obiect al schimburilor maritale, ar fi fost de dorit ca ei să figureze ca entități statistice de sine stătătoare. Ne-a fost însă imposibil ca din registrele parohiale să facem o distincție cât de cât acceptabilă între slovaci, maghiarii și germanii romano-catolici. Această distincție putea fi făcută numai pe baza numelui de familie, criteriu extrem de nesigur în statul maghiar la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. De aceea, posibili slovaci sau germani romano-catolici se găsesc integrați în rândul maghiarilor romano-catolici. Oricum, așa cum se vede și din recensăminte, numărul lor este foarte redus și nu influențează major rezultatele analizei.

Căsătorii în parohia greco-catolică (1873–1908)

Indicatori ai căsătoriilor	Total	Media anuală
Total căsătorii	317	8,8
Căsătorii interconfesionale	26	0,7

acest moment istoric, vor adânci procesele de schimbare identitară. Apoi, din perspectiva familiei ca instanță de procreație și construcție identitară pentru noile generații, este evident că mutațiile identitare vor continua la nivelul acestora. Asemenea mutații nu au putut fi surprinse însă pe baza datelor de care am dispus în acest studiu.

Indicatori ai căsătoriilor	Total	Media anuală
Căsătorii interetnice (cu romano-catolici, reformați și luterani)	26	0,7
Căsătorii cu maghiari (romano-catolici și reformați)	26	0,7
Căsătorii cu germani (luterani)	0	0

Căsătorii în parohia romano-catolică (1887–1905)

Indicatori ai căsătoriilor	Total	Media anuală
Total căsătorii	248	13,5
Căsătorii interconfesionale	120	6,3
Căsătorii interetnice (cu greco-catolici și luterani)	25	1,3
Căsătorii cu români (greco-catolici)	23	1,2
Căsătorii cu germani (luterani)	2	0,1

Iar pe serii temporare egale, construite pe intervalul 1887–1905, situația se prezintă astfel:

Căsătorii în parohia reformată (1887–1905)

Indicatori ai căsătoriilor	Total	Media anuală
Total căsătorii	264	13,8
Căsătorii interconfesionale	129	6,7
Căsătorii interetnice (cu greco-catolici și luterani)	22	1,1
Căsătorii cu români (greco-catolici)	15	0,7
Căsătorii cu germani (luterani)	7	0,3

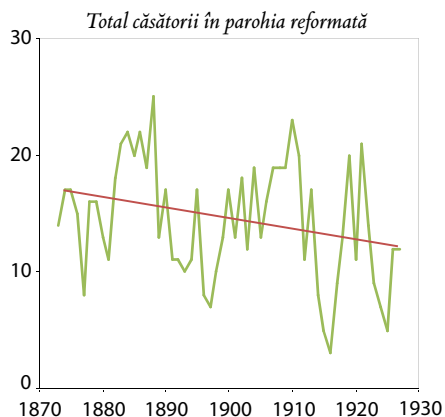
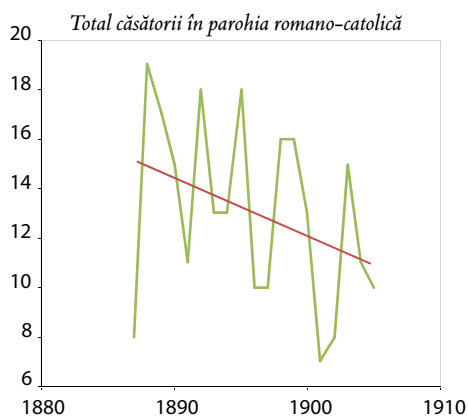
Căsătorii în parohia greco-catolică (1887–1905)

Indicatori ai căsătoriilor	Total	Media anuală
Total căsătorii	155	8,1
Căsătorii interconfesionale	12	0,6
Căsătorii interetnice (cu romano-catolici, reformați și luterani)	12	0,6
Căsătorii cu maghiari (romano-catolici și reformați)	12	0,6
Căsătorii cu germani (luterani)	0	0

Căsătorii în parohia romano-catolică (1887–1905)

Indicatori ai căsătoriilor	Total	Media anuală
Total căsătorii	248	13,5
Căsătorii interconfesionale	120	6,3
Căsătorii interetnice (cu greco-catolici și luterani)	25	1,31
Căsătorii cu români (greco-catolici)	23	1,21
Căsătorii cu germani (luterani)	2	0,1

Media anuală mai scăzută a căsătoriilor în parohia greco-catolică se explică, fără îndoială, în primul rând, datorită volumului demografic mai mic al populației românești din Șimleu Silvaniei. De altfel, se pare că nu există diferențe majore între structurile pe vârste în cadrul celor trei comunități religioase, raporturile între mediile anuale ale căsătoriilor reproducând, cu mici diferențe, raporturile dintre volumele demografice generale. Este interesantă însă situația raportului dintre romano-catolici și reformați. Deși volumele lor demografice sunt relativ egale și putem presupune că și structura pe vârste, într-un mediu social omogen, este asemănătoare, deci și volumele populației nupțiabile, numărul anual de căsătorii din cele două parohii tinde să aibă evoluții diferite: numărul de căsătorii din parohia romano-catolică scăzând tot mai mult, de la un an la altul, în raport cu cea reformată. Acest fapt (printre altele) ar fi determinant în inversarea volumelor demografice ale reformaților și catolicilor, în favoarea reformaților, fapt constatat la recensământul din 1930, după ce la recensămintele anterioare se înregistrase volume demografice ușor superioare ale romano-catolicilor.



Din analiza comparativă a diferitelor medii pe cele două tipuri de serii statistice se poate vedea că variabila temporară nu introduce abateri statistice semnificative:

	Reformați		Greco-catolici		Romano-catolici	
	1	2	1	2	1	2
Medii anuale						
Total căsătorii	14,3	13,8	8,8	8,1	13,5	13,5
Căsătorii interconfesionale	7,2	6,7	0,7	0,6	6,3	6,3
Căsătorii interetnice (cu greco-catolici și luterani)	1,0	1,1	0,7	0,6	1,3	1,3
Căsătorii cu români (greco-catolici)	0,7	0,7	0,7	0,6	1,2	1,2
Căsătorii cu germani (luterani)	0,3	0,3	0	0	0,1	0,1

Pe coloane, 1 semnifică: pentru reformați, intervalul 1873–1927, pentru greco-catolici, intervalul 1873–1908, pentru romano-catolici, intervalul 1887–1905, iar 2 semnifică pentru toate confesiunile, intervalul 1887–1905.

Deși diferențele nu sunt semnificative, totuși două mici abateri de 0,1 cred că pot fi interpretate: este vorba de abaterea de la 1,0 la 1,1 înregistrată la reformați în căsătoriile interetnice între cele două intervale, 1,0 pe intervalul temporar lung, 1873–1927 și 1,1 pe cel scurt, 1887–1905 și abaterea înregistrată la greco-catolicii la căsătoriile interetnice, de la 0,7 pe intervalul 1873–1908, la 0,6 pe intervalul 1887–1905. Cu alte cuvinte, cele două abateri tind să sugereze că fluxurile de intrare maritală interetnică în comunitatea reformată tind să scadă, pe termen lung, iar la greco-catolici, fluxurile de intrare maritală interetnică tind să scadă pe termen scurt. Credem că aceste două tendințe opuse nu pot fi interpretate fără inserarea lor în contextualitatea istorică. În cazul reformaților, seria statistică cuprinde și o perioadă de 9 ani, după unirea din 1918 și pare evident ca fluxurile maritale dinspre români spre reformați să se diminueze în acest interval, intrarea în comunitatea reformată nemaiavând o importantă funcție de schimbare a statutului social al individului, prin intrarea într-o comunitate căreia îi era asociată o funcție de prestigiu mai mare decât în cazul celei greco-catolice. Pe de altă parte, în cazul greco-catolicilor, diminuarea fluxurilor extraetnice în intervalul 1887–1905 trebuie asociată cu accentuarea presiunilor de maghiarizare întreprinse de autoritățile statale și se pare că acest fenomen are consecințe și în ceea ce privește o diminuare a fluxurilor maritale extraetnice înspre comunitatea greco-catolică.

Este interesant și faptul că nici un luteran german nu intră prin căsătorie în comunitatea românească. Probabil că diferențele etnice, dublate de cele religioase și de numărul mic de germani, care sunt atrași de căsătoriile cu reformați maghiari (mai apropiați ca religie), dar și cu un statut social superior, explică această situație.

O altă constatare ce se poate face în urma analizei statistice este legată de scurgerile demografice de tip etnic, prin mariaj. Aceste scurgeri pot fi ilustrate prin media anuală a căsătoriilor interetnice (dintre greco-catolici și reformați, respectiv romano-catolici). În cazul greco-catolicilor români, media anuală a scurgerilor etnice maghiare (reformați și romano-catolici), care intră în comunitatea românească este de 0,6. În cazul reformaților scurgerile românești prin mariaj, înspre această comunitate

sunt de 0,7 căsătorii anual, iar în cazul romano-catolicilor, media anuală a acestor scurgeri maritale românești este de 1,2. Rezultă că anual scurgerile maritale românești înspre maghiari sunt de 1,9 căsătorii mixte, în timp ce scurgerile maghiare înspre români sunt de 0,6 căsătorii mixte. Din diferența dintre 1,9 și 0,6 căsătorii mixte rezultă un deficit mediu anual pentru comunitatea românească de 1,3 persoane. Este evident că asemenea scurgeri pot determina, pe termen lung o reducere a volumelor etnico-demografice. Acest proces care ar fi determinat, pe termen lung, fără îndoială, o reducere a comunității românești din Șimleu Silvaniei a fost blocat după 1918 prin tendința inversă de migrație dinspre ariile periurbane preponderent românești a unor fluxuri de populație tânără, în special după 1945, care treptat au inversat raporturile etnice urbane.

Plecând de la datele de mai sus, vom încerca să construim și o serie de rate care să surprindă, în opinia noastră, sensurile fluxurilor maritale. În construcția acestor rate, pentru o comparație mai exactă nu am operat decât cu datele furnizate de seriile statistice egale de pe intervalul 1887–1905.

O primă rată pe care am construit-o este cea a schimburilor interconfesionale. Ea exprimă raportul dintre numărul căsătoriilor interconfesionale și totalul căsătoriilor, înmulțit cu 100. Ca semnificație sociologică, rata căsătoriilor interconfesionale arată forța de atragere prin mariaj, în comunitatea religioasă, a unor persoane de o altă confesiune. Pe confesiuni, această rată se prezintă astfel (%):

Rata schimburilor interconfesionale (1887–1905)

Parohia	Rata schimburilor interconfesionale
Reformată	48,8 %
Greco-catolică	7,7 %
Romano-catolică	48,38 %

În cazul reformaților și al romano-catolicilor aproape jumătate dintre căsătoriile din intervalul 1887–1905 sunt interconfesionale. Procentul de interconfesionalitate este însă cu ceva mai mare la reformați decât la romano-catolici (pe intervalul 1873–1927, acest procent la reformați este chiar de 50,6%, ceea ce arată că în mai mult de jumătate din căsătoriile din parohia reformată unul dintre parteneri este de o altă religie). Această diferență dintre cele două confesiuni credem că poate explica sporirea treptată și pe termen lung a volumului demografic al comunității reformate în detrimentul celei romano-catolice; recensământul din 1930 va confirma această tendință, în sensul că după decenii întregi numărul reformaților este la Șimleu Silvaniei mai mare decât cel al greco-catolicilor. De altfel, se pare că acolo unde există o comunitate reformată maghiară și una romano-catolică maghiară, pe termen lung, prin schimburi maritale necompensatorii, volumul demografic al comunității romano-catolice se diminuează. Un alt exemplu semnificativ în acest sens este cel al localității Crasna, unde alături de o importantă comunitate reformată maghiară a existat și o mică comunitate romano-catolică (maghiară și o perioadă, una armenească, ma-

ghiarizată apoi). Recensământul de la 1850 indică un număr de 1879 de reformați și 222 romano-catolici. cel din 1900, un număr de 2639 de reformați și 224 de romano-catolici, iar cel din 1930, 3075 de reformați și numai 212 romano-catolici.

O altă rată pe care am calculat-o este cea a căsătoriilor interetnice. Ea se referă la raportul dintre numărul căsătoriilor în care un partener este de o altă etnie (ca religie, greco-catolic sau luteran, pe de o parte sau romano-catolic sau reformat, pe de altă parte) și totalul căsătoriilor. Această rată permite izolarea cazurilor de căsătorii interconfesionale, dar intraetnice (dintre reformați și romano-catolici). Această rată este în cazul românilor identică cu cea interconfesională deoarece în acest caz căsătoriile interetnice sunt și interconfesionale (și reciproc).

Rata schimburilor interetnice (1887–1905)

Parohia	Rata schimburilor interetnice
Reformată	8,3 %
Greco-catolică	7,7 %
Romano-catolică	10,0 %

Se poate observa că în parohia romano-catolică intră, prin atragere maritală cei mai mulți parteneri de o altă etnie. Este evident cazul românilor greco-catolici, care așa cum am văzut se căsătoresc mai degrabă cu maghiari romano-catolici, decât cu maghiari reformați.

În cele din urmă, am construit o rată a schimburilor interetnice dintre români și maghiari. Ea exprimă totodată și fluxurile maghiare de intrare în comunitatea greco-catolică, respectiv fluxurile românești de intrare în comunitatea romano-catolică sau cea reformată.

Rata schimburilor interetnice dintre români și maghiari (1887–1905)

Parohia	Rata schimburilor interetnice
Căsătorii cu parteneri români în parohia reformată	5,6 %
Căsătorii cu parteneri maghiari în parohia greco-catolică	7,7 %
Căsătorii cu parteneri români în parohia romano-catolică	9,2 %

După cum se poate observa, tabelul de mai sus exprimă sintetic tendința anterioară semnalată: românii greco-catolici se căsătoresc într-o proporție mai mare cu maghiarii romano-catolici decât cu cei reformați. Putem considera această rată un indicator al exogamiei etnice reciproce dintre români și maghiari. Ea permite, încă o dată, surprinderea sensurilor de scurgere demografică prin mariaj, la nivel interetnic. Astfel, dacă însumăm proporția românilor care se căsătoresc cu maghiari reformați, respectiv romano-catolici, rezultă o valoare totală de 14,8% (pe care am putea-o

defini și ca indice de absorție a românilor în comunitățile maghiare, prin mariaj). Valoarea indicelui de absorție a maghiarilor în comunitatea greco-catolică este de numai 7,7%. Făcând diferența dintre indicele de absorție al românilor în comunitățile maghiare și indicele de absorție a maghiarilor în comunitatea românească rezultă pentru români un deficit de 7,1%, care reprezintă indicele mediu al fluxurilor etnice anuale prin căsătorii extraconfesionale.

Alteritatea confesională prin căsătorie la românii din zona Crișanei (a doua jumătate a secolului XIX – începutul secolului XX)

Mircea Brie

Abstract. A marriage amongst youth belonging to the Greek-Catholic and Orthodox confessions was considered almost normal in certain communities. This can be explained by the fact that few parishioners could grasp the differences between the two confessions. At the same time, we have the ethnical aspect. Ethnicity could not be separated in this case from confession, as both Greek-Catholics and Orthodox in the area are mostly of Romanian ethnicity. These elements should be considered especially since we considered a mainly rural area, where customs “laws” are superposed over the official ones. On the other hand, in the mixed Greek-Catholic and Roman-Catholic communities, inter-confessional marriages are easier accepted on the “official” level.

An important constraint, or, on the contrary, a strong determination against a mixed inter-confessional family came from the families. As mentioned before, a strong pressure against achieving a mixed marriage came from the church. Both parishes to which the youngsters belonged had to be consulted. In order to have a religious marriage, they needed an engagement exemption from the archpriest (they came weeks, even months late, there were situations when the marriages were not accepted, so there would be no exemption). They had to pay a large amount for the exemption, so that many youngsters could not afford to pay for it; this was often solved by clandestine “wild” marriage. However, both the State and the Church wished to stop this phenomenon, so they took steps in this area.

Keywords: mixed marriage, confession, ethnicity, Greek-Catholic, Orthodox

Introducere

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea în această regiune exista o societate rurală tradițională, excepție făceau doar câteva centre urbane și regiunile imediat învecinate ale acestora (caracterul urban este dovedit și de analiza comportamentului marital). Este o lume a constrângerilor și eșaloanelor la care trebuie să se conformeze toți indivizii aparținând grupului. Devianțele sociale, de orice natură ar fi, sunt privite cu scepticism. Percepțiile morale și religioase constituiau desigur o chestiune foarte importantă pentru acele vremuri.

Exista o constrângere foarte consistentă, aceasta se manifesta ca un fel de cenzură din partea comunității și chiar a bisericii. În cazul unei căsătorii mixte ambele autorități ecleziastice ale tinerilor ce se căsătoreau trebuiau consultate și „convinse”. O căsătorie între tineri de confesiune greco-catolică și ortodoxă era privită ca aproape normală în unele comunități. Acest lucru se explică și prin faptul că puțini enoriași percepeau diferențele între cele două confesiuni. Totodată, avem în vedere și

aspectul etnic, etnia nu poate fi separată în acest caz de confesiune, atât greco-catolicii, cât și ortodocșii sunt în acest spațiu în marea lor majoritate de etnie română. De aceste lucruri trebuie să se țină cont cu atât mai mult cu cât am luat în discuție un spațiu majoritar rural, unde „legile” cutumiare se suprapun peste cele oficiale. Pe de altă parte, în comunitățile mixte greco-catolice și romano-catolice, căsătoriile inter-confesionale sunt acceptate mai ușor la nivelul „oficial”, aceasta datorită faptului că ambele confesiuni se aflau sub aceeași autoritate ierarhic superioară, respectiv scaunul papal. În comunitățile cu credincioși greco-catolici în majoritate covârșitoare ponderea căsătoriile mixte este foarte scăzută. Majoritatea căsătoriilor la această dată se realizau între parteneri ce proveneau din interiorul localității, din localitățile aflate în imediata vecinătate, mai rar din localități îndepărtate. În acest ultim caz majoritatea tinerilor își caută parteneri de aceeași confesiune¹. Nu atât rețineră în față unui partener dintr-o altă localitate părea a influența comportamentul marital al tinerilor din regiune, cât faptul că majoritatea acestora nu prea aveau unde să intre în contact cu persoanele din afara localității, sau cu persoane domiciliat pe o rază mult îndepărtată de satul în care locuiau. Putem deci să considerăm și acest impediment al zonei restrânse din care se făcea selecția maritală ca pe o constrângere a acelor vremuri.

Alt aspect care trebuie luat în considerare este acela al aspirației spre un anumit status social. S-a constatat că într-o mare proporție căsătoriile mixte cu parteneri din altă localitate au și o motivație socio-profesională; unul din parteneri aspira spre statutul social al celuilalt.

O importantă constrângere sau, din contră, o determinare puternică în calea realizării unei familii mixte inter-confesionale vine din partea familiei tinerilor. Numeroase sunt cazurile când părinții s-au opus cu desăvârșire realizării unei căsătorii de acest gen. Băieții erau privați de dreptul de moștenire, apoi există noțiunea de „fată imorală” în ochii comunității și de aici presiunea ce se exercită asupra familiei, iar prin intermediul acesteia asupra tinerilor. Nu în ultimul rând, necesitatea de a face parte dintr-o familie comună cu părinții îi face pe tineri să respecte deciziile care li se impuneau. A te separa de familie, a-ți „ridica satul în cap”, însemna un lucru grav în condițiile în care oamenii erau nevoiți să se sprijine reciproc.

Cum am amintit deja, o puternică presiune în calea realizării unei căsătorii mixte vine din partea bisericii. Ambele parohii din care provin tinerii trebuiesc consultate. Pentru a se putea oficia cununia religioasă era nevoie de obținerea unei dispense de logodnă de la protopopiat (aceste dispense veneau cu întârzieri de săptămâni sau

¹ La Șuncuiuș de Beiuș, în perioada 1856–1910, din 90 de căsătorii în care sunt aduși parteneri din altă localitate doar 17 sunt mixte [Arhivele Naționale, Direcția Județeană Bihor (în continuare A.N-D.J. BH), *Colecția Registrelor de Stare Civilă*, dos. 1197, f. 25–33; 1200, f. 1–14]. La Vadu Crișului, între 1860–1880, din cele 102 căsătorii ce implică parteneri din alte localități doar 3 au fost căsătorii mixte (*Ibidem*, dos. 1381, f. 162–176; 1382, f. 41–51). În aceeași perioadă, la Tarcea, din cele 77 de căsătorii, doar 5 căsătorii au fost mixte inter-confesional (*Ibidem*, dos. 1221, f. 35–44). Exemplele pot continua.

chiar luni, existau situații când căsătoriile nu erau acceptate, deci dispensa nu va fi dată niciodată). Dispensa trebuia plătită, suma era destul de mare așa încât foarte mulți tineri nu își permiteau să o plătească, acest impediment era rezolvat de către mulți prin căsătoria clandestină, „sălbatică”². Se dorea însă limitarea acestui fenomen, biserica, dar și statul, luând măsuri în acest sens. Mentalitatea socială la nivelul comunității, familiei, bisericii sau școlii nu se accepta, și nu se vroia, deranjată de niciun fel de factori perturbatori. Românii (și greco-catolicii prin urmare), în general agricultori, erau legați de pământ în sensul că mobilitatea acestora era foarte mică. Satele românești, dar nu numai, erau societăți închise. Sunt păstrate aici toate normele vieții tradiționale. Obiceiurile rămân intacte. Putem spune cu certitudine însă că această „barieră” păstrează etnia română, școala și biserica sa. Trebuie precizat că în epocă problema căsătoriilor mixte a generat multiple discuții între reprezentanții diferitelor confesiuni. Prin adoptarea Codului civil general austriac (1853) și a legii căsătoriilor (1868) se încerca reglementarea problemei căsătoriilor mixte³. Legile adoptate în 1894 și înființarea oficiilor de stare civilă ale statului căutau să pună capăt divergențelor dintre confesiuni, impunând controlul statului asupra acestui fenomen. Evident că un asemenea context a putut influența într-o anumită măsură evoluția strategiilor maritale.

Diversitatea etnică și confesională a populației din regiune impune de la sine o comunicare, o interferență, între diversele comunități etno-confesionale. Întrucât aceste comunități conviețuiau în același spațiu, era firesc ca această „cooperare” să fie vizibilă și în cazul fenomenului marital. Căsătoria mixtă ia, în acest context, forma unui multiculturalism născut din nevoia de a trăi împreună. „Barierele sociale” completează diferențierile etnice și confesionale⁴. Aceste condiționări sociale păreau a fi mult mai puternice în fața individului ce locuia într-o comunitate mixtă etnic și confesional. Cu timpul, determinismele etnice și confesionale se diluează sub impulsul modernității și a emancipării personale. Statul, tot mai puternic odată cu trecerea anilor, s-a impus, iar prin legislația laică a promovat o nouă percepție asupra mariajului mixt.

Principalul rol al bisericii, de a transmite valorile creștinești, a fost completat cu obligația de a veghea și asupra modului cum acestea sunt urmate de credincioși, prin verificarea comportamentului social și moral. Atât căsătoria, cât și alte evenimente majore din viața familiei au fost controlate de biserică. Așa s-a trecut la introducerea registrelor și rapoartelor parohiale anuale. Statul înțelege și el utilitatea înscrisurilor

² Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Cluj-Napoca, 1999, p. 71, 85.

³ Conform, „*Codului civil general austriac*” (promulgat la 29 mai 1853), căsătoria dintre un catolic și un necatolic este făcută în fața preotului catolic. Iudita Călușer, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, Oradea, 2000, p. 173; Sorina Paula Bolovan, *op. cit.*, p. 78.

⁴ Corneliu Pădurean, *Căsătoriile mixte confesional în unele localități din județul Arad în secolul al XIX-lea*, în Corneliu Pădurean, Ioan Bolovan (coord.), *Căsătoriile mixte în Transilvania. Secolul al XIX-lea și începutul secolului XX* (în continuare *Căsătoriile mixte*, Arad, 2005, p. 171.

bisericești, acestea reprezentând o sursă principală de evidență a mișcării populației, necesară de altfel pentru prognozele economice, politice și militare. Căsătoria era considerată un act fundamental, sacru, divin, nerepetabil, o taină, asemeni nașterii și morții. Căsătoriei i s-a atribuit o asemenea valoare tocmai pentru a apăra viața familială de capriciile umane, de influențele religioase păgâne, pentru ca familia să-și poată îndeplini rolurile sale economice, sociale, culturale. Legislația bisericească a acordat o atenție deosebită stabilirii condițiilor de încheiere și desfacere a căsătoriei, mai mult decât vieții de familie în sine. Atunci când s-a abordat problema condițiilor în care era posibilă încheierea unei căsnicii un rol important l-a avut confesiunea. Acest factor le-a condiționat pe toate celelalte, cel puțin până la o anumită dată.

Spre o mai bună vizualizare a fenomenului mariajului propunem, pe de o parte, o metodologie prin care se ține cont atât de sexul cât și de confesiunea partenerilor (exemplu: folosim formularea GC/O – căsătoria dintre un bărbat GC și o femeie O), iar pe de altă parte, o construcție ce ține cont doar de confesiunea partenerilor (exemplu: GC-O – căsătoria dintre două persoane, unul de confesiune GC, iar altul de confesiune O).

Metodologic, pentru a putea surprinde diferitele condiționări și determinisme ce conduc către o anumită formă de alteritate, se are în vedere:

a. situația când bărbatul este de o confesiune (greco-catolică – GC, de exemplu), iar femeia este de altă confesiune (O – ortodoxă, RC – romano-catolică, CH – confesiune helvetică, calvină sau reformată);

b. situația când femeia este de confesiune (greco-catolică – GC, de exemplu), iar bărbatul este de altă confesiune respectiv – O, RC, CH.

Aceste formulări, valabile și în cazul confesiunii ortodoxe, sunt folosite pe parcursul prezentei lucrări pentru determinarea fenomenului alterității prin căsătorie în comunitatea românească.

1. Alteritatea confesională prin căsătorie în comunitățile greco-catolice

Acest fenomen trebuie privit într-un fel nuanțat. La baza afinității dintre tinerii greco-catolici și cei ortodocși nu stă doar confesiunea. Pe lângă aceasta, un rol important îl deține etnia (majoritatea greco-catolicilor din regiune erau de aceeași etnie cu ortodocșii), avem deci o relație strânsă la nivel etno-confesional. Abordând problema confesională ne întrebăm firește de ce există această afinitate între tinerii greco-catolici și cei ortodocși? O parte din răspuns l-am dat câteva rânduri mai sus (sunt de regulă de aceeași etnie) dar răspunsul acesta nu este unul complet. Se pretează a completa spunând că la această dată credincioșii greco-catolici și cei greco-orientali, uniții și neuniții, aveau o relație foarte strânsă, erau foarte apropiați (inclusiv din punct de vedere ecleziastic). Ritul greco-catolic nu se diferențiază semnificativ de cel ortodox; în mintea oamenilor obișnuiți diferența practic nu era

percepută. Toți erau la fel (cel puțin așa vedeau o parte dintre greco-catolici și ortodocși).

La nivelul Episcopiei Greco-Catolice de Oradea cele mai multe căsătorii încheiate au fost totuși cele realizate în interiorul comunității confesionale. Studiile de caz efectuate în câteva parohii⁵ (acestea au fost alese așa încât să se asigure o reprezentativitate la nivelul întregii episcopii – s-a ținut cont de așezare, dimensiuni, structura etno-confesională a populației, etc.) evidențiază faptul că doar 27,67% dintre căsătorii au fost căsătorii mixte. Dacă excludem din acest raport parohia Oradea, unde gradul de alteritate confesională prin căsătorie a fost destul de mare (49,62%), atunci ponderea căsătoriilor mixte abia se ridică la 16,78% din totalul căsătoriilor încheiate⁶.

Parohia	Număr căsătorii înregistrate	Căsătorii mixte	
		Număr	% din total căsătorii
Păulești	111	39	35,14
Borod	255	45	17,65
Ciutelec	146	17	11,64
Curtuiușeni	129	22	17,05
Dobricionești	143	53	37,06
Drăgești	137	42	30,66
Galoșpetreu	53	7	13,21
Ghenci	92	16	17,39
Ioaniș	101	20	19,80
Sfârnaș	96	17	17,71
Șuncuiuș de Beiuș	185	17	9,19
Tarcea	118	7	5,93
Vadu Crișului	311	13	4,18
Oradea	931	462	49,62
Total	2.808	777	27,67

Sursă: A.N-D.J. BH, *Colecția Registrelor de Stare Civilă (Matricola cununaților)*

⁵ S-au efectuat studii de caz asupra fenomenului marital din comunitățile greco-catolice ale parohiilor Păulești (1860–1880), Sfârnaș (1860–1880), Șuncuiuș de Beiuș (1860–1910), Ioaniș (1860–1910), Ghenci (1860–1910), Borod (1860–1880), Dobricionești (1860–1880), Vadu Crișului (1860–1880), Drăgești (1860–1880), Ciutelec (1860–1880), Oradea (1860–1910), Tarcea (1860–1880), Galoșpetreu (1860–1880) și Curtuiușeni (1880–1910).

⁶ Mircea Brie, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei (a doua jumătate a secolului XIX – începutul secolului XX). Condiționări exterioare și strategii maritale*, Oradea, 2009, p. 366.

Ponderea mare a căsătoriilor mixte din localitatea Oradea nu o putem pune doar pe seama faptului că în oraș comunitatea greco-catolică era una minoritară, deci obligată să aleagă parteneri de altă confesiune, ci ilustrează mai degrabă faptul că la Oradea, la fel ca și în alte mari orașe, etnia și confesiunea nu mai reprezentau o barieră în calea întemeierii unei familii, cel puțin nu în aceeași măsură ca și în cazul lumii rurale. La oraș statutul social devenea tot mai important. De altfel, o analiză a căsătoriilor din perspectiva socio-profesională a confirmat afinitățile dintre partenerii ce aveau același statut social, și asta dincolo de etnia și confesiunea acestora.

În celelalte localități (rurale de această dată) ponderea căsătoriilor mixte este mai redusă. Se disting totuși câteva localități ce se remarcă printr-o pondere ridicată în raport cu celelalte: la Dobricionești 37,06% dintre căsătorii sunt mixte⁷, la Păulești 35,14%⁸, iar la Drăgești 30,66%⁹.

Alteritatea confesională ridicată din aceste parohii poate fi explicată prin așezarea acestor localități în arii unde populația greco-catolică (chiar dacă era semnificativă în parohie) era minoritară la nivelul regiunii. Pe de altă parte, analizând structura acestor căsătorii mixte constatăm faptul că cele mai multe dintre căsătoriile din aceste parohii sunt încheiate cu parteneri de confesiune ortodoxă (100% în Păulești, 85,7% în Drăgești și 98,1% în Dobricionești). Cum explicăm această apetență mare a tinerilor greco-catolici (în special a fetelor) spre o căsătorie cu un partener ortodox? Amintim în acest context faptul că preoții din aceste localități au raportat foarte puține dintre aceste căsătorii mixte episcopiei (posibil că ele nu erau privite „amestecate” de către preot sau comunitate!). Orientarea tinerilor greco-catolici spre o căsătorie în interiorul etniei cu un partener ortodox, așa cum am precizat, era văzută de către comunitate drept una normală. Între cele două confesiuni existând, la nivelul mentalului tradițional românesc, un foarte ridicat grad de similitudini, fapt ce le conferea o anumită conștiință a unității.

O alteritate confesională redusă (sub 10%) întâlnim în parohiile Vadu Crișului (4,18%), Tarcea (5,93%) și Șuncuiuș de Beiuș (9,19%).

La Vadu Crișului, ponderea mare a căsătoriilor realizate în interiorul localității (209 din totalul de 311 căsătorii realizate în perioada 1860–1880), coroborată cu numărul mare al persoanelor ce împărtășeau alte credințe, ne-ar tenta să credem că ne aflăm în fața unei comunități în care gradul alterității confesionale era foarte ridicat. Realitatea (așa cum rezultă ea din registrele parohiale cercetate!) era însă alta: doar 4,18% dintre căsătorii sunt mariaje mixte (13 cazuri). Care să fie explicația acestei ponderi reduse? Cum era posibil ca în toată această perioadă să nu se fi încheiat nicio căsătorie mixtă GC-O (reamintim faptul că în localitate exista o importantă comunitate O ce număra, la 1900, 716 membri)? Dacă în cazurile celorlalte două parohii, asupra cărora s-au efectuat studii de caz, au existat un număr relativ mare de asemenea căsătorii, în Vadu Crișului ele dispar în totalitate. Acest fenomen este lipsit

⁷ A.N-D.J. BH, *Colecția Registrelor de Stare Civilă*, dos. 399, f. 7–20.

⁸ *Ibidem*, dos. 887, f. 62–73; 888, f. 24–27.

⁹ *Ibidem*, dos. 401, f. 8–18.

de logică, cel puțin într-o mare parte. Pe de-o parte, explicația lipsei acestor mariaje este aceea a percepției unitare dintre GC și O. Pe de altă parte, dimensiunea mare a comunității greco-catolice din localitate sau din satele vecine asigură piața maritală fără a pune în discuție atingerea pragului consangvinității. Cu toate acestea, cele 13 căsătorii mixte încheiate cu parteneri CH (84,6%) și RC contrazic într-o anumită măsură ipoteza lansată. De ce tinerii GC refuză mariaje cu parteneri O, dar preferă mariaje cu CH sau RC? Să fie oare alteritatea etnică atât de evidentă în cazul acestei localități? În fața unei asemenea situații putem aduce două explicații: 1. luând în discuție faptul că toți partenerii CH sunt din Vadu Crișului¹⁰, am putea spune că determinismul etnic este foarte redus la cele două comunități (română și maghiară) care se cunoșteau foarte bine, iar în acest caz alți factori conduceau spre asemenea mariaje; 2. dacă totuși constrângerile etnice erau puternice, o parte a acestor mariaje le putem pune pe seama maghiarilor de confesiune GC.

În Tarcea, doar 7 căsătorii sunt mixte inter-confesional (5,9%). Toate aceste căsătorii mixte sunt încheiate cu parteneri din afara grupului etnic românesc (acest fapt era însă unul normal dacă ținem cont de faptul că în localitate, dar și în satele vecine, nu exista o comunitate ortodoxă). Dintre cele 7 căsătorii mixte, 3 au fost încheiate în filia Cheșereu (toate cu parteneri CH), unde comunitatea GC era alcătuită din 56 de persoane, iar comunitatea CH număra 1.358 de persoane¹¹.

La Șuncuiuș de Beiuș ponderea scăzută a căsătoriilor mixte demonstrează puternicul determinism confesional la populația GC din localitate. Atunci când alteritatea confesională este suprapusă și de către una etnică, constrângerile comunitare, pe de o parte, și înclinațiile personale pe de altă parte, fac ca determinismele etno-confesionale asociate să fie foarte evidente. Doar două căsătorii mixte (din cele 17) implică parteneri ce aparțin unei confesiuni specifice unui alt grup etnic, restul fiind cu parteneri ortodocși (asta în ciuda faptului că în localitate comunitatea O era aproape inexistentă).

La nivelul întregii episcopii, potrivit studiului combinat asupra rapoartelor parohiale și asupra registrelor de stare civilă (efectuat în cazul parohiilor alese în eșantionul propus), în perioada 1860–1910 au fost încheiate 5.392 de căsătorii mixte.

Analizând tabelul de mai jos constatăm o sensibilă diferențiere zonală în ceea ce privește comportamentul marital al populației greco-catolice. Putem identifica, sub acest raport, trei tipuri de protopopiate: primul cu un mare număr de căsătorii mixte (peste 400 de cazuri) în protopopiile Carei, Mako, Oradea și Satu Mare; al doilea cu un număr mediu de căsătorii (între 100 și 400 de cazuri) în protopopiile Barcău, Beiuș, Crișul Repede, Eriu, Holod, Lunca, Leta Mare, Sebiș, Șimand, Șiria și

¹⁰ În această categorie intra, pe lângă cele 10 căsătorii dintre parteneri din localitate, și căsătoria din 1880 dintre un bărbat CH din Vadu Crișului și o femeie GC din Birtin. *Ibidem*, dos. 1382, f. 49–50.

¹¹ *Schematismus Historicus Venerabilis Cleri diocesis Magno-Varadiensis graeci ritus catholicorum pro anno jubiliari 1900*, Magno-Varadini, Typis, Samuelis Berger jun, Oradea, 1900 (în continuare *Schematismus...*), p. 225.

Vășad; și în fine, al treilea grup format din protopopiate în care au fost consemnate mai puțin de 100 de căsătorii mixte: Arduș, Mădăras, Someșeni și Supuru de Jos.

O pondere mare a căsătoriilor mixte întâlnim așadar în protopopiile în care existau centre urbane (mediu în care alteritatea confesională s-a dovedit a fi mai mare) sau în regiuni cu populație greco-catolică redusă și dispersată (cazul protopopiatului Mako).

Imagina alterității confesionale pe cele două sexe (1860–1910)

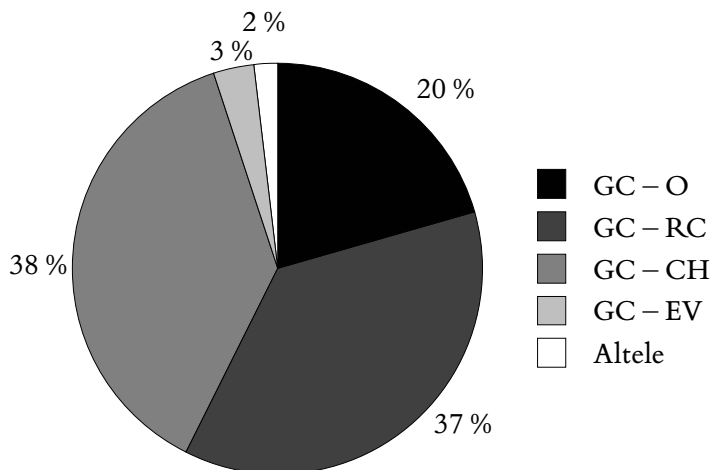
Protopopiatul	Total căsătorii mixte	GC /O	GC/ RC	GC/ CH	GC/ EV	% bărbați	O/ GC	RC/ GC	CH/ GC	EV/ GC	% femei
Arduș	21		15			71,43	1	2	2	1	28,57
Barcău	277	42	50	13	2	38,63	115	43	11	1	61,37
Beiuș	151	29	12	18	3	41,06	62	17	5	5	58,94
Carei	451	18	131	64	9	49,22	9	122	80	18	50,78
Crișul Repede	206	57	12	10		38,35	97	12	16	2	61,65
Eriu	246	15	85	42	3	58,94	16	46	39		41,06
Holod	196	83	22	3	1	55,61	68	16	3		44,39
Leta Mare	247	6	89	40	4	56,28	11	31	61	5	43,72
Lunca	237	28	48	37	6	50,21	65	21	28	4	49,79
Mako	1.413	287	262	83	13	45,65	409	190	157	12	54,35
Mădăras	57	1	18	15	2	63,16	1	8	11	1	36,84
Oradea ¹²	630	147	55	47	8	40,79	300	44	24	5	59,21
Satu Mare	510	14	125	103	16	50,59	17	113	106	16	49,41
Sebiș	150	57	20	12	1	60,0	53	6	1		40,0
Someșeni	48	2	21	6		60,42	1	15	3		39,58
Supuru de Jos	63	5	12	20	4	65,08		16	4	2	34,92
Șimand	151	81	5			56,95	59	3	3		43,05
Șiria	171	70	14	2		50,29	77	6	2		49,71
Vășad	167	7	25	24	2	34,73	6	62	38	3	65,27
Total	5.392	949	1.021	539	74	47,90	1.367	773	594	75	52,10

Surse: A.N-D.J. BH, *Colecția Registrelor de Stare Civilă* (Matricola cununaților); Idem, *Fondul Episcopiei Greco-Catolice Oradea* (Rapoartele parohiale de stare civilă).

¹² Informațiile referitoare la acest protopopiat nu includ rezultatele cercetării făcute asupra registrelor parohiale din parohia Oradea. Considerăm că o prezentare separată poate să evidențieze comportamentul marital al populației urbane, dar și percepția preoților din localitate. Pentru o mai clară imagine rugăm a se vedea prezentarea analizei strategiilor maritale (din subcapitolul precedent) făcută pentru acest protopopiat.

Parohiile din Oradea sunt în măsură a ne oferi imaginea unei mari alterități confesionale prin căsătorie. Acest fenomen este credem noi generat de influența modernității, mult mai vizibilă la oraș, unde pe fondul diluării percepțelor tradiționale se constată o evoluție mult mai pragmatică în raporturile maritale. Tabloul următor¹³, ce cuprinde informații obținute în urma cercetării registrelor parohiale din Oradea, este în măsură să accentueze supozițiile enunțate cu această ocazie.

Căsătorii mixte în parohia Oradea

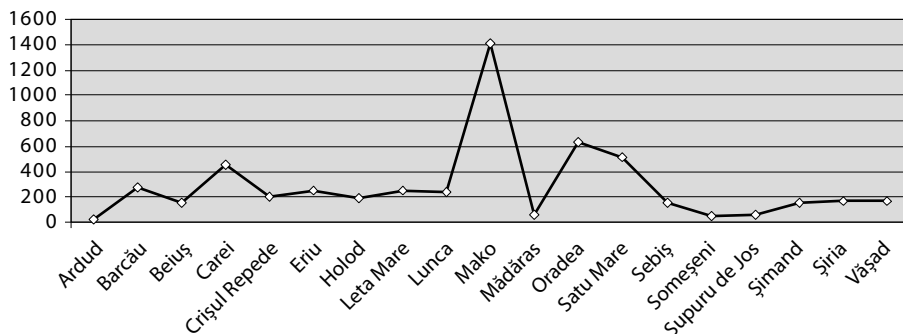


Total căsătorii	Total căsătorii mixte	GC-O	GC-RC	GC-CH	GC-EV	Altele
1.169	532	109	196	202	17	8

La polul opus se aflau protopopiatele Ardud, Mădăras, Someșeni și Supuru de Jos, toate alcătuite din localități ce aveau o populație majoritar greco-catolică și în care comunitatea ortodoxă era practic inexistentă. În aceste localități considerăm că gradul alterității confesionale prin căsătorie era determinat mai degrabă de presiunea exercitată de celelalte comunități confesionale, obligate de atingerea pragului consangvinității să încheie căsătorii cu parteneri greco-catolici. Apoi, în lipsa ortodocșilor, asupra căsătoriilor mixte s-a exercitat și o presiune din partea determinismului etnic (dorim să amintim cu această ocazie că o mare parte din căsătoriile mixte din parohiile cu multe asemenea căsătorii au fost realizate cu parteneri ortodocși – componenta etnică căpătând așadar o importantă relevanță în studiul nostru).

¹³ Cf. Adelina Stoenescu, „Familia mixtă în comunitatea catolică din Beiuș (1801–1880)”, în Corneliu Pădurean (coord.), *Confesiune și căsătorie în spațiul românesc. Secolele XVII–XXI. Studii de demografie istorică*, Arad, 2006, p. 162; A.N-D.J. BH, *Colecția Registrelor de Stare Civilă*, dos. 825, f. 21–39 și dos. 827, f. 1–19 (parohia Olosig); dos. 726, f. 6–23 (parohia Oradea Ruteană); dos. 686, f. 1–50 și dos. 687, f. 1–5 (parohia Oradea Catedrală).

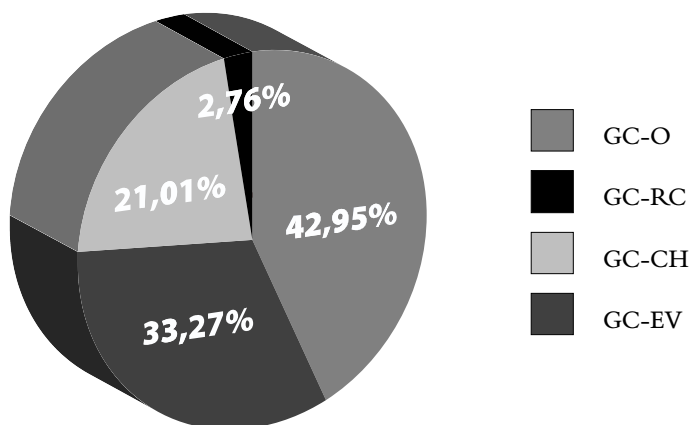
Analiza zonală a căsătoriilor mixte



Semnificativ în abordarea subiectului propus este studiul asupra direcțiilor în care s-a manifestat alteritatea confesională. Potrivit analizei efectuate asupra celor 5.392 de căsătorii mixte s-a constatat o alteritate pe patru direcții principale¹⁴. Acest proces trebuie fără îndoială privit cu mare circumspecție. Procesul despre care vorbim nu a fost unul cu sens unic. Alteritatea s-a manifestat în ambele direcții (atât dinspre, cât și spre comunitatea confesională greco-catolică).

a. **Alteritatea pe direcția ortodoxă**, coroborată cu afinitatea etnică a celor două confesiuni (ambele erau alcătuite în principal din români), a fost cea mai evidentă. Nu mai puțin de 42,95% dintre căsătoriile mixte s-au încheiat cu parteneri ortodocși. Ponderele acestora a putut fi și mai mare în condițiile în care s-a dovedit în studiul nostru că unii preoți nu raportau aceste căsătorii ca fiind „amestecate”.

Alteritatea confesională prin căsătorie



¹⁴ A se vedea Mircea Brie, *op. cit.*, p. 371–374.

O pondere mare a căsătoriilor mixte GC-O întâlnim (a se vedea graficul de mai jos) în protopopiatele cu o însemnată populație de ortodocși (Barcău, Beiuș, Crișul Repede, Holod, Sebiș, Șimand sau Șiria) dar și în protopopiate în care cele două comunități confesionale ale românilor erau minoritare (Lunca, Mako sau Oradea). În celelalte protopopiate s-au consemnat ponderi mai reduse ale căsătoriilor mixte ce implicau parteneri ortodocși. Explicația acestui fapt o găsim în ponderea redusă (aproape inexistentă) a comunității ortodoxe din aceste protopopiate și nu într-o afinitate mai redusă spre asemenea mariaje¹⁵.

b. Alteritatea pe direcția romano-catolică. După căsătoriile cu parteneri ortodocși, tinerii greco-catolici preferau căsătoriile cu parteneri de confesiune romano-catolică (33,27% din totalul căsătoriilor mixte). Înclinația spre mariaje cu tineri romano-catolici poate fi demonstrată în principal acolo unde existau și alte comunități numeric mai semnificative decât cea romano-catolică. Această afinitate s-ar datora credem noi apropierea spirituale dintre cele două confesiuni. Apoi, protopopul ce emitea dispense necesare căsătoriilor mixte, avea sau nu anumite preferințe. El putea să aprobe, să amâne sau chiar să se opună realizării unei căsătorii. Prin poziția sa și prin ierarhia superioară, care avea un vârf comun cu cel al credincioșilor romano-catolici, el putea facilita căsătoriile mixte cu credincioși romano-catolici. Doi tineri, unul greco-catolic și unul romano-catolic, ce doreau să se căsătorească, obțin pe de o parte mult mai repede aceste dispense, iar pe de altă parte mulți credincioși greco-catolici de rând percepeau apropierea de romano-catolici prin faptul că se aflau sub aceeași frățietate a credinței romane. Nu este prin urmare întâmplător faptul că mulți tineri greco-catolici preferau să se căsătorească cu romano-catolici. Această preferință pentru romano-catolici este mai vizibilă luând în considerare ponderea căsătoriilor cu tineri ai altor confesiuni ce aveau credincioși de etnie maghiară (ne referim în principal la căsătoriile cu tineri reformați – ponderea căsătoriilor de acest gen fiind mult mai scăzută comparativ cu cele realizate cu tineri romano-catolici). O pondere ridicată a căsătoriilor mixte GC-RC s-a înregistrat în protopopiatele Ardud, Carei, Eriu, Leta Mare, Mădăras, Satu Mare, Someșeni, Supuru de Jos, Vășad (protopopiate cu însemnată populație romano-catolică).

c. Alteritatea pe direcția reformată (calvină). Varianta căsătoriilor cu parteneri de confesiune reformată a fost preferată în cazul a 21,01% dintre căsătoriile mixte. Această pondere destul de ridicată trebuie privită totuși sub rezerva faptului că în regiune ponderea populației calvine era mult mai mare. În conformitate cu recensământul din anul 1880, în Bihor locuiau 86.231 de enoriași ai Bisericii Calvine. Ei reprezentând 27,4% din populația totală a spațiului actualului județ Bihor¹⁶. La 1900, potrivit informațiilor oferite de către episcopie, în localitățile eparhiei greco-

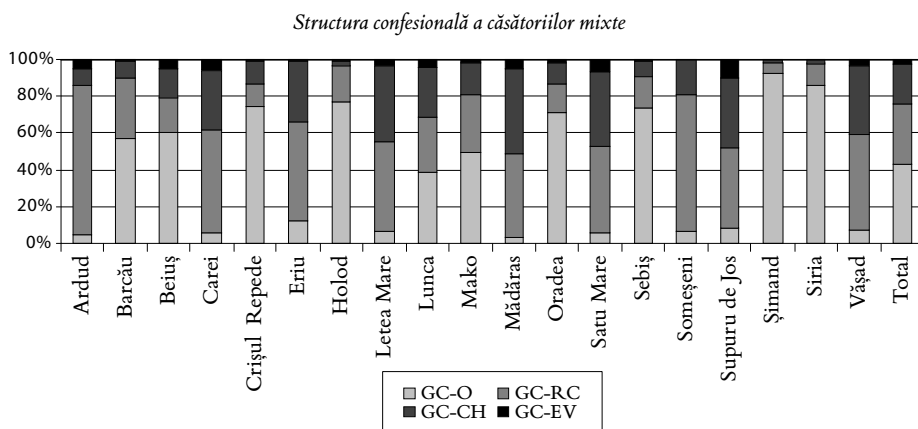
¹⁵ Studiile făcute asupra acestor protopopiate au demonstrat chiar contrariul: proporțional cu ponderea populației ortodoxe din aceste localități numărul căsătoriilor mixte ce implicau asemenea parteneri este mai semnificativ.

¹⁶ Traian Rotariu (coord.), *Recensământul din 1880. Transilvania*, Cluj-Napoca, 1997, p. 360.

catolice locuiau 365.318 calvini (29,03% din totalul populației)¹⁷. O pondere mai ridicată a căsătoriilor GC-CH s-a înregistrat în protopopiatele Carei, Eriu, Leta Mare, Mădăras, Satu Mare, Supuru de Jos și Vășad (regiuni cu o pondere foarte mare a populației calvine).

d. *Alteritatea pe direcția evanghelică*. Ponderea căsătoriilor GC-EV este mai scăzută (2,76%), ea fiind mult sub nivelul ponderii populației din spațiul episcopiei (9,8%)¹⁸. Din cele 149 de căsătorii de acest tip, 27 s-au încheiat în Carei, 25 în Mako, iar 32 în Satu Mare (protopopiate cu importante comunități de germani).

Înclinația spre una din cele patru direcții amintite a fost diferită la cele două sexe. În ansamblu, femeile greco-catolice au dovedit înclinație mai mare spre mariaje mixte (52,1%) decât bărbații (47,9%).



Explicația acestui fapt rezidă în primul rând din mobilitatea mai redusă a femeii ce era obligată să recurgă la mariaje mixte atunci când piața maritală nu era suficientă în opțiuni. Această „dispoziție” a femeii spre căsătorii mixte, era totuși contrabalansată de o emancipare mai mare a bărbatului (tinerii bărbați acceptau mult mai ușor un asemenea mariaj).

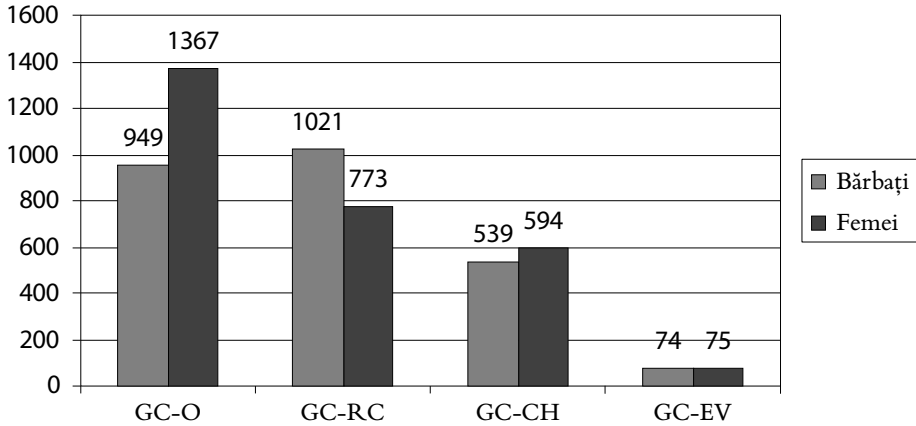
În raport cu alteritatea confesională, dispoziția spre mariaje mixte a celor două sexe pare a se nuanța. Așa cum explicăm și în alte împrejurări, în calea realizării unei căsătorii mixte stau tot felul de obstacole. Printre aceste obstacole era și acela al etniei, al naționalității.

Femeia își putea transmite naționalitatea asupra copiilor într-o mai mică măsură decât bărbatul. În această împrejurare, atrasă fiind mai mult sau mai puțin de idealul

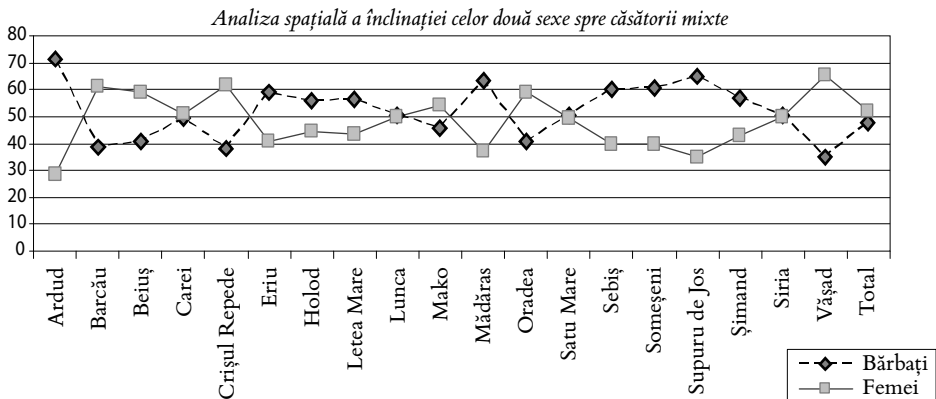
¹⁷ *Schematismus* ..., p. 266. În același an, comunitatea romano-catolică reprezenta 25,05% din populația acestor localități (tinerii GC i-au preferat însă pe aceștia în procent de 33,27%), iar ortodocșii reprezentau doar 15,1% (căsătoriile GC-O au reprezentat 42,95%). Aceste raporturi dovedesc o înclinație mai mică spre mariaje cu parteneri de etnie maghiară și confesiune protestantă (CH).

¹⁸ *ibidem*.

național, femeia greco-catolică, după greco-catolici cum era firește, atunci când realizează o căsătorie mixtă, își alege partenerul din rândul tinerilor ortodocși (48,67% dintre fetele greco-catolice antrenate în căsătoriile mixte realizează astfel de căsătorii). Ponderea bărbaților greco-catolici ce realizează căsătorii cu parteneri ortodocși, deși mai scăzută, este totuși semnificativă (36,74%). În opțiunile tinerilor GC urmau partenerii RC. Aceștia sunt preferați de 1.021 de bărbați (39,53%) și 773 de femei (27,52%). Celelalte două opțiuni sunt, sub raport numeric, ușor favorabile femeii ce era mai deschisă în general spre mariaje mixte.



Sub raportul distribuției spațiale a opțiunilor spre căsătorii mixte a celor două sexe se constată o mai mare dispoziție spre mariaje mixte în rândul bărbaților acolo unde societatea tradițională era încă mult mai vizibilă, dar și acolo unde prezența altor grupuri etnice era mai consistentă.



Femeile greco-catolice au optat pentru căsătorii mixte într-o mai mare măsură decât bărbatul în protopopiatele Barcău, Beiuș, Crișul Repede, Mako, Oradea și Vășad.

2. Alteritatea confesională prin căsătorie în comunitățile ortodoxe

Gradul de alteritate confesională prin căsătorie a fost în perioada analizată deosebit de redus în comunitățile ortodoxe. În cele 17 parohii analizate¹⁹, din totalul celor 3.615 căsătorii, doar 317 au fost căsătorii mixte inter-confesional (8,77%)²⁰. Din acest punct de vedere, comunitatea ortodoxă poate fi considerată drept una dintre cele mai conservatoare confesiuni creștine sub raportul deschiderii spre mariaje mixte. În ciuda acestei ponderi foarte reduse putem constata, la fel ca și în cazul celorlalte confesiuni, că acolo unde modernitatea s-a impus mai repede (la oraș în principal) alteritatea confesională prin căsătorie a fost destul de ridicată. La Oradea, în aceeași perioadă ponderea căsătoriilor mixte inter-confesionale s-a ridicat la 46,55% din totalul căsătoriilor. Această pondere ridicată s-a datorat cu precădere faptului că în localitate piața maritală intra-confesională era imposibil de asigurat. Numeroșii tineri, sosiți din întreaga regiune la Oradea, își întemeiau o familie alături de persoane care locuiau deja în oraș (puțini dintre aceștia erau ortodocși).

Parohia	Număr căsătorii înregistrate	Căsătorii mixte	
		Număr	% din total căsătorii
Feneriș	300	45	15,0
Forău	338	26	7,69
Șăliște de Beiuș	134	1	0,75
Vășcău	214	24	11,21
Hinchiriș	227	1	0,44
Buntești	218	2	0,92
Brădet	117		0,0
Poieni de Sus	187		0,0
Lelești	85		0,0
Calea Mare	129	16	12,40

¹⁹ S-au efectuat studii de caz asupra fenomenului marital din comunitățile ortodoxe ale parohiilor Feneriș (1860–1910), Forău (1864–1891), Șăliște de Beiuș (1870–1910), Vășcău (1870–1910), Hinchiriș (1865–1910), Buntești (1853–1910), Brădet (1871–1895), Poieni de Sus (1870–1900), Lelești (1870–1900), Calea Mare (1867–1910), Oradea (1880–1910), Almașu Mic (1860–1910), Tinăud (1853–1910), Lugașu de Sus (1853–1910), Bratca (1865–1882), Gurbediu (1860–1889) și Ucuriș (1871–1900).

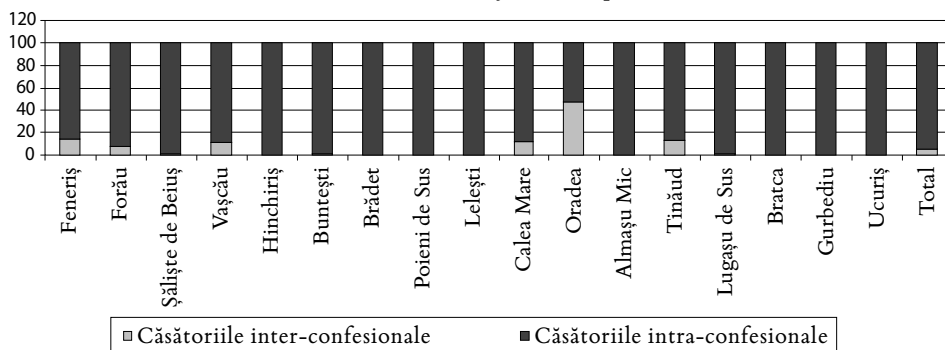
²⁰ Mircea Brie, *op. cit.*, p. 377.

Parohia	Număr căsătorii înregistrate	Căsătorii mixte	
		Număr	% din total căsătorii
Oradea	348	162	46,55
Almașu Mic	71	11	15,49
Tinăud	201	26	12,94
Lugașu de Sus	236	2	0,85
Bratca	144		0,0
Gurbediu	387	1	0,26
Ucureș	279		0,0
Total	3.615	317	8,77

Sursă: A.N-D.J. BH, *Colecția Registrelor de Stare Civilă* (Matricola cununaților)

În mai multe parohii situate în regiuni preponderent românești ortodoxe gradul alterității confesionale este zero. Astfel, regiuni întregi din lungul Crișului Negru sau a Crișului Repede se pot distinge printr-un mare grad de conservare și prezervare atât a identității confesionale, cât și a celei etnice. Puternica conservare etnică este evidențiată și de înclinația, acolo unde a fost cazul, spre mariaje cu parteneri greco-catolici (în proporție de 100% în mai multe parohii).

Ponderea căsătoriilor intra și inter-confesionale în parohiile ortodoxe



Puternica conservare a identității confesionale poate fi observată și din tabelul de mai jos. Puține căsătorii mixte s-au încheiat în afara grupului confesional. Atunci când totuși s-au încheiat asemenea căsătorii, ele tindeau să se realizeze în interiorul comunității românești. Excepție de la această regulă a făcut doar parohia Oradea și într-o măsură mult mai redusă parohia Vașcău (devenit un centru economic zonal tot mai important și unde, la fel ca și în Oradea, persoanele nou stabilite încercau să se integreze, inclusiv printr-un mariaj cu o persoană din localitate²¹).

²¹ De această dată fenomenul era asigurat de persoanele ce aveau o confesiune diferită (în special romano-catolică) ce se stabileau într-o regiune preponderent ortodoxă. Fenomenul putea fi și invers: nu-

Un fapt demn de remarcat este și înclinația mult mai evidentă spre mariaje mixte a tinerelor ortodoxe (61,2%) în comparație cu bărbații (38,8%).

Imaginea alterității confesionale pe cele două sexe

Parohia	O/GC	O/RC	O/CH	O/EV	% bărbați	GC/O	RC/O	CH/O	EV/O	% femei
Feneriș	6				13,33	39				86,67
Forău					0,0	26				100,0
Șăliște de Beiuș					0,0	1				100,0
Vaşcău	3	6	1		41,67	6	7	1		58,33
Hinchiriș					0,0	1				100,0
Buntești					0,0	2				100,0
Brădet					0,0					0,0
Poieni de Sus					0,0					0,0
Lelești					0,0					0,0
Calea Mare	2				12,50	14				87,50
Oradea	37	36	30	1	64,20	28	14	16		35,80
Almașu Mic					0,0	11				0,0
Tinăud			1		3,85	24	1			96,15
Lugașu de Sus					0,0	2				100,0
Bratca					0,0					0,0
Gurbediu					0,0			1		100,0
Ucuriș					0,0					0,0
Total	48	42	32	1	38,80	154	22	18		61,20

Sursă: A.N-D.J. BH, *Colecția Registrelor de Stare Civilă* (Matricola cununaților)

Analizând structura confesională a căsătoriilor mixte constatăm așa cum am mai precizat că tinerii O erau atrași într-o mică măsură de mariajele mixte.

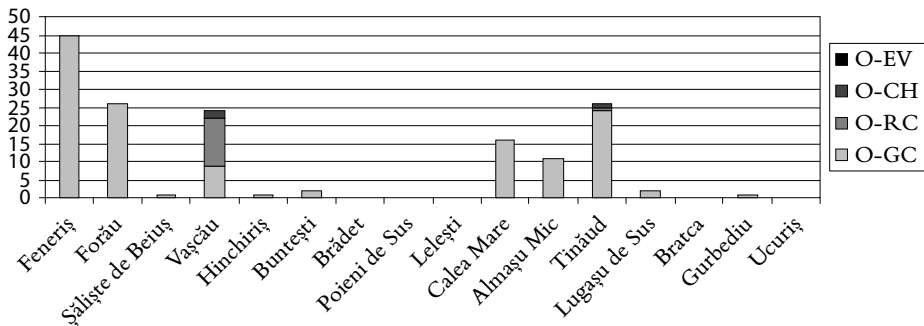
Atunci când realizau totuși căsătorii mixte ei se orientau cu predilecție spre căsătorii cu parteneri greco-catolici (români). Orientarea tinerilor O spre asemenea mariaje nu poate fi pusă doar pe seama evidentului determinism etnic (foarte puternic, de altfel!), ci credem că a fost influențat și de structura etno-confesională a așezărilor în care se aflau aceste parohii ortodoxe. În general, erau puține localitățile care

meroși tineri din satele învecinate (alcătuite într-o proporție aproape absolută din ortodocși) intrau în contact cu partenerii lor în Vașcău sau Băița (localități în care s-au concentrat persoane de alte confesiuni, în special RC).

aveau populație mixtă etnic și unde românii să fie ortodocși și nu greco-catolici. Apoi, ar mai fi încă un fapt asupra căruia merită insistat: legislația statului stabilea ca o căsătorie dintre un catolic și un necatolic să se realizeze în fața preotului catolic (deci nu în registrele ortodoxe de stare civilă trebuiesc căutate eventualele căsătorii de acest gen).

Dincolo de toate acestea, analizând sursele documentare ecleziastice provenite de la celelalte confesiuni (ce aveau enoriași ce nu erau de etnie română), se remarcă totuși numărul redus al căsătoriilor mixte inter-confesional dintre tineri ortodocși și romano-catolici sau protestanți²².

Structura confesională a căsătoriilor mixte (mediul rural)



Așezarea unui număr mare de tineri ortodocși în Oradea pe parcursul acestei perioade (inclusiv prin căsătorie) este un fenomen vizibil și în urma unei analize comparate a celor 3 recensăminte efectuate de către statul maghiar în acești ani. Comunitatea ortodoxă din Oradea înregistrează între 1880 și 1910 cea mai mare creștere în raport cu celelalte confesiuni (peste 250%). Ea ajunge de la 1.856 de enoriași în 1880, la 4.649 de enoriași în 1910. Ponderea acestei comunități din totalul populației a crescut și ea de la 5,9% (1880) la 7,2% (1910)²³. Această creștere a comunității ortodoxe din Oradea poate fi pusă nu doar pe seama unui spor natural ridicat, ci în primul rând pe seama așezării în localitate a unui mare număr de persoane ce se instalau în oraș în căutarea unei vieți mai bune. Cum majoritatea celor ce se instalau în Oradea erau din satele bihorene, s-a ajuns la o creștere semnificativă a numărului membrilor comunității ortodoxe de aici. Cei mai mulți dintre noii veniți au fost tineri (în special bărbați) ce căutau de lucru la oraș. O mare parte a acestor tineri optau pentru căsătorii tot în Oradea. Cu cine se puteau căsători? Piața maritală le oferea acestora, dar și altor tineri ortodocși, posibilitatea încheierii unor mariaje în interiorul comunității confesionale? Nu. Cum majoritatea celor care veneau în oraș erau băieți, credem că se ajungea la o insuficientă „ofertă” feminină (în interiorul confesiunii). Nu întâmplător, spre deosebire de alte localități, unde femeile ortodoxe

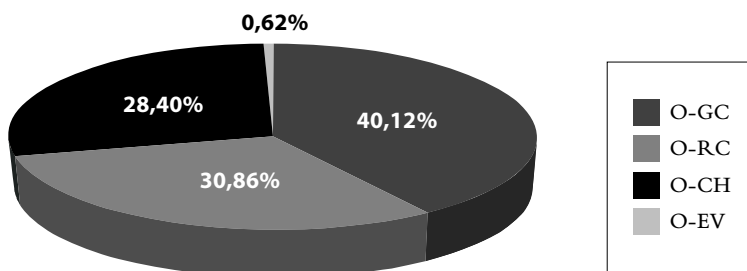
²² Mircea Brie, *Familie și societate în nord-vestul Transilvaniei (a doua jumătate a secolului XIX – începutul secolului XX)*, Oradea, 2008, p. 213.

²³ Apud Adelina Stoenescu, *op. cit.*, p. 162.

se arătau mult mai deschise spre mariaje mixte, în parohia ortodoxă din Oradea 64,2% dintre căsătoriile mixte sunt realizate de către bărbați.

Prima opțiune a tinerilor ortodocși (fenomen evident în majoritatea localităților cercetate) atunci când realizau căsătorii mixte au fost mariajele cu parteneri GC. Înclinația vădită spre aceste mariaje în parohia din Oradea nu este reliefată doar de numărul (65 de cazuri) și ponderea (40,12%²⁴) acestor căsătorii, ci și de faptul că în oraș comunitatea greco-catolică era una destul de redusă (celelalte confesiuni reprezentau prin urmare oferte mult mai largi). Afinitatea mariajelor O-GC s-a dovedit mare și în cazul tinerilor GC (și în acest caz însă oferta RC și CH mult mai bogată i-a împins pe tineri spre mariaje în afara comunității etno-confesionale). Diferențe au existat totuși între cele două comunități: tinerii GC au dovedit o mai mare deschidere spre mariaje cu parteneri de o altă etnie (posibil și ca urmare a apropierii spirituale dintre GC și RC). Apropierea de care am vorbit s-a produs nu doar pe cale spirituală; conviețuirea comună a condus oarecum și la o anumită diluare a percepțelor etnice în această comunitate. Reamintim faptul că tinerii GC au preferat atunci când au încheiat mariaje mixte parteneri CH într-o pondere de 37,97%, RC într-o pondere de 36,84%, iar O în pondere de 20,48%. Faptul că în Oradea exista o comunitate GC mult redusă în raport cu celelalte confesiuni a contat mult în opțiunile maritale ale tinerilor O. Alta ar fi fost situația dacă această comunitate ar fi fost mai mare. Cu toate acestea, tinerii ortodocși au dovedit un mai mare atașament față de grupul etnic românesc.

Structura confesională a căsătoriilor mixte din parohia Oradea

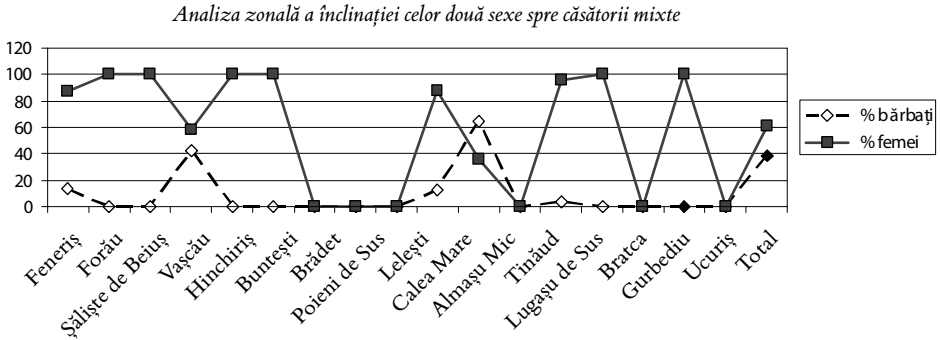


Dimensiunea mare a comunității RC din Oradea a condus la un număr consistent de căsătorii mixte O-RC (50 de cazuri, reprezentând 30,86% din totalul căsătoriilor mixte²⁵). De o dimensiune apropiată era și comunitatea CH, mariajele cu parteneri de această confesiune reprezentând 28,4% din totalul căsătoriilor mixte și 13,21% din totalul căsătoriilor încheiate.

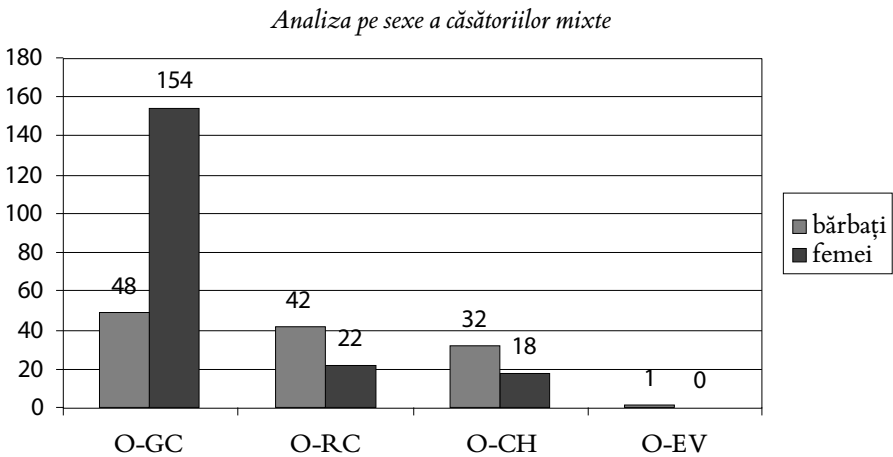
²⁴ Aceste căsătorii reprezentau 18,68% din totalul căsătoriilor încheiate în această perioadă de către tinerii parohiei.

²⁵ Aceste căsătorii reprezentau 14,37% din totalul căsătoriilor încheiate în această perioadă de către tinerii parohiei.

Așa cum deja am amintit, în toate parohiile rurale analizate, femeile ortodoxe s-au dovedit a fi mai deschise spre mariaje mixte. Explicația simplă rezidă tocmai din caracterul închis sau semi-inchis al acestor localități, fapt ce obliga femeia să accepte variantele existente.



Atunci când coroborăm structura confesională cu dispoziția spre căsătorii mixte a celor două sexe lucrurile devin și mai clare din perspectiva determinismelor etnice și socio-profesionale. Femeia ortodoxă este mai deschisă spre mariaje mixte decât bărbatul. Ea este însă dispusă să încheie căsătorii mixte doar cu tineri greco-catolici (români!) și mai puțin cu tineri de alte confesiuni. Bărbatul ortodox, în schimb, părea a nu avea foarte multe rețineri atunci când încheia o căsătorie cu o parteneră de altă etnie.



Concluzii

Un studiu complet nu se putea realiza dacă datele oferite de către izvoarele documentare ecleziastice nu erau coroborate într-un tot care să ofere imaginea de ansamblu a fenomenului alterității confesionale prin căsătorie.

Analizând structura confesională a căsătoriilor mixte realizate de către românii din spațiul supus prezentului studiu constatăm o puternică relație pe două direcții principale de alteritate confesională²⁶:

- prima, pe direcția afinității spirituale dintre romano-catolici și greco-catolici. Nu mai puțin de 40,32% (3.376 de cazuri) dintre căsătoriile mixte descoperite în urma studiului nostru au fost încheiate între parteneri ai celor două confesiuni catolice.

- a doua, pe direcția afinității etnice, dar și spirituale dintre ortodocși și greco-catolici. Din totalul căsătoriilor mixte, 2.518 căsătorii, reprezentând 30,07%, au fost GC-O. Ponderea mare a acestor căsătorii s-a datorat cu precădere afinității naționale, dar și a celei confesionale tradiționale (numeroși români – enoriași ai ambelor confesiuni – nu percepeau nici la această dată diferențele între cele două confesiuni românești).

Urmau căsătoriile GC-CH (13,75% – 1.151 de cazuri), atipice prin „distanța” dintre cele două confesiuni, explicabile prin ponderea mare a celor două comunități confesionale (majoritare cel puțin în partea de nord a regiunii cercetate). Prezența în același areal a celor două mari comunități le-a determinat pe acestea să „comunicе”, acest fenomen fiind amplificat și de „legătura mai strânsă” între reformați și comunitatea greco-catolică maghiară existentă în mai multe localități din aria studiată.

Diversitatea etnică și confesională a populației din regiune impune de la sine o comunicare, o interferență, între diversele comunități etno-confesionale. Întrucât aceste comunități conviețuiau în același spațiu, era firesc ca această „cooperare” să fie vizibilă și în cazul fenomenului marital. Căsătoria mixtă ia, în acest context, forma unui multiculturalism născut din nevoia de a trăi împreună. „Barierele sociale” completeau diferențierile etnice și confesionale. Aceste condiționări sociale păreau a fi mult mai puternice în fața individului ce locuia într-o comunitate mixtă etnic și confesional. Cu timpul, determinismele etnice și confesionale se diluează sub impulsul modernității și a emancipării personale. Statul, tot mai puternic odată cu trecerea anilor, s-a impus, iar prin legislația laică a promovat o nouă percepție asupra mariajului mixt.

Alteritatea confesională prin căsătorie la români s-a dovedit a fi în mai mare la oraș decât la sat, la greco-catolici mai mult decât la ortodocși, la femei mai mult decât la bărbați (în acest ultim caz se impune precizarea că femeile sunt mai deschise spre mariaje mixte în interiorul grupului etnic, în același timp bărbații s-au arătat mai deschiși decât femeile spre mariaje cu persoane de alte etnii).

²⁶ Precizăm faptul că în analiza noastră au intrat nu doar căsătoriile efectuate în parohiile ortodoxe și greco-catolice, ci și cele înregistrate în parohiile celorlalte confesiuni. În urma analizei efectuate a rezultat următoarea imagine a alterității confesionale la nivelul spațiului Crișanei:

Total căsăt. mixte	RC-CH	RC-O	RC-EV	RC-U	GC-O	GC-RC	GC-CH	GC-EV	O-CH	O-EV	CH-EV
8.373	655	287	169	9	2.518	3.376	1.151	149	54	1	4
%	7,82	3,43	2,02	0,11	30,07	40,32	13,75	1,78	0,64	0,01	0,05

Surse: A.N-D.J. BH, *Colecția Registrelor de Stare Civilă* (Matricola cununaților); *Idem*, *Fondul Episcopiei Greco-Catolice Oradea* (Raportele parohiale de stare civilă).

Investigație asupra educației religioase a copiilor în cadrul căsătoriilor mixte

Nicolae Emilian Bolea

Abstract: Pluriethnic and pluriconfesional character of Transylvania made inevitable the relations between different ethnicities and different denominations. The marriages between different denominations were considered mixed marriages and captured the attention of the both clerical and temporal leaders. In this framework the main institutions that governed the transylvanian society in the modern era, the church and the secular institutions, had been trying to give a legislation frame to control the mixed marriages especially from the point of view of the church leaders.

One of the most disputed aspect between the denominations that were part of a marriage were regarding the priest that officiated the wedding ceremony and the religion of the children from the mixed marriages. This study will focus on this topic presenting the legislative frame from the point of view of the churches in Transylvania and also the secular authorities. The legislative frame always created an ideal behaviour wich was not all the times similar with the factual behaviour of the society. The period on which we focus is between the middle of the nineteenth century and 1894, when the marriage became a secular affair and the region is Alba Iulia and Năsăud.

Keywords: Transylvanian society, mixed marriages, children religion, ecclesiastic legislation, secular legislation

Chestiunea abordată în studiul de față reprezintă una dintre principalele probleme ridicate în cazul contractării unei căsătorii mixte. Alături de problematica preotului oficiant al Sfintei Taine a Cununii și de păstrarea identității religioase a mirilor, confesiunea copiilor rezultați în cadrul unei căsătorii mixte a reprezentat o miză importantă pentru fiecare confesiune în parte, fiind considerată una dintre condițiile de bază în acordarea dispensei pentru impedimentul de *căsătorii mixte* sau *disparitate de cult*¹. Realitățile plurietnice și pluriconfesionale ale Transilvaniei au adus deseori în primul plan al dezbaterilor atât ecleziastice cât și laice problemele pe care căsătoriile de *mixtă religie*², le-au ridicat între membrii unei societăți, dar în special în cadrul relației individ-stat, individ-Biserică. Așadar, problematica căsătoriilor de *mixtă religie* a oscilat în funcție de contextul socio-cultural al Bisericii, dar și de cadrul normativ instituit de către puterea seculară care a câștigat, treptat, o autoritate

¹ A existat o diferență între *căsătoriile mixte* și *disparitatea de cult*, căsătoriile mixte implicau contractarea căsătoriei între catolici și necatolici, dar botezați, iar în cazul contractării unei căsătorii între un catolic și un necatolic, nebotezat gen: evrei, musulmani, budiști etc. se făcea apel la *disparitatea de cult*. A se vedea: Maximilian Pal, „Căsătoriile mixte în legislația Bisericii Catolice: aspecte istorico-juridice”, în *Studia Theologica*, IV, 4/2006, p. 467.

² Termenul *căsătorie de mixtă religie* a fost utilizat până la Sinodul Episcopilor din 1967, moment în care terminologia s-a modificat fiind folosit termenul de *căsătorii mixte*, M. Pal, *op.cit.*, p. 467.

tot mai mare culminând la finele secolului al XIX-lea cu scoaterea completă a căsătoriei de sub tutela Bisericii.

Particularitățile privind tratarea problematicilor căsătoriilor mixte diferă de la o confesiune la alta în cadrul Bisericilor creștine și chiar și în cazul aceleiași confesiuni. Este cazul Bisericii Ortodoxe care nu beneficiază de o legislație panortodoxă care să reglementeze normele cu privire la căsătoriile mixte, fiind trasate doar câteva linii generale cu privire la această problemă, ea oscilând în funcție de aparatul legislativ al statului³. În aceste condiții observăm că particularitățile politico-social-culturale ale zonei geografice și ale societății își pun amprenta asupra tratării problematicii căsătoriei mixte. Tocmai de aici trebuie să pornim demersul nostru prin analiza atât a setului de norme și legi impuse de puterea seculară cât și de normativele impuse de puterea religioasă în Transilvania, fiecare dintre aceste două foruri legislative fiind supuse la rândul lor particularităților și necesităților arealului geografic. Astfel, limitele impuse de legislația ecleziastică și laică vin ca un răspuns provocărilor ridicate de pluriethnicitatea și pluriconfesionalitatea din spațiul transilvănean și de relațiile interumane care devin inevitabile în acest context.

Instituirea căsătoriei ca sacrament a pus familia sub directă supervizare a Bisericii, aceasta arogându-și autoritatea și responsabilitatea în privința problemelor familiei și matrimonialului, având statutul de intermediar între om și divinitate. Modernitatea și secularizarea pe de altă parte, au contribuit la diminuarea generalizată a controlului religios asupra individului și au încercat să ofere un răspuns marilor tabuuri ale societăților religioase cum ar fi divorțul, adopția, contracepția, căsătoriile interzise, căsătoriile cu ereticii⁴, transferând rolul decizional puterii seculare. Pornind de la aceste realități, căsătoria a fost cauționată de-a lungul timpului atât de către Biserică, cât și de către stat, realizându-se un dualism între Biserică și stat nu fără mici disesiuni⁵.

Studiul nostru se concentrează asupra societății transilvănene, pe tratarea problematicii confesiunii în care copiii rezultați din căsătoriile mixte sunt educați respectând sau nu normativele legislative impuse de cele două foruri, laic și religios. Perioada asupra căreia ne focalizăm atenția este încadrată de două evenimente care și-au pus amprenta asupra societății transilvănene. Pe de-o parte, mijlocul secolului al XIX-lea este încărcat de multiple semnificații: desființarea relațiilor feudale, construirea de noi relații social-economice precum și o tot mai sporită mobilitate a populației, au afectat relațiile interumane influențând condițiile de întemeiere a familiei

³ A se vedea diferențele de abordare a chestiunii căsătoriilor mixte în cadrul Bisericii Ortodoxe: Biserica Ortodoxă din Rusia, Biserica Ortodoxă din Grecia, Biserica Ortodoxă din Cipru, Biserica Ortodoxă din Polonia, Biserica Ortodoxă Coptă, Biserica Ortodoxă din Etiopia, în M. Pal, *op.cit.*, p. 478–480; Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, 1999, p. 209–211.

⁴ Jack Goody, *Familia europeană, o încercare de antropologie istorică*, Iași, 2003, p. 196–197.

⁵ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj-Napoca, 1999 (în continuare *Familia*), p. 63.

precum și criteriile de selecție maritală⁶. Cealaltă limită temporală e reprezentată de adoptarea de către statul maghiar a legilor civile XXXI, XXXII, XXXIII/1894. Pentru studiul de față acest moment are o importanță foarte mare plecând de la premisa că aceste trei legi laicizau căsătoria trecând-o de sub tutela Bisericii sub cea a statului⁷. Din acest moment, putem afirma că în virtutea secularizării, mentalitatea individului suferă modificări. De multe ori Biserica se prevala de normativele religioase pentru a controla fenomene precum căsătoria mixtă, nerespectarea legilor ecleziastice, ducând la excomunicarea credinciosului din cadrul Bisericii. În aceste condiții, laicizarea căsătoriei a eliminat barierele pe care individul le avea în opțiunile sale, beneficiind de un grad mai mare de libertate, ceea ce a și dus la schimbarea comportamentului matrimonial. Din aceste considerente studiul nostru se oprește la acest moment, conștienți fiind că după momentul 1894 asistăm la o modificare de mentalitate umană, reprezentând un moment de cotitură în evoluția societății transilvănene.

Perioada secolului al XVIII-lea și al XIX-lea a fost pentru toate Bisericile din Transilvania marcată de o evoluție sinuoasă a cadrului normativ-legislativ. În ceea ce privește Biserica Ortodoxă din Transilvania, aceasta a evoluat condiționată fiind de statutul pe care-l avea în cadrul Imperiului Habsburgic. Pe întreg parcursul secolului al XIX-lea, poziția Bisericii Ortodoxe din Transilvania a fost ostilă căsătoriilor mixte, dar din dorința de a evita un rău mai mare, precum concubinajul sau chiar pierderea unui credincios, a validat căsătoriile mixte. Aflate și sub protecția legislației civile, clerul ortodox nu se mai putea opune, urmărind cel puțin conservarea caracterului ortodox și chiar mai mult educarea copiilor în religia ortodoxă⁸.

Cadrul normativ care a reglementat chestiunile matrimoniale a fost conturat de scrierile Sfinților Părinți, de canoanele sinoadelor ecumenice și locale dar și de tradiția și practicile locale care s-au constituit ulterior în coduri de legi cum ar fi Pravila și Pidalioul⁹. Perioada incipientă a fost una timidă, confesiunea ortodoxă fiind integrată în rândul confesiunilor parte a instrucțiunii Lambruschini doar în 1848¹⁰. Mo-

⁶ Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, *Familie și comportament matrimonial în Transilvania între 1850 și 1914, între tradiție și modernizare*, în Sorina Paula Bolovan, I. Bolovan, Corneliu Pădurean (coord.), *Om și societate. Studii de istoria populației României sec. XVII–XXI*, Cluj-Napoca, 2007, p. 122–123.

⁷ *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, Cluj-Napoca, 2009 (în continuare *Legislația ecleziastică și laică*), p. 91.

⁸ Mihai Săsăujan, „Căsătoriile mixte în lumina legislației bisericești ortodoxe, catolice și protestante în monarhia austriacă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în Corneliu Pădurean, Ioan Bolovan (coord.), *Căsătorii mixte în Transilvania secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Arad, 2005 (în continuare *Căsătorii mixte în Transilvania*), p. 19.

⁹ *Legislația ecleziastică și laică*, p. 21–22.

¹⁰ 1832 enciclica papei Grigorie al XVI-lea condamnă din nou căsătoriile mixte. Normele impuse de Sfântul Scaun au fost mult prea dure pentru realitatea pluriconfesională întâlnită în partea ungurească a Imperiului Habsburgic. În aceste condiții Sfântul Scaun a emis instrucțiunea Lambruschini prin care erau considerate valide căsătoriile mixte și chiar și acelea care nu au fost oficiate de către un preot catolic, dar creștin cu excepția preoților ortodocși la început. A se vedea pe larg această chestiune

dificările survenite în societatea transilvăneană precum și schimbarea raportului dintre Biserica Ortodoxă și Imperiul Habsburgic au impus necesitatea unor schimbări în cadrul atitudinii Bisericii față de societate. Una dintre cele mai reprezentative figuri ierarhice a reformei petrecute în interiorul Bisericii Ortodoxe este cea a mitropolitul Andrei Șaguna care a adoptat un punct de vedere conciliant în privința căsătoriilor mixte. Mitropolitul elaborează două lucrări care stau la baza educației religioase atât a clerului cât și a poporului ortodox. Este vorba de *Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor spre folosul preoțimii și al scaunelor protopopești*¹¹, întocmit în anul 1854 și *Compendiu de drept canonic*, întocmit în 1868¹². Atitudinea conciliantă a ierarhului are la bază nevoia Bisericii de a se adapta la modernitate acceptând comunicarea cu statul și respectând atât legislația civilă impusă de către Habsburgi cât și celelalte confesiuni¹³.

În cadrul lucrării *Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor spre folosul preoțimii și al scaunelor protopopești*, se observă o atitudine conciliantă a Bisericii Ortodoxe față de chestiunea căsătoriilor mixte și confesiunea în care copii sunt educați. Lucrarea are însă puține trimiteri cu privire la confesiunea copiilor rezultați din căsătoriile mixte și în plus le plasează strict sub tutela statului¹⁴. În ceea ce privește *Compendiu de drept canonic*, al aceluiași autor, chestiunile legate de confesiunea copiilor rezultați din căsătoriile mixte sau căsătoriile cu ereticii beneficiază de mai multă atenție. În privința căsătoriilor dintre un ortodox și un nebotezat, preotul ortodox era dator de a îndruma partea ortodoxă să păstreze caracterul ortodox al familiei și să boteze copii în credința ortodoxă¹⁵. Căsătoriile contractate între un ortodox și un eretic sau „jidov” presupuneau obligativitatea părții creștine de a boteza pe toți copiii în religia creștină¹⁶. Laicizarea căsătoriei produce implicit o reacție din partea Bisericii Ortodoxe, însă nu o reacție opozantă, ci una de conformare la reformele politico-bisericești. Mitropolitul ortodox Miron Romanul emite o instrucțiune pentru clerul ortodox prin care oferea indicații cu privire la noile atribuții care reveneau clerului în urma reformei politico-bisericești. Articolul de lege XXXII/1894 face referire strict la religia copiilor rezultați din căsătoriile mixte. În acest context, sunt atenționați toți preoții ortodocși să încerce convingerea părții ortodoxe să nu cedeze și să insiste părții neortodoxe să boteze toți copiii în religia ortodoxă, și dacă acest lucru nu e posibil, cel puțin copiii de același sex să urmeze soțul ortodox¹⁷.

dezbatută în *Legislația ecleziastică și laică*, p. 28–29; M. Săsăujan, *op.cit.*, p. 28–30; Liviu Stan, „Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor”, în *Studii Teologice*, 1968, nr. 7–8, p. 490.

¹¹ Doc. Nr. 23., *Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor spre folosul preoțimii și al scaunelor protopopești*, în *Legislația ecleziastică și laică*, p. 357–371.

¹² Doc. Nr. 24., *Compendiu de drept canonic*, în *Legislația ecleziastică și laică*, p. 371–393.

¹³ Mircea Bric, *Familie și societate în Nord-Vestul Transilvaniei, a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Oradea, 2008, p. 64.

¹⁴ Doc. nr. 23, *Cunoștințe folositoare*, p. 359.

¹⁵ M. Săsăujan, *op.cit.*, p. 24.

¹⁶ Doc. nr. 24, *Compendiu de drept canonic*, p. 384.

¹⁷ *Ibidem*, p. 397.

Statutul pe care Biserica Ortodoxă îl are în cadrul Imperiului Habsburgic explică într-o oarecare măsură poziția conciliantă de cele mai multe ori adoptată de clerul ortodox. Legislația ecleziastică ortodoxă a încercat constant să țină pasul cu procesul modernizării societății, deseori fiind susținută și încurajată de către legislația civilă. Cu toate acestea, sfârșitul secolului al XIX-lea a surprins Biserica Ortodoxă din Transilvania ca și pe celelalte biserici într-o puternică defensivă, situată într-un plan secund, având un rol opțional atât în viziunea instituțiilor statului cât și în mentalitatea colectivă a societății din Transilvania.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea a reprezentat și pentru Biserica Unită o continuă reorganizare instituțională. Perioada de structurare a identității național-confesionale precum și de normare și codificare a plasat Biserica greco-catolică din Transilvania înspre canoanele și dogmele Sfântului Scaun dar a rămas totuși ancorată în tradițiile și realitățile locale¹⁸. Apropierea de Sfântul Scaun i-a fost favorabilă prin conferirea unor avantaje din partea puterii laice iar apropierea de normele de expresie bizantină au conferit o raportare corectă la problemele societății transilvănene.

Chestiunea confesiunii copiilor rezultați din căsătoriile mixte confesional a fost îndelung dezbătută în cadrul Bisericii Unite cu Roma din Transilvania. Sfântul Scaun și-a adaptat deseori discursul în funcție de particularismele fiecărei zone, cum a fost și cazul părții estice a Imperiului Habsburgic în ceea ce privește problemele ridicate de căsătoriile mixte. În ceea ce privește confesiunea copiilor rezultați din căsătoriile mixte, instrucțiunile date de Congregația de Propaganda Fide clerului și episcopilor români în iunie 1858, se menționează clar particularitățile Transilvaniei, spre deosebire de situația din Ungaria. În Ungaria, dacă sponusul era catolic, toți copiii, indiferent de sex, erau botezați în confesiunea catolică, iar dacă sponusul nu era catolic și mama era catolică, atunci se alegea religia în funcție de sexul părinților. În schimb, în Transilvania copiii sunt botezați în funcție de sexul genitorilor, indiferent dacă tatăl sau mama erau catolici, băieții erau botezați în religia tatălui, iar fetele în religia mamei¹⁹. În același document clerul greco-catolic este îndrumat să sfătuiască constant viitoarea familie de problemele care vor apărea dacă viitori copii se vor îndepărta de Dumnezeu²⁰.

În cadrul Conciliului provincial al bisericii greco-catolice din 1872, au existat mențiuni cu privire la educația religioasă a copiilor rezultați din confesiunile mixte. Clerul era sfătuit să convingă partea greco-catolică să boteze toți copiii, indiferent de sex, în confesiunea greco-catolică²¹. Lucrările epocii respective menționează rolul pe care preotul îl are în convingerea părții catolice să boteze toți copiii, indiferent de

¹⁸ Legislația ecleziastică și laică, p. 20.

¹⁹ Doc. nr. 27., *Instrucțiunea despre indisolubilitatea matrimonialului în caz de adulter și pășire perfidă dată de Congregația de Propaganda Fide clerului și episcopilor români*, în Legislația ecleziastică și laică, p. 430.

²⁰ *Ibidem*, p. 431–432.

²¹ Doc. nr. 26., *Conciliul provincial prim al provinciei bisericesti greco-catolice Alba Iulia și Făgăraș, 1872, în Legislația ecleziastică și laică*, p. 403.

sex, în confesiunea greco-catolică²². Însă aceste prevederi au caracterul de instrucțiuni pentru preoți și cler, aceștia fiind obligați să sfătuiască și să încerce să convingă partea catolică să boteze toți copiii în confesiunea greco-catolică, neavând niciun instrument de condiționare decât religia. Evoluția legislației cu privire la căsătoriile mixte în cadrul confesiunii greco-catolice a fost una sinuoasă, chiar dacă a profitat de protecția Sfântului Scaun. Constant, clerul catolic a urmărit conservarea și chiar întărirea sentimentului religios greco-catolic în sânul familiilor mixte confesional din Transilvania tocmai prin botezarea a cât mai mulți copii din astfel de familii.

Biserica Romano-catolică a beneficiat de un statut privilegiat în cadrul Imperiului Habsburgic fiind considerată religia oficială de stat. Această poziție i-a permis să adopte o poziție tranșantă față de chestiunile căsătoriilor mixte și de confesiunea copiilor născuți și crescuți în astfel de familii. Poziția dominantă a Bisericii catolice și-a pus amprenta și asupra legislației de stat având o relație strânsă de-a lungul timpului. Reversaliile impuse de Maria Tereza și chiar și Edictul de toleranță sunt expresii ale relației dintre stat și Biserica Catolică, partea catolică fiind deseori favorizată. A doua jumătate a secolului al XIX-lea produce o schimbare în raporturile dintre stat și Bisericile din Transilvania, acestea câștigându-și treptat autonomia, iar cadrul legislativ le-a permis tuturor Bisericilor implicarea în societate la același nivel. Biserica romano-catolică își pierde în această perioadă influența în cadrul Imperiului, aspect ușor de observat în baza legii 53 din 1868²³. În acest context, Biserica catolică nu a fost nevoită să ia atitudine legislativă în spațiul transilvănean, fiind substituită constant de legislația laică în acțiunile sale legislative cu privire la căsătoriile mixte și confesiunea copiilor.

În ceea ce privește bisericile protestante din Transilvania, căsătoria mixtă nu era considerată un impediment în cazul creștinilor. Miza era și în acest caz confesiunea copiilor rezultați din aceste căsătorii, având o importanță majoră pentru supraviețuirea Bisericii lor²⁴. În baza legii căsătoriilor protestanților din Transilvania se preciza ca la logodnă să se realizeze o înțelegere între miri cu privire la confesiunea copiilor, însă dacă această înțelegere lipsea, se mergea pe linia genitorilor: băieții urmau religia tatălui, iar fetele a mamei²⁵. Aceeași lege preciza că în cazul în care unul dintre soți își schimba confesiunea, copiii sub 7 ani îi vor urma în confesiune în funcție de sex, cu obligativitatea că odată depășită vârsta de 7 ani, religia copilului să nu mai poată fi schimbată până la 18 ani²⁶. Legislația bisericilor protestante din Transilvania

²² Doc. nr. 32., Ioan Rațiu, *Prelecțiuni teologice despre matrimoniu, impedimente, procedura cu respect la teoria și practica vigente în provincia mitropolitană greco-catolică a Albei Iulia, Blaj, 1875*, în *Legislația ecleziastică și laică*, p. 551.; Doc. nr. 36., Tit Bud, *Îndreptar practic pentru păstorii sufletești*, Gherla, 1883, în *Legislația ecleziastică și laică*, p. 781.; Doc. nr. 38., *Instrucțiune cu privire la căsătoriile mestecate dată către episcopii orientali*, 1888, în *Legislația ecleziastică și laică*, p. 859.

²³ Legea a anulat reversaliile instituite de Maria Tereza și a reluat în discuție egalitatea între confesiuni.

²⁴ Olga Lukacs, *Premisele juridice ale căsătoriilor mixte în Biserica reformată din Ardeal în secolul XVII-XIX*, în Corneliu Pădurean, Ioan Bolovan (coord.), *Căsătorii mixte în Transilvania*, Arad, 2005, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 82.

²⁶ *Ibidem*, p. 83.

nu a suferit atât de multe modificări în privința aspectelor legate de confesiunea copiilor rezultați din căsătoriile mixte, raportându-se strict la legislația laică.

Problemele ce țin de matrimoniu nu au atras doar atenția forurilor ecleziastice, puterea seculară fiind deseori atrasă înspre rezolvarea acestor chestiuni, încercând treptat să-și impună punctul de vedere în rezolvarea diferendelor legate de aceste chestiuni. O abordare a legislației laice este necesară și din prisma interdependenței dintre legislația laică și ecleziastică în chestiunile de ordin matrimonial observată de-a lungul timpului²⁷. Caracterul multinațional al Imperiului, diversitatea etnică și confesională au conturat premisele relațiilor interetnice și interconfesionale, ceea ce a dus implicit la o sensibilitate între relațiile exogamice, fie de natură etnică, fie de natură confesională. Deseori Bisericile au avut o misiune dificilă în reglementarea acestor relații, ducând la intervenția statului în aceste chestiuni tocmai pentru a evita eventualele conflicte interconfesionale.

În 1786 Maria Tereza a impus *Litterae reversales*, care prevedeau ca soțul necatolic să nu-l stânjenească pe cel catolic în exprimarea religiei lui și toți copiii din familia mixtă să fie educați în credința catolică²⁸. În Ungaria, pentru o lungă perioadă de timp, a primat acordul realizat între părinți pentru stabilirea religiei copiilor, principiu instaurat prin Decretul de toleranță. În Austria, legile civile menționau că factorul politic este cel care va decide religia în care va fi educat un copil ai cărui părinți au apartenență confesională diferită și vârsta la care e îndreptățit să-și schimbe confesiunea²⁹. În baza Edictului de toleranță, în cazul în care tatăl copiilor e catolic iar mama nu este catolică, atunci toți copiii vor fi catolici. În situația în care tatăl este acatolic, iar mama catolică, copiii primeau confesiunea genitorului în funcție de sex – băieții, a tatălui, fetele, a mamei. Se urmărea însă rezolvarea acestor chestiuni prin intermediul înțelegerilor între cei doi soți înaintea nunții și abia în plan secund erau luate în calcul celelalte prevederi³⁰. Pentru Transilvania, decretul imperial din 1804 menționa clar că educația religioasă a copiilor se făcea în confesiunea genitorului în funcție de sex³¹.

Dacă la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea poziția bisericilor era una consolidată în raport cu statul, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea situația suferă mici și treptate modificări. Legea 53 din 1868 a venit să reglementeze chestiunile ce țin de căsătoria mixtă în cadrul Imperiului Habsburgic. S-a reluat în discuție egalitatea între confesiuni și a fost împărțită în două părți care să trateze principalele chestiuni legate de căsătoriile mixte. Dacă prima parte se ocupa de regulamentul de încheiere a unei confesiuni mixte cu privire la preotul oficiar

²⁷ M. Brie, *op. cit.*, p. 55.

²⁸ L. Stan, *op. cit.*, p. 489, *Litterae reversales*, reprezentau acte scrise prin care se restituia/repara prin copiii, dauna provocată părții catolice de către un necatolic prin atragerea unui catolic în comuniunea conjugală cu acesta.

²⁹ M. Săsăujan, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ *Ibidem*, p. 30.

³¹ *Ibidem*, p. 29.

al cununiei, cea de-a doua parte se apleca asupra chestiunii confesiunii în care copiii erau educați. Băieții trebuie să urmeze confesiunea tatălui, iar fetele trebuie să urmeze confesiunea mamei, respectându-se principiul *sexus sexum sequitur*³². Aceeași lege presupune că în cazul în care unul dintre părinți își schimbă confesiunea, copiii sub 7 ani își vor schimba confesiunea la rândul lor în funcție de sex, însă confesiunea copiilor nu se modifică în cazul în care căsătoria se desface sau dacă unul dintre soții moare³³.

Mergând mai departe, Legea XXXII din 1894 vine să completeze legea 53 din 1868 și constituie marele pas făcut de stat înspre laicizarea problemelor ce țin de căsătorie fiind una dintre caracteristicile politicii de secularizare dusă treptat în secolul al XIX-lea. Legea lasă la latitudinea părinților alegerea confesiunii copiilor, fie în confesiunea tatălui, fie în cea a mamei, printr-o convenție încheiată înaintea căsătoriei și semnată în fața autorităților civile sau religioase³⁴. Aceeași lege prevedea că în cazul în care nu a existat o înțelegere între cele două părți contractante ale căsătoriei, se făcea apel la prevederile legii 53 din 1868, în baza căreia copiii urmează confesiunea părinților după sex³⁵. Legea ia în discuție și cazurile de schimbare a confesiunii copiilor și prevedea ca în cazul în care unul dintre părinți își schimbă confesiunea și cei doi soți ajung să aibă aceeași confesiune, copiii care se vor naște sau au sub 7 ani vor adopta religia comună a părinților³⁶.

Legile adoptate de puterea seculară în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea au dus la plasarea puterii laice ca principal for legislator al chestiunilor ce țin de căsătoriile mixte și toate celelalte aspecte relaționate lor. Aceste două foruri legislative au constituit un dualism³⁷, până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, moment în care statul s-a erijat în coordonarea și controlarea aspectelor legate de matrimoniu, puterea ecleziastică trecând în plan secundar.

Odată stabilite normativele ecleziastice cu privire la confesiunea copiilor rezultați din căsătoriile mixte, avem trasate coordonatele unui comportament ideal în care fiecare individ se ghidează strict după legi. Cadrul legal proiectează imaginea pe care legislatorii și moralistii o au asupra societății și comportamentul pe care vroiau să-l imprime individului³⁸, erijându-se în instrumente de corijare ale micilor deviații de la normalitatea și setul de valori al epocii. Aceștia au încercat să păstreze o societate tradițională cu un sistem bine cunoscut de ei și pe care îl puteau controla, fără însă să ia în calcul zorii modernității care produc mutații semnificative la nivelul mentalității umane. Așadar, dacă legislația atât cea ecleziastică, cât și cea laică proiectează

³² Doc. nr. 12., *Legea nr. LIII/1868 despre relațiile dintre religiile recepte, în Legislația ecleziastică și laică*, p. 225.

³³ *Ibidem*, art. 13–14., p. 225.

³⁴ Doc. nr. 18., *Legea XXXII din anul 1894 despre religiunea copiilor, în Legislația ecleziastică și laică*, art. 1, p. 300.

³⁵ *Ibidem*, art. 2, p. 300.

³⁶ *Ibidem*, art. 3, 4, 14, p. 300, 301.

³⁷ S. P. Bolovan, *Familia*, p. 65.

³⁸ *Eadem*, p. 164.

normativele cu privire la căsătorii mixte, incluzând și confesiunea copiilor din aceste familii, comportamentul uman nu a respectat în totalitate aceste bariere legislative influențat, fiind de factori ce țin de natura umană, sentimente etc. Ieșirile din peisajul legislativ reprezintă intensitatea problemelor din cadrul unei comunități forțată să-și ghideze întreaga existență în granițele unor normative care puneau doar într-un plan secund individul ca persoană.

Pentru a exemplifica diferența dintre cadrul legal și comportamentul real al individului din societatea transilvăneană în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, propunem analizarea confesiunii copiilor rezultați din căsătoriile mixte în două spații urbane, Alba Iulia și Năsăud³⁹. Supunem spațiul urban cercetării noastre din simplul motiv că acest fenomen are o intensitate mai mare în spațiul urban decât în cel rural⁴⁰, ceea ce permite analizarea unui număr mai mare de cazuri.

Pentru început vom porni analiza prin cercetarea registrelor parohiale pentru născuți din cadrul comunității ortodoxe Alba-Iulia Maieri. Pentru a evidenția relația dintre confesiunea botezaților și confesiunea unuia dintre părinți, pornim analiza noastră urmărind căruia dintre genitori îi urmează copilul în confesiune și dacă urmează după principiul sexului sau nu. În tabelul nr. 1 sunt cuprinși toți copiii botezați în parohia ortodoxă Alba-Iulia Maieri în perioada 1850–1894, cu excepția perioadei cuprinse între 1880–1887. Putem vedea o distribuție regulată a cazurilor de copii rezultați din căsătorii mixte și botezați la ortodocși pe parcursul perioadei cercetate, nefiind condiționată sau influențată de vreun eveniment istoric. Dimensiunea cantitativă a copiilor botezați în ritul ortodox și proveniți din căsătorii mixte confesional am putea spune că este influențată în primul rând de frecvența căsătoriilor mixte și abia în plan secund de alți factori.

Din totalul de 19 copii botezați în ritul ortodox și proveniți din căsătorii mixte 12 sunt fete iar restul sunt băieți. Din totalul celor 19 familii, 7 dintre soți au religia ortodoxă iar restul de 12 soți sunt de alte confesiuni și 12 dintre soții au religia ortodoxă restul de 7 au alte religii. Dacă ne uităm în tabel vedem că aceste mici detalii justifică alegerea făcută de părinți pentru confesiunea copiilor lor. Cele 12 soții de religie ortodoxă sunt și mamele a 12 fete botezate în confesiunea ortodoxă, iar cei 7 soți sunt tații a celor 7 băieți botezați ortodocși. Un prim pas în decriptarea modului în care era aleasă confesiunea copiilor este făcută și se observă că se respectă în proporție de 100% din numărul copiilor botezați la ortodocși principiul botezării în confesiunea genitorului în funcție de sex.

³⁹ Năsăud a fost inițial o comunitate restrânsă și fără o prea mare importanță, dar dobândește un statut aparte odată cu înființarea Regimentului al II-lea românesc de graniță. A se vedea pe larg, Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu, Viorel Rus, *Familiele din Năsăud în anul 1869. Contribuții de demografie istorică*, Cluj-Napoca, 2010, p. 15–19.

⁴⁰ Sorina P. Bolovan face o paralelă între spațiul rural și cel urban din Transilvania subliniind tocmai necesitatea prezentării realității din spațiul rural și nu o imagine idilică diferența între orașul ca simbol al *mobilității* și satul ca simbol al *tradițiilor* fiind tocmai intensitatea excepțiilor și proporția lor. S. P. Bolovan, *Familia*, p. 147–148.

În continuare este interesant de analizat confesiunea celui alt soț din căsătoria mixtă care acceptă botezarea unuia dintre copii săi în ritul ortodox. Din cele 19 cazuri se remarcă în primul rând în criteriul cantității doar 7 soți ortodocși, 11 soți greco-catolici și doar 1 soț reformat, iar în cazul femeilor avem 12 cazuri de femei ortodoxe, 5 cazuri de greco-catolice, 1 reformat și 1 romano catolic. Aceste cifre reprezintă un indicator destul de verosimil al deschiderii pe care îl manifestă o confesiune față de cealaltă în privința contractării unei căsătorii mixte. În cazul parohiei ortodoxe Alba Iulia, comportamentul individului, deci comportamentul real, se mulează pe normativele ecleziastice și laice impuse în decursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Am fi tentați să punem respectarea legislației ecleziastice pe seama unui nivel de religiozitate ridicat în rândul ortodocșilor și să considerăm că preotul ortodox și-a făcut de fiecare dată excepțional datoria, însă situația este una complexă ce implică mai multe variabile. Trebuie să luăm în calcul faptul că cele 19 căsătorii nu pot reprezenta totalul de căsătorii mixte în care una dintre părți este ortodoxă pe parcursul unei jumătăți de secol. Pornind de aici, trebuie conștientizat că dacă preotul ortodox nu a depășit barierele impuse de legislație nebotezând copiii decât cei care corespund după sex religiei genitorului ortodox, nu înseamnă că preoții corespondenți celorlalte confesiuni nu au reușit să atragă de partea lor cazuri în care să boteze copiii care corespund după sex unui genitor de altă confesiune.

O altă ipoteză ar porni de la desele îndemnuri primite de către clerul ortodox de la episcopi și mitropoliți ca să încerce cât mai mult convingerea părții ortodoxe să boteze toți copiii rezultați din căsătoriile mixte în confesiunea ortodoxă⁴¹. Cu toate aceste dese îndemnuri prin care preoții ortodocși urmăreau botezarea și a copiilor care nu corespundeau genitorului ortodox în funcție de sex, legislația nu a fost încălcată. Explicația vine la această ultimă ipoteză fie pe fondul temerii clerului ortodox de a comite aceste mici ilegalități, deoarece erau nevoiți să plătească ulterior o amendă, fie din cauza poziției ușor dezavantajate pe care Biserica Ortodoxă o avea în cadrul Imperiului Habsburgic.

În ceea ce privește copii botezați în parohia greco-catolic Alba-Iulia Maieri, situația este puțin diferită în comparație cu parohia ortodoxă Alba-Iulia Maieri. În baza tabelului nr. 2 sunt totalizate cazurile de copii botezați în ritul greco-catolic și care provin din căsătorii mixte confesional. În acest caz, avem un număr de 54 de asemenea situații pe o perioadă de jumătate de secol (1850–1894). Trebuie remarcat în primul rând numărul de 28 de fete botezate în ritul greco-catolic și care provin din căsătorii mixte și un număr de 26 de băieți botezați greco-catolici. Din cele 54 de cupluri care au încheiat căsătorii mixte și și-au botezat unul dintre copii sau mai mulți, în unele cazuri, la confesiunea greco-catolică, doar 23 dintre tați sunt de confesiune greco-catolică și 26 dintre mame sunt de confesiune greco-catolică, iar restul celor 5 cupluri au diferite religii însă au ales botezarea unui copil la confesiunea greco-catolică⁴².

⁴¹ M. Săsăujan, op.cit., p. 24; Doc. nr. 24., *Compendiu de drept canonic*, p. 397.

⁴² A se vedea Tabelul nr. 2, pozițiile nr. 9, 32, 35, 38, 53.

Din aceste prime cifre observăm o diferență ce încadrează excepții de la normele care impuneau botezarea copiilor în funcție de sex după confesiunea genitorului. Din cele 49 de botezuri având la bază căsătorii mixte care au implicat o parte greco-catolică, restul de 5 neimplicând nicio parte greco-catolică, 13 dintre ele nu au respectat principiul *sexus sexum sequitur*⁴³. Dacă ne referim la partea cantitativă, un procent destul de ridicat, mai bine de 25% de cazuri în care legislația nu a fost respectată în căsătoriile mixte unde unul dintre soți e greco-catolic. Dacă ne aplecăm asupra aspectului calitativ, observăm că din cele 13 cazuri de nerespectare a legislației și implicit de nerespectare a celorlalte confesiuni, 9 copii au fost botezați în confesiunea greco-catolică deși ar fi trebuit să fie botezați în ritul ortodox⁴⁴; trei dintre aceștia ar fi trebuit botezați în ritul romano-catolic⁴⁵; iar unul la reformati⁴⁶.

Una dintre explicațiile valide pentru această situație ar fi faptul că, spre deosebire de preoții ortodocși, cei greco-catolici au fost mai insistenți în privința botezării copiilor în confesiunea greco-catolică. La fel ca și în cazul clerului ortodox, cel greco-catolic a fost întotdeauna educat să încerce convingerea părtii catolice să nu uite caracterul religios și să boteze toții copiii în această confesiune⁴⁷. Putem pune și pe seama bunei înțelegeri existente între cei doi soți cu privire la confesiunea în care copiii erau botezați, însă acest aspect implică un risc, excomunicarea soțului care cedează din partea propriei Biserici, nefiind considerat un bun credincios.

În ceea ce privește cele 5 cazuri de copii botezați la greco-catolici, dar care nu aveau nici unul dintre părinți greco-catolici, trebuie luat în calcul faptul că Ordinul regal din 1814 pentru Ungaria și Transilvania prevedea că parohii pot boteza copiii părinților care împărtășesc un alt rit în lipsa preotului propriu-zis, acest botez nu însemna în mod implicit și schimbarea religiei, dar au fost numeroase cazuri⁴⁸. O altă explicație poate veni în baza înțelegerii realizate între cei doi soți, care au ales confesiunea copiilor înaintea cununiei, trebuie însă luate în calcul și abuzurile realizate de către preoții greco-catolici în această privință.

Așa cum observăm în baza tabelului nr. 2, confesiunea greco-catolică avea o deschidere mai mare înspre celelalte confesiuni în comparație cu confesiunea ortodoxă. Cu toată această deschidere, ritul greco-catolic se pare că nu a devenit mai vulnerabil, ba dimpotrivă așa cum observăm (*Tabelul nr. 2*) sunt cazuri în care un copil a fost botezat în religia greco-catolică chiar dacă corespondentul său sexual dintre genitori aparținea confesiunii romano-catolice, reformate, unitariene sau

⁴³ A se vedea Tabelul nr. 2, pozițiile nr. 5, 8, 10, 11, 17, 18, 20, 23, 30, 31, 36, 45, 52.

⁴⁴ Pozițiile nr. 10, 11, 17, 18, 20, 30, 31, 36, 45.

⁴⁵ Pozițiile nr. 5, 8, 23.

⁴⁶ Poziția nr. 52.

⁴⁷ Enciclica *Quas vestro*, emisă de papa Grigore al XVI-lea către clerul greco-catolic din Ungaria preciza că preotul trebuia să se asigure că, copiii vor fi botezați în religia catolică. Ciprian Ghișa, „Problemele matrimoniale în practica Bisericii greco-catolice din Transilvania. (1830–1850)”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, nr. 1/2008, pp. 180–182.

⁴⁸ Ioan Tămbuș, „Problema botezului în dreptul canonic din Biserica Română Unită până-n secolul XX”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, 3/2007, p. 78.

ortodoxe. Nu putem pune întotdeauna această situație pe seama dorinței oamenilor de a se converti la greco-catolicism ci trebuie să luăm în calcul clerul greco-catolic care și-a îndeplinit misiunea în comunitatea sa.

Tabelul nr. 3 oferă o imagine completă a unei familii mixte din punct de vedere confesional și religia aleasă de părinți pentru copii. Sunt surprinse câteva familii mixte în anul 1869 în Năsăud, iar cu ajutorul lor se pot observa existența micilor înțelegeri între cei doi soți sau lipsa lor cu privire la confesiunea copiilor. Familia lui Peter și Scharlota Flonca având 3 băieți și 2 fete, a optat pentru botezarea tuturor celor 5 copii în religia romano-catolică a tatălui, fără ca fetele să urmeze religia mamei. Familia Leon și Antonia Pop au adoptat principiul educației religioase a copiilor în funcție de confesiunea genitorului căruia îi corespund din punct de vedere sexual. Astfel cele două fete ale familiei au adoptat confesiunea mamei – romano-catolică iar băiatul a adoptat confesiunea tatălui – greco-catolică. În cazul familiei Franz și Regina Skrabel, se adoptă din nou confesiunea tatălui atât pentru cei doi băieți cât și pentru cele trei fete. În privința ultimelor două familii, fiecare dintre ele au doar câte un fiu ceea ce duce implicit la adoptarea confesiunii tatălui.

Ceea ce este important de subliniat pentru cazul celor 5 familii din Năsăud este faptul că în fiecare dintre ele una dintre părți e romano-catolică, ceea ce schimbă complet situația în privința confesiunii copiilor rezultați din căsătoriile mixte. Opțiunile făcute de către familiile mixte din Năsăud în ceea ce privește confesiunea copiilor se raportează la decretul lui Grigore al XVI-lea, care preciza că în cazul unei căsătorii mixte toți copiii să fie botezați la romano-catolici⁴⁹. Ceea ce nu este surprinzător, deoarece legea 53 din 1868 prin care se anulau *reversaliile* și se relua în discuție egalitatea tuturor confesiunilor era prea recentă pentru a putea fi luată în calcul în aceste cazuri.

Observăm în aceste condiții o societate împărțită, o parte a ei a respectat normele în ceea ce privește căsătoriile mixte, iar o altă parte le-a pus într-un plan secund. Nerespectarea legislației în vigoare nu înseamnă că societatea era una *bolnavă*, că nu era civilizată sau că nu respecta legislația în vigoare, ci doar că în unele situații, interesele de moment ale individului, ale societății din care făcea parte nu corespundeau cu cadrul legal⁵⁰. Micile probleme și incompatibilități întâlnite cu frecvență diferită în societatea transilvăneană sunt rezultatul conflictului între individ și principalele foruri legislative care guvernau desfășurarea vieții: Biserica și Statul. În consecință, conștiințele și ele de incompatibilitățile apărute, au încercat de-a lungul timpului să se adapteze la noile și din ce în ce mai dese probleme ridicate de căsătoria mixtă și implicit de confesiunea copiilor rezultați din aceste căsătorii. Statul însă a fost cel care a reușit în permanență să răspundă cel mai bine problemelor apărute în societatea transilvăneană, fiind, se pare, mai capabil să se modernizeze și să armonizeze relația dintre individ și stat.

⁴⁹ M. Brie, *op. cit.*, p. 69; M. Săsăujan, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁰ S. P. Bolovan, *Familia*, p. 164.

Tabel nr. 1. Copii rezultați din căsătorii mixte și botezați ortodocși în parohia ortodoxă Alba Iulia Maieri*.

Nr.	Tatăl		Mama		Copilul			
	Nume	Religie	Nume	Religie	Anul botezului	Sex	Nume	Religie
1.	Racz Nicolae	Ortodox	Catharina	Romano-catolică	1858	M	Samoil	Ortodox
2.	Munteanu Nicolae	Ortodox	Aniska	Greco-catolică	1859	M	Nicolae	Ortodox
3.	Kelemen Báll	Reformat	Eva	Ortodoxă	1859	F	Maria	Ortodoxă
4.	Racz Șerban	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1859	F	Maria	Ortodoxă
5.	Kaser Ștefan	Ortodox	Maria	Greco-catolică	1859	M	Ștefan	Ortodox
6.	Bota Georgiu	Ortodox	Ana	Greco-catolică	1859	M	Mihail	Ortodox
7.	Csoankie Mihail	Greco-catolic	Sanda	Ortodoxă	1859	F	Sanda	Ortodoxă
8.	Șerban Nicolae	Ortodox	Raveka	Greco-catolică	1861	M	Nicolae	Ortodox
9.	Fazakas Josi	Greco-catolic	Ekaterina	Ortodoxă	1861	F	Elisaveta	Ortodoxă
10.	Filipași Nicolae	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1861	F	Ana	Ortodoxă
11.	Fazakas Josi	Greco-catolic	Ekaterina	Ortodoxă	1863	F	Maria	Ortodoxă
12.	Groza Georgiu	Greco-catolic	Sanda	Ortodoxă	1866	F	Fira	Ortodoxă
13.	Fazakas Josi	Greco-catolic	Ekaterina	Ortodoxă	1871	F	Floare	Ortodoxă
14.	Fazakas Josi	Greco-catolic	Ekaterina	Ortodoxă	1876	F	Valeria	Ortodoxă
15.	Bantoș Ion	Ortodox	Szanda	Reformată	1876	M	Nicolae	Ortodox
16.	Fendrasek András	Greco-catolic	Elena	Ortodoxă	1877	F	Maria	Ortodoxă
17.	Demetriu Corneliu	Greco-catolic	Fira	Ortodoxă	1888	F	Fira	Ortodoxă

Nr.	Tatăl		Mama		Copilul			
	Nume	Religie	Nume	Religie	Anul botezului	Sex	Nume	Religie
18.	Târnoveanu Ioan	Ortodox	Teodora	Greco-catolică	1892	M	Valeriu	Ortodox
19.	Stanciu Alecsandru	Greco-catolic	Sofia	Ortodoxă	1894	F	Elisabeta-Sofia	Ortodox

*Datele sunt preluate din Protocolul Botezărilor al Parohiei Ortodoxe Alba Iulia Maieri, Direcția Județeană Alba a Arhivelor Naționale, Fond *Colecția registre de stare civilă de la instituțiile de cult*, 317/1817–1851; 318/1852–1880; 320/1888–1922.

*Tabel nr. 2. Copiii rezultați din căsătorii mixte și botezați greco-catolici în parohia greco-catolică Alba Iulia Maieri**.*

Nr.	Tatăl		Mama		Copilul			
	Nume	Religie	Nume	Religie	Anul botezului	Sex	Nume	Religie
1.	Gherghely Gheorghe	Reformat	Gherghely Carolina	Greco-catolică	1852	F	Victoria	Greco-catolică
2.	Roșca Janos	Reformat	Roșca Maria	Greco-catolică	1853	F	Ruxanda	Greco-catolică
3.	Drâmbăveanu Istvan	Romano-catolic	Totoianu Ana	Greco-catolică	1854	F	Zamfira	Greco-catolică
4.	Bota Ioanu	Greco-catolic	Bota Eva	Reformată	1855	M	Ioanu	Greco-catolic
5.	Coșocneanu Ivanu (Kolosi)	Romano-catolic	Coșocneanu Maria	Greco-catolică	1857	M	Vasilie (Latzi)	Greco-catolic
6.	Meteș Ioanu	Greco-catolic	Molnár Fira	Reformată	1859	M	Iuliu	Greco-catolic
7.	Roșca Ivanu	Greco-catolic	Barbu Eva	Unitariană	1874	M	Angelu	Greco-catolic
8.	Márúk Levente	Romano-catolic	Cătălina	Greco-catolică	1881	M	Francisc	Greco-catolic
9.	Ványolosi Ferencz	Romano-catolic	Fogarasi Varvara	Reformată	1883	M	Ioanu	Romano-catolic
10.	Lăpădușiu Miehau	Ortodox	Victoria	Greco-catolică	1883	M	Petruțiu	Greco-catolic
11.	Șieușianu Nicolau	Greco-catolic	Teodora	Ortodoxă	1884	F	Elia	Greco-catolică
12.	Câmpianu Sandu	Ortodox	Maria	Greco-catolică	1884	F	Raveca	Greco-catolică

Nr.	Tatăl		Mama		Copilul			
	Nume	Religie	Nume	Religie	Anul botezului	Sex	Nume	Religie
13.	Cornea Aleșianu	Greco-catolic	Nuția	Ortodoxă	1884	M	Alesandru	Greco-catolic
14.	Moldovan Nicolae	Greco-catolic	Sanda	Ortodoxă	1884	M	Eremia	Greco-catolic
15.	Pleșia Mihaiu	Ortodox	Fira	Greco-catolică	1884	F	Sanda	Greco-catolică
16.	Târnăveanu Ioanu	Ortodox	Fira	Greco-catolică	1884	F	Sanda	Greco-catolică
17.	Roscă Ioanu	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1884	F	Lucreția	Greco-catolică
18.	Târnăveanu Ioanu	Ortodox	Teodora	Greco-catolică	1885	M	Ioanu	Greco-catolic
19.	Moldovan Nicolau	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1885	M	Nicodim	Greco-catolic
20.	Moldoveanu Culiță	Greco-catolic	Sanda	Ortodoxă	1885	F	Sanda	Greco-catolică
21.	Munteanu Ioanu	Ortodox	Maria	Greco-catolică	1885	F	Sanda	Greco-catolică
22.	Opriția Ioanu	Greco-catolic	Rachila	Ortodoxă	1886	M	Pavelu	Greco-catolic
23.	Ghenoan Mihaiu	Greco-catolic	Rozalia	Romano-catolică	1886	F	Ilona	Greco-catolică
24.	Munteanu Ioanu	Ortodox	Maria	Greco-catolică	1886	F	Maria	Greco-catolică
25.	Moldovanu Nicolau	Greco-catolic	Sanda	Ortodoxă	1886	M	Ioanu	Greco-catolic
26.	Groza Nicolau	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1887	M	Ioanu	Greco-catolic
27.	Hemleki Elekes	Reformat	Maria	Greco-catolică	1887	F	Ildica	Greco-catolică
28.	Petroviciu Ioska	Romano-catolic	Maria	Greco-catolică	1887	F	Flora	Greco-catolică
29.	Roșca Iosifu	Greco-catolic	Roza	Romano-catolică	1887	M	Ladislau-Jaco-Carol	Greco-catolică
30.	Munteanu Ioanu	Ortodox	Maria	Greco-catolică	1888	M	Constantin	Greco-catolic
31.	Târnăveanu Ioanu	Ortodox	Teodora	Greco-catolică	1888	M	Vasilii	Greco-catolic

Nr.	Tatăl		Mama		Copilul			
	Nume	Religie	Nume	Religie	Anul botezului	Sex	Nume	Religie
32.	Márúk Ferencz	Romano-catolic	Mali	Romano-catolică	1889	F	Ilona	Greco-catolică
33.	Groza Niculae	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1889	M	Niculae	Greco-catolică
34.	Câmpianu Sandu	Ortodox	Maria	Greco-catolică	1889	F	Sanda	Greco-catolică
35.	Petrovics Jozef	Romano-catolic	Maria	Ortodoxă	1889	F	Amelia	Greco-catolică
36.	Roșca Niculae	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1889	F	Fira	Greco-catolică
37.	Cornea Clementu	Greco-catolic	Oana	Ortodoxă	1889	M	Georgiu	Greco-catolic
38.	Fischer Miklos	Romano-catolic	Anica	Ortodoxă	1890	M	Ioanu	Greco-catolic
39.	Tárnăveanu Ioanu	Ortodox	Teodora	Greco-catolică	1890	F	Nuția	Greco-catolică
40.	Moldovianu Iosifu	Greco-catolic	Marianna	Romano-catolică	1890	M	Iosifu	Greco-catolic
41.	Király András	Evangelic-luteran	Maria	Greco-catolică	1890	F	Maria	Greco-catolică
42.	Târnoveanu Irimie	Ortodox	Cătălina	Greco-catolică	1890	F	Veronica	Greco-catolică
43.	Munteanu Ioanu	Ortodox	Maria	Greco-catolică	1890	F	Fira	Greco-catolică
44.	Bejianu Achim	Greco-catolic	Flore	Ortodoxă	1890	M	Georgiu	Greco-catolic
45.	Nicoră Alesandru	Ortodox	Fira	Greco-catolică	1890	M	Ilie	Greco-catolic
46.	Zenovia Marian	Ortodox	Carolina	Greco-catolică	1891	F	Marișca	Greco-catolică
47.	Petrovicu Joska	Romano-catolic	Maria	Greco-catolică	1891	F	Maria	Greco-catolică
48.	Nonus Petruț	Greco-catolic	Anna	Reformată	1891	M	Corneliu	Greco-catolic
49.	Roșca Niculae	Greco-catolic	Maria	Ortodoxă	1891	M	Ioanu	Greco-catolic
50.	Cornea Clementu	Greco-catolic	Oana	Ortodoxă	1892	M	Mitrofanu	Greco-catolic

Nr.	Tatăl		Mama		Copilul			
	Nume	Religie	Nume	Religie	Anul botezului	Sex	Nume	Religie
51.	Zonevia Marian	Ortodox	Carolina	Greco-catolică	1893	F	Oniția	Greco-catolică
52.	Nonus Petruț	Greco-catolic	Anna	Reformată	1893	F	Anna	Greco-catolică
53.	Petrovics Jozef	Romano-catolic	Maria	Ortodoxă	1893	F	Aurelia	Greco-catolică
54.	Erszényesi Georgiu	Romano-catolic	Mădălina	Greco-catolică	1893	F	Raveca	Greco-catolică

** Datele sunt preluate din Protocolul Botezaților al Parohiei greco-catolice Alba Iulia Maieri, DJAAN, Fond Colecția registre de stare civilă de la instituțiile de cult, 292/1823–1876; 293/1876–1891; 294/1891–1920.

Tabel Nr. 3. Familiile mixte din Năsăud***.

Nr.	Tatăl		Mama		Copii			
	Nume	Confesiunea	Nume	Confesiunea	Fete		Băieți	
					Număr	Confesiunea	Număr	Confesiunea
1.	Flonca Peter	Romano-catolică	Scharlota	Evanghelică	2	Romano-catolică	3	Romano-catolică
2.	Pop Leon	Greco-catolică	Antonia	Romano-catolică	2	Romano-catolică	1	Greco-catolică
3.	Skrabel Franz	Romano-catolică	Regina	Evanghelică	3	Romano-catolică	2	Romano-catolică
4.	Walter Mihai	Romano-catolică	Luciana	Greco-catolică	-	-	1	Romano-catolică
5.	Pusi Jozi	Romano-catolică	Eva	Greco-catolică	-	-	1	Romano-catolică

*** Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu, Viorel Rus, *Familile din Năsăud în anul 1869. Contribuții de demografie istorică*, Cluj-Napoca 2010.

Creșterea și îngrijirea copilului în Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea

Luminița Dumănescu

Abstract: The chosen title for this study, *child raising* practices, comes from a synonymic relation with the Anglo-Saxon term *child care*, an expression denominating the whole array of ways of primary care for a child¹.

I mainly referred here to the way the child was cared for in the family, in terms of food, clothing, hygiene and physical care, diseases and attitudes towards them. The sources consist of advice books, educative articles from the magazines of those times as well as fragments of recollections from memoirs. Since I was especially interested in describing the way or the ways that former children were raised this chapter is mainly a descriptive and positivist one, which aims at answering the question *how children were raised in the past* and not at finding explanations such as *why* or *what for*.

Keywords: child care, feeding, clothing, nursing, hygiene, Transylvania

Sarcina, nașterea, tabuurile asociate acestor momente din viața femeii, ca și îngrijirea copilului în primii săi ani de viață se regăsesc printre practicile secolului al XIX-lea care au presupus transmiterea cunoștințelor din gură în gură, din mamă în fiică, un fel de învățătură desprinsă mai degrabă în familie, decât din cărțile de medicină sau de sfaturi. Acest studiu se oprește asupra îngrijirii copilului în familie, sub aspectul alimentației, îmbrăcămintii, igienei și îngrijirii fizice, a bolilor și a atitudinilor față de acestea. Sursele folosite constau în manualele de sfaturi, articole educative din presa periodică a vremii, ca și frânturi de amintiri din literatura memorialistică. Fiindcă în principal m-a interesat să redau modul sau modurile în care erau crescuți copiii altădată acest studiu este unul descriptiv, pozitivist, al cărui scop este să răspundă la întrebarea *cum se creșteau copiii altădată* și nu să găsească explicații *de ce* sau *pentru ce*? În același timp am încercat să ofer o punte de legătură cu situația ante și posteroară lungului secol al XIX-lea.

În societatea contemporană, cu precădere din anii 1980 încoace, numărul copiilor cu vârste sub cinci ani care își petrec cea mai mare parte din zi în custodia și îngrijirea altor adulți decât părinții a crescut semnificativ, mai ales ca urmare a creșterii numărului mamei angajate în muncă în alte locuri decât la domiciliu. Iar acești alți adulți sunt, în general, personal calificat din instituțiile de îngrijire sau de educare a copiilor (creșe, grădinițe – în spațiul european, centre de zi în Statele Unite). Dată fiind această transferare a responsabilității dinspre părinți înspre diferitele alte metode de îngrijire și creștere a copiilor, se consideră că putem discuta despre mai multe tipuri de *creștere și îngrijire* la care are acces o familie, dintre care se remarcă²:

¹ Amy Harris Solomon, "In home child care" in *Encyclopedia of Children and Childhood, In History and Society*, New York, vol. I, p. 144.

² *Ibidem*, p. 144.

1 îngrijirea copilului la domiciliu, de către părinți, adesea cu implicarea unor rude;

2 îngrijirea copilului la domiciliu de către persoane angajate să facă acest lucru (bone, nanny, baby-sitter etc)

3 plasarea copilului în centrele sau instituțiile speciale de îngrijire, cu program zilnic, redus sau prelungit, sau săptămânale, în cazuri dintre cele mai speciale.

Aflându-ne, teoretic, în plină perioadă de modernizare a sistemului de educație, putem practic aduce în discuție toate cele trei aspecte, sub rezerva că în Transilvania, cu excepția așezămintelor pentru copii orfani, nu întâlnim la această dată un sistem instituționalizat organizat de îngrijire a copilului mic. Ideile pestalozziene încă nu își găsiseră ecoul scontat și nici Maria Montessori nu deschisese încă prima *Casa dei Bambini*³. Însă, în acest studiu mă voi referi cu prioritate la îngrijirea copilului în familie, sub aspectul alimentației, îmbrăcăminții, igienei și îngrijirii fizice, a bolilor și a atitudinilor față de acestea. Sursele folosite constau în manuale de sfaturi, articole educative din presa periodică a vremii, frânturi de amintiri din literatura memorialistică ca și extrase din literatura vremii.

1. Punctul de vedere istoric despre creșterea copiilor; perspective teoretice

Ultimele cercetări din noua istorie a copilăriei au decolorat în ultima vreme mitul care considera că mamele au avut întotdeauna un rol primar în creșterea și îngrijirea copiilor, pe când tatălui îi revenea rolul de a răspunde nevoilor pecuniare ale casei. S-a constatat că, de-a lungul anilor copilăriei și de-a lungul diferitelor sisteme culturale și sociale, cei mici au trecut printr-o varietate de mâini: servitori, doici, fete în casă, sclavi. Chiar și în rândul categoriilor sărace ale populației sursele au documentat existența în preajma copilului a unor bunici, mătuși, sau alte rude. În numeroase culturi frații mai mari i-au crescut pe cei mai mici. De asemenea, comunitatea întreagă, mai ales vârstnicii care nu mai aveau puterea fizică de a munci, a contribuit la creșterea copiilor, sărindu-se altfel peste generații. Este ceea ce sociologia copilăriei numește „sistemul îngrijitorilor multipli”⁴. Pentru unele societăți practica creșterii copiilor în comun în cadrul comunității a generat un proverb plin de înțelesuri: „Îți trebuie un sat ca să crești un copil”⁵.

Schimbarea percepțiilor sociale asupra conceptului de copilărie peste ani face dificilă compararea sau analiza comparată a îngrijirii copiilor în familie. Dacă în trecut

³ Maria Montessori (1870–1952), a fost prima femeie care a practicat medicina în Italia după absolvirea Facultății de Medicină a Universității din Roma în 1896. Profund interesată de copii, și-a dedicat lor toată viața, deschizând la Roma, la 6 ianuarie 1907, într-unul dintre cele mai sărace cartiere Quartiere di San Lorenzo, *Casa dei Bambini*, „prima școală pentru copii de la 3 la 6 ani”. Vezi www.montessoriacademy.net/method.html, accesat la 24 septembrie 2008.

⁴ William Corsaro, *Sociologia copilăriei*, Cluj-Napoca, 2008, p. 91–95.

⁵ *Ibidem*, p. 93.

în mare parte a societăților era un fapt de la sine înțeles că în jurul vârstei de șapte ani copiii puteau prelua anumite sarcini, lucrând pe câmp sau fiind dați de ucenici pentru a învăța o meserie, în societatea contemporană copilul este în îngrijirea familiei până la împlinirea vârstei legale a majoratului (în mod teoretic; practic, se întâlnesc numeroase cazuri în care copilul rămâne în casa familială până la căsătorie și uneori chiar și după acest moment), până când pleacă la liceu (dacă instituția se găsește în alt oraș, sau la facultate). În toate aceste situații grija de facto, responsabilitatea pentru binele copilului și securitatea financiară a acestuia revin tot părinților.

În Europa industrializată multe familii urbane începeau să depindă de munca mamei la fel de mult ca de munca tatălui, ceea ce a făcut ca, în lipsa instituțiilor speciale, un număr tot mai mare de familii să apeleze la ajutorul rudelor sau al copiilor mai mari pentru creșterea celor mai mici. Avansul școlarizării a dizlocat, de asemenea, vechile obiceiuri de creștere a copiilor; frații mai mari au constituit o resursă din ce în ce mai puțin disponibilă pentru copiii mici (există o teorie care susține că proporția analfabetismului este mai mare în rândul fetelor pentru că acestea au fost oprite de către familiile lor să frecventeze școala, fiind adevărate doici pentru copii mai mici ai familiei)⁶. Scăderea fertilității de la sfârșitul secolului al XIX-lea a accentuat și mai mult această falie și a determinat apariția primelor centre instituționalizate de îngrijire și educare a copiilor mici.

Se poate constata, așadar, o schimbare progresivă în ceea ce privește creșterea copiilor din punct de vedere al celor implicați în acest proces și a locațiilor. Se poate afirma că, treptat, s-a ajuns la un anumit grad de externalizare a sarcinilor de îngrijire a copiilor, către persoane sau instituții, schimbările economice și demografice accelerând aceste schimbări.

2. Creșterea copilului la românii din Transilvania

În mod limpede este foarte greu, dacă nu chiar imposibil, de refăcut cu acuratețe scenariul îngrijirii și creșterii copiilor la românii din Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. În ciuda existenței unei relativ generoase literaturi normative referitoare la subiect, practicile de creștere a copilului, cele care ne interesează de fapt, se lasă doar întrezărite pe ici, pe colo, în memorii aparținând unor intelectuali, exponenți ai păturii culte și care, pentru a sublinia discrepanța între lumea lor și lumea satelor, fac uneori referire la practicile acesteia, oferindu-le drept contraexemplu pentru o modernitate în devenire. Însă obiceiurile țăranului le regăsim foarte greu, atunci când le regăsim, și acest lucru este valabil pentru perioade mai târzii, circumscrise interbelicului. Dimitrie Gusti a început anchetarea monografică a satelor românești abia în 1925 (ancheta celui mai cercetat sat, Drăguș, desfășurându-se în două etape, în 1928 și 1932).

Prin urmare, acest studiu este construit deopotrivă prin analiza literaturii prescriptive, pe baza observațiilor medicilor cercuali cât și prin descrierea și interpretarea fragmentelor de viață care fac referire la acest subiect.

⁶ *Ibidem*, p. 144.

În toate periodicele din Transilvania care atacă problema creșterii copiilor (deopotrivă cu problema educației copiilor) creșterea înseamnă, în primul rând, „a îngriji de dezvoltarea fizică a copiilor prin nutremântul și îmbrăcămintea de lipsă precum și de sănătatea lui”⁷.

2.1. Alimentația copilului

Alăptatul și alimentele solide

După cele nouă luni de sarcină și după naștere pe mamă o așteaptă „datorințele numeroase ale creșterii copilului” dintre care primul loc „îl cuprinde nutrirea”. În cartea sa de sfaturi din 1895 Simeon Stoica descria trei tipuri de alimentație folosite la copiii mici (nutrire, în original): „nutrirea prin mamă, prin doică sau prin măiestrie”⁸. În toate aceste trei forme laptele, „care se poate câștiga dela mamă, dela doică, dela vaci și de la alte animale de casă” are rolul esențial. Se știa că cel dintâi lapte „curăță mașele”⁹ și li se recomanda mamei să pună copilul la sân în primele 12 ore după naștere, iar pe parcursul a douăzeci și patru de ore erau recomandate șase-șapte mese de lapte, nu mai mult, pentru că „laptele din sânurile mamei are trebuință de un anumit timp ca să aibă gustul potrivit”. Cărți mai vechi incriminau faptul că femeii mai „sfătoase”, care au fost de față la naștere, explică starea de agitație a copilului prin foame și „îndată îmbulzesc copilul la țâță” sau, crezând că „nou născutul are trebuință de a se curăți în jos îi dau numaidecâtă herbateuri sau sirupuri purgative ... care strică organele de mistuire ale copilului”¹⁰. Din contră, copilul trebuia lăsat să doarmă imediat după naștere, la fel și mama, și abia după ce amândoi erau odihniți putea fi pus copilul la sân.

Toate manualele insistă asupra faptului că cele dintâi zile de alăptat sunt hotărâtoare pentru micuț; laptele din primele zile, „corastra”, după cum apare în aceste manuale, constituie baza sănătății copilului. Se explica că, „fiind mai grasu are efect purgativ și curăță spurculu din mașele copilului”. În același timp, primele zile de alăptat sunt hotărâtoare pentru formarea laptelui. Mamele erau avertizate că „în cele 24 de ore dintâiu încă nu s-a pornit laptele de mamă” și erau sfătuite să nu facă greșeala de a da copilului alt fel de lapte, din considerentul că laptele lor nu este de ajuns. Din contră, trebuie să pună copilul la sân pentru că „suptul copilului ca oreși careva iritare aduce în mișcare mai viuă circularea sângelui în țite și laptele se pornește mai curând”¹¹. Unii medici recomandau ca în primele ore copilului să i se dea ceai de tei sau „apă de portocale” și nu lapte, pentru ca astfel stomacul să se curețe de toate impuritățile rămase din timpul vieții intrauterine și să poată primi și „mistui”

⁷ „Când se începe educațiunea copilului” în *Școala și Familia*, nr. 2, 1903, p. 21.

⁸ Simeon Stoica, *Higiena copilului dela nascere până la al 7-lea an al etății. Scriere pentru popor*, Sibiu, p. 22.

⁹ Victor Lazăr, *Îngrijirea copilului mic până la înțârcare. Sfaturi pentru mame*, Biblioteca Poporală a Asociațiunii, XVIII, p. 11.

¹⁰ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

laptele¹². În plus, mamele erau sfătuite să-și „ude sfîrcurile țitelor cu apă sau cu stupitu, casă se desfunde găuricele lor de închegăturile laptelui rămas în ele”¹³. Doctorul Păunescu recomanda în *Familia* ca încă înainte de naștere femeile să își spele sfîrcurile de două ori pe zi cu apă rece, „cu apă de spirt sau cu apă de oțet” pentru a evita crăpăturile asociate suptului¹⁴. De asemenea, mamele erau învățate să alăpteze numai dintr-un sân odată, „pentru ca laptele să se facă cum trebuie” iar alăptarea să se facă „tot la trei-patru ore odată” când copilul este treaz pe deplin și niciodată când doarme. Adormitul la sân era nerecomandat pentru că „dacă doarme copilul cu țâța în gură îi rămân din lapte părți care dospesc și ajungând în stomac i-l strică”¹⁵.

Toate aceste sfaturi și măsuri de precauție sunt în acord cu medicina secolului XX, reprezentând elemente foarte moderne ale unui discurs medical progresist. În ciuda limbajului specific epocii și a unor mici „scăpări” considerate azi neigienice, chiar respingătoare, precum desfundarea sfîrcurilor cu salivă, (actul nu este chiar lipsit de importanță având în vedere caracterul antiseptic al salivei) norma pare să fie în concordanță cu principiile moderne în privința alăptatului. Însă, de la normă la practică este cale lungă! Nu putem să descoasem trecutul acestei practici așa cum am vrea, deși este cert că alăptatul matern a fost folosit pe scară largă, fie și numai dacă ne raportăm la faptul că este unul dintre cele mai naturale acte cu puțință, nu implică niciun fel de costuri și, pe deasupra, în credințele populare, este și un anticoncepțional veritabil. Dacă adăugăm și faptul că mulți dintre cei care scriu în această epocă și care par a cunoaște destul de bine practicile și obiceiurile populației, sunt implicați în viața comunității, îndeplinind funcția de medic, putem să pătrundem măcar puțin în intimitatea căminului țaranului român și să-i cunoaștem obiceiurile și practicile. Simeon Stoica, de exemplu, era medic cercual în Rodna Veche la data la care scria *Higiiena copilului* și comparațiile pe care le face între felul în care ar trebui să fie crescut un copil și felul în care se crește, de fapt, sunt izvorâte din cunoașterea realităților satului românesc. Criticile sale dure la adresa acestor practici și obiceiuri sunt preluate în presa din zona Năsăudului, în special în *Revista ilustrată* și *Minerva*. Deși datele concrete de care dispun sunt relativ puține, cred că se poate afirma că alăptatul era principala formă de alimentație a copilului în primul său an de viață (există, desigur, și excepții care vorbesc despre prelungirea acestui obicei, excepții precum cele amintite de Stoica de Hațeg, care îl citează pe Moș Lazăr Brânda din Corni care, copil fiind, a supt până la șapte ani¹⁶ sau cea care se învârte în jurul muzicianului Gheorghe Dima, care a supt până la doi ani și jumătate și care umbla singur cu scăunelul după mama lui ca să îi dea să sugă¹⁷.

¹² Ch. Păunescu, „Mama și copilul” în *Familia*, 1884, p. 199.

¹³ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴ Ch. Păunescu, *op. cit.*, p. 199.

¹⁵ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ Nicolae Stoica de Hațeg, *Cronica Mehădiei și a Băilor Herculane. Povești moșești școlărilor românești*, *Varia*, Timișoara, p. 160.

¹⁷ Sextil Pușcariu, *Spița unui neam din Ardeal*, Cluj-Napoca, 1998, p. 216.

În practică se pare că femeile considerau că trebuie să treacă câteva zile și nu câteva ore până la primul supt al copilului. În familia învățătorului Borgovan copiii au fost hrăniți în primele trei zile cu apă amestecată cu zahăr, „pentru a-i scoate copilului chiagurile din stomac”¹⁸. Abia a treia zi copilul a fost pus la sânul mamei, pregătit pentru sarcina la care urma să răspundă cu trei luni înainte. Învățată de către mama soacră, tânăra nevastă și-a frecționat sânii cu rachiu de drojdie și a aplicat pe sfârcuri capace de ceară de albine care se întăreau și le pregăteau astfel pentru supt. Tot din amintirile învățătorului aflăm că primul scaun, meconiul, copilul l-a avut doar după trei zile, și atunci ajutat cu un amestec de apă caldă îndulcită și ulei de migdale dulci¹⁹. Tot la câteva zile după naștere a alăptat copilul și Lencica, soția lui Vaida Voevod. Acesta povestește că, odată ce copilul și-a manifestat senzația de foame prin plâns au socotit cu toții (tată – medic expert, mamă soacră – expertă din ... experiență, și mamă – înduioșată de plânsetele copilului) că cel mic trebuia pus la sân însă nu s-au înțeles în privința orarului meselor. Tatăl, invocând ultimele noutăți pediatrice, încerca să le facă pe femei să înțeleagă că alăptarea copilului de ori de câte ori acesta plânge este un obicei nesănătos, întrucât stomacul lui nu poate digera tot ce ingerează într-un timp atât de scurt și insista pentru un orar regulat al meselor. Femeile, însă, socoteau că numai de foamea poate să îl deranjeze pe micuț și în consecință că trebuie pus la sân de câte ori plânge. În pragul rupturii relațiilor cu soacra, care îl acuza că „vrea să omoare copilul”, Vaida capitulează iar rezultatul a constat, în scurt timp, în întreruperea definitivă a alăptării la sânul matern²⁰. Motivele acestei întreruperi le vom constata curând, în următorul topic al acestui studiu.

În unele locuri, pentru a liniști copiii cât timp erau la munca câmpului sau trebaluia prin casă, se pare că țărăncile apelau la un surogat al biberonului, „o sugătoare făcută din tulpă și umplută cu zahăr sau cu pesmeți pisați”²¹.

Pentru stimularea lactației femeile erau învățate să pună la sân un copil mai mărișor, cu putere mai mare de supt. Altele, care aveau prea mult lapte, recurgeau la practici cel puțin ciudate: mama lui Ionel a fost surprinsă de către soț în timp ce alăpta un *prea frumos cățeluș, adus de la o cățea a vecinului*. Soțul, stupefiat, cere explicații. Răspunsul femeii a fost că, nevrând copilul să sugă, a pus la sân, în locul lui, câinele, „să mă mai ușureze”²². Întâmplare adevărată sau doar o găselniță a autorului care aduce din nou în discuție credințele deșarte din lumea satului, sfătuind-o pe femeie să nu mai asculte poveștile băbești și să rabde pentru că orice stimulare va produce și mai mult lapte? Probabil că, chiar dacă nu s-a întâmplat în familia amintită, acest obicei făcea parte din credințele țăranilor în ceea ce privește alăptarea.

Alăptatul copiilor la sân pare să fie, până la urmă, o normă culturală a oricărei societăți și o datorie sfântă a mamei.

¹⁸ V. Gr. Borgovan, Ionel, *Principii morale și creștinești de educație*, Sibiu, p. 9.

¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

²⁰ Al. Vaida-Voevod, *Memorii*, Cluj-Napoca, Dacia, 1994, vol. I, p. 106.

²¹ Nicolae Stoica, *op. cit.*, p. 20.

²² V. Gr. Borgovan, *Ionel*, p. 18.

Alimentația mamei este deosebit de importantă în perioada alăptării. Femeile conștientizau faptul că ceea ce mănâncă ele mănâncă și copilul prin intermediul laptelui matern. Foarte important din acest punct de vedere este rolul mamei, al soacrei sau al celorlalte femei din casă sau din familie, mai experimentate în creșterea copiilor, și care știau care alimente sunt bune și care sunt dăunătoare copilului. În general, femeile știau că mâncărurile grele provoacă dureri de burtă sugarilor, însă numeroase reconstituiri familiale au arătat că mortalitatea infantilă era cauzată, în mare măsură, de o alimentație defectuoasă a copiilor, care mureau din cauza balonărilor pricinuite de consumul de varză murată, fasole și alte alimente greu de digerat. Mama lui *Ionel* a mâncat în prima săptămână supă de găină, ouă, griș fiert în lapte, compot de mere, compot de prune și apă, completat din ziua a opta cu un strop de vin; din săptămâna a doua a trecut la alimentația obișnuită de dinainte de naștere, respectiv „mâncăruri de carne de pui, de miel și de vițel, de lăpturi și de legume, cu osebire linte”²³. Această introducere treptată a alimentelor mai grele putea foarte bine să reprezinte o precauție necesară refacerii organismului femeii după naștere (care ține de reluarea funcțiilor fiziologice) ca și o preocupare pentru liniștea celui mic. Reținem însă învățarea prin preluare de la femeile mai experimentate ale casei, preluare prin transmitere orală a unor cunoștințe dobândite nu din cărți, ci din experiență.

Ca un element de noutate trebuie să reținem că la fabrica de tutun din Cluj, proprietarul a amenajat una dintre săli special pentru muncitoarele cu copii sugari, a dotat-o cu pătuțuri și le-a permis femeilor ca din când în când să meargă să alăpteze copiii²⁴.

Înțărcațul copiilor și alimentația copilului înțărcaț

În mod normal alăptatul dura nouă-zece luni iar înțărcațul copilului coincidea, de obicei, cu apariția dinților. Însă exista un obicei de a nu înțărca copiii în lunile de vară, în iulie sau august, din cauza căldurii care ar putea altera laptele de vacă dat copilului în locul laptelui matern²⁵. Înțărcațul se făcea încetul cu încetul, pe nesimțite, astfel încât copilul să poartă suporta. Se recomanda ca la începutul înțărcațului laptele de vacă să fie amestecat cu apă sau cu ceai și apoi dat copilului, după care se putea trece integral la laptele de vacă. Alte cărți de sfaturi recomandau ca înțărcațul să înceapă din luna a șaptea, când laptele mamei se împuținează și copilul nu se mai satură²⁶. În locul laptelui matern era recomandată supă, amestecată mai întâi cu jumătate de gălbenuș, apoi cu un gălbenuș întreg.

Un numitor comun al tuturor acestor cărți de sfaturi este recomandarea ca înțărcațul să se facă progresiv, pentru ca schimbarea să nu fie prea bruscă nici pentru mamă, nici pentru copil, și pentru ca organismul copilului să se obișnuiască treptat

²³ *Ibidem*, p. 14.

²⁴ Victor Lazăr, *op. cit.*, p. 23.

²⁵ V. Nicoară, *Sfaturi diferite pentru mame, gospodine, familie, tineri și bătrâni, bogați sau săraci, scrise pe înțelesul tuturor*, Sibiu, f.a..

²⁶ Dr. I. Fometescu, *Creșterea igienică a copiilor*, Partea I, Oravița, 1909, p. 12.

cu alimentele noi. Mamele erau sfătuite să reducă mai întâi numărul de mese pe zi, suplimentând laptele de sân cu „surrogate”, precum supă, lapte de vacă amestecat cu apă sau ceai, făină fiartă în lapte. Se considera că cei mici se vor lăsa seduși de noile gusturi și vor ajunge să se înțarce singuri, plictisiți oarecum de gustul laptelui matern²⁷.

În practică se pare că, cel puțin în lumea satului, mamele introduceau devreme și alte alimente în hrana copiilor lor, precum fierturile de făină și lapte²⁸.

Odată înțărcați (prag pe care, din păcate, nu îl pot situa cu precizie în jurul unei anumite vârste, însă pot aprecia că se întâmplă în jurul vârstei de 1 an, deși, în mod evident există și excepții²⁹), copiii primeau de mâncare ceea ce se consuma îndeobște la masa familiei. În situații rare este documentat că se gătea special pentru copil „supă sau zamă de carne, zamă de griș sau cu pâine albă, ori cu ou ori cu lapte gol; dar niciodată mâncăruri acre, sărate, ardeiate”³⁰. Principalul aliment a rămas laptele de vacă, mai rar de capră sau măgăriță, fiert, dat copiilor ca atare sau în amestecuri cu griș, făină de orez, pâine sau mămăligă. Mai târziu se recomanda mamelor să le servească copiilor pireu de cartofi frecat cu unt, ceai de tei îndulcit cu zahăr și în care au pus franzelă la înmuiat³¹. Erau cunoscute și *surrogatele produse în mod artificial special pentru copii*. La 1895 spișeriile vindeau lapte conservat, lapte condensat sau *extract de lapte elvețianu*. Aceste tipuri de lapte erau obținute din *lapte curat mestecat cu zahăr din care părțile apătoare se scot în mod artificial afară, se vindea în cutiuțe de pleu bine închise*. Tot la farmaciile din orașe se vindea *Pulberea lui Liebig*, un amestec de *materii nutritive de plante, preparată din malțu ce rămâne la fabricile de bere și de spirt*³². Acesta se prepara prin amestecarea unei linguri de pulbere cu 30 de picături de *potaș bicarbonatată de 10%*, într-o fiertură de 10 linguri proaspete de lapte de vacă cu o lingură de făină de grâu, ținute la foc circa 3–5 minute. Această fiertură, cunoscută sub numele de *supă lui Liebig* se dădea copiilor mai mărișori, de peste 3 luni; nou născuții primeau pulberea amestecată cu apă caldă. Nu am găsit în nici o sursă atestat că s-ar fi folosit, dar se pare că la 1895 pătrunsese în Transilvania și *Fărina lui Nestlé din Svițera*, strămoșul formulei Nestlé din zilele noastre, care la vremea respectivă consta „într-un fel de pulbere albă-galbină cu un gustu pronunțatu de lapte”. O lingură din această *fărină* se amesteca cu 10 linguri de apă, se aducea la temperatura de fierbere și „va da o fluiditate nutritivă destul de bună și de coresponzătoare”³³.

Și, ca să completăm informația cu unele date de natură ... hazlie, am putea adăuga recomandarea întâlnită la Simeon Stoica, care atrăgea atenția că, în cazul în care

²⁷ *Ibidem*, p. 12.

²⁸ V. Gr. Borgovan, *Ionel*, p. 22.

²⁹ În *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, (București, 1945), Xenia Costa-Foru aprecia că unii copii obișnuiau să sugă până la 4 ani.

³⁰ V. Gr. Borgovan, *Ionel*, p. 23.

³¹ Victor Lazăr, *op. cit.*, p. 20.

³² Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 37.

³³ *Ibidem*, p. 38.

copilul ar fi fost hrănit cu lapte de vacă atunci și vaca ar trebui să beneficieze de niște condiții mai ... speciale: *să fie hrănită cu nutreț uscat, cu fenu, cu greunțe și ținută în grajd curat*. Nici într-un caz vaca nu trebuia hrănită cu iarbă verde pentru că aceasta ar fi provocat copilului diaree și, foarte important, nu era *consultu a da copilului lapte când dela o vacă când dela alta*³⁴.

Copiii mai mari consumau, fără îndoială, alimentele pe care le consuma întreaga familie. Ion Popu Reteganul își amintea că aveau la masă „mămăligă cu fasole, „ori cu curechi acru oloiat – în post, cu carne de porc ori altceva”³⁵, iar când pleca toamna la școală la Năsăud încărcau în căruțe mâncare pentru câte două-trei luni de zile: „grâu, cucuruz, fasole, baraboi, prune uscate și ferte, bob, slănină, ulcelucă, lăboșel”³⁶. Numai că aceste bucate nu erau consumate după regulă, să ajungă până la Crăciun ci „câteva săptămâni tot școlarul trăia boierește, mânca pânea cu slănină, mămăliga cu brânză, baraboi și fasolea cu unsoare, dar după-aceia mânca mălaiul gol și mămăliga cu ceapă, iar baraboi ori fasolea nu mai vedea unsoarea”³⁷. Borgovanul înșiră felurile de mâncare din timpul sărbătorilor: „zama de găină cu tăețai, găluște (cu păsat și cu carne grasă afumată de porc), cârnați cu puțin usturoiu, binisor afumați și de un gust special, cum nu se găsesc pe la orașe; iar blidul cel mare cu plăcinte, făcute cu brânză și cu ouă, stătea în mijlocul mesei ca să mănânce cine avea poftă ... o cană de vin de două cupe întreaga ospățul”³⁸. Ca și în cazul lui Ion Pop Reteganul, și părinții Borgovanului umpleau căruța toamna cu de-ale gurii „o merță de grâu pentru pâne, 5–6 cupe de făină de mălaiu pentru mămăligă, o berbincioară de brânză de oi de 4–5 fonți, slănină, ouă, mere și prune uscate”. Gazda le gătea din alimentele aduse de acasă și chiar din prima seară le servi „mămăligă cu lapte-acru gros (țuțui) și brânză de oi de la tatăl meu”³⁹.

Ion Agârbiceanu își amintește că la casa părinților lui se mâncau „bruși de brânză, mămăligă rece, ceapă, slănină, iar în zilele de post pâine și cartofi fierți, ceapă, ridichi, mere și prune uscate, nuci”. Din familie nu lipsea „glaja de bere”, răchia, vinul, cum nelipsite erau și urzicile și alte verdețuri de primăvară fierte și drese cu smântână și acritură (oțetul zilelor noastre). În semn de răsfăț, copiii primeau gogoroane de zahăr roșii sau colăcuți pudrați cu zahăr⁴⁰. Tatăl copiilor Vaida ducea gazdei copiilor, familia dascălului Fischer, pe lângă bani, „5–10 kg. unt, lăzi cu mere batule, splendide, câte un porc gras de Crăciun și alte alimente”⁴¹. Mai târziu, student fiind, Vaida-Voevod mânca dimineața, „un pahar de lapte și un corn (ori o jimblă), la amiază o supă de carne, rasol cu sos, cartofi prăjiți în unt, legume și prăjitură;

³⁴ *Ibidem*, p. 30.

³⁵ Ion Pop Reteganul, *Amintirile unui școlar de altădată*, București, 1975, p. 28.

³⁶ *Ibidem*, p. 78.

³⁷ *Ibidem*, p. 79.

³⁸ V. Gr. Borgovan, *Amintiri din copilărie, (Școala primară, românească și nemțească, Preparandia și Gimnaziul)*, 1859–1873. București-Brașov, p. 30.

³⁹ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁰ Ion Agârbiceanu, *Din copilărie. Chipuri și povestiri*, București, p. 122.

⁴¹ Alexandru Vaida-Voevod, *Memorii*, Cluj-Napoca, 1994, vol. I, p. 28.

seara – friptură, cartofi, salată⁴². Ce diferență între meniul cu mămăligă, varză acră și fasole și cel în care domină lăzile cu unt, rasolul și prăjiturile; însă, după felul în care descriu gusturile și plăcerea mâncatului, și unii și ceilalți par fericiți și aducerea aminte le crează aceeași plăcere ca și degustatul acelorași bucate cu zeci de ani în urmă.

Atitudinea față de doici

Toată literatura de sfaturi, chiar și memoriile autorilor citați, este foarte dură la adresa unui fenomen considerat de largă răspândire: apelul la doici pentru alăptatul copiilor. Precizez din start că practica este asociată cu „casele mari”, negăsind absolut nicio referire la faptul că la sate țărăncile ar fi plătit doici pentru copiii lor. Alăptatul matern era considerat *datoria mamei*, o datorie care făcea bine atât copilului, cât și mamei. „Alăptarea copilului din partea mamei sale e pentru dânsul cea mai mare bunătate ce-i poate face”⁴³. Dar teama de „slăbiciune, extenuare din cauza alăptatului” apare adesea la femeile din orașe. Aminteam mai devreme despre întreruperea bruscă a alăptatului matern a primului copil al lui Alexandru Vaida Voevod. Înțelese cu același doctor Munk, soacra și bunica soției, probabil în înțelegere cu aceasta, au început să deplângă starea jalnică a mamei, care „e palidă, slabă, se anemiează prin alăptare, că e în primejdie să se îmbolnăvească, să nu capete apicită” astfel încât l-au convins pe bietul tată să meargă până la Praga în căutarea unei doici⁴⁴. Deși spera să nu găsească ceea ce fusese trimis să caute, Vaida a rămas copleșit de numărul mare de femei dintre care putea să aleagă numai la clinica de nașteri a universității cehești. Doctorii i-au pus la dispoziție fișele a peste 30 de femei, iar în urma unor recomandări a angajat o cehoaică care, „ca analiză lactometrică, vârsta copilului, progresul aceluia ... etc. era mai corespunzătoare”⁴⁵.

Incriminarea mamelor de la orașe este mai mult decât evidentă. Acestea sunt considerate, nici mai mult nici mai puțin, decât „ucigașele copiilor lor”⁴⁶; mame de „domni” acestea „nu vreau să le dea țâță pentru că le-ar strica frumusețea”⁴⁷. O statistică redată de Simion Stoica arăta că, dintr-o sută de copii alăptați de către mamele lor mor în primul an nouă; dintr-o sută de copii alăptați de doici mor 28 iar dintre copiii alăptați „pe cale măiestrită” mor 66⁴⁸. Apelul la doică devine o soluție agreabilă numai dacă, din diferite motive, mama nu poate alăpta sau moare (de exemplu și Dionisie Vaida a angajat o doică, tocmai din Năsăud, pentru fiul cel mic, Ioan, a cărui naștere a pricinuit moartea mamei sale). Se considera că, cu toate neajunsurile, laptele unei doici este totuși mai bun decât surogatele care ar fi putut fi date copilu-

⁴² *Ibidem*, p. 64.

⁴³ V. Gr. Borgovan, *Ionel*, p. 20. Subliniat în original, semn că autorul citează din altă parte, fără a preciza însă sursa.

⁴⁴ Al. Vaida Voevod, *op. cit.*, p. 107–108.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁶ Victor Lazăr, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁸ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 24.

lui și care produceau o mortalitate triplă față de copiii alăptați cu lapte uman, indiferent de la cine ar fi provenit.

Se făceau anumite recomandări de care ar fi trebuit să țină seama părinții atunci când alegeau o doică. În primul rând, trebuia să fie sănătoasă – adică să ateste cu certificat medical acest lucru – să aibă lapte bun, ceea ce se putea constata prin *prospicierea bună și sănătoasă a pruncului ce-l* posedă, și diferența între nașterea copilului ei și cea a copilului pe care urma să-l alăpteze să nu fie mai mare de 3–4 săptămâni. O „mujerie cu mai multe nașteri” era de preferat pentru rolul de doică uneia cu un singur copil, pentru experiența acumulată în creșterea acestora⁴⁹. Alte surse sfătuiesc părinții să aleagă doici cu vârste între 20 și 35 de ani, să se asigure că femeia are „ce-i trebuie ca să se poate nutri bine, iar de e săracă să-i dea mama care nu poate alăpta”; să nu fie băutoare și „sufletește să fie lipsită de însușiri rele, adecă să nu fie rea, pizmăreață, pornită spre mânie, cusururi care strică și laptele ei”⁵⁰.

Ascuțimea limbajului referitor la doici se îndreaptă, deopotrivă asupra doicilor dar, mai ales, asupra mamelor care recurg la doici, nu din cauza unor probleme care le-ar împiedica să alăpteze ci din „vanitate sau pretinsă datorință ce o are față de societate (de exemplu că nu poate merge la bal sau că nu poate juca cărți)”⁵¹. Gestul e condamnat și respingător pentru o societate în care cea dintâi datorie a mamei este creșterea copiilor și care conștientizează cu greu că o adevărată „doamnă-mamă” poate împărți „în mod ușuratic iubirea-i de mamă cu o ... vinitură străină, care numai o amăgește” și care în loc de lapte „îl îndoapă cu franzele ca să-i umple stomacul gol”. De asemenea, doicile sunt făcute responsabile pentru transmiterea unor „morburii lipicioase, molipsitoare, copiilor” pe care doica, chiar dacă știe că le are „le ascunde numai ca să nu piardă plata cea bună”⁵².

Însă, cu toate neajunsurile acestei practici, așa cum am văzut și în statistica consemnată de Simeon Stoica, mortalitatea infantilă în cazul copiilor alăptați la doici era mult mai mică decât cea pusă pe seama alimentării artificiale a acestora, ceea ce face ca medicina începutului de secol XX să fie net favorabilă doicilor, în ciuda limbajului ascuțit și a neîncrederii manifestată față de bunele intenții ale acestora.

3. Îngrijirea copiilor: igiena și îmbrăcămintea

Famiile făceau din timpul sarcinii anumite pregătiri pentru înfășurarea copiilor lor. Imediat după naștere copiii erau curățați cu apa caldă pregătită dinainte (apa rece se folosea pentru a aduce copilul în simțiri în caz de pericol) și apoi înfășurați. Fotografiiile cu copii mici ni-i înfățișează strâns înfășurați în pături sau broboade, perfect verticali, cu capul acoperit de o altă broboadă, fără nici cea mai mică posibilitate de mișcare. Din teama de a nu avea membrele strâmbe, poate și dorința de a limita mișcările

⁴⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁰ Victor Lazăr, *op. cit.*, p. 29.

⁵¹ Dr. I. Fometescu, *op. cit.*, p. 6.

⁵² *Ibidem*, p. 6.

copiilor și a-i face astfel să rămână liniștiți, femeile (pentru că primii ani din viața copilului sunt marcați, prin excelență, de dominanța femeilor în viața acestora) îi împachetau foarte strâns, în cârpe și pături legate cu betelii (fașe). Înfășatul strâns reprezenta evenimentul central al vieții copilului în primul său an de viață și această practică a constituit, nici mai mult nici mai puțin, decât o normă culturală.

Deși recomandată cu insistență, se pare totuși că baia nou-născutului nu constituia o preocupare de căpătâi a mamelor. Medicii, care recomandă baia zilnică a sugarului, deplâng lenea și zgârcenia mamelor românce, cărora „le-ar părea rău de săpun” și care lasă să se adune pe corpul copilului praf și bacterii „și unsoare” care cu greu se mai pot îndepărta și care determină boli cunoscute sub numele de *spurcătură*, *otvor* și *firțig*⁵³. Din păcate avem foarte puține surse care să ne permită să tragem o concluzie referitoare la acest aspect și acestea, din nou, vin tot dinspre zona intelectualității transilvănene. Dacă Dionisie Vaida le făcea copiilor săi baie „într-o vană de tinichea”, îi ștergea, îmbrăca și pieptăna zilnic⁵⁴ este foarte posibil ca în lumea satelor acest lux să nu fi făcut parte din obiceiurile cotidiene ale țăranilor. Borgovan povestește că în primul an de viață copilul a fost scăldat în fiecare dimineață și numai dacă s-a întâmplat să fie bolnav acest obicei a fost redus la spălutul într-un lighean. Cu precădere spălau capului copilului „spre a nu face solzi”; îi curățeau copilului gura cu „o cârpă muiață în apă proaspătă spre a împedeca formarea așa-numiților bureți de lapte”⁵⁵. Copilul era apoi șters cu mare atenție pentru zonele sensibile, i se puneau scutece uscate și se înfășa peste abdomen; Borgovanu spune că întotdeauna a lăsat libere mâinile și picioarele copilului, deplângând *obiceiul moștenit din moși strămăși de a înfășa copilul peste tot trupul*. Cei învățați susțineau cu tărie că este greșită credința că, nelegate, picioarele copilului s-ar strâmba și încurajau mamele să renunțe la acest obicei dureros pentru copii, sau, dacă sunt „prea fricoase” atunci să încerce măcar câteva ore să lase copilul desfășat în leagăn⁵⁶. Una dintre multiplele consecințe nefaste ale înfășatului era întârzierea deprinderii mersului biped, apreciindu-se că exista un decalaj de cel puțin jumătate de an între copiii ale căror membre erau lăsate libere și cei strâns înfășați.

Piese din colecțiile muzeale atestă existența leagănelor atârinate în grindă, ca și a celor de podea, plasate de obicei în cel mai cald loc al casei. Adesea, acesta era locul cel mai întunecat, mai puțin aerisit și, în consecință, mai expus microbilor de tot felul⁵⁷. În zona Hațegului leagănul, numit sugestiv de pe vremea bunicilor „troaca de pe foale” relevă locul acestui obicei în contextul așezării țărănești: lângă foc (foale) pentru ca celui mic să-i fie cald⁵⁸. De asemenea, în fosta zonă grănicerească

⁵³ Dr. I. Fometescu, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁴ Al. Vaida-Voevod, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁵ V. Gr. Borgovanu, *Ionel...*, Cartea a II-a, p. 32.

⁵⁶ Ecaterina Arbore, „Mama și copilul” în *Familia*, 1884, p. 292.

⁵⁷ Claudia Peteanu, *Atitudini și imaginar în fața vieții și a morții*, referat de doctorat, 2007 (sub conducerea cerc. șt. I, dr. Dumitru Suciu), p. 15.

⁵⁸ *Clopotiva, un sat din Hațeg*, Monografie sub conducerea lui Ion Conea, București, Institutul de Științe Sociale al României, 1940, p. 409.

a Regimentului al II-lea Năsăud, între pereții locuinței grănicerești cu greu deosebești locul copilului între oamenii mari. Totuși, lângă pat sau prins de grindă, stă leagănul din lemn al pruncului, iar pe vatră, la căldură, este locul celorlalți copii, și al bătrânilor, deopotrivă. Simeon Stoica atestă pentru zona Rodnelor *coșarca de nuiiele* sau *covățica*, așezată lângă patul părinților⁵⁹. În toate cazurile copilul era așezat strâns înfășat după credința că astfel se va odihni bine.

Această imobilizare a copilului mic în leagăn, strâns înfășat, este aspru criticată. Însă aceasta este imaginea care supraviețuiește secolelor, dovadă că țăranii nici sfaturile medicale nu le citeau (probabil că aceste cărți de sfaturi nici nu ajungeau la adevărații destinatari), nici nu puteau să renunțe la acest obicei de creștere a copiilor moștenit din mamă în fiică. Și totuși, copiii aveau nevoie de mișcare pentru a asigura corpului dezvoltarea necesară în aer liber! Însă cum să rezolve țăranca româncă acest aspect când are de făcut atâtea alte lucruri? Simplu, este sfătuită să ia exemplul de la mama săsoaică care profită de faptul că are de lucru la câmp pentru a-și scoate și copilul la aer. La fel și „mujeria româncă, de-și e cu copilul mic de multe ori e necesitată a-și împlini și lucrurile casnice ale economiei, vara este avisată a se duce cu puișorul ei și la lucru pe câmp.... Pentru transportarea băietului la hotaru țerencele noastre se pot folosi de mai multe aparate așa-numite *leagăne transportabile*”⁶⁰. La munte se foloseau „legănuțe de scândurele seu de dranițe, cuite rar, în formă de covățică lungăreță, cu tortă de ață la capete”. La câmpie se întrebuița o covățică sau un leagăn de nuiiele. Însă, revenind la exemplul săsesc, se considera că cel mai bun leagăn *portabil* era *ciocu* sau *zăhăidacu* folosit de către aceste femei. Zăhăidacu „constă din patru picioare de lemn tare, înalte de un metru ... care sus dau forma unei capre de tăiat lemne cu acea deosebire că capetele de sus ale picioarelor, în care vine sulul, fiind larg găurite, picioarele se învârt pe lângă sul, se pot contrage și lăți. Pe dedesuptul sulului, de ambele capete atârână un lepedeu de pânză tare în patru cornuri, de 90 de cmtri de lungu și de 50 de cmtri de latu. Fiacare cornu alu lepedeului prin frâmbie tare de pânză sau printr-o șpagată se leagă de capetul din afară al sulului, acest lepedeu spânzură în jos și se dă forma unei covățele în care se așază pruncul”⁶¹. Pentru mamele celei de a doua jumătăți a secolului, acest zăhăidacu avea multiple avantaje: picioarele sale de un metru protejau copilul de „șerpi, șopârle și alte insecte veninoase”; apoi, „umedea de la copil ușor se strecură prin firele lepedeului și degrabă se și uscă”; în al treilea rând, zăhăidacu „este ușor de purtat pentru că muieria respectivă, strângând leagănul cu copilul cu tot îl poate pune și pe umăr”!?! Să încercăm să ne-o imaginăm pe biata femeie, cu copilul între patru patru lemne de un metru, pe umăr, în cealaltă mână cu sapa sau cu furca.... Probabil că toate mamele erau femei robuste, clădite după chipul Marelui lui Slavici⁶²!

⁵⁹ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁶¹ *Ibidem*, p. 42.

⁶² Mara e *mujerie mare, spătoasă, greoaie, ...care aleargă sprintenă...* cu *șatra* (baracă de scânduri în care își vând negustorii marfa la târg) *în spate*. Vezi Ioan Slavici, *Mara*, 2005, p. 17.

Premergătoarele nu erau o necunoscută pentru părinții secolului al XIX-lea. Numite „scaune cu rote” acestea erau considerate periculoase (ca și purtatul copiilor de sub-braț pentru a grăbi mersul) întrucât „din aceste sforțări ușor provin strâmbături în picioare, care la copii se observă foarte adeseori”⁶³. În *Școala și Familia* din 1903 era redată o scenă care se vrea desprinsă din realitatea satelor românești și care este dată de pildă mamelor românce. Sub titlul *Cum grijea Maria de copii* ni se înfățișează o zi din viața unei mame, din care desprindem și câteva aspecte importante legate de grija acordată copiilor⁶⁴. În primul rând Maria are mai mulți copii, unii mai măricei, altul în leagăn, sugar. Dimineața femeia îi trezește și se ocupă mai întâi de copiii mai mari; „îi spală frumos cu apă rece, îi peaptână și îi pune să se spele în gură și pe dinți cu apă călduță și pe urmă îi îmbracă curățel pe toți”. Le atrage atenția să aibă grijă de haine și încălțăminte, să nu le murdărească și să nu le strice peste zi. Și, înainte de a le da de mâncare, Maria își închină copiii la icoane. Apoi, le dă să mănânce lapte fiert cu pâine făcută în casă, mâncare ce plăcea mult copiilor pentru că „mama nu-i învățase cu altele mai alese”. Apoi aștepta să se trezească cel mai mic, care dormea în leagăn, îl scâldea și îl primenea, „cu scutece încălzite și curate”, apoi îi dădea să sugă și îl punea din nou în leagăn și își vedea de treburile casei, făcând mâncare pentru cei mari, cârpindu-le lucrurile și aruncând din când în când ochii la copilul din leagăn.

Și copiii mai mari și cel mic beneficiază de ceea ce am considera azi implicarea minimă a mamei, redusă la asigurarea hranei și a igienei. Însă pentru vremea la care ne raportăm Maria este dată ca exemplu, pentru că își ține copiii curați și îi crește din puțin, fără lux și extravagante; cel mic, rămâne încremenit în leagăn toată ziua, dar e curat și uscat, iar Maria poate să-și vadă de treburi cât e ziua de mare. Le-a asigurat celor mici strictul necesar.

Aceeași revistă aduce în prim-plan și un scene din categoria „așa-nu”, dând exemplul unei mame nepricepute care și-a pierdut copilul din ignoranță și prostie. Această mamă, din „orașul B.”, avea un singur copil pe care îl iubea și îl cocoloșea din cale afară. I-a făcut un leagăn căptușit cu o saltea de fulgi și l-a așezat lângă sobă, să nu îi fie frig. Îl acoperea cu o pătură groasă de bumbac și îl legăna într-una. Dimineața îl spăla în apă foarte caldă, ca să nu răcească. Dimineața îi dădea să „bea cafea cafea multă și tare”. Și fiindcă avea bani, îndată ce copilului i-au ieșit dinții mama i-a dat să mănânce „șuncă, slănină, cârnați, ouă ferte tari și alte lucruri grele pentru stomacul crud al copilului”⁶⁵. Evident, acestui tratament nu i-a putut urma decât moartea copilului! Spun evident întrucât scopul acestui exemplu este foarte țintit, lovind în părinții de la orașe, părinți cu bani, care nu mai știu ce să facă pentru a-și vedea odraslele fericite, care confundă principiile unei bune alimentații și îngrijiri cu luxul și supraabundența.

⁶³ Simeon Stoica, *op.cit.* p. 44.

⁶⁴ „Cum grijea Maria de copii” în *Școala și Familia*, 1903, nr. 6, p. 79–80.

⁶⁵ „O mamă nepricepută” în *Școala și Familia*, 1903, nr. 6, p. 112.

Pe cât de mult sunt incriminați acești părinți nepricepuți, pe atât de mult sunt lăudați țărani, care își cresc copiii din puțin și îi învață să se mulțumească cu puțin. Acest discurs cu privire la practicile de creștere a copiilor este, după cum se poate vedea, ambivalent. Aceiași țărani sunt când puși la zid, când lăudați pentru simplitatea și naturalețea cu care își cresc copiii. Cercetările monografice întreprinse de echipele profesorului Dimitrie Gusti în perioada interbelică găsesc încă suficiente obiceiuri vechi, perpetuate și pătrunse din practicile secolului al XIX-lea. Țăranul nu știe, în secolul XX, să se îngrijească de sănătatea sa! „Debilitatea țăranului nu se datorește numai alimentației proaste și insuficiente. Se mai datorează, în mare măsură, neîngrijirii și nehygienii în care el trăiește⁶⁶. În toate aspectele referitoare la naștere și îngrijirea copilului mic (adică alimentare, îmbăiere, îmbrăcare) practicile sunt moștenite de la mamă, care, la rândul său, le-a moștenit de la mama sa și așa mai departe⁶⁷. Babele sunt neprețuite în sat și lor le cer femeile sfatul când au probleme cu copiii lor. Echipa regală a lui Gusti pune un verdict usturător vieții satului românesc: „Putem spune că marea mortalitate a copiilor este pricinuită de ignoranța mamelor în ce privește igiena copilului”⁶⁸. Se întâmplă ca ele să nască pe câmp și, evident, să se întoarcă la munca câmpului, cea care asigură existența familiilor lor, imediat după naștere. Și atunci copiii mici nu beneficiază de niciun fel de îngrijire specială. Ei sunt lăsați în grija celor mai mari „fără nicio îngrijire”. În aceeași încăpere a casei dorm oameni și animale. Gusti în persoană a fost întâmpinat, în 1935, la intrarea într-una din gospodării, de o scroafă cu purcei ce a țâșnit de sub pat, evident deranjată de aglomerația bruscă din casă.

Mamele țineau copii în propriile mizerii și „îi lăsau a se spurca și a se uda cu veștmintele pe dânsul atunci când începe a umbla. La sătenii noștri români, unde numa să află câte un bietu de copil, toate unghiurile casei se află murdărite de spurcu și de alte necurățenii ale băietului. Veștmintele lui mânjite și străbătute de mâncăruri descompuse răspândeau un miros greu, acru și puturos, așa încât ți-e greață a te apropia de el”⁶⁹.

Îmbrăcămintea copilului, care avea dublu rost: *atât pentru scutirea rușinei cât și pentru apărarea moralității*, trebuia să fie *acomodată după căldura și răceala timpului*, fiind aspru criticate mamele care își poartă copiii și vara îmbrăcați cu pânurile groase de peste iarnă.

Igiena copilului implica, pe lângă spălatul în sine, care se făcea sau nu, după caz, anumite tratamente care displăceau total copiilor: unul dintre acestea este pieptănăutul. Bună gazdă pentru purici, părul copiilor necesita o curățenie deosebită și, cum puricii se bucură și de gazde mari, episoadele de acest gen, ca și cele al căror subiect îl constituie râia, apar la toți autorii care au lăsat posterității amintiri din copilăria lor.

⁶⁶ *Drăguș, un sat în Țara Oltului*, Monografie de Traian Herseni, București, Institutul de Științe Sociale al României, 1944, p. 259.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 261.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 89.

Alexandru Vaida Voevod găsește pieptănatul „cea mai neuitată și penibilă procedură de toaletă”⁷⁰. Ritualul pieptănatul, cel atât de urât de copii, începea cu descălcitul, apoi urma traseul pieptănatului des și în cele din urmă periatul. Cum copiii Vaida erau purtați cu părul lung (chiar îmi exprim regretul că nu am intrat în posesia vreunei fotografii de acest gen, dacă ea există în patrimoniul familiei Vaida) pieptănatul îmbrăca forma unui supliciu executat zilnic din teama de purici. Dar, cum de ceea ce ți-e frică nu scapi, și cum exista convingerea că a avea păduchi este ceva „sănătos și firesc la copii”, mai ales la cei din colectivități, întrucât aceștia „sug numai sângele nesănătos” și în părul copiilor Vaida „se rătăcea câteodată câte un biet păduche” și cum acestuia îi era urât de unul singur, copiii se pomeneau de îndată cu „lindini”. Atunci urma adevăratul calvar pentru curățirea întregii coame, care îi dădea tatălui mult de lucru iar copiilor le impunea „multă răbdare și stoicism, de legionari romani ori spartani”⁷¹. Vaida își amintește că a mai suferit de friguri, malarie, pneumonie, scarlatină. Pentru niciuna din aceste boli Dionisie Vaida nu a dat copiilor medicamentele oferite de medici, pe care, din politețe, le-a acceptat pentru ca apoi să le verse în „țucal”.

Probleme cu părul avusese și tatăl lui Sextil Pușcariu, Iosif, care de asemenea purta părul lung dar nu voia în ruptul capului să lase să fie tuns. Fratele lui mai mare, Ioan, a recurs la o șmecherie, îndesându-i pe cap o coroană de scaieți, așa „cum ședea bine unui prinț” și, cum coroana n-a mai putut fi scoasă, a fost necesară tăierea părului⁷².

Fotografiile rămase în urma Expozițiilor de copii din Apoldu și Rășinari înfățișează copii tunși scurt, cu frizuri de tip „castron”, în care părul este retezat drept, deasupra urechilor, într-un mod ciudat, dar foarte la modă în acea vreme.

În aceleași fotografii vedem copii frumos îmbrăcați, în portul popular specific zonei, cu ȋtari, cămăși și pieptare înflorate, cu ii și zadii miniaturale, parcă rupte din hainele părinților lor. Fiind pregătiți pentru expoziție copiii arată ca scoși din vitrină. Însă hainele de zi cu zi, la copilul obișnuit, diferă de cele păstrate în fotografii. Amintiți-vă de Persida și Trică, copiii Marei, care sunt „zdrențăroși și desculți și nepeptănați și nespălați ... sărăcuții mamei”⁷³. Odată scos din scutece și sfori, până învăța să meargă și chiar și după aceea mult timp, copiii, deopotrivă băieți și fete, purtau cămăși lungi de pânză sau alt material: „vara atât copiii cât și copilițele se îmbracă simplu numai cu o cămeșă de inu ori de cânepă”⁷⁴. Erau recomandate „cămășile de olandă sau de cânepă țesută în casă ... care pe de-o parte lasă să intre aerul ear pe de altă parte să se risipească ceea ce ese din corp afară”⁷⁵. Nelipsitele „rochițe” nu trădau încă sexualitatea purtătorilor lor, și numai acoperământul capului lăsa să se

⁷⁰ Al. Vaida-Voevod, *op. cit.*, p. 23.

⁷¹ *Ibidem*, p. 24.

⁷² Sextil Pușcariu, *Spîta unui neam din Ardeal*, p. 137.

⁷³ Ioan Slavici, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁴ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁵ „Câteva reguli privitoare la creșterea copiilor” în *Revista ilustrată*, An II, februarie 1899, p. 27.

ghicească *feliul purtătorului*: „altă îmbrăcăminte pretind feciorașii și alta fetițele”⁷⁶: băieții purtau pălărie, vara de paie, iarna de postav iar fetițele „năfrâmi, vara de carton și iarna de peru”⁷⁷. De la șase luni la un an capul copilului mic era acoperit „printr-o năframă de carton sau printr-o cepsă (căișoară) de pânză sau împletită”⁷⁸. În rochițe au umblat și frații Vaida, până au învățat să meargă și tatăl le-a făcut pantalonii, care au rolul de „a-i obișnui pe copii cu conștiința că sunt bărbați”⁷⁹. Apoi îmbrăcăminte lor s-a diversificat: hainele le erau croite din pichet alb, „ca să se vadă pe ele când se murdăresc”, iar iarna aveau blănițe de vulpe și gamașe de postav⁸⁰. Însă pantalonii, în general, nu fac parte din garderoba puilului de țaran până către 5–6 ani. Până la această vârstă „izmene, nădragi și cioareci nu sânt de lipsă, când apoi copiii au a se folosi de îmbrăcăminte îndatinată celor mari”⁸¹.

Copilul Agârbiceanu încălța iarna opinci peste obiele de pânură albă într-un ritual care le-ar părea foarte complicat copiilor de astăzi care abia învață să-și lege șireturile: „petreceam curelușe negre, unse proaspăt, prin găurele, țeșând un strâmbuț fromos și mărunț. Înfașuram până sus fluierul în obiala de pânură, în care se-n-funda, ca-ntr-un adăpost, cioarecul de lână, cu curele mai late.... Mama îmi dădea pieptarul și mă vâra într-un cojăcel prea mare pentru mine. Mânecele lui, prea lungi, erau deznădejdea mea; nu ajungeam cu vârful degetelor nici la jumătatea lor; mă simțeam deodată olog – cele două mânece stăteau țapâne”⁸². Cu altă ocazie viitorul protopop își amintește de „căciula mare, rotată, și de opincuțele cu nojițe negre”⁸³. Când nu umblau desculți toți copiii purtau opincute sau „păpuci fără călcâie (tocuri, n.n.), care împiedică umblarea și strâmbă piciorușele”. Dacă la casa omului nu se găseau opinci sau papuci, se recomanda ca măcar în ciorapi de pânză să fie încălțat piciorul pentru a-l feri de răceli. Copiilor mici trebuia neapărat să le fie încălțate picioarele vara cu ciorapi de pânză, earna de flanelu ori de pânură moale”⁸⁴, care trebuia să treacă iarna peste genunchi sau peste opinci.

4. Suferințele și bolile copiilor și atitudinea față de boli

Mortalitatea infantilă și a copiilor reprezintă una dintre caracteristicile perioadei pe care o analizez. O treime dintre copii mureau înainte de a împlini șapte ani. În cărțile medicale ale timpului se aprecia că din cauza neștiinței și a mizeriei în primul an de viață mureau aproximativ a cincea parte a copiilor care se nășteau. Aceleași constatări aveau să le facă și echipele regale conduse de Dimitrie Gusti. Cei mai mulți mureau

⁷⁶ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ Al. Vaida Voevod, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁸¹ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 22.

⁸² Ion Agârbiceanu, *Amintirile*, Cluj-Napoca, 1998, p. 37.

⁸³ Ion Agârbiceanu, *Din copilărie*, p. 82.

⁸⁴ Simeon Stoica, *op. cit.*, p. 21.

din cauza hranei proaste și a răcelilor, „când îi lasă mamele nepricepute goli și uzi să stee pe pământul umed, iarna mor de frig”⁸⁵. Bolile contagioase precum tusea convulsivă, scarlatina, rujeola, gastro-enteritele cu toate tulburările și urmările lor, oreionul etc, făceau ravagii printre copii.

În presă polemica referitoare la igiena copiilor, și implicit a țăranilor, e în floare, prilejuită și de organizarea expozițiilor de copii. Ioan Lupaș se arăta nemulțumit, într-o conferință ținută la Sebeșul săsesc, că medicii români nu se interesează de poporul de la sate, arătând că din 150 de prelegeri populare doar două s-au referit la igiena și din altele 341 doar două au fost ținute de către medici⁸⁶. Îi răspunde doctorul Ilie Beu, într-un serial epistolar de șase episoade, menționând greutățile pe care le întâmpină medicii în mijlocul oamenilor simpli și misiunea de apostolat pe care aceștia o poartă: „Bieții copii, cât suferă în urma nepriceperii părinților lor. Cu adevărat unele mame își omoară copii cu dragostea. Ca să se dezvolte, să crească mai repede, le dau înainte de vreme tot felul de bucate, potrivite abia după un an doi. De aci apoi cataruri de intestine, unul mai grav ca celălalt și în urmare mortalitate mărișoară, între copii, mai ales la sate. Pune-te acum doctore și explică mamelor greșeala de care s-au făcut vinovate; dă-le îndrumări pentru săptămâni și luni de zile mai înainte. Ba nu uita a le spune că mâncarea de căpetenie a copiilor până la șapte ani e laptele și nu degeaba primul rând e dinții ce se numesc ‚dinții laptelui’. Tot românul carea are copii să țină deci vaca la casa lui! Asta așa merge an de an, mai ales vară de vară, căci pe timp călduros se îngămădesc casurile de cataruri intestinale”⁸⁷.

Registrele parohiale atestă că atunci când un copil se îmbolnăvea de una dintre aceste boli izbucnea în sat o adevărată epidemie, cuprinzând, deopotrivă, copii și oameni în puterea vârstei. Nu de puține ori se întâmpla ca, la interval de câteva zile sau câteva luni o familie să își piardă toți copiii din cauza unor boli astăzi banale. Cum adesea se întâmpla ca, după căsătorie, frații să își construiască locuințele unul lângă celălalt și toți lângă casa părintească, asemenea tragedii afectau întreaga spiță familială, unele ajungând la extincție, în ciuda faptului că născuseră și crescuseră mulți copii⁸⁸.

Cu puțin timp înainte de izbucnirea Primului Război Mondial, doctorul Chitul făcea cunoscută o mostră a practicilor mamelor, care prilejuia mult rău: *Moare copilul și vecinului, care e în stare bună și [mama], ca să-și facă milă, dă hainele și jucăriile copilului său la un copil sărac; peste câteva zile se îmbolnăvește și copilul cel sărac și moare*⁸⁹.

Care erau însă bolile mai puțin grave, neucigătoare, ale copilăriei și care era atitudinea față de acestea?

Mulți copii manifestau semne de slăbiciune și boli al căror remediu consta în simpla schimbare a metodelor de îngrijire. *Amicul copiilor* constata că sunt mulți copii

⁸⁵ V. Gr. Borgovanu, *Ionel...*, Cartea a II-a, p. 32.

⁸⁶ Cf. *Telegraful Român*, 1907, nr. 98, p. 207.

⁸⁷ *Telegraful Român*, 1907, nr. 102, p. 230.

⁸⁸ Pentru comunitatea greacă-catolică din Cluj-Mănăstur acest lucru a putut fi dovedit prin metoda reconstituirii familiale și cu ajutorul numărului de casă trecut în dreptul numelui părinților.

⁸⁹ Iulian Chitul, *Boalele lipicioase*, Sibiu, nr. 40, 1914, p. 24.

slabi „care mereu sufer de gălci, de bube și de tot felul de boale. Cea mai mare parte din acești copii slabi sunt născuți scrofuloși, adică au în sângele lor nește microbi care le vatămă sănătatea lor, oprind corpul să se dezvolte bine și normal”⁹⁰. Articolul considera că principalii vinovați pentru această situație sunt lipsa de soare, de sare, de fier și de iod și recomanda copiilor – și nu părinților – să se joace afară, în soare, protejându-și însă capul cu o pălărie de paie. Ceilalți factori depindeau însă de felul în care părinții se ocupau de alimentația copiilor lor.

Același „organ al copiilor” îi sfătuia să se spele regulat pe dinți, mai ales între 8 și 10 ani, când dinții de lapte sunt schimbați cu dentiția definitivă. Copiii erau îndemnați să se obișnuiască singuri să se spele, fără să fie nevoie ca mama să le amintească, cu apă curată, de două ori pe zi iar cine își putea permite era sfătuit să adauge în apă „picături de spirt de mentă sau alcool sau puțină sare de Berthollet (luați de la spițerie cu 20 de bani și vă va fi destul pentru o săptămână de zile. Bună e și Apa pentru dinți a domnului Alexandru, farmacist român”⁹¹.

Una dintre primele și cele mai frecvente suferințe ale copiilor era *încuiarea* sau constipația, al cărei leac îl constituia o bucăciță de săpun „aplicată la șezut”⁹² sau „câteva clistire, făcute cu o lingură de unt de migdale dulci și cu o fertură de rădăcină de nalbă, unt de ricin sau sirop de cicoare”⁹³. Foarte răspândite erau și colicile, cunoscute și sub această denumire în mediile culte, dar mai ales sub numele de *vânturi* sau *crampe*. Principalul leac consta în învelirea abdomenului copilului cu o „flanelă călduță, afumată cu chimen și cu zahăr”, așezarea copilului pe burtă⁹⁴. Erau cunoscute și binefacerile aduse de ceaiul de chimen, amestecat cu mușețel și anason. În anumite zone acestui amestec i se asocia și ceaiul de ceapă.

Răcelile însoțite de diaree constituiau o altă boală frecventă a copiilor. Ca în toate situațiile de urgență, până la medic oamenii apelau la ceaiuri și la experiența babelor din sat. Pentru oprirea diareei se folosea ca principal medicament ceaiul de ismă (mentă). Apoi se făceau „fricțiuni” cu rachie de drojdie amestecat cu apă, în părți egale⁹⁵. Alte sfaturi indicau pentru diaree o băutură din „fertură de orez” și plasarea unei „bucăți de flanelă muiată în spirt și presărată cu puțin piper pisat” pe pântecul copilului⁹⁶. Dacă diareea nu trecea se dădea copilului sirop de gutui sau apă de var, cumpărată de la farmacie (apotecă), unde se mai găsea și produsul „subritat de bismuth”, un praf care se adăuga în supă copilului.

Preotul Coroiu din Apuseni povestește un episod hazliu legat de o altă pacoste a vremii, râia, care apărea, ca și păduchii, unde erau copii mai mulți. Statul la gazdă, în

⁹⁰ Dr. M., „Igienă practică. Copiii slabi și scrofuloși” în *Amicul Copiilor*, I, nr. 11–12, București, 15 septembrie 1891, p. 271.

⁹¹ „Igienă practică. Dinții” în *Amicul copiilor*, I, nr. 6, 1891, p. 140.

⁹² V. Gr. Borgovanu, *Ionel...*, Cartea a II-a, p. 28.

⁹³ „Câteva cuvinte despre dentițiunea copiilor, altoirea, educația simțurilor, ocupațiunea și jocurile la copii” în *Revista ilustrată*, mai 1899, broșura 5, p. 90–91.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁹⁶ „Câteva cuvinte despre dentițiunea copiilor, altoirea, educația simțurilor, ocupațiunea și jocurile la copii” în *Revista ilustrată*, mai 1899, broșura 5, p. 90–91.

condiții de aglomerație, cu câte alți 10–12 colegi în cameră, este una din trăsăturile particulare asociate vieții de școlar în a doua jumătate a secolului. Internate nu existau sau, dacă existau, erau destinate celor cu bani sau celor cu recomandări solide. Așa se face că școlarii dormeau câte trei într-un pat, într-o cameră în care erau îngrămădite vreo 4 paturi suprapuse și în care era imposibil de păstrat curățenia. Copiii s-au îmbolnăvit de râie și medicul i-a îndrumat la *Spitalul Țoloboaii* din Blaj-sat. Tratatamentul a constat în introducerea copiilor în cuptorul fierbinte! „Lelea Țoloboaiie încălzea cuptorul de pâine cu un șomoioag de paie – și până atunci ne băga în șură și ne dezbrăca: aînț, țvai! ne ungiea cu o alifie pregătită de Domnia ei; apoi, când cuptorul era gata ars, alivanti! în cuptor! unul câte unul pe o scândură lată, cu picioarele înainte și cu capul afară”⁹⁷. De teamă să nu-i fugă mușterii de la tratament, lelea Țoloboaiie stătea la ușa cuptorului, cu mămăligarul în mână, spunând: „dute-n zător împielitaturile; stai acolo până te frig bine, nu te las să ieși”. Apoi îi scotea afară, când socotea că alifia a pătruns bine în piele și îi splăla „într-un vas mare cu leșie și sapon verde” și îi îmbraca în haine curate. Tot tratamentul costa „2 pițule – o piesă de argint de 20 cruceri de aramă” și apoi copiii erau trimiși la „doftor”.

„Drăguța de râie” apărea peste tot în acea perioadă, deci și la Năsăud, alt centru marcant al învățământului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Ion Pop Reteganul povestește și el episodul de râie din octombrie 1864. Învățătorul i-a trimis la doctor să le dea „recept” și cu rețeta să meargă la farmacie pentru a căpăta leacuri. Leacurile constau în „nește unsori sure, puturoase, apoi dimineața trebuia să ne spălăm bine tot corpul. Dar la gazdă unde să ne spălăm? Ne dă cineva cadă? Mergeam dimineața, pe la începutul lui noiembrie fuga din pat până la râu, în fundul grădinei și acolo huștiuc! în apă”⁹⁸. Râia copiilor însă n-a putut fi tratată nici cu leacuri doftorului, nici cu sfaturile gazdei, care i-a convins să se „spele cu dubele cojocarului”. Copiii au plecat acasă spre a fi tratați de către mamele lor.

„Cel mai bun leac împotriva râiei” era considerată însă *Pomada Wilkinson*, dar avea dezavantajul că mirosea urât și „strica rufăria” din care cauză nu avea succes pe piață. În locul ei medicii prescriau *Catamin* „care are mirosul plăcut și conține 5% pucioasă”⁹⁹.

Vărsatul și altoirea cu vărsat de vacă a constituit un subiect bine cercetat în ultima vreme și consider de prisos să readuc în discuție aici întreaga problemă, începând cu ordonanțele guberniale pentru vaccinare și terminând cu atitudinea

⁹⁷ Acest text vedea prima lumină a tiparului în *Unirea poporului*, nr. 1, 1932, p. 3, sub titlul „Când eram dieci la Blaj – Spitalul Țoloboaii”; a fost apoi publicat de către Al. Lupeanu-Melin în *Evocări din viața Blajului*, în 1937. Originalul, sub forma unui caiet-manuscris, este păstrat la Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Cluj-Napoca, Fond Biblioteca Centrală Blaj, XII, „Corespondență, Acte personale”, dosar 252, Corespondență primită de Alexandru Lupeanu Melin și l-am redat circuitului public, cu toată istoria sa, în *Anuarul Asociației Profesorilor de Istorie din România*, filiala Bistrița-Năsăud, 2006, p. 234–246.

⁹⁸ Ion Pop Reteganul, *Amintirile...*, p. 70–74.

⁹⁹ V. Nicoară, *Sfaturi diferite pentru mame, gospodine, familie, tineri și bătrâni, bogați sau săraci; scris pe înțelesul tuturor*, Sibiu, f.a., p. 43.

populației în fața acestei măsuri de eradicare a uneia dintre cele mai de temute boli aducătoare de moarte. Aș vrea însă să menționez că *oltuirea* în sine era un act dureros, care ar putea explica teama de medici și de vaccinare. Oltuirea se făcea prin creșterea pielii și impregnarea tăieturii cu vărsat adunat de pe ugerul vacilor. Vărsatul de vacă constituise o marfă veritabilă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când se plăteau sume mari numai pentru descoperirea vacilor purtătoare de vărsat. În 16 iunie 1837 protopopul Petru Gherman din Brașov făcea cunoscută norodului o veste excepțională, care implica toată societatea în practicile sanitare: „*Magistratul poștește, spre marele folos al omenirii, să se dea de știre: să privegheze fieștecare și să iae sama de se va afla vărsat de vacă care s-au obișnuit a se arăta și vedea la vaci, și anumit la uger și la țâțele lor, pentru oltuirea copiilor, și când s-ar afla și ar descoperi cineva acest lucru numai decât să arate la doctorul cetății de aicea din Brașov și găsindu-se într-o adevăr că este vărsat adevărat, Descoperitorul sau arătătorul va căpăta de loc (pe loc, nn) 25 galbeni emperetești*”¹⁰⁰.

Doctorul Elefterescu recomanda ca părinții să vaccineze copiii când aceștia au între șase săptămâni și două luni, iar dacă s-ar naște în timpul unei epidemii de vario-lă (vărsat sau bubat) părinții erau încurajați să ducă copiii la vaccinat la două săptămâni după naștere. Recomandabil era ca vaccinarea să se facă primăvara și toamna¹⁰¹.

Indiferent de poziția socială a familiilor bolile copilăriei apar și se manifestă cu aceeași virulență. Nu m-am referit în acest studiu la marile epidemii, ci la bolile care însoțesc îndeobște copilăria, fără a proveni neapărat din focare de infecție și a ucide: diareea, constipația, colicile, răcelile, vărsatul, râia. Leacurile băbești sau medicina naturistă au fost, evident, cele mai la îndemână pentru tratamentul acestor boli, atât în lumea țărănească cât și a intelectualității, care a lăsat mostre de preparate și idei de tratament pentru fiecare dintre bolile amintite mai sus.

¹⁰⁰ Apud Ana Grama, „În lumea reală a copilăriei. Contribuții documentare” în Luminița Dumănescu, (coord.), *9 Ipostaze ale copilăriei românești*, Cluj-Napoca, 2008, p. 12.

¹⁰¹ Prof. Dr. Elefterescu, „Vaccinarea sau altoirea” în *Revista ilustrată*, II, 1899, broșa 5, p. 90.

Ioan și Maria, Gheorghe și Floare sau despre numele de botez la Săcal (Ungaria) (1874–1923)

Barbu Ștefănescu

Abstract: The analysis of the quality and quantity of their given names in half a century in an orthodox flock from Hungary highlights on the one hand the solidarity and its traditional motivations for naming, and on the other hand the consequences of change and development. If on the whole of the time the reign of certain given names of timely trends is obvious, towards its end there is an entire variety of given names.

Keywords: given names, anniversary heritage, reasoning for naming, timely names, trends of given names.

Pornind de la premisa că „Pour les historiens comme pour les anthropologues, les sociologues et les psychologues, la dénomination est un acte universel, fondateur de chaque individu et de toute société”¹, ne propunem să facem câteva considerații cu privire la numele de botez ale copiilor născuți în parohia ortodoxă Săcal, aparținătoare pentru perioada avută în vedere comitatului Bihar (Bihor), astăzi comitatul Hajdu-Bihar, din Ungaria, pe baza registrelor de stare civilă pe care le-am studiat la casa parohială. Se impune precizarea că această parohie nu se suprapunea perfect, în perioada avută în vedere, cu localitatea Săcal, de ea aparținând și ortodocșii români ce trăiau dispersați în alte localități cu populație majoritar maghiară ori pe la ferme (taniare) din estul câmpiei ungare.

Pentru a putea surprinde evoluțiile în atribuirea numelor de botez într-o perioadă de accentuare a dinamicii schimbării, am împărțit perioada în cinci tranșe decenale.

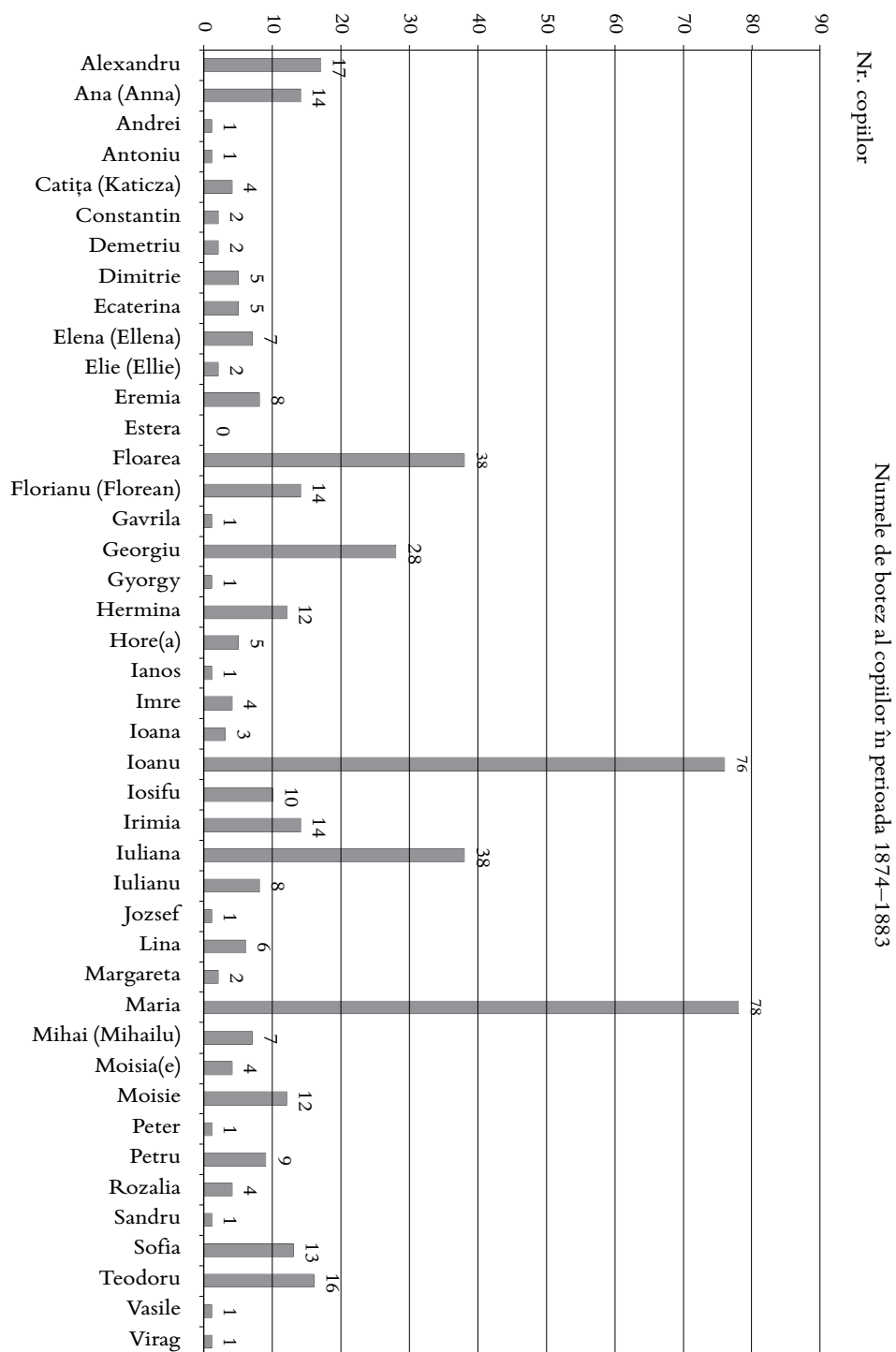
Pentru intervalul 1874–1883 părinții copiilor optează pentru 43 de prenume, 28 masculine (incluzând și derivatele pentru un același nume de bază): Ioan (Ioanu) – 84, Georgiu – 36, Teodor (Teodoru) – 19, Alexandru – 17, Irimie – 12, Moisie – 8, Iosif – 10, Petru (Petre) – 9, Eremia (Eremie) – 7, Dimitrie – 6, Florian – 6, Mihai (Mihaiu, Michailu) – 5, Flore (Florea) – 3, Aloisiu – 2, Constantin – 2, Imre – 2, Peter – 2, Andreiu – 1, Antoniu – 1, Elie (Ellie) – 1, Demetriu – 1, Gavrilă – 1, Gyorgy – 1, Iulianu – 1, Janos – 1, Jozsef – 1, Șandru – 1, Vasiliu – 1, 15 feminine: Maria (Mărie) – 85, Iuliana – 41, Floare (Floarea) – 39, Sofia (Sofie) – 15, Ana (Anna) – 13, Lina – 9, Elena (Ellena) – 7, Rozalia – 6, Ecaterina – 5, Ioana – 5, Catița (Caticza, Katicza) – 4, Estera – 1, Hermina – 1, Margareta – 1, Virag – 1.

¹ Patrice Beck, „Le nom protecteurs”, în *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes: Journal of Medieval and Humanistic Studies*, 2001, nr. 8; *La protection spirituelle en Moyen Age*, p. 165, <http://crm.revues.org/index395.html>

Numele de botez al copiilor în perioada 1874–1883											
Nume	Anii										Total
	1874	1875	1876	1877	1878	1879	1880	1881	1882	1883	
Alexandru	0	2	2	2	1	5	3	1	1	0	17
Ana (Anna)	0	1	0	1	1	2	2	2	2	3	14
Andrei	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Antoni	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Catița (Katicza)	0	0	0	0	0	0	0	1	1	2	4
Constantin	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Demetriu	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Dimitrie	0	0	1	0	0	1	1	0	2	1	6
Ecaterina	0	1	0	1	0	1	2	0	0	0	5
Elena (Ellena)	1	2	0	1	1	2	0	0	0	0	7
Elie (Ellie)	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Eremia	1	0	1	1	1	0	1	1	1	0	7
Estera	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Floarea	3	3	4	2	6	10	5	2	3	1	39
Florianu (Florea)	0	0	1	1	0	1	1	0	2	0	6
Gavri	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Georgiu	2	6	3	0	5	3	3	0	6	8	36
Gyorgy	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Hermia	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Hore(a)	0	0	2	1	0	0	0	0	0	0	3
Ianos	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Imre	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	2
Ioana	1	0	0	2	0	0	0	0	0	2	5
Ioanu	6	10	8	7	11	9	8	6	8	11	84
Iosifu	0	1	2	1	2	1	1	0	2	0	10
Irimia	1	5	2	1	1	0	0	0	0	2	12
Iuliana	3	4	4	6	10	3	4	3	1	3	41
Iulianu	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Jozsef	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Lina	0	0	1	0	1	1	2	0	0	4	9

Numele de botez al copiilor în perioada 1874–1883											
Nume	Anii										Total
	1874	1875	1876	1877	1878	1879	1880	1881	1882	1883	
Margareta	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Maria	4	6	11	8	8	13	9	5	14	7	85
Mihai (Mihailu)	0	1	1	0	1	0	0	2	0	0	5
Moisia(e)	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	2
Moisie	3	0	1	0	0	1	1	1	2	1	10
Peter	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	2
Petru	0	0	1	1	1	1	3	1	1	0	9
Rozalia	0	1	1	0	0	0	1	1	0	2	6
Sandru	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Sofia	1	0	1	4	3	2	0	2	0	2	15
Teodoru	2	1	3	1	0	2	2	1	4	3	19
Vasile	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Virag	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1

Frecvența numelor de botez în intervalul 1874–1883:



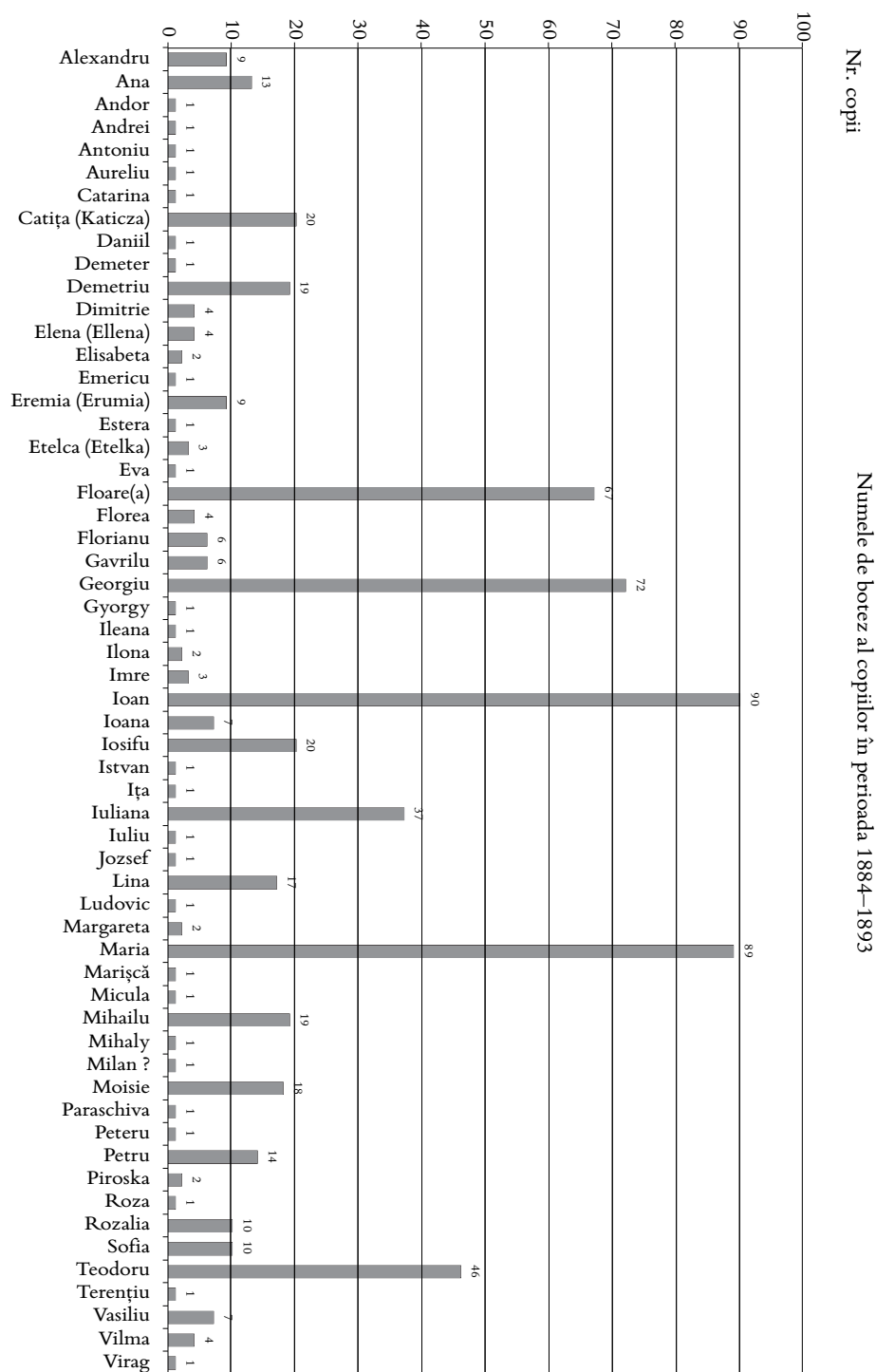
Pentru intervalul 1884–1893 sunt consemnate 58 nume de botez: 33 masculine: Ioanu – 90, Georgiu – 72, Teodor – 46, Mihai (Mihailu, Michailu) – 19, Moisie – 19, Demetriu – 19, Iosif (Iosifu) – 20, Petru (Petre) – 14, Alexandru – 9, Eremia (Eremie) – 9, Florianu – 6, Gavril (Gavrila) – 6, Vasiliu – 7, Dimitrie – 4, Flore (Florea) – 3, Imre – 3, Andor – 1, Andrei – 1, Antoniu – 1, Aureliu – 1, Daniil – 1, Demeter – 1, Emeric – 1, Gyorgy – 1, Istvan – 1, Iuliu – 1, Jozsef – 1, Ludovic – 1, Milan (?) – 1, Mihaly – 1, Nicolau – 1, Peteru – 1, Terențiu – 1, 25 feminine: Maria (Mărie) – 84, Floare (Floarea) – 68, Iuliana – 37, Catița (Katicza, Caticza) – 20, Lina – 17, Ana (Anna) – 12, Rozalia – 10, Sofia (Sofie) – 10, Ioana – 7, Elena (Ellena) – 4, Etelca – 3, Vilma – 4, Elisabeta – 2, Ilona – 2, Margareta – 2, Piroșka – 2, Catarina – 1, Estera – 1, Eva – 1, Ileana – 1, Ița – 1, Marișca – 1, Paraschiva – 1, Roza – 1, Virag – 1.

Numele de botez al copiilor în perioada 1884–1893											
Nume	Anii										Total
	1884	1885	1886	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	
Alexandru	1	0	1	2	0	1	1	0	1	2	9
Ana	0	0	1	3	1	2	1	3	1	1	13
Andor	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Andrei	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Antoniu	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Aureliu	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Catarina	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Catița (Katicza)	3	1	2	4	3	3	1	1	1	1	20
Daniil	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Demeter	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Demetriu	1	0	2	1	4	2	4	3	1	1	19
Dimitrie	1	0	0	0	0	0	0	0	2	1	4
Elena (Ellena)	0	0	1	0	1	0	0	0	0	2	4
Elisabeta	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	2
Emericu	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Eremia (Erumia)	1	3	1	1	1	1	1	0	0	0	9
Estera	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Etelca (Etelka)	0	2	0	0	0	0	0	0	1	0	3
Eva	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Floare(a)	3	3	7	5	4	5	8	8	8	16	67

Numele de botez al copiilor în perioada 1884–1893											
Nume	Anii										Total
	1884	1885	1886	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	
Florea	0	0	0	3	0	0	0	0	0	1	4
Florianu	0	0	0	1	0	1	2	0	2	0	6
Gavrilu	0	2	1	0	2	0	0	1	0	0	6
Georgiu	8	11	5	9	8	3	5	5	6	12	72
Gyorgy	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Ileana	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Ilona	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	2
Imre	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	3
Ioan	2	3	6	8	13	15	5	8	15	15	90
Ioana	0	2	2	0	1	1	1	0	0	0	7
Iosifu	0	1	1	3	0	4	2	4	4	1	20
Istvan	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Ița	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Iuliana	2	4	3	4	3	2	2	8	4	5	37
Iuliu	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Jozsef	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Lina	0	0	2	5	3	3	1	2	1	0	17
Ludovic	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Margareta	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	2
Maria	6	4	9	5	5	15	8	6	16	15	89
Marișcă	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Micula	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Mihailu	0	0	1	0	1	4	1	4	1	7	19
Mihaly	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Milan ?	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Moisie	1	2	3	4	2	2	3	0	0	1	18
Paraschiva	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Peteru	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Petru	1	0	1	1	0	2	2	2	2	3	14
Piroska	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	2

Numele de botez al copiilor în perioada 1884–1893											
Nume	Anii										Total
	1884	1885	1886	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	
Roza	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Rozalia	0	1	2	0	0	1	3	0	0	3	10
Sofia	0	2	0	2	0	1	0	2	0	3	10
Teodoru	2	2	2	3	4	8	3	7	6	9	46
Terențiu	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Vasiliiu	0	0	0	1	1	1	1	1	0	2	7
Vilma	0	1	2	0	0	0	0	0	0	1	4
Virag	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1

Frecvența numelor de botez în intervalul 1884–1893:



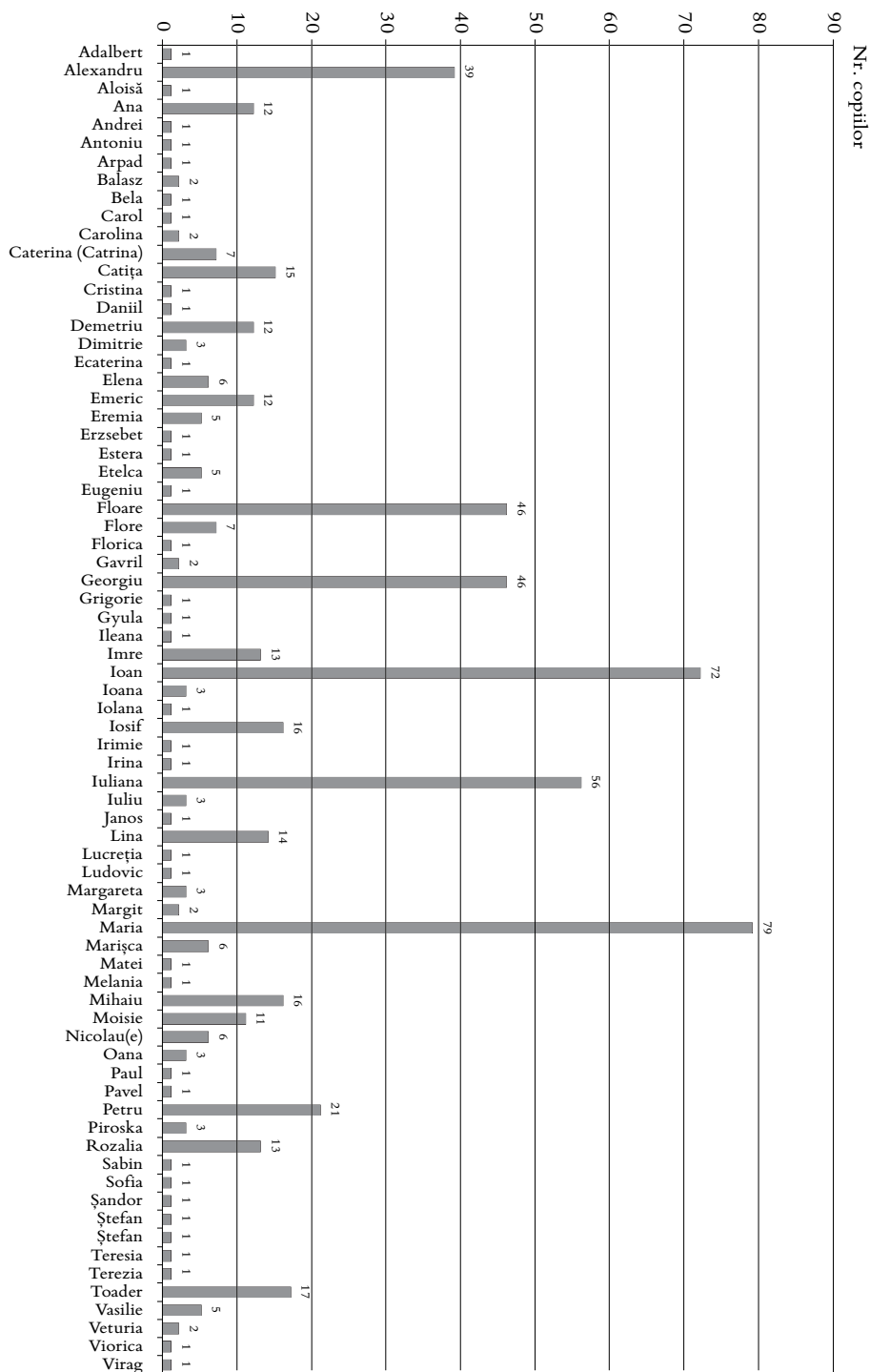
Pentru intervalul 1894–1903: 70 nume de botez, din care 40 masculine: Ioan (Ioanu) – 65, Georgiu – 46, Alexandru – 39, Petru – 21, Teodoru (Toader) – 17, Iosifu – 16, Mihai – 16, Imre – 13, Demetriu – 12, Emeric – 12, Moisie – 11, Flore (Florea) – 7, Nicolae (Nicolau) – 6, Eremia (în două cazuri, între paranteze Imre) – 4, Vasiliu – 4, Dimitrie – 3, Iuliu – 3, Balasz – 2, Gavril – 2, Adalbert – 1, Aloisă – 1, Andrei – 1, Antoniu – 1, Arpad – 1, Bela – 1, Carol – 1, Daniil – 1, Eugeniu – 1, Florica – 1, Grigorie – 1, Gyula – 1, Irimie – 1, Janos – 1, Ludovic – 1, Matei – 1, Paul – 1, Pavel – 1, Sabin – 1, Șandor – 1, Ștefan – 1, 30 prenume feminine; Maria – 79, Iuliana – 56, Floare (Florea) – 43, Lina – 14, Catița – 15, Rozalia – 13, Ana – 12, Caterina (Catrină) – 7, Marișca – 6, Ioana – 3, Margareta (Margaretta) – 3, Oana – 3, Piroșka – 3, Carolina – 2, Cristina – 1, Ecaterina – 1, Elena – 4, Erzsebet – 1, Estera – 1, Etelca – 5, Ileana – 1, Iolana – 1, Irina – 1, Lucreția – 1, Margit – 2, Melania – 1, Sofia – 1, Terezia – 1, Veturia – 1, Virag – 1.

Numele de botez al copiilor în perioada 1894–1903											
Nume	Anii										Total
	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	
Adalbert	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Alexandru	3	3	4	5	4	2	7	4	2	5	39
Aloisă	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Ana	2	2	1	0	2	0	1	1	0	3	12
Andrei	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Antoniu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Arpad	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Balasz	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Bela	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Carol	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Carolina	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	2
Caterina (Catrina)	0	0	0	0	0	0	1	2	1	3	7
Catița	5	3	3	2	1	1	0	0	0	0	15
Cristina	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Daniil	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Demetriu	3	4	3	0	2	0	0	0	0	0	12
Dimitrie	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	3
Ecaterina	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1

Numele de botez al copiilor în perioada 1894–1903											
Nume	Anii										Total
	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	
Elena	0	0	0	0	0	0	0	5	1	0	6
Emeric	0	0	0	0	0	1	3	2	3	3	12
Eremia	3	0	0	1	0	1	0	0	0	0	5
Erzsebet	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Estera	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Etelca	1	0	0	1	2	1	0	0	0	0	5
Eugeniu	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Floare	9	9	5	2	2	5	3	9	2	0	46
Flore	3	3	0	0	0	0	0	1	0	0	7
Florica	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Gavril	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	2
Georgiu	3	6	6	4	3	1	3	3	7	10	46
Grigorie	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Gyula	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Ileana	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Imre	1	2	4	0	5	1	0	0	0	0	13
Ioan	13	3	10	9	8	2	5	9	7	6	72
Ioana	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2	3
Iolana	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Iosif	5	2	1	1	1	1	0	3	1	1	16
Irimie	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Irina	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Iuliana	8	6	8	4	4	1	5	5	7	8	56
Iuliu	0	0	1	0	1	0	0	0	1	0	3
Janos	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Lina	1	2	3	2	2	2	0	0	0	2	14
Lucreția	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Ludovic	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Margareta	0	0	0	0	0	0	1	1	0	1	3
Margit	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2

Numele de botez al copiilor în perioada 1894–1903											
Nume	Anii										Total
	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	
Maria	8	9	8	11	9	2	4	14	5	9	79
Marișca	2	2	0	1	0	1	0	0	0	0	6
Matei	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Melania	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Mihaiu	1	1	0	3	5	1	1	2	1	1	16
Moisie	1	1	4	1	1	0	0	2	1	0	11
Nicolau(e)	0	0	2	1	0	0	1	2	0	0	6
Oana	1	0	0	0	2	0	0	0	0	0	3
Paul	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Pavel	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Petru	7	2	4	3	2	1	1	0	1	0	21
Piroska	0	0	0	1	0	1	1	0	0	0	3
Rozalia	0	0	3	0	1	1	1	0	5	2	13
Sabin	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Sofia	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Șandor	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Ștefan	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Ștefan	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Teresia	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Terezia	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Toader	2	2	2	4	4	0	0	0	1	2	17
Vasilie	1	0	0	0	3	0	1	0	0	0	5
Veturia	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	2
Viorica	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Virag	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1

Frecvența numelor de botez în intervalul 1894–1903:



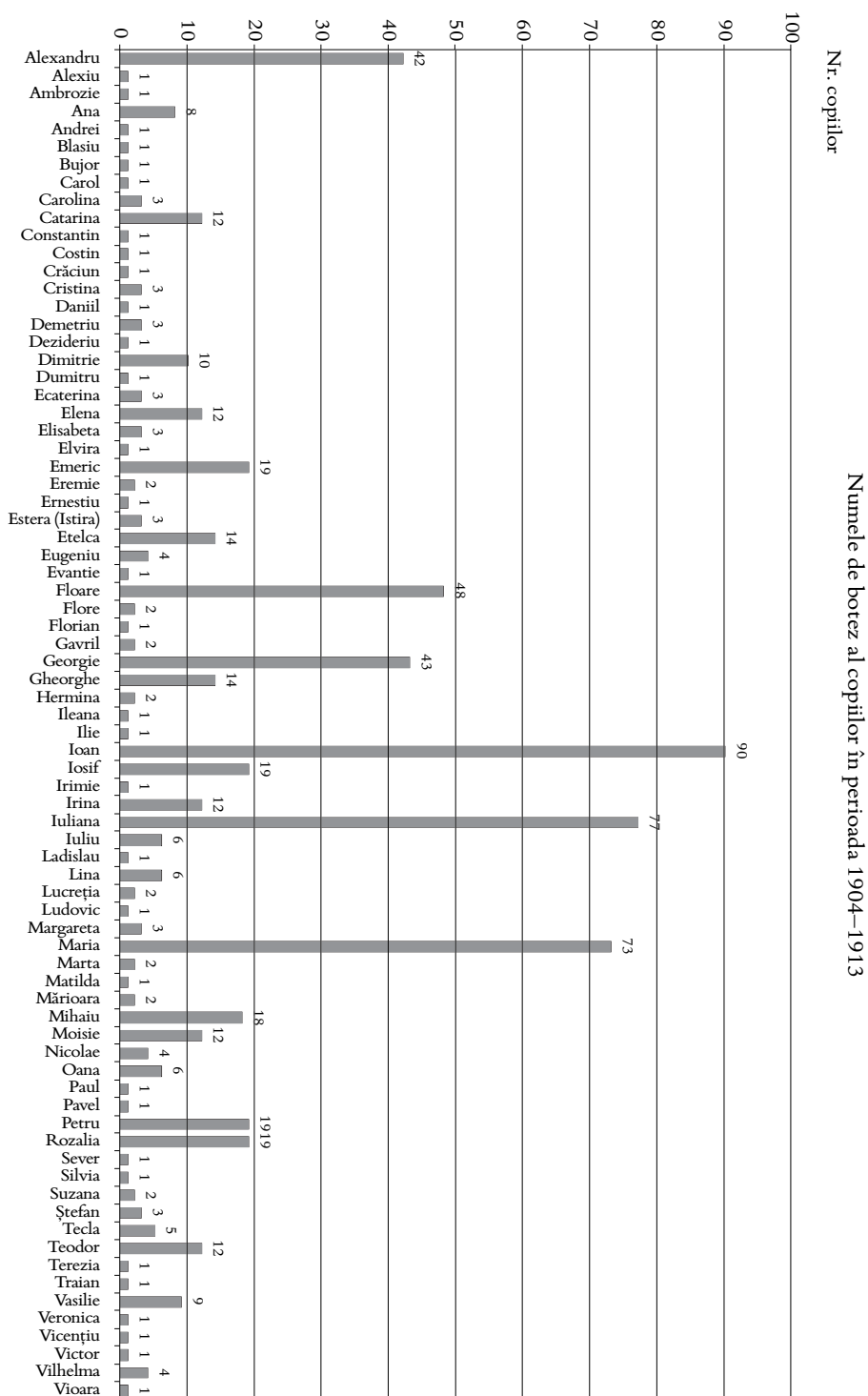
Pentru intervalul 1904–1913, 76 prenume, din care 45 masculine: Ioan – 85, Georgie – 43, Alexandru – 42, Emeric – 19, Iosifu – 19, Petru – 19, Mihaiu – 18, Gheorghe – 14, Moisie – 12, Teodor – 12, Dimitrie – 10, Vasilie – 9, Iuliu – 6, Eugen (Eugeniu) – 4, Nicolae – 4, Demetriu – 3, Ștefan – 3, Gavril – 2, Alexiu – 1, Ambrozie – 1, Andrei – 1, Blasiu – 1, Bujor – 1, Carol – 1, Constantin – 1, Costin – 1, Crăciun – 1, Daniil – 1, Dezideriu – 1, Dumitru – 1, Eremie – 1, Ernestiu – 1, Evantie – 1, Flore – 2, Florian – 1, Ilie – 1, Irimie – 1, Ladislau – 1, Ludovic – 1, Paul – 1, Pavel – 1, Sever – 1, Traian – 1, Vicențiu – 1, Victor – 1, și 31 feminine: Maria – 83, Iuliana – 77, Floare (Floarea) – 48, Rozalia – 19, Etelca – 14, Catarina – 12, Elena – 12, Irina – 12, Carolina – 8, Oana – 6, Lina – 6, Ana – 6, Tecla – 5, Vihelma – 4, Cristina – 3, Ecaterina – 3, Elisabeta – 3, Estera (Istira) – 3, Margareta – 3, Hermina – 2, Lucreția – 2, Marta – 2, Mărioara – 2, Suzana – 2, Elvira – 1, Ileana – 1, Matilda – 1, Silvia – 1, Terezia – 1, Veronica – 1, Vioara – 1.

Numele de botez al copiilor în perioada 1904–1913											
Nume	Anii										Total
	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	
Alexandru	5	7	4	1	4	1	4	5	4	7	42
Alexiu	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Ambrozie	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Ana	0	0	2	0	0	1	2	0	2	1	8
Andrei	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Blasiu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Bujor	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Carol	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Carolina	0	1	1	0	1	0	0	0	0	0	3
Catarina	3	1	0	0	1	2	2	1	2	0	12
Constantin	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Costin	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Crăciun	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Cristina	0	0	2	0	0	0	1	0	0	0	3
Daniil	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Demetriu	0	0	0	1	1	0	0	0	1	0	3
Dezideriu	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Dimitrie	1	1	1	1	1	1	0	1	3	0	10
Dumitru	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1

Numele de botez al copiilor în perioada 1904–1913											
Nume	Anii										Total
	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	
Ecaterina	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	3
Elena	0	0	0	1	5	0	2	2	1	1	12
Elisabeta	0	0	0	0	0	1	1	0	0	1	3
Elvira	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Emeric	2	3	0	4	0	2	1	3	3	1	19
Eremie	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	2
Ernestiu	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Estera (Istira)	0	0	0	1	0	1	1	0	0	0	3
Etelca	1	1	3	1	2	0	3	1	2	0	14
Eugeniu	0	0	0	0	1	0	0	2	1	0	4
Evantie	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Floare	5	5	5	4	6	5	4	2	7	5	48
Flore	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	2
Florian	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Gavril	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	2
Georgie	4	4	5	7	9	5	9	0	0	0	43
Gheorghe	0	0	0	0	0	0	2	5	3	4	14
Hermina	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	2
Ileana	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Ilie	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Ioan	5	11	4	13	12	6	9	8	12	10	90
Iosif	3	1	4	1	4	1	1	2	1	1	19
Irimie	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Irina	0	1	1	3	1	3	0	0	2	1	12
Iuliana	12	7	2	3	8	8	10	10	12	5	77
Iuliu	0	0	0	1	1	0	1	0	0	3	6
Ladislau	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Lina	0	1	2	1	0	0	0	1	0	1	6
Lucreția	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
Ludovic	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1

Numele de botez al copiilor în perioada 1904–1913											
Nume	Anii										Total
	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	
Margareta	0	0	0	0	0	1	0	0	1	1	3
Maria	9	12	9	10	6	0	3	7	11	6	73
Marta	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
Matilda	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Mărioara	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	2
Mihaiu	2	0	1	2	0	2	3	2	4	2	18
Moisie	5	3	0	0	0	2	1	0	0	1	12
Nicolae	1	1	0	0	0	0	1	0	0	1	4
Oana	1	0	3	0	0	2	0	0	0	0	6
Paul	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Pavel	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Petru	0	2	2	2	0	3	2	1	5	2	19
Rozalia	1	1	3	1	1	2	3	2	3	2	19
Sever	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Silvia	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Suzana	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	2
Ștefan	1	0	0	1	0	0	0	0	1	0	3
Tecla	0	0	0	0	0	0	0	0	1	4	5
Teodor	0	2	3	1	1	1	0	0	1	3	12
Terezia	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Traian	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Vasilie	0	1	0	1	2	2	0	1	1	1	9
Veronica	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Vicențiu	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Victor	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Vilhelma	0	0	0	1	0	2	1	0	0	0	4
Vioara	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1

Frecvența numelor de botez în intervalul 1904–1913:



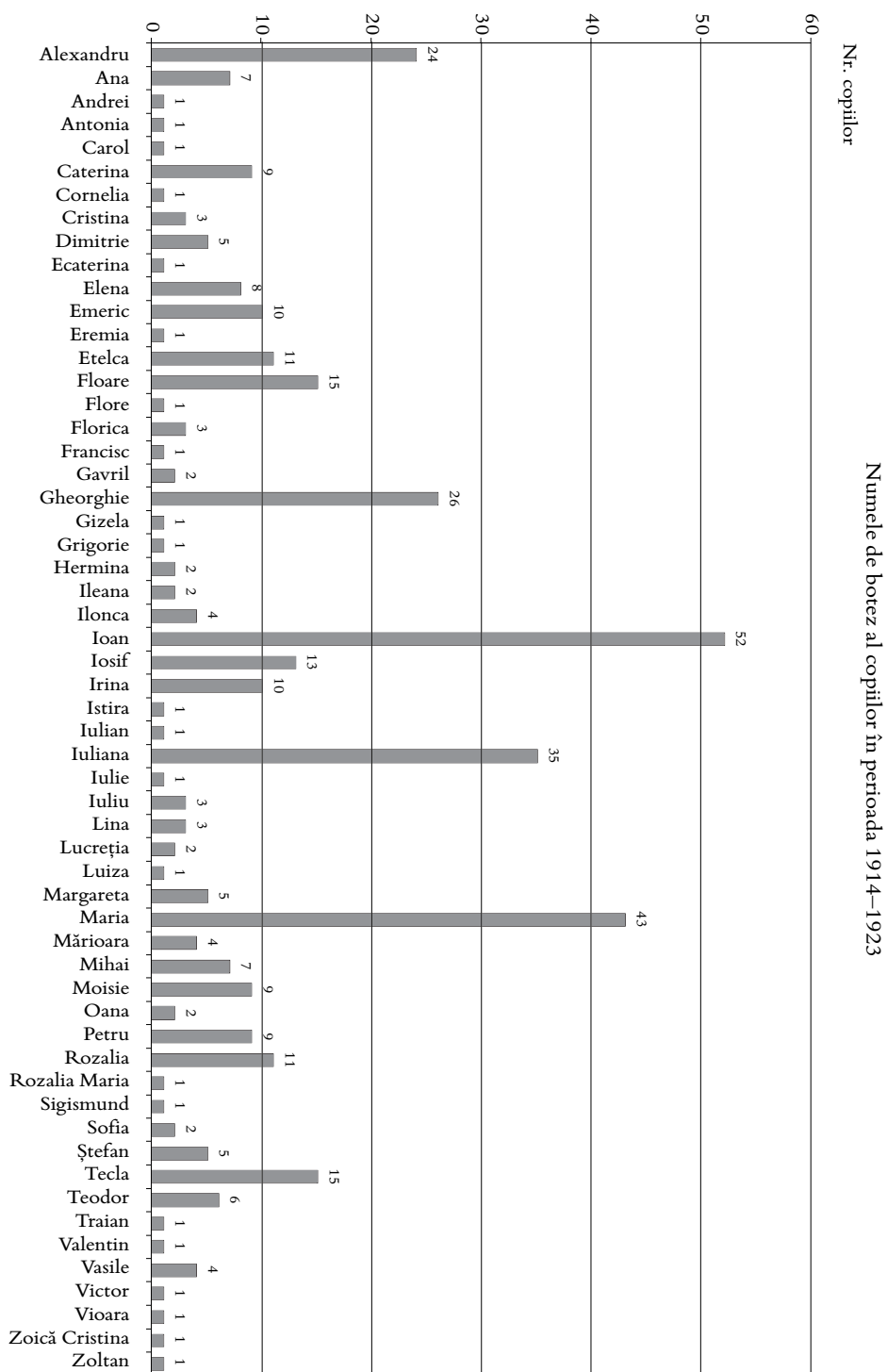
În intervalul 1914 – 1923 s-au folosit 58 nume de botez, din care 26 masculine: Ioan – 52, Gheorghie – 26, Alexandru – 24, Tecla – 15, Iosif – 13, Emeric – 10, Moisie – 10, Petru – 9, Mihai – 7, Dimitrie – 5, Teodor – 6, Ștefan – 5, Vasile – 4, Iuliu – 3, Gavril – 2, Andrei – 1, Carol – 1, Eremia – 1, Flore – 1, Francisc – 1, Grigorie – 1, Iulian – 1, Sigismund – 1, Traian – 1, Valentin – 1, Victor – 1, 32 feminine: Maria – 43, Iuliana – 38, Floare – 15, Etelca – 11, Rozalia – 11, Irina – 10, Caterina – 9, Elena – 8, Ana – 7, Margareta – 5, Ilonca – 4, Mărioara – 4, Cristina – 3, Florica – 3, Lina – 3, Hermina – 2, Ileana – 2, Lucreția – 2, Oana – 2, Sofia – 2, Antonia – 1, Cornelia – 1, Ecaterina – 1, Gizela – 1, Istira – 1, Iulie – 1, Luiză – 1, Rozalia Maria – 1, Vioara – 1, Zoică Cristina – 1.

Numele de botez al copiilor în perioada 1904–1913											
Nume	Anii										Total
	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	
Alexandru	5	7	4	1	4	1	4	5	4	7	42
Alexiu	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Ambrozie	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Ana	0	0	2	0	0	1	2	0	2	1	8
Andrei	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Blasiu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Bujor	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Carol	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Carolina	0	1	1	0	1	0	0	0	0	0	3
Catarina	3	1	0	0	1	2	2	1	2	0	12
Constantin	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Costin	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Crăciun	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Cristina	0	0	2	0	0	0	1	0	0	0	3
Daniil	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Demetriu	0	0	0	1	1	0	0	0	1	0	3
Dezideriu	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Dimitrie	1	1	1	1	1	1	0	1	3	0	10
Dumitru	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Ecaterina	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	3
Elena	0	0	0	1	5	0	2	2	1	1	12
Elisabeta	0	0	0	0	0	1	1	0	0	1	3

Numele de botez al copiilor în perioada 1904–1913											
Nume	Anii										Total
	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	
Elvira	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Emeric	2	3	0	4	0	2	1	3	3	1	19
Eremie	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	2
Ernestiu	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Estera (Istira)	0	0	0	1	0	1	1	0	0	0	3
Etelca	1	1	3	1	2	0	3	1	2	0	14
Eugeniu	0	0	0	0	1	0	0	2	1	0	4
Evantie	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Floare	5	5	5	4	6	5	4	2	7	5	48
Flore	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	2
Florian	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Gavril	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	2
Georgie	4	4	5	7	9	5	9	0	0	0	43
Gheorghe	0	0	0	0	0	0	2	5	3	4	14
Hermiona	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	2
Ileana	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Ilie	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Ioan	5	11	4	13	12	6	9	8	12	10	90
Iosif	3	1	4	1	4	1	1	2	1	1	19
Irimie	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Irina	0	1	1	3	1	3	0	0	2	1	12
Iuliana	12	7	2	3	8	8	10	10	12	5	77
Iuliu	0	0	0	1	1	0	1	0	0	3	6
Ladislau	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Lina	0	1	2	1	0	0	0	1	0	1	6
Lucreția	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
Ludovic	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Margareta	0	0	0	0	0	1	0	0	1	1	3
Maria	9	12	9	10	6	0	3	7	11	6	73
Marta	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2

Numele de botez al copiilor în perioada 1904–1913											
Nume	Anii										Total
	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	
Matilda	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Mărioara	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	2
Mihaiu	2	0	1	2	0	2	3	2	4	2	18
Moisie	5	3	0	0	0	2	1	0	0	1	12
Nicolae	1	1	0	0	0	0	1	0	0	1	4
Oana	1	0	3	0	0	2	0	0	0	0	6
Paul	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Pavel	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Petru	0	2	2	2	0	3	2	1	5	2	19
Rozalia	1	1	3	1	1	2	3	2	3	2	19
Sever	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Silvia	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Suzana	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	2
Ștefan	1	0	0	1	0	0	0	0	1	0	3
Tecla	0	0	0	0	0	0	0	0	1	4	5
Teodor	0	2	3	1	1	1	0	0	1	3	12
Terezia	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Traian	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Vasilie	0	1	0	1	2	2	0	1	1	1	9
Veronica	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Vicențiu	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
Victor	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Vilhelma	0	0	0	1	0	2	1	0	0	0	4
Vioara	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1

Frecvența numelor de botez în intervalul 1914–1923:



Pe totalul perioadei avute în vedere, copiii născuți la Săcal au primit următoarele nume de botez:

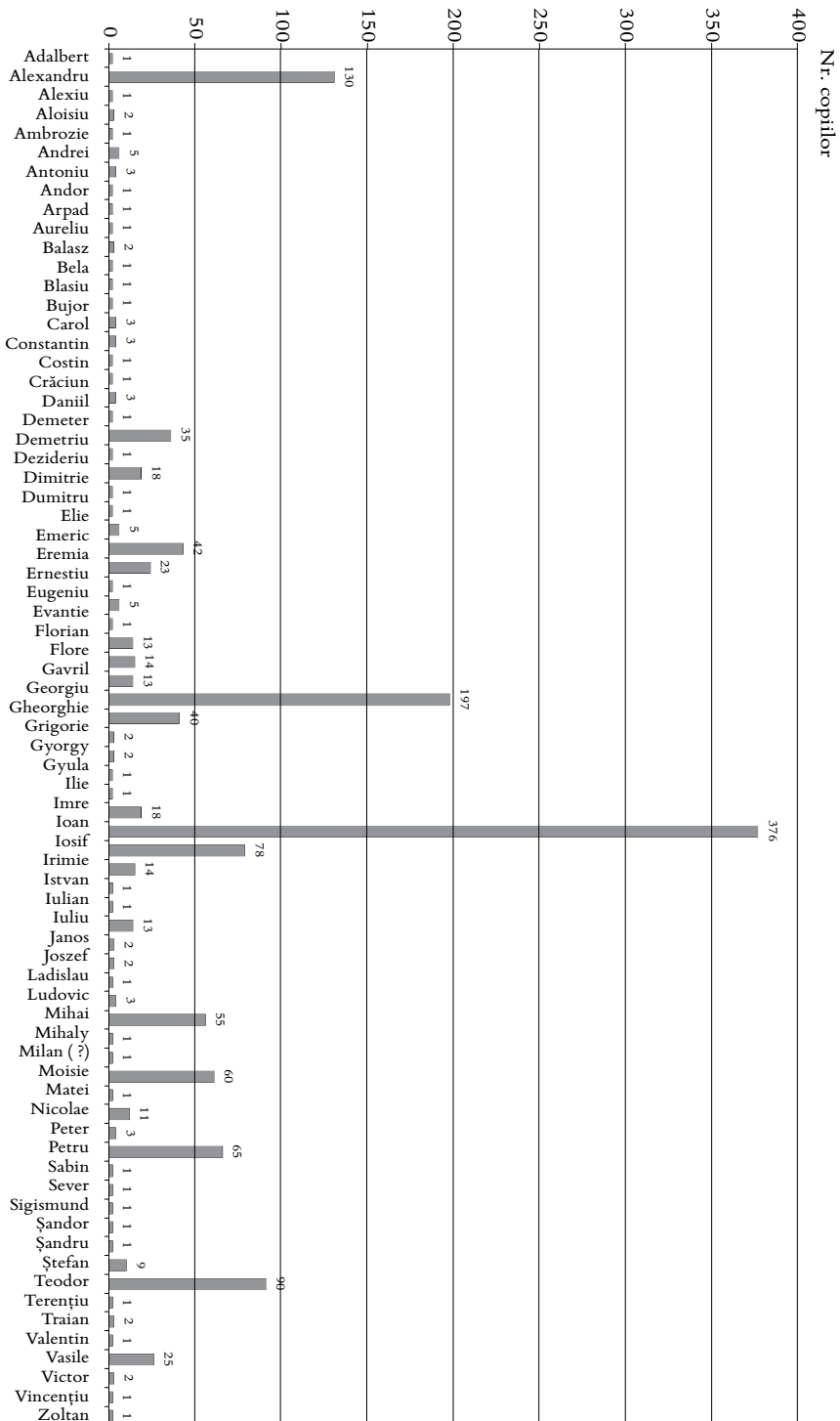
Frecvența numelor de fete folosite în perioada 1874–1923	
Ana	50
Antonia	1
Carolina	1
Catarina	29
Catița	49
Cornelia	1
Cristina	7
Ecaterina	9
Elena	37
Elisabeta	5
Elvira	1
Erzsebet	1
Estera	33
Etelca	33
Eva	1
Floare	212
Florica	4
Gizela	1
Hermina	5
Ioana	15
Ileana	5
Irina	23
Istira	4
Ița	1
Iuliana	209
Iulie	1
Lina	49
Lucreția	5
Luiza	1
Margareta	14
Margit	2
Maria	379
Marișca	7
Marta	2
Matilda	1

Frecvența numelor de băieți folosite în perioada 1874–1923	
Adalbert	1
Alexandru	130
Alexiu	1
Aloisiu	2
Ambrozie	1
Andrei	5
Antoni	3
Andor	1
Arpad	1
Aureliu	1
Balasz	2
Bela	1
Blasiu	1
Bujor	1
Carol	3
Constantin	3
Costin	1
Crăciun	1
Daniil	3
Demeter	1
Demetriu	35
Dezideriu	1
Dimitrie	18
Dumitru	1
Elie	1
Emeric	42
Eremia	23
Ernestiu	1
Eugeniu	5
Evantie	1
Florian	13
Flore	14
Gavril	13
Georgiu	197
Gheorghie	40
Grigorie	2

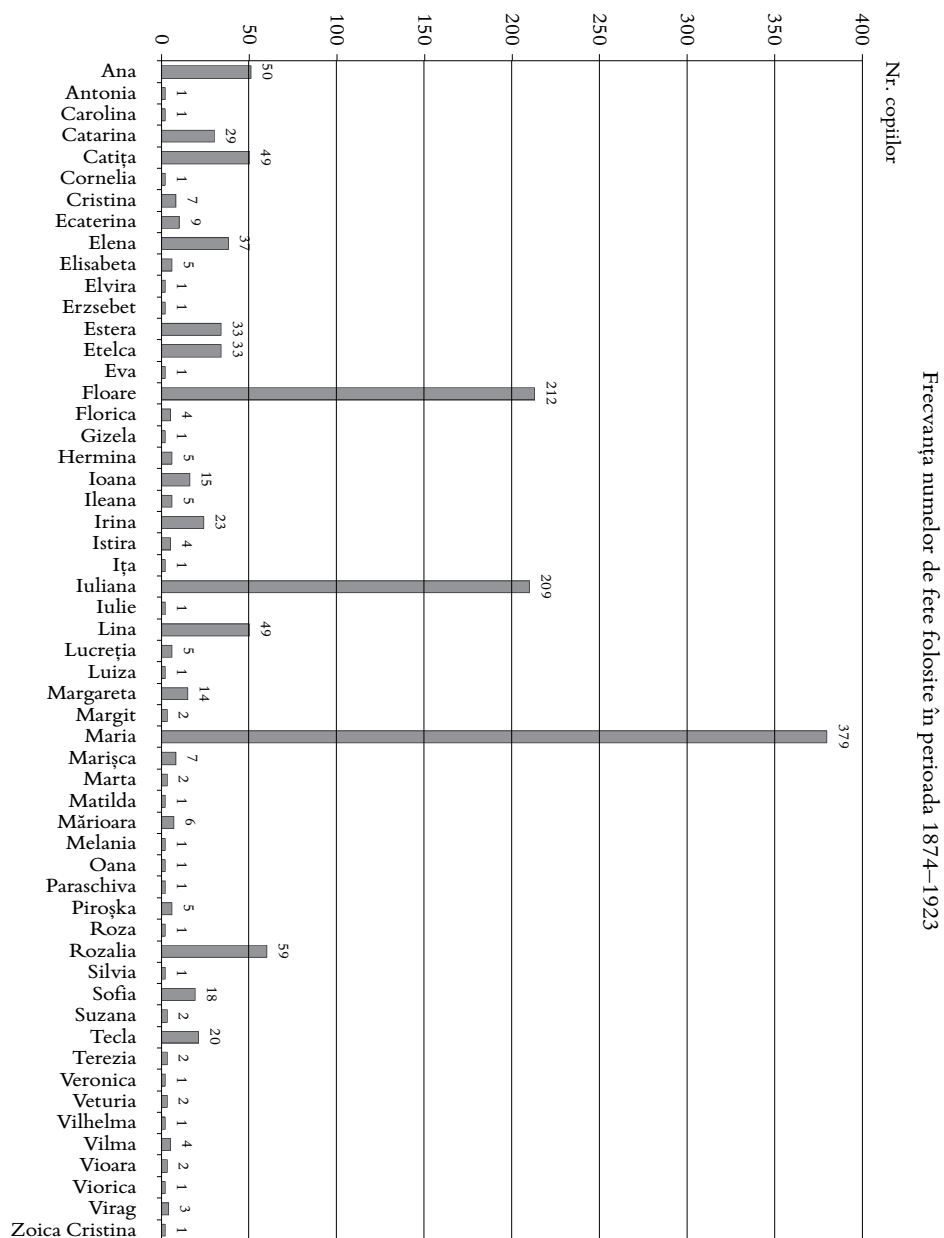
Frecvența numelor de fete folosite în perioada 1874–1923	
Mărioara	6
Melania	1
Oana	1
Paraschiva	1
Piroșka	5
Roza	1
Rozalia	59
Silvia	1
Sofia	18
Suzana	2
Tecla	20
Terezia	2
Veronica	1
Veturia	2
Vilhelma	1
Vilma	4
Vioara	2
Viorica	1
Virag	3
Zoica Cristina	1

Frecvența numelor de băieți folosite în perioada 1874–1923	
Gyorgy	2
Gyula	1
Ilie	1
Imre	18
Ioan	376
Iosif	78
Irimie	14
Istvan	1
Iulian	1
Iuliu	13
Janos	2
Joszeff	2
Ladislau	1
Ludovic	3
Mihai	55
Mihaly	1
Milan (?)	1
Moisie	60
Matei	1
Nicolae	11
Peter	3
Petru	65
Sabin	1
Sever	1
Sigismund	1
Șandor	1
Șandru	1
Ștefan	9
Teodor	90
Terențiu	1
Traian	2
Valentin	1
Vasile	25
Victor	2
Vincentiu	1
Zoltan	1

Frecvența numelor de botez masculine în perioada 1873–1923



Frecvența numelor de botez feminine în perioada 1873–1923



La 2965 de copii născuți în Parohia Săcal, 1482 de sex masculin, 1383 de sex feminin, s-au utilizat 126 prenume, 50 prenume masculine, cu 72 variante, 39 prenume de bază feminine cu 55 variante (considerând ca nume de botez separate variantele aceluiași prenume; de pildă: Maria, separat de Marișca sau Mărioara, Georgiu, separat de Gheorghie și Gyorgy, Alexandru, separat de Șandor și Șandru etc.).

Prenumele utilizate de peste 100 de ori sunt: Ioan – 376 (împreună cu varianta Janos – 378), Georgiu – 197 (împreună cu variantele Gheorghie și Gyorgy – 239), Alexandru – 130, respectiv Maria – 379 (împreună cu variantele Marișca, Mărioara – 392), Floare 212 (împreună cu variantele Florica și Virag – 219), Iuliana – 209, adică 6 prenume ce acoperă 1558 de copii botezați, 52,5% din total, 50% la băieți, și 57% la fete.

Alte prenume sunt utilizate de peste 50 de ori (51–100): Teodor – 90, Iosif – 78, Petru – 65, Moisie – 60, Dimitrie (împreună cu variantele Demetriu, Demeter și Dumitru) – 55 – nume de botez masculine –, respectiv Elena (împreună cu derivatele Ileana și Lina) – 91, Ecaterina (împreună cu derivatele Catița și Catarina) – 87, Rozalia împreună cu Roza – 60 – în total, 586 din care 348 băieți, 238 fete, aproape 20% din numărul total ori 23% din numărul prenumelor masculine, respectiv 17% din cele feminine.

Familii de nume de botez masculine folosite în perioada 1874–1923		
Familii de nume		Nr. copiilor
Adalbert		1
Alexandru		130
	Șandor	1
	Șandru	1
Alexiu		1
Aloisiu		2
Ambrozie		1
Andrei		5
Antoni		3
Andor		1
Arpad		1
Aureliu		1
Balasz		2
Bela		1
Blasiu		1
Carol		3
Constantin		3
	Costin	1
	Crăciun	1
Daniil		3

Familii de nume de botez feminine folosite în perioada 1874–1923		
Familii de nume		Nr. copiilor
Ana		50
Antonia		1
Carolina		5
Cornelia		1
Cristina		7
Ecaterina		9
	Catarina	29
	Catița	49
Elena		37
	Ileana	5
	Lina	49
Elisabeta		5
	Erzsebet	1
Elvira		1
Estera		33
Etelca		33
	Tecla	
Eva		1
Floare		212
	Florica	4

Familii de nume de botez masculine folosite în perioada 1874–1923		
Familii de nume		Nr. copiilor
Dimitrie		18
	Demeter	1
	Demetriu	35
	Dumitru	1
Dezideriu		1
Emeric		42
Eremia		23
Irimie		14
Imre		18
Ernestiu		1
Eugeniu		5
Evantie		1
Flore		14
Florian		13
Gavril		13
Georgiu		197
Gheorghie		40
Gyorgy		2
Grigorie		2
Ilie		1
Elie		1
Ioan		376
Janos		2
Iosif		78
Jozsef		2
Iuliu		13
Iulian		1
Gyula		1
Ladislau		2
Ludovic		3

Familii de nume de botez feminine folosite în perioada 1874–1923		
Familii de nume		Nr. copiilor
	Virag	3
Gizela		1
Hermina		5
Ioana		15
	Oana	11
Irina		23
Istira		4
Ița		1
Iuliana		209
	Iulie	1
Lucreția		5
Luiza		1
Margareta		14
	Margit	2
Maria		379
	Marișca	7
	Mărioara	6
Marta		2
Matilda		1
Melania		1
Paraschiva		1
Piroșka		5
Rozalia		59
	Roza	1
Silvia		1
Sofia		18
Suzana		2
Terezia		2
Veronica		1
Veturia		2

Familii de nume de botez masculine folosite în perioada 1874–1923		
Familii de nume		Nr. copiilor
Mihai		55
Mihaly		1
Milan (?)		1
Moisie		60
Matei		1
Nicolae		11
Petru		65
Peter		3
Sabin		1
Sever		1
Sigismund		1
Ștefan		9
	Istvan	1
Teodor		90
Terențiu		1
Traian		2
Valentin		1
Vasile		25
Victor		2

Familii de nume de botez feminine folosite în perioada 1874–1923		
Familii de nume		Nr. copiilor
Vilhelma		1
	Vilma	4
Vioara		2
	Viorica	1
Zoica Cristina		1

Prin urmare, cele mai utilizate 8 prenume masculine și derivatele lor dețin 73% din totalul prenumelor masculine, respectiv cele mai utilizate 6 prenume feminine și derivatele lor dețin 74% din totalul prenumelor feminine, ceea ce susține solidaritatea cu modalitățile de atribuire a numelor specifice Vechiului Regim, cu existența unor nume „lidere” purtate pentru mai mult de jumătate din populație².

Aproape 26% din copii au fost botezați Ioan sau Maria; cu toate acestea, cele două nume ce conduc la capitolul frecvență pe totalul perioadei, într-o solidaritate

² André Burguere, „Un nome pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l’Ancien Régime (XVI-e – XVIII-e siècles)” în *L’home (Formes de nomination en Europe)*, 1980, vol. 20, nr. 4, p. 28.

onomastică cu epoci istorice anterioare³ dominate la nivelul Europei creștine de nume calendaristice⁴, sunt în restrângere accentuată în unii ani ai ultimului interval.

La celălalt pol se situează 20 prenume masculine și 14 prenume feminine, reprezentând aproape 43% din totalul numelor de botez și a familiilor de prenume, utilizate câte o singură dată în cei 50 de ani (nu am inclus și variantele diferitelor nume de bază utilizate o singură dată). În această categorie se încadrează mai ales prenumele impuse de „moda” unor nume mai deosebite în raport cu cele tradiționale susținute de intelectualii români adepți ai curentului latinist: Alexiu, Aloisiu, Antoniu, Blasiu, Eugeniu, Sabin, Sever, Antonia, Cornelia, Elvira, Melania, Silvia, ori cele adoptate prin conviețuirea cu maghiarii: Adalbert, Andor, Arpad, Bela, Ladislau.

După cum se știe, atribuirea unui nume (prenume), ocupă un loc central în actul botezului, considerat de cercurile clericale „a doua naștere”, „adevărata naștere”, în condițiile în care Dumnezeu îl cunoaște pe fiecare prin numele său și numindu-l cu numele său îl face să existe⁵. În același timp, atribuirea numelui de botez are rolul de a-l individualiza pe noul născut, dar și de a-l situa social. El trebuia să exprime locul noului venit pe lume în cadrul sistemului de înrudire, afirmat prin existența unui patrimoniu al familiei sau al grupului domestic lărgit, să contribuie la prezervarea coerenței și la protejarea integrității grupului, prin prelungirea rudeniei de sânge în planul rudenie spirituale. În același timp, perpetuarea unui nume în patrimoniul familial stabilea o puternică relație cu morții, între ca atare el îndeplinind și o funcție magică, aceea de a transmite virtuțile strămoșilor la cei ce trebuia să asigure viitorul grupului, de a le asigura prin veghea celor ale căror nume le purtau, protecția dar și de a asigura, mai ales celui mort recent ori prematur, neliniștit în noua sa lume, speranța într-o retrăire a vieții pămâtenă nedusă până la capăt prin copilul care îi împrumuta numele⁶, procedându-se astfel la un fel de „reîncarnare” a celui mort, în condițiile în care se transmitea către noul născut odată cu numele. Mai ales după constituirea confesiunilor reformate și după Conciliul de la Trento, actele conciliare și rituale ale bisericii catolice se preocupă din ce în ce mai mult de numele de botez. La românii din Transilvania reflexe ale reformei catolice s-au simțit fie direct, în cazul bisericii greco-catolică, fie indirect, impuse de stat care le-a inclus în propria ideologie, confesiunii ortodoxe. S-a constatat că aderarea la patrimoniul onomastic creștin (cu predominarea numelor din vechiul testament pentru adepții confesiunilor portestante, a celor preluate din hagiografie (de apostoli și sfinți), în cadrul celor tradiționale, catolică și ortodoxă), face parte dintr-o adevărată pedagogie a numelor cultivată de Biserică⁷ ce atinge un maxim în veacul al XVIII-lea.

Motivația alegerii prenumelui ține, la cumpăna veacurilor XIX-XX atât de factorii tradiționali – libertatea părinților de a atribui nume copiilor este întotdeauna

³ Ștefan Vișovan, „Note de antroponimie istorică românească”, în *Memoria Ethnologica*, III, nr. 6-7; http://www.cultura-traditionala.ro/?act?=memoria_ethnologica/nr.6/art_47.

⁴ Patrice Beck, *op. cit.*, p. 165.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Agnes Fine, „L’heritage du nom de baptême”, în *Annales, Economies, Societes, Civilisations*, 42-e anné, 1987, nr. 4, p. 867.

⁷ Agnes Fine, *op. cit.*, p. 868; André Burguere, *op. cit.*, p. 39.

grevată de o multitudine de norme și reguli⁸, perpetuarea unui patrimoniu onomastic în familie⁹, tradițiile religioase, rolul instituției nașiei¹⁰ etc. – cât și de factorii de modernizare al căror efect comunitatea îl suportă, între care și un început al „tiraniei originalității”, dorința de a se diferenția de alții prin marcarea poziției sociale, moda numelor pentru fiecare generație etc.¹¹, ceea ce are ca efect un evantai mai mare de prenume¹².

Se constată o varietate mai mare a prenumelor masculine în raport cu cele feminine: 72 (total variante) la 54, iarăși conformă cu o regulă mai general valabilă și în alte zone europene în veacurile anterioare¹³. Cu cât ne apropiem de finele perioadei, când și numele nașterilor este mai mare – exceptând anii războiului – constatăm lărgirea ariei onomastice. De asemenea se constată preluarea inevitabilă a unui patrimoniu onomastic de la conlocuitorii maghiari, cei ce asigurau în principal și administrația, în paralel cu grija preoților de a da copiilor nume cu rezonanță cât mai latină.

Mai predispuși la a da nume cu specific maghiar sunt locuitorii din puste ori din localitățile în care populația românească și ortodoxă este minoritară: astfel, Teodor Moisie, zilier, și Ana Tomuța, ambii de religie ortodoxă, locuitori în Comadi, își botează fiica, născută la 26 iulie 1894, Margit, după numele nașei de botez, Kaczi Margit, soția lui Berenyi Karoly; Balazs, a fost botezat pruncul născut nelegitim la 5 septembrie 1894, mamă Sofia, servitoare, de religie ortodoxă, locuitoare în Comadi, nașă de botez fiind Sofia Szako, soția lui Teodor Luncan; copilul născut la 16 septembrie 1894, din părinți Georgiu Ursu și Maria Gurbedan, ambii de religie ortodoxă, locuitori în Săcal, botezat de Ecaterina Gal, soția lui Petru Fazekas, a primit prenumele Imre; tot Imre a fost botezat copilul născut la 23 mai 1895, părinți Flore Guyas, biriș, și Oana Pinteș, ambii ortodocși, locuitori în Pusta K. Toti, nași Mihaiu Szilagyi și soția lui Papp Floare; Marișca, a fost botezată fetița născută nelegitim la 6 decembrie 1894, mamă Maria Pater, locuitoare în Pusta Mogyoros, nașă Maria Criste, soția lui Georgiu... (?); Erzsebet, este botezată fiica legitimă născută la 5 ianuarie 1896, avându-l ca tată pe Georgiu Gogan, păcurar, ortodox, și mamă pe Roza Gorzo, romano-catolică, locuitori în Pusta Iros, nași Manasz Imre și soția lui Maria Meșter; Iosif Pinteș, econom și soția sa Iuliana Silaghi, ortodocși, locuitori în Nagy Homorod, își botează fiica legitimă Piroșka, nași George Roșca și soția sa Lina Goron etc.

Nume moderne, multe cu rezonanță occidentală¹⁴, care să-i diferențieze de țărani ce continuă să rămână credincioși prenumelor calendaristice, dau copiilor lor

⁸ André Burguere, *op. cit.*, p. 27.

⁹ Françoise Zonabend, „Le nome de personne”, în *L'homme (Formes de nomination en Europe)*, 1980, vol. 20, nr. 4, p. 12.

¹⁰ André Burguere, *op. cit.*, p. 31.

¹¹ *Ibidem*, p. 26–27.

¹² *Ibidem*, p. 28.

¹³ Alain Collomp, „Le nome gardé. La denomination personnelle en Haute-Provence aux XVII-e et XVIII-e siècles”, în *L'homme*, 1980, vol. 20, nr. 4, p. 51.

¹⁴ Anca Bercaru, „Derivarea numelor feminine în limba română”, în *Romanoslavica*, XLI, , 2006, p. 178, http://www.unibuc.ro/uploads_ro/33464/415/Romanoslavica_XLI.pdf

intelectualii: Vioara Terezia este botezată, de către Toma Păcală, presbiterul Oradiei Mari împreună cu soția sa Terezia Szantai, fiica preotului orthodox din Săcal Emanuil Papp și a soției sale Iudita Matyas; unul din prenume este dat după cel al nașei; Veturia este fiica născută legitim la 1 aprilie 1899, a lui Ioan Popa, învățător și al Leontinei Pagubă, din Săcal, ortodocși, nași Georgiu Gal și soția sa Catița Gal; Sabin este botezat fiul născut la 16 aprilie 1898, al preotului Emanuil Papp și al preotesei Iudita Mateaș din Săcal, nași Mihai Drimba și soția sa Raveica, botezat de preotul Mihai Drimba, din Apatcu; Veturia este botezată fiica născută la 16 septembrie 1873 a lui Ambrozie Popoviciu, docinte, și al soției sale Maria, ortodocși din Săcal, nași Iuliana și Demetriu Drimba; preotul Teodor Marcusiu și soția sa Maria, își botează fiica născută la 9 iulie Hermina, nașă fiind Illonka, fiica lui Nicolau Martonfy; Nicolau Popovici, docinte, și soția sa Sofia Popuț, își botează fiica născută la 24 august 1876, Vilma, nași Ida și Iuliu Martonfy etc. Sub influența preoților, a nașilor probabil, aceste nume ajung și în patrimoniul onomastic țărănesc: Antoniu este botezat copilul născut la 13 iulie 1876, părinți Michailu Jurcuțiu, Biriș, și Maria Barna, și Maria Barna, necununați, locuitori în K. Peterd, nași Maria Brumaru și Andrei Toth; Vioara este botezată fiica lui Petre Iova, econom și a Linei Oșorhan, ortodocși, locuitori în Săcal, înregistrată ca nelegitimă (părinții nefiind cununați la biserică), născută la 26 decembrie 1908, nași Floare Ardelelean și Teodor Iuhas; Vincențiu este numele de botez al copilului născut la 4 decembrie 1909, din părinții Mihai Hodoșan, econom și Ana Urs, ortodocși, locuitori în Săcal, nașă văduva Ana Roșca; Lucreția este numele de botez al copilului născut la 2/15 iunie 1910, părinți Mihai Hodoșan, econom, și Floare Iuhas, ortodocși, locuitori în Săcal, nași Maria Papp și Ioan Jurău etc.

Diversificarea onomastică spre finele perioadei se datorează și influenței urbane, impactului factorului administrativ, fenomenului de aculturație cu populația maghiară, mai ales de la proprietarii maghiari spre oameni de condiție modestă ce lucrau pe moșiile acestora ca zilieri, birși, păcurari, porcari, căruțași, servitoare etc. Acestea fac să diminueze locul deținut de patrimoniul onomastic tradițional, dar să și schimbe motivația pentru acordarea numelor de botez. De la tradiția unor prenume în familie, rolul nașilor, rolul confesiunii, rolul calendarului religios – situarea nașterilor în preajma unor sărbători religioase – se ajunge la alegerea prenumelor în funcție de „moda” acestora, de exemplul pe care-l oferă notabilitățile, de influența orașului etc.

Am urmărit repartizarea pe luni a celor mai frecvent acordate nume de botez, Ioan și Maria, pentru a urmări în ce măsură alegerea lor este influențată de sărbătorile dedicate în calendarul orthodox Fecioarei Maria, respectiv Sfântului Ioan. Astfel, lunile august și septembrie în care se plasează sărbătorile Adormirea Maicii Domnului (15 august) și Nașterea Mariei (8 septembrie) sunt cele în care se dau cele mai multe nume de botez Maria: 86 (54 în august, 32 în septembrie, față de 26 în ianuarie, 31 în februarie, 31 în martie, 19 în aprilie, 34 în mai, 31 în iunie, 27 în iulie, 30 în octombrie, 24 în noiembrie, 16 în decembrie), reprezentând 20% din ele. În cazul numelui de botez Ioan, lunile cu număr maxim sunt Ianuarie (42), în care este sărbătoarea Sfântului Ioan (7 ianuarie) și August (41), lună în care este sărbătoarea Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august) (față de 33 în februarie, 31 în martie,

25 în aprilie, 31 în mai, 21 în iunie, 35 în iulie, 33 în septembrie, 29 octombrie, 33 noiembrie, 26 decembrie), reprezentând circa 22% din ele. Comparând aceste maxime lunare cu valorile din celelalte luni, constatăm caracterul lor relativ: cu excepția prenumelui Maria în august, în celelalte luni de maxim valorile nu sunt cu mult mai mari decât media lunară.

Această situație arată că influența religioasă în acordarea numelui de botez scade în favoarea altor motivații ce țin de mentalități ale lumii moderne.

Considerații asupra familiei în presa română din Transilvania, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea

Corneliu Crăciun

Abstract: The Romanian people of the Transylvania of the years after the 1848 revolutions and until the Unification in 1918 appealed to – in order to assert its national identity and to adjust it to the tendencies of time – a wide variety of institutions: churches, schools, reviews (of encyclopaedic, cultural and literary, political and historic, and pedagogical), devotional and educational institutions, choral reunions, economic and banking societies, etc. All these depended on two concepts: family and nationality. Considered to be a fundamental element in social life, the family constituted a representation and reflection object in the Romanian reviews of that time. The present work capitalizes on the family' information detached from some of the best known heterogeneous Romanian reviews: *Familia*, *Transilvania*, *Luceafărul*. Aspects have been revealed through these references concerning marriage, legitimate and illegitimate children, protection of the nationality identity through name days, girls' education, necessity to exist parity in school and social preparation among the two sexes, expositions with children, and cooperation between school and family. The materials didn't have an informative feature or the role to register a matter of fact, but they proposed certain realities for meditation and action, and they suggested explanations and solutions. The approached texts reveal the interest shown by the Transylvanian reviews concerning the family matter; they signalize a matter of fact i.e. what issues arise within family life, the way in which the family was perceived, and a positive purpose: supporting its social and spiritual values.

Keywords: family, children, marriage, expositions with children, nationality.

În perioada cuprinsă între revoluțiile de la 1848 și Unirea din Decembrie 1918, românii din Transilvania s-au raportat continuu la câteva instituții considerate esențiale, atât pentru capacitatea lor de a-i situa în modernitatea europeană, cât și pentru rolul de protejare și afirmare a identității naționale. Astfel au fost religia și limba, tradițiile și înțelegerea timpului sacru și a timpului profan, iar ele au fost promovate și cultivate și prin intermediul familiei.

Atitudinea față de valorile acesteia a fost, în general, pozitivă: bărbații și femeile se supuneau exigențelor de comunitate, respectau normele instituite și validate de-a lungul timpului, își creșteau copiii în spiritul aceluiași norme în care fuseseră crescuți și ei. La cutumele tradiționale, perpetuate din generație în generație, s-au adăugat prevederile și restricțiile autorităților administrative și ecleziastice. Devierile de la recunoașterea primatului familiei în relațiile dintre membrii aceleiași comunități erau respinse moral sau sancționate juridic.

În cursul timpului – inclusiv pentru perioada la care ne referim – se poate constata privilegierea familiei¹ în raport cu alte instituții de tip comunitar (vecinătatea, grupul circumstanțial, satul), iar familia concentra, deopotrivă, sentimente autentice de dragoste, de solidaritate, statut suportabil sau insuportabil, încălcări ale echilibrului conjugal, determinații materiale/ pecuniare ale organizării și funcționării sale, desfaceri ale căsătoriei, investiția în copil, ca un garant al conservării pământului și al averii sau al unei bătrâneți sigure, dar și copilul ca expresie a afectivității.

Modul în care societatea românească din Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și din (aproximativ) primele două decenii ale secolului al XX-lea au conceput și trăit realitatea familiei² poate fi identificat în surse diferite, cu un evident grad de credibilitate; o imagine apropiată de adevăr poate fi obținută prin asocierea perspectivelor oferite de acestea.

Una dintre sursele calificate pentru a înțelege concepția despre familie și realitatea existenței sale (căsătorie, pregătirea pentru căsătorie, copii, mai puțin divorțul și concubinatul) este reprezentată de periodicele destinate informării și educației românilor. Presa românească din Transilvania³ a fost, pentru contemporanii ei, ca și pentru cercetătorii aplecați asupra acesteia, plurivalentă: a servit interesele publice și politice ale populației române, a acționat pentru a o influența în spiritul unor exigențe educative moderne, a informat-o, a încercat să-i creeze, deopotrivă, atitudini civice și capacități de evaluare estetică. În mod explicabil, nu toate componentele acțiunii sale formative s-au situat la același nivel valoric și nu s-au exercitat în timp mai îndelungat. Luate, însă, în ansamblu, ele au constituit un loc de înregistrare a unor realități familiale și un îndreptar de „pedagogie a familiei”, semnalând, comentând și propunând exemple și soluții.

Peisajul revuistic transilvănean, se distinge, atât prin impactul în perioada deceniilor în care au apărut, cât și prin destinatarul expres avut în vedere, mai multe publicații: *Gazeta Transilvaniei* (inițial *Gazeta de Transilvania*) – 1838, reprezentând un caz singular prin faptul că a reușit să-și serbeze jubileul de 50 de ani; *Tribuna poporului* (1896–1912); *Familia* (1865–1906) etc. Aceasta din urmă, condusă de Iosif Vul-

¹ Problemele în legătură cu familia – avaturile îndrăgostiților, ale copiilor, necazurile, eșecurile, redresările, vatra – au reprezentat o permanență a literaturii românești din Transilvania și Banat, din această perioadă. Familia reprezentată în multiplele ei fețe și cu variatele ei probleme, sociale, afective, tragice, comune. Să consemnăm câteva titluri: *Popa Tanda*, *Budulea Taichii* și *Gura satului* de Ioan Slavici, *Arhanghelii* de Ion Agârbiceanu, *Dragostea unchișului* de V. Ranta-Buticescu, *Salcâmul* de Ion Gorun, *Drițu* de Ioan Berescu etc. În abordarea chestiunilor familiale, literatura acestor două provincii a impus o viziune vizibil etică.

² Pentru detalii privind diverse aspecte ale familiei (căsătorie, motivații, endogamie și exogamie, dispense, vârstele la prima căsătorie, recăsătorie), vezi Sorina Bolovan, Ioan Bolovan, „Atitudini privind formarea familiei în societatea românească din nord-vestul Transilvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj*, XXIX, 1989, pp. 525–534.

³ Alături de articole speciale, limitate la un singur periodic, pot fi consultate în mod util sintezele V. Popeangă, *Presa pedagogică din Transilvania 1860–1918*, București, 1966 și Mircea Popa, Valentin Tașcu, *Istoria presei românești din Transilvania de la începuturi până în 1918*, București, 2003.

can, indică – chiar prin titlu – rolul acordat de redactor familiei (ca instituție fundamentală a societății românești). Unele reviste, derivate din spiritul acestei publicații sau angajând competiția cu ea i-au diversificat acțiunea, angajând din titlu reprezentarea familiei: *Amicul Familiei* (1878–1888), *Femeia și familia* (Sibiu, 1903), *Familia română* (Budapesta, 1908). Chiar foietarea lor ar permite să înțelegem resorturile orientării redacționale înspre problematica familiei și modul în care aceasta a fost reflectată.

Familia a fost obiect în sine de dezbateri sau au fost selectate anumite componente ale sale. Să exemplificăm abordarea problematicii familiei prin câteva referiri. Ne-am circumscris sfera de extragere a opiniilor la trei reviste: *Familia*, *Transilvania* și *Lucașfărul*.

Pentru Vasiliu Popu⁴ familia contemporană se abătea de la semnificația și altitudinea morală ale familiei antice. Ce anume ar fi provocat această desfacere de paradigmă nu se explică. În schimb, cititorii puteau identifica trăsăturile familiei ideale din incriminările aduse familiei contemporane lor. Era, de fapt, o practică a timpului, uzitată în multe domenii: să se inferiorizeze prezentul în raport cu trecutul, pentru a determina mobilizarea primului.

Cert este că autorul conferă familiei un rol fundamental și consideră că îndeplinirea în bune condiții a acestui rol este grav afectată de generalizarea spiritului materialist; aceasta însemna dominanța preocupărilor pentru lux, modă, practici riscante, continuate prin prăbușiri morale, pulverizarea averilor, sărăcia, dizarmonia familială.

O dată ce semnalul de alarmă a fost tras, urmează în chip așteptat propunerea soluției.

Proiectul său de recuperare este clădit pe două straturi: întâi femeia și apoi educația religioasă a femeii: „Fără de fundament religios toată fericirea e zidita pe nisip. Singur un element este, care-e destul de puternic toate a le învinge și acesta e religiunea. Religiunea descoperă familiei adevărata ei chiamare i deslega întrebările de viață, i lecuesc ranele. Religiunea areta, cum trebuie a căuta la vetrile familiare petreceri mai nobile mai secure, si aducătoare de mai multa binecuvantare, ca acele, ce se venedia numai în saloane, și în curțile menite pentru petreceri”⁵.

În general, în proiecțiile asupra rolului femeii și al bărbatului în familie, celei dintâi îi reveneau responsabilități care nu o plasau într-o poziție inferioară față de bărbat, decât din punct de vedere fizic. La fel procedează și autorul, care însă nu ajunsese la ideea responsabilizării comune a celor doi, ci doar la afirmarea necesității unei relații de complementaritate.

⁴ „Despre creșterea fetelor”, în *Familia*, III (1867), nr. 9 (26 febr./ 10 mart.), pp. 102–104.

⁵ *Ibidem*, p. 102. Am operat în text unele modificări, pentru a facilita lectura; ele sunt în concordanță cu cele aplicate în editarea textelor (prezentate la p. 10–11) din *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, ediție de texte, studiu introductiv și note de Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009.

Ca atare, el identifică procesul considerat necesar pentru funcționarea în bune condiții a familiei în pregătirea fetelor pentru a deveni femei, respectiv, mame. În continuarea acuzelor vehemente la adresa modei, a luxului, se pledează pentru o femeie circumscrișă spațiului casnic: „Femeia să fie simplu însă curat îmbrăcată, și să nu se întindă peste învelitoare, tocma și când ar avea mod, să se ferească de intriundaturile netrebnice, pentru ca se poată da exemplu bun copiilor și casnicilor săi.”

Autorul este purtătorul viziunii timpului său în legătură cu statutul celor doi factori ai familiei: soțul câștigă pâinea, așadar activitatea sa este centrată spre exterior; el se definește prin raportarea la exterior; femeia se îngrijește de universul casnic, deci ea este definită prin raportare la interior: „Până-ce tata de familia e cuprins cu câștigarea panii: până atunci mama e datoră a direge lucrurile cele din lăuntru a casei, și a crește copii după preceptele lui Ddieu și a cuviinței”⁶.

Unele idei, care ar fi meritat un spațiu mai larg de tratare, sunt numai enunțate, și conceptele rămân neclarificate: „...precum educațiunea singur científica ar fi greșita; intocma ar fi forte mare scădere, când fetele s-ar crește numai de mame, și economie bune. Cultura nici interna, nici esterna să nu lipsească, care pe lângă toate să fia națională”⁷.

În societățile tradiționale, atribuirea numelor de botez (prin care nou-născutul era, oficial, recunoscut ca membru al comunității) urma cutume obișnuite; se recurgea la inventarul de nume alcătuit din prenumele părinților, bunicilor, altor rudeni, nașilor sau la onomastica bisericească, cu rol apotropaic; lista de nume la dispoziție era limitată, așa se explică repetarea aceluiași prenume în aceeași colectivitate. Prenumele făcea ordine într-o societate; prin el se identifica o persoană anume și se diferenția de semenii. Practica atribuirii numelor de rezonanță istorică sau culturală a apărut mai târziu. Un motiv al apelului la nume istorice, latine în speță, l-a reprezentat și realitatea politică a Transilvaniei. În societatea românească a timpului avut în vedere, părinții copiilor români resimțeau aplicarea politicii de maghiarizare și prin echivalarea de către autoritățile a prenumelor; spre exemplu: în loc de Iuliu, Gyula. În fața acestei politici onomastice cu scop deznaționalizator, intelectualii români au acționat prin exemplu propriu (au dat copiilor lor prenume de origine latină, inechivalabile în onomastica maghiară) sau prin poziții afirmate public.

În acest sens, At. M. Marienescu plasează intervenția sa⁸ în planul mai larg al purificării limbii române de elementele străine; solidaritatea cu această tendință el o motivează prin valoarea limbii de a defini naționalitatea unei comunități. Se deduce din pledoaria sa că identitatea națională exprimată lingvistic ar fi confirmată și salvată prin privilegierea cuvintelor românești (mai precis vechi românești, de origine latină).

⁶ *Ibidem*, p. 103.

⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁸ „Numele de botez și proleca (Un apel catra femeile romane)”, în *Familia*, V (1869), nr. 31 (31 iul./12 aug.), pp. 361–362.

Dar a face curățenie în inventarul cuvintelor i se pare o întreprindere imperfectă, câtă vreme e lăsată deoparte onomastica, îndeosebi partea care conține numele de botez.

El constată frecvența unor nume străine la românii din Transilvania (Jancsi, Iani, Iotia – în loc de Ion; Mișca, Miși – în loc de Mihai sau Miailă; Gyuri, Gyurca în loc de Gheorghe etc.); dacă fenomenul împrumutului onomastic e vizibil și frecvent la români, el e inexistent la celelalte naționalități, în sensul că în nici o familie maghiară, germană sau sârbă nu exista vreun nume românesc sau apropiat de un nume românesc.

Întrebându-se asupra acestui fenomen, autorul îi identifică pe cei trei cărora le aparține dreptul de a da nume nou-născutului: mama, tatăl și nănașul și, în consecință, culpa: „Cu de buna seama acolo vor avea mamele mai mare tăria de naționalitate? sau doară la noi bărbații sunt mai slabi de înger, de nu văd, nu aud bine? (...) ba încă și ca nănași pun nume neromâne și în alte familii române din popor! Abuzează cu dreptul de nănașia în contra familiei finului, în contra naționalității române, – și împistrișesc poporul!”⁹

O modificare în concepția de acordare a numelor de botez, în sensul de a se apela la onomastica apreciată drept românească, n-ar fi fost altceva decât o componentă a unui proces de afirmare a identității naționale. Rolul dominant în stabilirea numelor copiilor este atribuit femeii, după cum tot ea este legitimată să influențeze bărbatul pentru a renunța la numele lui de familie, dacă acesta este de proveniență străină: „Eu cred, că la reformarea și introducerea numelor de botez mai mare influința au femeile deosebi ca mame de familia, și pot da pruncilor și fiilor nume curat românești de botez, – și femeile pot zice bărbaților nepăsători, ca să le fia rușine de a mai porta proleca străină data cu sila părinților lor, ci să-și rechiama proleca româna familiară de mai nainte, pentru că cred, că pre puțin vor avea să apere prin numele lor vro nobilime, baronime sau nu știu câte sate!”¹⁰

În continuarea poziției exprimate, autorul pune la dispoziția părinților două liste de prenume, care provin, în majoritate, din fondul onomastic latin (așa cum am afirmat, în perioada Austro-Ungariei, botezarea copiilor români cu prenume latine era și o acțiune de rezistență față de maghiarizarea oficială a numelor; se propunea opțiunea pentru prenume care nu aveau echivalent în onomastica maghiară: prima categorie indicată de autor era compusă din: Adrian, Adriana, Alban, Albin, Alisandru, Angelica, Anna, Antoniu, Antonin, August, Augusta, Aureliu, Aurelia, Cecilia, Camila, Cesar, Castor, Cristian, Clara, Claudia, Clement, Celestina, Constanța, Constantin, Cornelia, Desideria, Deoclețian, Dumineca, Egidu, Elena, Eleonora, Emil, Eugeniu, Fabiu, Fabian, Fabriciu, Fausta, Felicia, Flavian, Floare, Florentina, Florian, Grațian, Ilariu, Onoriu, Hortensia, Inocențiu, Iulia, Iulian, Iustina, Iustinian, Laura, Lucian, Lucreția, Marcel, Margarita, Maria, Mariana,

⁹ *Ibidem*, p. 361, 362.

¹⁰ *Ibidem*, p. 362.

Marențiu, Macsimin, Otilia, Patriciu, Paulina, Probu, Regina, Romul(us), Rem(us), Rea, Rosa, Rosalin, Sabina, Silviu, Titu, Valenția, Valentin, Valeriu, Valeriana, Victoria, Virgil; a doua categorie era formată din nume extrase din gazeta „Archivu”; provenite din Sinaxar (cele mai multe nu au fost acceptate, reprezentând ciudățeni pentru români: Arunțiu, Metel, Lentul, Acelin), altele au avut sorți de izbândă: Tiberiu, Casiu, Claudiu, Octavian.

Prima listă a lui At. M. Marinescu reprezintă o intuiție corectă, întrucât, cu câteva excepții (Macsimin, Probu), fac parte și azi din fondul onomastic românesc.

În mod repetat, se evalua situația fetelor și, constatându-se inferioritatea acestora în raport cu băieții, prejudecăți instalate chiar în familiile cu fete, se propuneau modalități de corectare a statutului lor, în vedere îndeplinirii rolului esențial pe care trebuiau să-l dețină în educarea copiilor și în evoluția generală a societății.

Apar și semne încurajatoare. O comparație între situația de atunci și cea din urmă cu 10–20 de ani s-ar fi soldat cu constatarea unor schimbări de statut al fetelor, deopotrivă ale concepției părinților cu privire la fiicele lor. Înainte vreme, condiția fetelor era restrânsă la activități casnice, desfășurate sub oblăduirea mamei, și, în mai mică măsură, dacă știau să citească și să scrie, la lectura unei cărți de rugăciuni¹¹. Concepția generală a părinților era că, pentru fiicele lor, nu era necesară instrucția; în consecință, erau educate spre a deveni femei ale casei. Inerția părinților, incapacitatea de a depăși tiparele existenței în care crescuseră ei înșiși circumscriau viața fiicelor lor spațiului domestic, în afara oricărei preocupări spirituale: aceștia „peste tot ziceau, că vreu să le crească de g â z d â r i ț e bune, însă de cerca cineva chiar și numai acesta însușire, trebuia să se supue. Cauza era parte nepăsarea, parte prostia părinților, cu ideea cea veche și rătăcită, ca dacă părinții lor, și ei nu au învățat, apoi ce trebuință ar avea pruncii lor, de altă învățătură?”¹².

Schimbarea condiției femeii este apreciată ca parte componentă a progresului general al unei societăți, în sensul că propășirea e imperfectă, dacă nu cuprinde și femeia. Argumentele aduse pentru susținerea necesității ca femeia să se încadreze în civilizație sunt identificate în faptul că, prin ea, se garantează „naturalitatea” și moralitatea poporului. Apreciem că prin „naturalitate” se înțelege păstrarea atributelor prin care se definește ființa națională.

Se consideră că mamele au ajuns la înțelegerea necesității ca fiicele lor să aibă un alt statut intelectual decât l-au avut ele: „Acuma unele mame, nu se îndestulează numai cu aceea, ca fetele lor să știe numai ceva a ceti si scrie, ci voiesc ca să învețe ceva mai mult, adeca: religiune, biblia, gramatica, geografia; altele mai învață fetele și vro limba din tiera, p. e. cea germana, ori magiara, seu chiar și limba franceasa, ori italina, apoi a desemna, a depinge, a broda, a coase haine, musica și danțiu!”¹³.

¹¹ At. Marinescu, „Creșterea fetițelor române mai nainte, si acuma”, în *Familia*, V (1869), nr. 12 (23 mart./ 4 apr.), pp. 133–134

¹² *Ibidem*, p. 133.

¹³ *Ibidem*, p. 133–134.

Dacă aceste obiective nu erau posibile pentru toate tinerele fete, spre exemplu, unii părinți nu aveau posibilitățile materiale pentru a le întreține într-un institut de educație, se admitea că era, totuși, posibil să-și însușească abilități intelectuale fundamentale: să citească, să scrie – și gospodărești: să coasă, să fiarbă.

În stadiul la care se ajunsese, autorul apreciază că e necesar un institut destinat fetelor române, pentru că, altfel, erau obligate, dacă voiau să se desăvârșească, să frecventeze instituții străine. În mod ferm, autorul avansează, ca subiect de reflecție, propunerea de a se realiza școli pentru fete, de a se acționa pentru frecventarea acestora și de a se pregăti învățătoare române.

Afirmă necesitatea de se realiza „un pensionat pentru fete, ca părinții cari pot și vreu se li dea creștere mai înaltă, să nu fie siliți a le da în institute străine, unde se deznaționalizează, – ci să învețe românește, se capete simțire română”¹⁴ și consideră că demersurile ar putea porni din partea societății române din Brașov.

Ideea a prins contur, dar nu acolo unde a vizat At. M. Marienescu, ci în părțile extreme ale teritoriului locuit de români, la Oradea-Mare, unde exista, într-adevăr, o societate românească, dar mai slabă decât cea din Brașov (aceasta din urmă, mai organizată, mai realizată din punct de vedere material).

La 7 ianuarie 1870, Paulina Roman născută Covaciu, s-a adresat redacției revistei *Familia*, anunțând intenția ei de a antrena damele române, în vederea fondării unui institut de educare a fetelor române din Crișana¹⁵; în acest scop, ruga redacția să publice anunțul ei și să accepte ofertele ce s-ar trimite pentru materializarea inițiativei. Cu generozitate, înțelegere și solidarizare, revista a publicat adresa învățătoarei și apelul ei către femeile române, punând la dispoziție primele două pagini ale numărului 2 din 11/23 ianuarie 1870. Mai mult decât atât, revista și-a exprimat sprijinul pentru acțiune și a deschis lista de subscrieri prin depunerea în contul indicat a 10 florini¹⁶.

Dintre ideile care circulau în epocă în legătură cu un asemenea tip de instituție au fost reținute următoarele: rolul femeii în cultura națională și în pregătirea tinerelor pentru responsabilitatea de mame, realizarea în cadrul unor asemenea instituții a unei educații naționale (limba maternă și religia națională), accesibilitate și pentru familiile mai sărace. Justificarea înființării acestei școli în spațiul Crișanei era dată de contribuția Gimnaziului din Beiuș (fondat în 1828) la constituirea unei categorii de oameni capabili să aprecieze și să susțină inițiative cultural-educative.

În proiectul comunicat, localitatea în care urma să se întemeieze școala era Oradea-Mare; banii urmau să fie depuși la casa de păstrare din această localitate. O prevedere stabilea caracterul național al institutului și înlătura bănuiala unui partizanat confesional: „Privind la acea împrejurare, că educațiunea și științele sunt universali,

¹⁴ *Ibidem*, p. 134.

¹⁵ „Institut pentru educațiunea fetelor romane in Crisiana”, în *Familia*, VI (1870), nr. 2 (11/ 23 ian.), pp. 13–14. Pentru detalii în această problemă, vezi Viorel Faur, „Mișcarea pentru înființarea unei școli secundare românești de fete din Oradea (1868–1880)”, în *Crisia*, 1978, pp. 189–202.

¹⁶ *Ibidem*, p. 14.

și că acestea se învață în comun, iar religiunea fiecarele în parte de la suflerul său, trebuie se descoperim de la început, că *acest institut nare să fie confesional, ci românesc*”.

Toți la olaltă încă suntem puțini și debili, dară dismembrați confesiunalminte, ce ar fi de noi?”¹⁷.

Preocupările vizând educarea fetelor nu porneau din tendințe feministe, ci din calculul că egalitatea de pregătire și educație dintre băieți și fete, ca și o asumare a responsabilității sociale calificate de către femeie consolidau familia și, prin aceasta, societatea.

Într-un serial publicat în *Lumina* (Arad, 1871), *Despre creștere și mai cu seamă despre creșterea junelor române*, Ioan Slavici a pledat pentru o educație practică a fetelor, pentru pregătirea lor în calitate de viitoare organizatoare ale vieții economice a familiei și de mame.

Biserica și școala (Arad) a consacrat, încă de la început și în repetate rânduri, articole prin care se susținea necesitatea educării fetelor. Au intervenit – în acest sens – Emilia Lungu (*Instrucția femeii române*, 1880), susținând utilitatea înființării unei preparandii pentru fete, Petru Pipoș (*Femea, studiu istorico-pedagogic*, 1883), care vorbea despre egala îndreptățire a femeii cu bărbatul.

În societatea la care ne referim exista o categorie aparte, al cărei statut complicat în comunitate era determinat tocmai de relația în care se afla cu instituția căsătoriei: fetele care trecuseră de vârsta la care ar fi putut să se căsătorească, fără să fi făcut acest act: „fetele bătrâne”.

La adăpostul unui prenume, Letiția, un comentariu înscris la rubrica „Salonu”, publicat în *Familia*, era centrat tocmai pe această chestiune. Se pornește de la constatarea că prejudecata în legătură cu fetele rămase nemăritate nu s-a schimbat în esență în câteva sute de ani: „Este un ce foarte curios, că în secolul prosperării, în secolul când se poartă vorbele contra veri ce prejudețe, în secolul când pe toți i voim a-i face fericiți și pe toți voim ai lumina – în secolul acela – majoritatea omenimei să rămână neclintit pre lângă prejudețul sus citat și biete fete bătrâne și azi ca nainte de asta cu sute de ani – și acum să fie constrânse a suferi ironic al majorității”¹⁸.

De la constatarea atitudinii generalizate de inferiorizare a ”fetelor bătrâne”, pe baza încercării de a explica starea acestora, autoarea emite câteva aprecieri cu privire la bazele căsătoriei. Încercând să identifice motivele pentru care unele tinere au rămas nemăritate, ea invocă un motiv care ar fi trebuit să fie fundamental în angajarea oricărei căsătorii: dragostea: „...ele au avut ocaziuni, dar nu au voit a o esercia pentru că nu au iubit pre aceia, cari li concura mâna!” Această onestitate ar fi trebuit să genereze stimă, pentru că se manifestaseră cu evidentă superioritate morală față de acelea care s-au măritat determinate exclusiv de averea bărbatului sau de teama de a rămâne nemăritate (acestea puteau ajunge, în cele din urmă, cauza propriei lor nef-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Familia*, VI (1870), nr. 20 (17/ 29 mai), p. 236. Pentru statutul jenant al fetelor bătrâne, vezi și scena horei din debutul romanului *Ion* al lui Liviu Rebreanu.

riciri sau a nefericirii soțului și a copiilor). În pofida acestor evidențe, societatea închidea fata nemăritată într-un cerc nejustificat de restricții, pe când soțiile beneficiau de libertăți riscante pentru moralitatea familiei. O remarcă din text comunică despre vârsta la care o tânără se putea căsători și despre starea de „minoritate” perpetuă la care erau condamnate cele care nu încheiaseră o căsătorie: „Oana când o nevasta abia de șai-spre zece ani, se poate duce ori unde și singură, poate să se presinteze singura în ori care societate; până atunci la o fată de treizeci de ani, i se dă o gar-de-dama ori unde ar merge, ca și cum nu ar avea destulă minte ca să se știe porta cuviincios”.

Cauzele diferențelor de admisibilitate a conduitelor dintre cele două categorii feminine constă în schimbarea de statut, pentru că aceasta avea semnificație socială. Tinerei măritate, chiar dacă avea 16 ani, i se permitea ceea ce nu se îngăduia unei tinere femei fără soț, pentru că prima aparține unei categorii umane desăvârșite din punctul de vedere al integrării sociale. Avea soț și promitea copii.

Consacrând un text „Despre fetele bătrâne”, în cadrul unei rubrici de succes, revista lui Iosif Vulcan aborda o problemă dureroasă; sensibiliza opinia publică, explica în termeni binevoitori și, într-adevăr, oferea o problemă despre ceea ce, în general, era evitat din textele mondene: bazele căsătoriei, căsătoria din dragoste, cauzele eșecului; prin noutate și gravitate, probabil că a reținut atenția și a obligat la reflecție.

În 1912, în Transilvania, a fost publicată o sinteză¹⁹ a prevederilor oficiale cu privire la o sumă de probleme care vizau instituția căsătoriei, dar și fixări de poziție relative la atitudinea Bisericii Ortodoxe în acestea. Sunt transmise dispoziții explicative și normative, inclusiv modul de completare a actelor oficiale. Materialul este extins, în intenția de a acoperi problematica vastă presupusă de căsătorie.

Frecvența cazurilor de copii născuți în afara căsătoriei a determinat precizări clare: copiii urmează religia mamei, dacă aceasta aparține unei religii recepte sau recunoscute (religiile recepte erau: romano-catolică, greco-catolică, greco-orientală, evanghelică, reformată, luterană, unitară și mozaică; statul acordase acestor religii dreptul de a se ocupa de chestiunile matrimoniale); dacă mama trece la altă religie, o urmează până la 7 ani; în acte va fi consemnat numele mamei, dar „Dacă tatăl natural va recunoaște pruncul de al său, prin declarație verbală înaintea parohului, sau prin act public, se va introduce la rubrica părinților, după numele mamei și numele tatălui natural. În rubrica corespunzătoare însă se va însemna, că părinții sunt *necununați*, sau că pruncul este *nelegitim*. În cazul acesta pruncul este de religia mamei sale și poartă connumele mamei sale, nu pe al tatălui natural”²⁰.

Erau considerați copii legiuți cei care s-au născut într-o familie stabilă, cei născuți în curs de 10 luni de la moartea bărbatului femeii care a născut, cei născuți chiar dacă soții s-au separat, fără să se fi pronunțat însă divorțul: „...pruncul trebuie consi-

¹⁹ *Conducerea corectă a matriculelor bisericești și expunerea diferitelor proceduri referitoare la rectificările matriculare.* Dizertație, cetită de preotul Vasile Popoviciu din Oradea-Mare, ținută la 27 Octomvrie 1911, XXXVI (1912), nr. 24 (10/ 23 iun.), p. 2.

²⁰ *Ibidem*, p. 3.

derat *legitim* și atunci, când bărbatul de mai mulți ani nu trăește cu muierea sa legitimă, fără a fi divorțat după lege. În asemenea cazuri nu este iertat să se însemne în rubrica părinților numele tatălui natural, nici în cazul, când respectivul ar cere aceasta (Min. int. 110321–1895)²¹. Dispoziția – în mod evident. accentua creditul acordat instituției căsătoriei, a cărei zonă de competență ignora schimbările produse în condițiile de viață ale unor foști membri ai aceleiași familii.

Vorbindu-se despre nași, se atrage atenția asupra responsabilității acestora pentru creșterea finilor în spirit religios: „...nașii sunt părinții sufletești ai pruncului botezat. Nașul la botez reprezintă pe noul-născutul, face mărturisirea credinței în numele lui și prin aceasta se obligă, că nou botezatul va ține la credința ortodoxă, prin urmare, ca va și purta grije, să fie crescut în credința aceasta”. Pe baza acestor considerații se pleda pentru ca nașul să fie de aceeași religie cu nou-născutul și se combătea practica (apreciată a fi „indiferentism culpabil”) angajării nașilor de altă religie. În această privință se accentua datoria fermă a preoților de a interveni: „Preoțimea trebuie să lumineze și sub acest raport turma sa de credincioși, ca să se stăpânească această practică anticanonică...”²².

Preotul avea și obligația de a veghea la respectarea unor principii care țineau de statutul religios al viitorilor copii: „Dacă una din părți e de altă religie, preotul să o îndemne a trece la biserica noastră sau cel puțin să facă învoiala (*Reversal*), că-și vor crește toți copiii în legea noastră” / și a unor interdicții: „...să renunțe la intenția lor de a se căsători, dacă între ei ar exista impedimente de căsătorie, provenite din rudenția de sânge sau de cuscrie, impedimente valabile în biserica noastră, dar nerecunoscute de legea civilă”²³.

La interdicțiile prevăzute prin dreptul civil de căsătorie (în unele cazuri, se putea primi dispensă fie din partea regelui, fie a ministrului de Justiție), biserica adăuga propriile interdicții – dacă pentru respectarea unora, opoziția preotului se dovedea insuficientă, se recurgea la obținerea dispensei din partea arhierului; între altele: „Femeia nu poate încheia căsătorie, până nu trec 10 luni dela moartea bărbatului său de mai înainte, eventual sentința cu valoare de drept (de pe timpul dinainte de 1 oct. 1895 dela autoritatea bisericească despre desfacerea căsătoriei anterioare)” ; „Biletul de vestire al căsătoriei civile stă afișat la primărie sau la locul destinat pentru aceasta 14 zile în cari patrusprezece zile nu se socotește ziua afișării și ziua luării lui de pe tablă. (...)

Trebuie să fie cu considerare la împrejurarea aceasta preoții, mai cu seamă în preajma posturilor; să caute a preveni părțile, să-și anunțe căsătoria civilă din bună vreme, ca prin zilele vestirilor să nu împingă căsătoria religioasă în zilele postului”²⁴.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 4.

²³ *Ibidem*, nr. 25 (17/ 30 iun.), p. 5.

²⁴ *Ibidem*, nr. 26 (24 iun./ 7 iul.), p. 1, 2.

La 8 octombrie 1882, învățătoarea Sofia Bria din Cugir a susținut o disertație despre problemele familiei și ale educației, publicată ulterior în *Transilvania*. Familia contemporană îi apare ca imperfectă²⁵, pentru că e subminată de simț material, lux, modă, de unde provin prăbușiri ale averilor, corupție. Aceste constatări reprezintă premise de la care se încearcă să se identifice posibilitățile de eliminare a lor. În mod exclusiv, comentariile privesc componenta feminină a societății, mai precis educația fetelor. E un credit nelimitat acordat educației, îndeosebi educației religioase.

Punctul de pornire pentru derularea concepției constă în aceeași afirmare a dihotomiei repetitive: femeia – vulnerabilă, modestă, fidelă; bărbatul – puternic, curajos: „e merit spre aceea, ca se câștige pane, să păzească și să poarte grije de muiera sa...” Bărbatul procură averea, femeia trebuie s-o organizeze: „grijile și greutatea în cele trebuincioase pentru susținerea vieții să le împartă prin o economie bine întocmită și lucrare acomodată, averea prin bărbat câștigată să o susțină și înmulțească.”

O dată cu această aserțiune, bărbatul dispare din câmpul de atenție al autoarei, care se ocupă exclusiv de femei/ fete, din două puncte de vedere. Pe de o parte, semnalează greșelile celor dintâi: preocupare exclusivă pentru vestimentație, pentru etalare, pentru a fi remarcate în societate; pe de altă parte, cum ar trebui să se manifeste: exemplu bun pentru copii, pentru toți ai casei – în general –, abilități de cusut, de pregătit mâncarea, a avea o îmbrăcăminte curată, a ține casa în ordine și a efectua periodic curățenia.

În fond, intervenția autoarei circumscrie statutul femeii universului casnic: „...punctul de căpetenie al educațiunii scopului corespunzător este: ca din fetițe să fie mame bune”²⁶. Limitarea prezenței femeii în sfera obligațiilor casnice e justificată prin temeuri religioase: „Dumnezeu a creat femeia, ca să fie ajutor bărbatului său, și astfel din natura ei în cercul familiei e chemată spre activitate, și spre acesta e datoră a-și jertfi toată puterea și virtutea.”

Idealul propus este acela al perfecționării casnice: „...fetele să se cualifice de econoame bune. Datorința unei econoame bune este a priveghea, ca la casa să fie regula bună, și curățenia”²⁷.

Ioan Botean, teolog din Beclean, a susținut în cadrul adunării Despărțământului XII Dej al Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român, disertația „Tractarea despre creșterea femeii și modul formării inteligenței din sânul poporului” (publicată în *Transilvania*)²⁸. Textul, parte încărcat cu trimeri enciclopedice, abordează și chestiuni privind absența pregătirii fetelor pentru responsabilitatea căsătoriei și, implicit, a familiei. Constatările sunt de natură negativă: „O fetișoară se mărită; întreb ce ai învățat-o și ce trebuie să o înveți pentru a-și asigura fericirea ei, a bărbatului și a familiei? In mare parte fetițele se cresc astăzi în vanita-

²⁵ „Datorința mamelor față de creșterea și educațiunea copiilor”, în *Transilvania*, XIV (1883), nr. 3–4 (15 febr.), pp. 21–24.

²⁶ *Ibidem*, p. 23.

²⁷ *Ibidem*, p. 24.

²⁸ XV (1884), nr. 3–4 (1–15 febr.), pp. 17–22.

te și deșertăciune...” Trăsăturile negative ale femeii i se par autorului atât de ferm înrădăcinate în psihologia ei, încât îl descumpănesc pe bărbat – indicat ca ființă vulnerabilă – : „...femeia o cere (deșertăciunea – n. n.) și bărbatul o împlinește. El își jertfește odihna, sănătatea și-și consuma în acesta anii cei mai frumoși ai vieții sale. Cu acesta însă nu-i destul: din deșertăciune se naște ambițiunea și apoi ambele merg pe același drum și duc pe căsătoriți la sărăcia”²⁹.

E evident în felul în care sunt disjuncti soții că funcționează identificarea oricărei femei cu culpabila Eva biblică.

Într-o asemenea situație, apare ca necesitate crearea de instituții pentru educarea fetelor, iar cum această acțiune este dificilă pentru starea unui popor în deficit de bani, autorul propune realizarea de reuniuni: „...în toate părțile reuniuni! Reuniunile prin puteri unite și vom crea fundațiuni din cari se vor ridica școale de fetițe. În aceste școale ele pe lângă amorul către limba, datinele și portul nostru își vor câștiga și cunoștința unei profesii, cu care să-și poată câștiga pâinea de toate zilele”³⁰.

Ceea ce e important în acest pasaj – cu toate că ideea nu este detaliată – este faptul că se indică posibilitatea ca tână să obțină – în școala ale cărei cursuri le urmează – o profesiune, care i-ar asigura o existență autonomă, așadar n-ar mai fi fost în dependență materială față de bărbat.

La 6 august 1888, dr. Petru Șpan a citit în adunarea generală a Asociației transilvane, desfășurată la Abrud, disertația „Chestiunea educației femeii”, mai târziu publicată în Transilvania³¹.

Autorul abordează în mai mare măsură aspecte care privesc viziunea asupra femeii (eventualitatea egalității sociale dintre bărbat și femeie, comparația dintre cele două sexe, cu trimitere la anatomie și fiziologie, natura femeii – caracterizată prin emoționalitate, în detrimentul rațiunii și voinței, caracteristici masculine, cariere etc.).

Atitudinea expusă este rațională: inferiorizarea femeii este o pată în istoria culturală a omenirii; e necesar să se acorde femeilor șansa unei „emancipări sănătoase”, în sensul dreptului de a opta pentru profesii „cari nu pretind încordări mari corporale sau spirituale, seu în genere vorbind, toate acele cari se apropie mult puțin de cele ce i le ofere viața familială.” Admițând că unele locuri de muncă au fost preluate de către femei de la bărbați (telegrafiste, casierite, profesoare, scriitoare, artiste) – autorul nu semnalează că, prin acest transfer, respectivele servicii ar fi avut de suferit, susținând că e necesar ca femeile să dobândească un grad de cultură egal cu bărbații; ideea dominantă este că rolul fundamental al femeii este legat de casă: „...nu lumea din afara este în vârtejul căreia are să se miște femeia, ci familia, viața privată.

Aici nu numai ca poate, dar este și chiar s i n g u r a c h i e m a t ă să împlinească una din cele mai sublime misiuni, ca soție și ca mamă”³².

²⁹ *Ibidem*, p. 19.

³⁰ *Ibidem*, p. 19–20.

³¹ XXI (1888), nr. 19–20 (1–15 oct.), p. 160–165.

³² *Ibidem*, p. 164.

Problemele familiei au figurat și în preocupările reuniunilor românilor din Transilvania. În unele cazuri, interesul acestora a trecut dincolo de aspectele teoretice și s-a materializat în inițiative concrete, vizibile și convingătoare.

Astfel, Reuniunea de agricultură din comitatul Sibiu a organizat în toamna anului 1906 o expoziție de copii în comuna Apoldul Român; datorită impactului și buneii primiri de către țărănimea și intelectualitatea română, a fost organizată a doua expoziție, în comuna Ilimbav (cercul Nocrich). În cadrul acesteia, 51 de exponanți („exponenți”) au prezentat 74 de copii, respectiv 41 de fete și 33 de băieți. Recompensele date de juriu au fost numeroase: au fost premiați 37 de copii – cu mențiune onorifică și cu premii în bani, între 3 și 5 coroane³³.

Deja în 1907, exemplul reuniunii sibiene a fost urmat de Despărțământul Astrei și de Reuniunea femeilor din Sălaj, inițiatoare ale unei astfel de expoziții în comuna Băsești.

În legătură cu expoziția de copii de la Băsești (organizată cu prilejul adunării cercuale a despărțământului Șimleu, din 4 august 1907), au fost emise și succinte considerații cu caracter teoretic, cu privire la sănătatea fizică și morală a țărănimii – care s-ar revigora în cazul organizării unor astfel de expoziții, o dată la cinci ani, la implicarea intelectualilor în această acțiune („ar constitui începutul unei activități intense și sincere a „domnilor” pentru „nația românească”)³⁴. În cronică publicată de revista *Luceafărul*, semnată T., s-a insistat pe necesitatea corectitudinii în problema acordării premiilor, care „nu trebuie însă să se dea copiilor de țărani ca o pomană. Asta umilește pe părinți și îndepărtează pe cei mai cu stare dela participarea la premii. Diferențierea aceasta între țărani, ca și mijloacele de umilire, trebuiesc înlăturate cu orice preț. Premiile s’ar putea aduna dela țărani: venitul unei serbări, unui joc sau, cel mai bun lucru, unde sunt bănci populare să se ia din fondul cultural al acestora”.

Ca urmare a expoziției, au fost premiate 30 de mame. Cu aceeași ocazie, dr. A. Bojthor a ținut o prelegere pentru mame, cum să aibă grijă de copii și să-i ferească de boli.

Un merit însemnat în popularizarea acestor inițiative, prin text și imagine, l-a avut revista *Luceafărul* (Budapesta), care le-a apreciat și a înțeles că organizarea unor astfel de activități ar putea fi asumată de despărțământele Astrei, ocazia cea mai favorabilă fiind aceea a adunărilor cercuale; expozițiile ar trebui să reprezinte puncte de interes pentru intelectualitate, în seama cărora ar reveni; un motiv de practicare a lor ar fi efortul rezonabil – material și spiritual – presupus.

Suștinând utilitatea și beneficiul spiritual și național al acestor manifestări, Octavian C. Tăslăuanu a simțit nevoia elaborării unui text de apreciere și de mobilizare. Până la data publicării lui – 1909 – avuseseră loc patru asemenea expoziții, suficiente însă pentru a li se releva meritele și pentru a se pleda în favoarea organizării lor. Comentariul lui Tăslăuanu depășește cadrul de pitoresc, nu de puține ori propriu abor-

³³ „Expoziția de copii din Ilimbav”, în *Luceafărul*, 1907, nr. 23–24, p. 522.

³⁴ „Expoziția de copii din Băsești”, în *Luceafărul*, 1908, nr. 5, p. 107.

dării unor subiecte de tipul viața țăranului român – așa cum se desprinde din expoziții – și-l duce înspre chestiuni grave: subteranele existenței țărănești, dar și înspre perspectivele acesteia.

Dincolo de aspectul festiv al unor asemenea expoziții, autorul constată semnale statistice grave: comitatele locuite de români dau cifra de mortalitate infantilă cea mai ridicată de pe teritoriul Ungariei (în care era încorporată Transilvania). Cauzele principale ale acestei alarmante mortalități sunt identificate în bolile copiilor provenite din „negrija” mamelor, din murdărie și sărăcie. Între acestea, rolul prim este deținut de sărăcie, din care derivă și celelalte: „În ținuturile unde țăranii noștri sunt lipsiți de pământ, unde sunt zileri, bineînțeles că orice încercări de felul acesta sunt premature. În aceste ținuturi, problema de căpetenie e cea de a crea mai întâi o situație materială țăranimii”³⁵. Dar acolo unde situația țăranilor români indica prosperitate, unde ei se aflau într-un proces de dezvoltare economică prin propriile capacități, a nu le veni în ajutor cu sfatul și a nu-i îndemna spre o viață mai rațională reprezintă „o crimă socială și națională”.

Semnificațiile morale ale unor astfel de întreprinderi sunt multiple: „Cu ajutorul lor țăranii se vor deda să îngrijească de sănătatea lor și a copiilor lor, de curățenia locuințelor și de vigorarea neamului, la care poporul nostru în multe părți ține cu mândrie!” Ele pot acționa pozitiv „pentru închegarea păturilor noastre sociale.... Aranjarea astorfel de expoziții cultivă în sufletele cărturarimii noastre sentimentul altruist, care e temelia oricărei consolidări sociale.”

Expozițiile pentru copii sunt apreciate ca fiind expresii ale vitalității și frumuseții fizice ale poporului român.

La expoziția din Poiana, au fost prezentați 300 de copii, cu vârste cuprinse între 1 și 4 ani. Premiile, în valoare de 150 cor., au fost dăruite fondului pentru ridicarea noii biserici; au mai fost dăruite două rânduri de scutece la doi copii din familii sărace, de către Agnes dr. Măcelariu din Miercurea. Cuvântările au avut adresă directă: „Cauzele marelui mortalități a copiilor, cu deosebire a sugătorilor și despre mijloacele ei de combatere” – dr. N. Calefariu – și „Importanța expozițiilor de copii” – dr. N. Comșa³⁶.

În mod așteptat, publicațiile pedagogice care au apărut în Transilvania, pe lângă chestiuni de pedagogie, metodică, au abordat și aspecte care configurau rolul și responsabilitatea familiei în educarea copiilor. Astfel, în paginile revistei *Foaia școlastică* (Blaj), cititorii găseau materiale despre cooperarea dintre școală și familie (V. Gr. Borgovan, *Puntea dintre școală și casă*, 1884), despre familie și posibilitățile ei de educare a copiilor: influențe pozitive și negative (I. F. Negruțiu, *Părinții trebuie să-și pregătească copiii pentru școală*, 1886). Aceleași probleme ale relației dintre cele două instituții au fost prezentate și în *Școala și familia* (Brașov, Andrei Bârseanu, *Casa părintească și școala*, 1886)³⁷.

³⁵ „Expoziții de copii”, în *Luceafărul*, 1909, nr. 1, p. 19.

³⁶ *Ibidem*, p. 20.

³⁷ Legăturile dintre instituțiile responsabile în educarea copiilor sunt confirmate și de Ioan Slavici în amintirile sale despre școala din Șiria (Banat), aserțiunea sa fiind transferabilă asupra situației și din

Prin parcurgerea presei de limba română se poate descoperi modul de funcționare, în planuri variate, a societății românești din Transilvania. Presa a fost un înregistrator al dinamicii acesteia, al progreselor și eșecurilor ei, al modului în care s-a raportat la universul înconjurător și la sine. Ea a avut rolul de a depozita, dar și de a impulsiona. Orice istorie a instituțiilor noastre, a constituirii mentalului social și a imaginarului colectiv, găsește în periodicele timpului expresii și argumente suficiente pentru a organiza o viziune cuprinzătoare și credibilă asupra fenomenelor de tipuri diverse, inclusiv asupra complexității familiei.

alte zone locuite de români: „Era o strânsă legătură între casă, școală și biserică, încât noi copiii eram cuprinși mereu de simțământul că fiecare dintre noi face parte nu numai din familia sa, ci dimpreună cu aceasta și din obștea creștinească și că bine pentru ei nu poate să fie decât ceea ce și pentru toți e bine”. (Ioan Slavici, *Amintiri (Amintiri. Lumea prin care am trecut. Fapta omenească. Articole)*. Ediție îngrijită, prefață, note și indici de George Sanda, 1967, pp. 201–202).

Destine individuale, destine familiale într-un sat din Transilvania (secolele XIX-XX)¹

Elena Crinela Holom

Abstract: The present research recover a little-know source for Romanian historical demography: a register consisting in 214 family cards, having the official title *Nominal conscription of souls from Noșlac parish, in Mureș-Uioara deanery, Greek-Catholic Archdioceses of Alba-Iulia and Făgăraș*. The date of register, even with some missing, allows the capturing of personal pathways, such as the beginning and biological end, the trilogy of life, individual and family decisions, structure of household.

Keywords: nominal conscription, family cards, Noșlac, Alba County, individual destinies, familial destinies

Introducere

Reconstituirea fenomenelor și proceselor demografice din trecut rămâne, în cea mai mare parte, apanajul demografiei istorice ale cărei surse informaționale principale sunt protocoalele sau registrele parohiale. Numite și registre matricole, acestea au fost introduse în spațiul transilvan spre sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, mai întâi de către confesiunile catolice și reformate. Pentru populația românească, a cărei religie ortodoxă a fost multă vreme doar tolerată, care de la 1700 a aparținut la două confesiuni (neunită sau greco-răsăriteană și unită sau greco-catolică), registrele matricole au fost introduse abia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Acestea au servit ca evidențe oficiale ale botezaților, căsătoriților și morților până la sfârșitul secolului al XIX-lea, când prin legea 33/1894 pusă în aplicare la 1 octombrie 1895, s-au introdus în Ungaria și Transilvania, registrele de stare civilă ale statului, registrele confesionale pierzându-și caracterul de acte publice².

Pe lângă registrele parohiale pentru botezați, căsătoriți și morți, preoții mai completau și alte registre matricole precum cele pentru soldații în concediu sau lăsați la vatră. Acestea, pe lângă rubricile obișnuite, cuprindeau și altele noi: numărul unității militare, gradul celui înregistrat, indicații privind permisul de căsătorie. Fiind utilizate, cu precădere, pentru comunicarea de către unitățile militare a schimbărilor

¹ Cercetare realizată în cadrul grantul CNCIS de tip *Idei Familia românească din Transilvania între constrângerile bisericii și cele ale statului. De la tradiție spre modernizare (1850–1900)*, director prof. univ. dr. Ioan Bolovan, cod proiect ID_487.

² Liviu Moldovan, „Registrele parohiale din Transilvania”, în vol. *Din istoria statisticii românești. Culegere de articole*, București, 1969, p. 263; Liviu Moldovan, „Registrele confesionale de stare civilă din Transilvania”, în vol. *Din istoria statisticii românești. Culegere de articole*, București, 1969, p. 284; *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, ediție de texte, studiu introductiv și note de: Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, 2009, pp. 336–356, 896–903.

intervenite în situația militarilor reîntorși la casele lor, aceste înregistrări s-au pierdut aproape toate la expirarea valabilității lor.

De asemenea, preoții mai completau și registre sau protocoale de bună învoire, prin care cei căsătoriți își exprimau opțiunea liberă în direcția ofierii mariajului. Și aceste protocoale neavând decât un rol secundar, s-au pierdut aproape toate de-a lungul timpului.

Începând de pe la mijlocul secolului al XIX-lea au fost introduse în parohii registre privitoare la populația acestora, numite „conscripția nominală a sufletelor”, în care pentru fiecare familie se completa câte o „foaie familială”. Aceste date trebuiau centralizate la finalul fiecărui an, totalurile obținute constituind conscripția suflelelor din anul respectiv. Asemenea registre familiare s-au păstrat într-un număr extrem de mic, de aceea este posibil că în multe parohii nici nu au fost introduse, preoții completând doar cele trei registre pentru căsătoriți, născuți și morți³.

De altfel, și lucrările de demografie istorică consacrate spațiului transilvanean au valorificat, aproape în exclusivitate, date culese din registrele parohiale „clasice”⁴ (căsătorii, nașteri, decese), celelalte registre rămânând într-un con de umbră datorită, în mare măsură, numărului redus al exemplarelor conservate, acest lucru făcându-le cu atât mai inedite.

Conscripția nominală a sufletelor din parohia greco-catolică Noșlac

Cercetările personale întreprinse în fondurile Arhivelor Naționale Alba au scos la iveală un asemenea registru, o conscripție nominală aparținând parohiei greco-catolice Noșlac⁵.

Sub titulatura oficială de „Conscripțiunea nominală a sufletelor din parohia Noșlacului, în protopopiatul Mureș-Uioara, Arhidieceza greco-catolică de Alba-

³ Liviu Moldovan, „Registrele parohiale din Transilvania”, pp. 268–269.

⁴ Vezi în acest sens: Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Cluj-Napoca, 1999; Ioan Bolovan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Contribuții demografice*, Cluj-Napoca, 2000; *Transilvania în epocile modernă și contemporană. Studii de demografie istorică*, coordonator: Ioan Bolovan, Cluj-Napoca, 2002; *Populație și societate. Studii de demografie istorică a Transilvaniei (secolele XVIII-XX)*, coordonatori: Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean, Cluj-Napoca, 2003; *Transilvania în secolele XIX-XX. Studii de demografie istorică*, coordonatori: Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean, Cluj-Napoca, 2005; *Căsătorii mixte în Transilvania. Secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, coordonatori: Corneliu Pădurean, Ioan Bolovan, Arad, 2005; Luminița Dumănescu, *Transilvania copiilor. Dimensiunea demografică a copilăriei la românii ardeleni (1857–1910)*, Cluj-Napoca, 2006; Bogdan Crăciun, „Sistemul familial cu doi copii în comunitatea evanghelică din Transilvania-Studiu de caz”, în vol. *Om și societate. Studii de istoria populației României (sec. XVII-XXI)*, coordonatori: Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean, Cluj-Napoca, 2007, pp. 307–338; Elena Crinela Holom, „Comportamentul formativ și disolutiv al cuplurilor din zona Albei la sfârșitul secolului al XIX-lea”, în vol. *Om și societate*, pp. 187–206.

⁵ Arhivele Naționale Direcția Județeană Alba, *Parohia greco-catolică Noșlac, Registrul de evidență a credincioșilor pe familii, 4/1901–1918*.

Iulia și Făgăraș”, acest registru este unul cu atât mai deosebit cu cât, după cunoștințele noastre, altele similare nu au fost încă descoperite fiind, cu siguranță, primul de acest gen valorificat.

Cuprinzând un număr de 214 „foi familiare” aparținând credincioșilor confesiunii greco-catolice, acest registru este un prețios izvor de demografie istorică, pretabil unei game variate de interogații științifice.

Fiecare foaie conține câteva date principale de identificare a familiei fiind menționat numărul casei, numele capului familiei, precum și ocupația acestuia. Pe lângă aceste informații, foile conțin și date mai de amănunt despre „*persoanele aparținătoare familiei*”: numele și prenumele acestora, ziua, luna și anul nașterii, căsătoriei și decesului, religia, ocupația și o rubrică de observații. De asemenea, este menționat și numele preotului care a întocmit aceste evidențe, precum și data inițială a completării lor. Trebuie spus că parohul localității Noșlac a revenit cu completări atunci când în familie a avut loc un anumit eveniment demografic (o căsătorie sau un deces). În egală măsură erau menționate și schimbările petrecute în structura inițială a grupului fiind înregistrați noii membrii intrați în familie prin naștere, căsătorie sau recăsătorire. Or, toate aceste date, chiar dacă cu unele lipsuri, permit surprinderea unor trasee personale, a începutului și a finalului biologic, a trilogiei vieții, a deciziilor individuale și familiale, a structurii grupului domestic.

Cele 214 foi semnaleză cât se poate de evident că autoritatea formală în cadrul grupului era deținută de bărbat, în 202 cazuri capul familiei fiind bărbat și doar în 12 cazuri femeia. Majoritatea capilor de familie erau zilieri (45,7%) și agricultori (41,7%), profilul ocupațional fiind întregit și de morari (2%), meștrii în lemn (1%), lingurari (1%), păstori de oi (1%), parohi (0,5%), cantori (0,5%), proprietari (0,5%). În restul cazurilor (6%), capii familiei erau neorustici, noi veniți în sat, fără ocupație bine precizată. Femeile erau ziliere (67%) și agricole (33%).

Tabelul nr. 1. Distribuția lunară a născuților (capi de familie) din parohia greco-catolică Noșlac (1822–1897)

Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Noi.	Dec.
13 (6,3)	22 (10,7)	9 (4,4)	20 (9,8)	18 (8,8)	34 (16,6)	7 (3,4)	12 (5,9)	29 (14,1)	12 (5,9)	23 (11,2)	6 (2,9)

Începutul traseului personal a 211 persoane, bărbați și femei, capi de familie este plasat între anii 1822 și 1897, fiind născuți cei mai mulți în lunile iunie, septembrie, noiembrie și februarie, și cei mai puțini în decembrie, iulie și martie (Tabelul nr. 1).

Urmând parcursul firesc al vieții, aproape fiecare dintre acești oameni și-a legat destinul de cel al altei persoane, decizia întemeierii unei familii fiind făcută de bărbați între vârsta de 22–28 ani (75,5% din cazuri), media de vârstă la căsătorie plasându-se pe la 26,7 ani. Femeile din această parohie s-au căsătorit, cu precădere, între 17–25 ani (83,2% din cazuri), media de vârstă fiind situată în cazul acestora la 22,5 ani.

Trebuie precizat că la nivelul Transilvaniei, vârsta medie la prima căsătorie s-a plasat, în același interval temporal, în jurul a 25 de ani pentru bărbați, aceștia putându-se căsători doar după ce participau la cele trei trageri la sorți pentru armată, și 18–21 de ani pentru femei⁶.

Media ușor mai ridicată întâlnită în cazul greco-catolicilor din satul Noșlac trebuie pusă, în primul rând, pe seama faptului că în fișele de familie nu se preciza statutul matrimonial al bărbatului și femeii, ci doar data oficierei mariajului, printre cei implicați aflându-se și persoane recăsătorite.

Tabelul nr. 2. Distribuția lunară a căsătoriilor capilor de familie în parohia greco-catolică Noșlac (1848–1918)

Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Noi.	Dec.
6 (3,7)	46 (21,5)	1 (0,6)	0	13 (7,9)	9 (5,5)	3 (1,8)	0	9 (5,5)	24 (14,6)	53 (32,3)	0

Oficierea actului căsătoriei a ținut cont de restricțiile impuse de sistemul muncilor agricole și de cel al posturilor din calendarul creștin, acestea generând o orientare, chiar o concentrare a uniunilor matrimoniale spre anumite luni (Tabelul nr. 2). Cele mai multe căsătorii au fost celebrate în luna noiembrie (53), urmată la scurtă distanță de luna februarie (46)⁷, luni de repaus în planul relațiilor agricole și plasate din punct de vedere al calendarului creștin înaintea debutului celor două mari posturi (al Crăciunului și al Paștilor). De altfel, în luna decembrie (perioada postului Crăciunului), aprilie (corespunzătoare postului Paștilor) și august (suprapusă postului Sfintei Marii) nu a fost încheiată nicio uniune matrimonială. Luna mai s-a plasat pe o poziție intermediară, fiind plasată imediat după terminarea postului Paștilor și într-o perioadă de scurtă pauză între muncile de primăvară și cele de vară⁸.

În comunitatea greco-catolică a satului Noșlac au existat, însă, și capi de familie care au ales concubinajul ca și alternativă la familia legal constituită, fișele familiale arătând faptul că partenerii și-au oficializat relația abia după nașterea copiilor. Hărăstășan Militon, Călău Coriolan Ioan, Spaniol Alesandru, Negru George I. Alesandru, Mezei Matei, Goga Gligor, Crișan Ioan jun. s-au căsătorit cu partenerele lor abia după nașterea primului copil. Dunga Vasilie și-a oficializat legătura după ce i s-au născut doi urmași, iar Cenean Simion, Folea Ioan, Hărăstășian Ioan I. Ștefan abia după venirea pe lume a cinci, șase, respectiv șapte dintre copii (Anexe, Foaia familială 1). Foarte probabil, situația materială precară i-a împiedicat pe acești capi de

⁶ Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, „Considerații privind vârsta la căsătorie la românii transilvăneni în secolul al XIX-lea”, în vol. *Transilvania în epocile modernă și contemporană. Studii de demografie istorică*, coordonator: Ioan Bolovan, Cluj-Napoca, 2002, p. 121.

⁷ Situația a fost similară cu cea întâlnită și la nivelul fostului comitat Alba de Jos din care a făcut parte și satul Noșlac. Vezi, în acest sens, Elena Crinela Holom, „Comportamentul formativ și disolutiv al cuplurilor din zona Albei la sfârșitul secolului al XIX-lea”, în vol. *Om și societate. Studii de istoria populației României (sec. XVII-XXI)*, pp. 191–192.

⁸ Ioan Bolovan, *op. cit.*, p. 174; Elena Crinela Holom, „Comportamentul formativ și disolutiv al cuplurilor din zona Albei la sfârșitul secolului al XIX-lea”, p. 193.

familie, majoritatea zilieri, să-și oficializeze mai repede relația, lipsa mijloacelor materiale nepermițându-le achitarea taxelor de căsătorie și organizarea nunții.

Tabelul nr. 3. Fertilitatea femeilor din comunitatea greco-catolică Noșlac

Număr copii	Frecvență	Procentaj
1	5	12,8
2	11	28,2
3	8	20,5
4	9	23,1
5	2	5,1
6	2	5,1
8	2	5,1
Total	39	100,0

Un moment important în viața oamenilor aparținând comunității greco-catolice a satului Noșlac a fost legat, fără îndoială, de nașterea urmașilor, 39 de femei supraviețuitoare până la încheierea perioadei fertile⁹ aducând pe lume 125 de copii, adică aproximativ 3,2 copii/femeie.

Femeile au născut, în general, 1–4 copii (84,6%), proporția celor cu 5–8 copii fiind de 15,3% (Tabelul nr. 3). Oana Mărginean aduce pe lume în cei 54 de ani de viață 5 copii, ultimul fiind născut la vârsta de 41 de ani. Iustina Mărginean a născut 6 copii, iar Todora Popa și Lucreția Ursu/Tatu câte 8.

Alt aspect destul de des întâlnit în comunitatea greco-catolică Noșlac a fost legat de faptul că la moartea unuia dintre copii, următorul născut îl „înlocuia” pe cel dispărut anterior fiind botezat cu numele fratelui decedat. Dumitru, fiul lui Vaidasigan Florea, născut la 26 aprilie 1905, moare la 1 mai 1905, un alt Dumitru intrând în familie în 18 mai 1906. Mezei Michăilă îl pierde pe Ioan la doar 1 lună de la naștere, următorul născut în familie primind același nume. Feldiorean Ioan își pierde primul nepot născut la doar 3 luni și apoi și pe nora Ana la 16 zile. Fiul său Gavrilă își reface viața alături de Bogdan Veronica, primul copil al cuplului fiind botezat Ioan. Fetița Iudita, al doilea copil al familiei, moare la 5 luni de la naștere. Următorul născut este un băiat, pentru ca apoi familia să mai aibă o fetiță, pe numele ei Iudita (Anexe, Foaia familială 2).

Înlocuirea copilului decedat a fost legată de un aspect deloc de neglijat privitor la mortalitatea ridicată în rândul copiilor, iar comunitatea greco-catolică Noșlac nu a făcut nici ea excepție de la această regulă tristă. Din cele 156 de cazuri pentru care

⁹ Am luat în calcul femeile care au atins vârsta de, cel puțin, 49 de ani, calculată în funcție de data morții femeii sau de data disoluției cuplului ca urmare a dispariției capului familiei. Am optat și pentru această din urmă variantă, deoarece eșantionul de analiză ar fi fost unul extrem de mic. De altfel, la data morții soțului, femeile respective aveau deja o vârstă destul de înaintată de peste 50 de ani.

apare precizată în fișe vârsta la moarte, în 47 (30,1%) aceasta a fost sub 1 an, în 44 (28,3%) a fost între 1–4 ani, în 31 (19,8%) între 5–14 ani, iar în 34 (21,3%) peste vârsta de 15 ani.

Părinții nu au reușit întotdeauna să înlocuiască pierderea suferită. Vaidasigan Manoilă îl pierde pe fiul său Ioan de aproape 2 ani, următorul născut fiind tot un Ioan. Gheara nemiloasă a morții îl răpește la aproape 5 ani, familia nemaieșind să-l înlocuiască, ultimul copil născut fiind o fetiță. Vasile, unul dintre fiii lui Cadariu Ioan, moare la 8 zile după naștere. În familie se naște, mai întâi, o fetiță, următorul și ultimul născut fiind un băiețel botezat tot Vasile. Din păcate, și acesta moare după 5 ani de zile.

Deciziile individuale, dar și influența evenimentelor biologice (nașteri, decese) au avut o contribuție importantă în configurarea și evoluția grupurilor domestice, iar fișele familiale aparținând greco-catolicilor din Noșlac oferă posibilitatea reconstituirii structurii gospodăriei, a grupului domestic din trecut, având ca și punct de plecare numele capului familiei și numărul casei.

Clasificarea este identică cu cea propusă de istoricii Grupului de la Cambridge, care în funcție de mărimea și structura gospodăriei au stabilit următoarele patru categorii:

1. grupuri domestice fără structura familială (*no family households, solitaires*), cuprinzând în principal persoanele fără familie, care locuiesc singure;

2. grup domestic simplu (*simple family household*) alcătuit din cupluri căsătorite (soț-soție) și cupluri căsătorite cu copii (soț-soție-copii), numite și grupuri domestice complete, precum și grupuri domestice formate doar din mame sau tați cu copii, grupuri domestice incomplete;

3. grup domestic lărgit (*extended family household*) format din ascendenți (tatăl/mama capului familiei sau a soției), descendenți (nepoți/nepoate ai tatălui/mamei capului familiei sau soției acestuia), colaterali (frați/surori, nepoți/nepoate de frați sau surori), ascendenți și colaterali (frați/surori de-ai tatălui/mamei capului familiei sau a soției acestuia);

4. grup domestic multiplu (*multiple family household*) compus din mai multe menaje sau mai multe nuclee. În funcție de persoana căreia îi este atribuită autoritatea, se stabilește și orientarea nucleului secundar: ascendent dacă cuplul tânăr deține puterea sau descendent dacă o dețin părinții bătrâni (*stem family*). Mai pot exista și grupuri domestice multiple compuse din nuclee colaterale, adică din menaje ale fraților sau surorilor (*frères*). De asemenea, grupul domestic multiplu mai poate grupa și menaje înrudite sau nu, de tip „comunitate tacită”¹⁰.

În comunitatea greco-catolică Noșlac preponderența a fost deținută de grupurile domestice simple (74%), iar în cadrul acestora cele mai multe erau compuse din cupluri căsătorite și copii lor (Tabelul nr. 4). O serie de grupuri domestice complete

¹⁰ Martine Segalen, *Sociologie de la famille*, Paris, 1981, p. 24; Peter Laslett, Richard Wall (eds.), *Household and Family in Past Times*, Cambridge, 1972.

au avut de suferit ca urmare a decesului unuia dintre parteneri, dar structura acestora a fost refăcută ulterior prin recăsătorire. Crișan Ioan jun. își îngroapă soția în noiembrie 1907, recăsătorindu-se în februarie 1908 cu Lucreția Hărăstășan, cu care a avut doi copii (Anexe, Foaia familială 3). Decean Ioan I. Nicolae și soția sa Hărăstășian Crăciuna au trăit împreună 12 ani, perioadă în care au avut împreună 1 copil, dar în anul 1911 capul familiei moare. După un an de doliu, femeia reface structura inițială a grupului domestic, prin căsătoria cu Iacob Ioan.

Tabelul nr. 4. Structura detaliată a grupului domestic din comunitatea greco-catolică Noșlac

Structură grup domestic	Frecvență	Procentaj
Grupuri domestice fără structura familială, singuri	2	1
Grup domestic simplu	142	74
–cuplu căsătorit	23	16,2
–cuplu căsătorit cu copii	114	80,3
–mamă cu copii	5	3,5
Grup domestic extins	30	15,6
–ascendenți	8	26,6
–descendenți	20	66,7
–colaterali	2	6,7
Grup domestic multiplu/menaje multiple	18	9,4
–nucleu secundar descendent	9	50
–înruși sau nu, de tip comunitate tacită	8	44,4
–nuclee colaterale	1	5,6

Pe o poziție secundă s-au plasat grupurile domestice extinse (15,6%), iar în interiorul acestora cele descendente în care alături de cuplul bătrân, deținătorul autorității, mai trăiau și urmași ai acestora (copii și nepoți). În gospodăria lui Mezei Matei și a soției sale, trăiau și fiul Vasile, nora și 6 nepoți. Mai existau și grupuri domestice extinse, dar cu o orientare ascendentă (Anexe, Foaia familială 4). În gospodăria lui Hațiagan Ioan alături de familia sa, trăia și mama bătrână (Anexe, Foaia familială 5), iar în cea a lui Luca Simion I. Iacob își ducea existența și un frate.

Dacă, în general, cuplul constituit în urma uniunii matrimoniale se stabilia în casa bărbatului, existau și cazuri în care bărbatul intra în casa soției. Fenomenul cunoscut sub denumirea de „măritat” sau „ginerire pe curte”, întâlnit și în alte zone românești¹¹, a fost prezent și în comunitatea greco-catolică a satului Noșlac, mai ales

¹¹ Henri H. Stahl, „Sistemul onomastic drăgușan”, în *Arhiva pentru știință și reformă socială*, XII, 1934, nr. 1–2, p. 85; Daniela Deteșan, „Reconstituirea evoluției demografice și a sistemului de înrudire spirituală din Filea de Sus (jud. Cluj) între 1848 și 1930”, în vol. *Populație și societate. Studii de demografie istorică a Transilvaniei (secolele XVIII-XX)*, coordonatori: Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean, Cluj-Napoca, 2003, pp. 197–198; Nicolae Constantinescu, *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie*, București, 2000, pp. 118–119.

în cazul grupurilor domestice extinse cu orientare descendentă. Cordoșiu Elisie se căsătorește cu Luca Maria și rămâne în gospodăria mamei acesteia, iar în gospodăria lui Hărăstășian Moise trăiește și ginerele Crișian Ioan, căsătorit cu fiica acestuia Maria (Anexe, Foaia familială 6).

Grupurile domestice multiple (9,4%) grupau la același număr de casă mai multe nuclee familiale fiecare cu șeful ei, existând totuși un grup care avea o autoritate mai pronunțată, în funcție de care a fost stabilită și orientarea nucleului secundar. În cele mai multe cazuri în comunitatea greco-catolică Noșlac, nucleul secundar era unul descendent, familia de origine „lăstărind” noi familii proprii, conjugale¹². Existau și gospodării multiple în care nucleele erau înrudite, iar altele nu. În casa de la numărul 155 își duceau viața trei grupuri domestice, dintre care doar două erau înrudite între ele. Parohul Baciș Ioan, soția și cei șase copii locuiau la casa cu numărul 73, tot aici ducându-și existența și ziliera Mărginean Maria și fiica sa Ana, iar puțin mai târziu și soțul și copiii acesteia. După nume este puțin probabil ca cele două familii să fi fost rude, acestea oferindu-și mai mult ca sigur sprijin familial reciproc (Anexe, Foaia familială 7, 8).

Numărul cel mai scăzut era ocupat, în comunitatea greco-catolică Noșlac, de grupurile domestice fără structura familială (1%), cuprinzând persoane singure, pentru că viața era mai grea fără alte persoane în jur, alături de care să fie împărțite bucuriile și necazurile, mai ales.

Dar oamenii din această comunitate nu au fost deloc solitari, lucru dovedit și de legăturile interfamiliale reconstituite în 44 de cazuri. Familia lui Aleman Vasile se înrudea cu familia Ruja și Dunga prin căsătoria fiului Vasile și a fiicei Domnica. Chiorean Ioan a devenit rudă cu familiile Rus, Stoica și Lup în urma căsătoriei Anei, a lui Ioachim și a Mariei (Anexe, Foaia familială 9, 10, 11, 12). Petru Găbuden și-a extins legăturile de rudenie ca urmare a căsătoriei lui Ioan cu Victoria Haiduc, a lui Toader cu Floarea Giurca, a lui Iosif cu Maria Crișan și a Dominicăi cu Luca Alesandru.

Tabelul nr. 5. Distribuția lunară a deceselor (capi de familie) din parohia greco-catolică Noșlac (1901–1955)

Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Noi.	Dec
12 (13,5)	11 (12,4)	9 (10,1)	10 (11,2)	11 (12,4)	6 (6,7)	3 (3,4)	1 (1,1)	6 (6,7)	6 (6,7)	6 (6,7)	8 (9)

Iar sfârșitul drumului personal cunoscut pentru doar 89 de capi de familie, dintre care 6 femei, a fost cuprins între 1901 și 1955. Și dacă la nașteri distribuția mensurală a fost destul de echilibrată, în cazul morților aceasta a fost polarizată spre lunile de iarnă și început de primăvară (decembrie-mai) când afecțiunile bronhopulmonare, mai ales, își adunau tributul de vieți omenești.

Moartea a adus cu sine un sfârșit de drum pentru unele din aceste persoane, o ieșire din scena vieții pe care au pășit la început ca actori singuri. S-au legat pe par-

¹² Maria Voinea, *Familia și evoluția sa istorică*, București, 1978, p. 68.

curs alături de alți actori pentru a juca împreună toate actele din piesa numită destin. Dar, la încheierea ei au ajuns tot singuri. Alții au mai rămas pentru o vreme ... ne-singuri!

Anexe

Foia familială 1

Nr. casei 86

Nr. foi: 56

Foia familială

a lui

.....
Hărăstășian Ioan I. Ștefan

.....
zilier

.....
în comuna Noșlac

N[umărul] curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observațiuni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Religiunea	Ocupațiunea	
		Nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Hărăstășian Ioan	1849 Iunie 5	1898 Februarie 13	1908 ian[uarie] 27	gr[eco]- cat[olică]	zilier	
2.	Hădărean Savina	1849 aprilie 5					
3.	Ana ca fi[i]că	1882 iunie 23					
4.	Ioan ca fiu	1885 ian[uarie] 22					
5.	Titu ca fiu	1887 aprilie 22					
6.	Găbudean Spiridon ca fiu	1874 iunie 19					
7.	Găbudean Florea ca fi[i]că	1876 aug[ust] 2					n[ăscută] Copand

8.	Găbudean Ioana ca fi[i]că	1879 sept[embrie] 8					
9.	Eleonora	1886 iunie 10					n[ăscută] M. Căptălan

Noșlac la 28 ianuarie 1901

Ioan Baciu
paroh**Foia familială 2**

Nr. casei 123

Nr. foi: 36

Foia familială

a lui

Feldiorean Ioan

agricultor

în comuna Noșlac

N[umărul] curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observațiuni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea	Ocupa- țiunea	
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Feldiorean Ioan	1845 aprilie 5	1869 noiembrie 9	1920 oct[ombrie] 11	gr[eco]- cat[olică]	econom	
2.	Ana Negru	1846 aprilie 3	1881 noiembrie 15				
3.	Gavrilă ca fiu	1877 mart[ie] 24	1899 sep[embrie] 17				
4.	Mărginean Ana ca noră	1876 mai 10		1901 iulie 12			

Noșlac la 28 ianuarie 1901

Ioan Baciu
paroh**Din a II căsătorie cu Bogdan Veronica**

5.	Ioan ca nepot	1901 aprilie 4		1901 iulie 28	gr[eco]- cat[olică]		din I căsăt[orie]
----	------------------	----------------------	--	---------------------	------------------------	--	----------------------

Noșlac la 5 aprilie 1901

Ioan Baciu
paroh

6.	Ioan ca nepot	1903 martie 5			gr[eco]- cat[olică]		din II căsăt[orie]
----	---------------	---------------------	--	--	------------------------	--	-----------------------

Noșlac la 25 martie 1903

Ioan Baci
paroh

7.	Iudita	1905 martie 26		1905 sept[embrie] 5	gr[eco]- cat[olică]		
----	--------	----------------------	--	---------------------------	------------------------	--	--

Noșlac la 28 martie

Ioan Baci
paroh

8.	Gavrilă	1906 iunie 3			gr[eco]- cat[olică]		
----	---------	--------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 11 iunie 1906

Ioan Baci
paroh

9.	Iudita ca nepoată	1908 martie 3			gr[eco]- cat[olică]		
----	----------------------	---------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 8 martie 1908

Ioan Baci
paroh

Foaia familială 3

Nr. casei 12

Nr. foii: 26

Foaia familială

a lui

Crișan Ioan jun

agricultor

în comuna Noșlac

N[umăr]ul curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observațiuni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Religiunea	Ocupațiunea	
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Crișan Ioan	1855 dec[embrie] 6	1879 noiembrie 16	1912 dec[embrie] 15	gr[eco]- cat[olică]	eco- nom	
2.	Stoica Susana	1859 iunie 4		1907 noiembrie 12			
3.	Demetriu ca fiu	1878 martie 27		1903 februarie 22			

Noșlac la 20 ianuarie 1901

Ioan Baciu
paroh

a II-a căsătorie

1.	Crișan Ioan	1855 decembrie 6	1908 16 febr[uarie]		gr[eco]- cat[olică]		
2.	Lucreția Hărăstășan	1882 feb[ruarie] 28					
3.	Ioan ca fiu	1909 martie 21					

Noșlac la 24 martie 1909

Ioan Baciu
paroh

4.	Ana ca fî[i]că	1910 iulie 27			gr[eco]- cat[olică]		
----	-------------------	---------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 20 iulie 1910

Ioan Baciu
paroh

5.	Vasilie	1912 10 februarie			gr[eco]- cat[olică]		
----	---------	-------------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 11 februarie

Ioan Baciu
paroh**Foaia familială 4**

Nr. casei 166

Nr. foii: 102

Foaia familială

a lui

.....
Mezei Ioan I. Matei.....
agricultor.....
în comuna Noșlac

N[umă]rul curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observațiuni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea	Ocu- pa- țiunea	
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Mezei Ioan	1868 martie 24	1895 februarie 16				
2.	Lopăzan Carolina	1874 iun[ie] 3					
3.	Arsenie ca fiu	1897 martie 18		1907 dec[embrie] 27			
4.	Susana ca fî[i]că	1900 aprilie 20					

Noșlac la 9 februarie 1901

Ioan Baciu
paroh

5.	Ana ca fi[i]că	1902 aug[ust] 3			gr[eco]- cat[olică]		
----	----------------	-----------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 4 aug[ust] 1902

Ioan Baciu
paroh

6.	Dionisie ca fiu	1904 sept[embrie] 24			gr[eco]- cat[olică]		
----	-----------------	----------------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 25 sept[embrie] 1904

Ioan Baciu
paroh

7.	Matilda ca fi[i]că	1907 martie 19			gr[eco]- cat[olică]		
----	--------------------	----------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 20 martie 1907

Ioan Baciu
paroh

8.	Maria	1909 iulie 26			gr[eco]- cat[olică]		
----	-------	---------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 1 aug[ust] 1909

Ioan Baciu
paroh**Foia familială 5**

Nr. casei 74

Nr. foii: 68

Foia familială

a lui

.....
Hațiagan Ioan.....
agricultor.....
în comuna Noșlac

N[umă]rul curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observații
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Religiunea	Ocupațiunea	
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Hațiagan Ioan	1865 ian[uarie] 21	1888 noi[embrie] 11	1919 iulie 19	gr[eco]- cat[olică]	econom	
2.	Bocica Ana	1863 noi[embrie] 4		1915 aug[ust] 17			

3.	Coman Maria ca mamă	1839 iunie 18	1863 februarie 3	1914 iunie 4			
4.	Ioan ca fiu	1891 aug[ust] 8					

Noșlac la 30 ianuarie 1901

Ioan Baciu
paroh

5.	Rozalia ca fi[i]că	1905 aprilie 26			gr[eco]- cat[olică]		
----	-----------------------	-----------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 28 aprilie 1905

Ioan Baciu
paroh**Foia familială 6**

Nr. casei 198

Nr. foii: 59

Foia familială

a lui

.....
Hărăstășian Moise.....
agricultor.....
în comuna Noșlac

N[umă]rul curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observați- uni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea	Ocupa- țiunea	
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Hărăstășian Moise	1831 noi[e]mbrie] 8	1863 ianuarie 20	1915 oct[ombrie] 18	gr[eco]- cat[olică]	zilier	
2.	Hădărean Sofia	1837 iunie 4		1909 ian[uarie] 25			
3.	Crisian Ioan ca ginere	1856 iunie 19	1881 noi[e]mbrie] 13	1909 februarie 3			
4.	Hărăstășian Maria ca fi[i]că	1860 dec[embrie] 23					

5.	Ioan ca fiu	1893 iunie 12					
----	-------------	---------------------	--	--	--	--	--

Noșlac la 30 ianuarie 1901

Ioan Baci
paroh**Foia familială 7**

Nr. casei 73

Nr. foi: 3

Foia familială

a lui

Baciu Ioan

paroh

în comuna Noșlac

N[umă]rul curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observațiuni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Religiunea	Ocupațiunea	
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Baciu Ioan	1862 sept[embrie] 16	1887 iulie 24		gr[eco]- cat[olică]	paroh	
2.	Pădurean Maria	1867 noiembrie 14		1901 aug[ust] 26			
3.	Maria ca fi[ic]a	1888 iulie 30					
4.	Ioan George ca fiu	1892 februarie 22				școlar în M. Uioara	
5.	Ana ca fi[ic]a	1893 octombrie 6					
6.	Petru Paul ca fiu	1897 martie 12					
7.	Silvia Victoria ca fi[ic]a	1899 aprilie 5					

Noșlac la 15 ianuarie 1901

Ioan Baci
paroh

8.	Octavian ca fiu	1901 aprilie 8		1902 martie 3	gr[eco]- cat[olică]		
----	--------------------	----------------------	--	---------------------	------------------------	--	--

Noșlac 8 aprilie 1901

Ioan Baciu
paroh**Foia familială 8**

Nr. casei 73

Nr. foii: 100

Foia familială
a lui.....
Mărginean Maria.....
zilieriță.....
în comuna Noșlac

N[umă]rul curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observațiuni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea	Ocu- pa- țiunea	
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Mărginean Maria	1854 februarie 12					
2.	Ana ca fî[i]că	1894 mai 7					

Noșlac la 9 februarie 1901

Ioan Baciu
paroh gr[eco]-cat[olic]

Din căsătoria lui

1.	Gavrilă Cucerzan	1891 mai 26	1913 sept[embrie] 7		gr[eco]- cat[olică]		
2.	Mărginean Ana	1894 mai 7					

Noșlac la 7 septembrie 1913

Ioan Baciu
paroh

3.	Gavrilă ca fiu	1914 iunie 16		1914 august 16	gr[eco]- cat[olică]		
----	-------------------	---------------------	--	----------------------	------------------------	--	--

Noșlac la 21 iunie 1914

Ioan Baciu
paroh

4.	Ioan	1917 mai 9		1917 octombrie 26			
----	------	------------------	--	-------------------------	--	--	--

Noșlac la 13 mai 1917

Ioan Baciu
paroh

5.	Ana ca fi[i]că	1918 sep[tembrie] 2		1919 sep[tembrie] 13			
----	-------------------	---------------------------	--	----------------------------	--	--	--

Noșlac la 7 sep[tembrie] 1918

Ioan Baciu
paroh**Foia familială 9**

Nr. casei 241

Nr. foii: 17

Foia familială

a lui

Chiorean Ioan

zilier

în comuna Noșlac

N[umărul] curent	Persoanele aparținătoare familiei					Observațiuni	
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea		Ocupa- țiunea
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Chiorean Ioan	1856 mai 4	1883 februarie 18		gr[eco]- cat[olică]	zilier	n[ăscut] Spălnaca
2.	Mărginean Cătălina	1862 iulie 28		1918 dec[embrie] 12			
3.	Ana ca fi[i]ca	1884 iulie 20					
4.	Ioachim ca fiu	1886 sept[embrie] 17					
5.	Magdalena ca fi[i]ca	1885 aug[ust] 20					
6.	Maria ca fi[i]ca	1893 martie 14					

Noșlac la 15 ianuarie 1901

Ioan Baciu
Paroh

Foia familială 10

Nr. casei

Nr. foi: 190

Foia familială

a lui

.....
Ioan Rus.....
zilier.....
în comuna Noșlac

N[umărul curent	Persoanele aparținătoare familiei					Observațiuni	
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea		Ocupa- țiunea
		nașterii	căsători- ei	morții			
1.	Ioan Rus	1883 iunie 16	1911 februarie 19		gr[eco]- cat[olică]	zilier	n[ăscut] în Grindeni?
2.	Ana Chiorean	1884 iulie 2			gr[eco]- cat[olică]		

Noșlac la 19 februarie 1911

Ioan Baciu
paroh**Foia familială 11**

Nr. casei

Nr. foi: 191

Foia familială

a lui

.....
Ioachim Chiorean.....
zilier.....
în comuna Noșlac

N[umărul curent	Persoanele aparținătoare familiei					Observațiuni	
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea		Ocupa- țiunea
		nașterii	căsătoriei	morții			
1.	Ioachim Chiorean	1886 sept[embrie] 17	1911 februarie 26		gr[eco]- cat[olică]		
2.	Ana Stoica	1887 sept[embrie] 23			gr[eco]- cat[olică]		

Noșlac la 26 februarie 1911

Ioan Baciu
paroh

3.	Elisabeta	1912 aprilie 13			gr[eco]- cat[olică]		
----	-----------	-----------------------	--	--	------------------------	--	--

Noșlac la 14 aprilie 1912

Ioan Baci
paroh

4.	Ioan	1913 dec[embrie] 13					
----	------	---------------------------	--	--	--	--	--

Noșlac la 14 dec[embrie] 1914

Ioan Baci
paroh

5.	Smărăndița	1916 martie 29					
----	------------	----------------------	--	--	--	--	--

Noșlac la 2 apr[ilie] 1916

Ioan Baci
paroh

6.	Todor	1918 martie 20		1920 sep[tembrie] 4			
----	-------	----------------------	--	---------------------------	--	--	--

Noșlac la 24 martie 1918

Ioan Baci
paroh**Foia familială 12**

Nr. casei

Nr. foii:

Foia familială

a lui

Lup Simion

zilier

N[umărul] curent	Persoanele aparținătoare familiei						Observațiuni
	Numele și conumele	ziua, luna și anul			Reli- giunea	Ocupa- țiunea	
		nașterii	căsători- ei	morții			
1.	Lup Simion	1892	1918 sep[tembrie] 1				
2.	Chiorean Maria	1893					

Noșlac la 1 sep[tembrie] 1918

Ioan Baci
paroh

Populație și structură socială în Granița Militară (Militärgrenze) austriacă. O supraviețuire traversând istoria: grupul domestic extins din zona Graniței Militare nășăudene

Gheorghe Șișeștean

Abstract: In the 18th century, the Habsburg Empire would organize in the southern and eastern part of the Military Border (*Militärgrenze*), a special territorial structure, with military purpose, independent of any local authority, the border population being subordinated to the military authorities and to the emperor. This border band contained extremely diverse populations both ethnically (Croatian, Serbian, Swabish German, Szekler Hungarian, Romanian) and confessionally (roman-catholic, greek-catholic and orthodox).

In this study, I present some social mutation that made this region a true laboratory for the social experiments of modernization. I do insist on organizing the household and within it, on the extended domestic group, on the house communion (*hauskommunion*), and on the Romanian border population (Banat and Transylvania). The logics behind the social organization in the Military Border, especially the household organization based on house communion, have maintained for a long time, passing through history and reaching the end of the 20th century in forms less and less statistically representative.

Keywords: Military Border (*Militärgrenze*), house communion, juridical regulations, military and social obligations, territory organization.

Câteva precizări prealabile

În cele ce urmează voi prezenta o formă de organizare socială constituită în a doua parte a secolului al XVIII în zona Graniței Militare (*Militärgrenze*) austriece, din Banat și Transilvania. Este vorba de «*Hauskommunion*», «*comunionul de casă*», un grup domestic extins, asemănător sistemelor zadrugale¹ din Balcani, introdus de austrieci din necesități de raționalizare a vieții familiale, printr-un control strict al vieții cotidiene, supusă exigențelor disciplinei militare, dar și din necesitatea creșterii productivităților economiei domestice, atât prin măsuri organizatorice, de redimen-

¹ Privind sistemele gospodărești bazate pe grupul domestic extins (sistemele zadrugale) din Balcani, Paul H. Stahl face o analiză amănunțită în lucrarea *Triburi și sate din sud-estul Europei*, București, 2000. Tot în această lucrare Paul H. Stahl menționează grupul domestic extins din Granița Militară austriacă (p. 123). Vintilă Mihăilescu în studiul *Cea mai mică unitate socială*, apărut în volumul *Teme de antropologie socială din Europa de sud-est*, coord. Stelu Șerban, București, 2010, p. 45–96, procedează la un examen critic al unor noțiuni cu mare circulație în antropologia socială, sociologie și etnologie, cum ar fi cele de familie, gospodărie, zadruga.

sionare a spațiului rural, cât și prin măsuri tehnologice și de creștere a numărului de persoane implicate în economia rurală colectivă a «comunionului de casă»².

Fiind vorba de o structură socială de import, diferită de structurile familiale românești bazate pe familia nucleară, ne putem întreba dacă acest nou grup domestic, bazat pe coexistența în aceeași gospodărie a mai multor familii, de cele mai multe ori înrudite, constituite în «comunionul de casă», reprezintă o formă de modernitate sau dimpotrivă este un simplu transfer al unei tradiții balcanice de organizare socială, într-un spațiu nou în care această structură socială este atipică?

Credem că aceasta inovație socială, prin inserția unei structuri sociale tradiționale în spațiul Graniței Militare transilvănene sau bănățene reprezintă un element de modernitate, de reformism al structurilor sociale, din cel puțin următoarele motive:

«Comunionul de casă» nu poate fi analizat rupt de realitățile sociale conexe care îl însoțesc³. El este numai un element de fundal, de structură socială primară, care se impune pe cale administrativă fiind însă asociat și cu alte mutații sociale, care vor transforma Granița Militară într-un laborator al experiențelor reformiste austriece și vor schimba într-o scurtă perioadă de timp, întreaga fizionomie socială, dar și de geografie umană a zonei, înscriind-o puternic pe drumul modernității⁴. În primul

² „Comunionul (casa sau familia grănicerească) este viețuirea patriarhală, în comun, a mai multor persoane, fără deosebire de sex sau vârstă, înrudite sau nu, dar înscrise în aceeași casă, care își muncesc și folosesc în comun averea, asumându-și, fără simbrerie, toate îndatoririle casei în care rămân până nu se înscriu în altă casă sau părăsesc cadrele grănicerești”...”Starea de indiviziune de fapt și de drept, de viețuire în comun, oferă posibilități de trai și familiilor numeroase, dar cu puțin pământ, precum și familiilor bogate, dar cu puține brațe de muncă...Traiul în comun a mai multor persoane reclamă mai puține mijloace de subzistență și oferă toate avantajele diviziunii muncii” (*Constituția confinară*, 7 august 1807, în A. Marchescu, *Grănicerii bănățeni și Comunitatea de Avere*, ediția a II-a, Timișoara, 2006, p. 133–134).

³ Potrivit lui L. Groza: 1. comunionul de casă era pepiniera de soldați grăniceri pentru paza frontierei; 2. comunionul de casă practica agricultura ca ocupație de baza ce asigura hrana; 3 în comunionul de casă se confecționa echipamentul necesar grănicerilor apți pentru a face serviciul militar; 4. în comunionul de casă se făcea educația copiilor de grăniceri...Comandanții de companie și de stațiune erau obligați să controleze casele grănicerilor pentru a constata felul în care se menținea curățenia în casele subordonaților. Comandantul de companie, în afara atribuțiilor militare se mai îngrijea de: când și cum se fac însămânțările agricole, ținerea unei evidențe stricte asupra felului în care s-au distins grănicerii în cultivarea pământului, ținea o evidență strictă a însămânțărilor cu cartofi, ținea o evidență exactă a cerealelor recoltate. (Liviu Groza, *Contribuții la istoria regimentului de graniță româno-bănățean, nr. 13 din Caransebeș*, Caransebeș, 2002, p. 93.

⁴ Anton Koczian, Consilier al Comisiei Imperiale, care analiza pe teren modalitățile de constituire a Graniței Militare în Banatul de munte, cel care va propune Vienei renunțarea la dislocare românilor din satele de graniță și utilizarea lor în acțiunea de militarizare, deci avea opinii favorabile românilor, scria la 3 septembrie 1796, în raportul înaintat împărătesei, următoarele despre situația găsită în Jupalnicul Nou și cel vechi, două localități ce urmau a fi militarizate: „Casele acestora sunt de fapt pătrate, împletite din nuiele de alun (n.n. pereții), lipite cu lut și bălegar de vacă, un stângen și jumătate în lungime și tot atât de late (n.n. un stângen – Wiener Klofter – era de 1,86 de metri), prevăzute cu o ușă foarte joasă, prin care un om trebuie să intre în casă foarte aplecat. Ele nu au nici fereastră, nici bucătărie, nici cuptor și în cea mai mare parte sunt dărăpănate. Grajduri sau alte clădiri necesare gospodăriei nu sunt aici deloc. Deci întregul menaj al locuitorilor constă în această mică magazie, în care

rând prin reorganizarea spațiului rural, dincolo de cadrele stricte ale gospodăriei. Granița Militară transilvăneană, dar și cea din regiunea Caransebeșului sau a sudului Transilvaniei erau constituite în zone montane sau submontane, care aveau ca specific satul împrăștiat. Din perspectiva eficienței militare o asemenea caracteristică a habitatului, cu gospodării răspândite într-un spațiu vast, cu mari distanțe unele față de altele, era totalmente neadecvată. În consecință, austriecii au impus satelor din Granița Militară concentrarea în zona unei vetre a satului (întra-muros), clar delimitată, ce va genera un nou peisaj rural, cel al satului concentrat, cu o organizare stradală bazată pe dispunerea gospodăriilor în front continuu și cu o structură precisă a locuinței și gospodăriei⁵. Deci gospodăria extinsă și comunionele de casă care o însoțesc sunt plasate într-o nouă structură a habitatului rural, modernă, cu o bună rețea de drumuri și cu o precisă delimitare între intravilan și extravilanul destinat culturilor. Reorganizarea extravilanului ca spațiu compact de tipul *openfield* va fi însoțită și de măsuri de creștere a productivităților agricole, prin constituirea de sole compacte în cadrul unui sistem de asolament colectiv bienal sau mai apropiat de exigentele austriece, trienal.

Gospodăria grupului domestic extins a comunionele de casă va fi organizată după principii care să producă o creștere a responsabilității sociale a individului, element al mentalităților de tip modern. Astfel «tatăl de familie» și «mama de familie» vor fi conducătorii grupului domestic și vor supraveghea întreaga activitate a grupului, începând de la igiena personală, confecționarea obiectelor de vestimentație și de interiorul gospodăriei, prepararea hranei, exploatarea pământului, educația copiilor. Toate aceste aspecte ale vieții cotidiene se vor desfășura standardizat, conform normelor impuse de autoritățile militare, iar «tatăl de familie» și «mama de familie» vor răspunde direct de aspectele privind calitatea vieții «comunionele de casă». As-

ei stau, cu femeile și copiii lor, precum și cu o parte din vite, în jurul focului și se tăvălesc în cenușă. În aceste case de mizerie nu poate fi încartiruită nici o altă națiune, iar germanilor le-ar folosi cel mult ca bucătărie sau cocină de porci (*Fondul H. K. R. – Hof Kriegs Rath-, dosar nr. 39–21 din anul 1770*, în Trințu Măran, *Documente din istoria Graniței Militare bănățene*, vol. I, Viena 1993 p. 53–54). În mai puțin de 50 de ani, după constituirea graniței, întregul peisaj rural va fi schimbat: sate concentrate, cu gospodării prospere, cu grajduri pentru vite, cu rețele stradale, fântâni comunale, case spațioase, așezate în front compact, de-a lungul ulițelor.

⁵ *Fondul Hof Kriegs Rath (H. K. R.), Actul nr. 4–55, 1769*, descrie modul în care se va face proiectarea vetrei unui sat: 1. Vor fi trasate de către un inginer străzile principale și cele curmezișe, iar locurile propuse pentru construirea bisericii, casei parohiale, școlii și cărciumii se vor însemna întotdeauna în mijlocul satului; la fel sunt de indicat la fiecare stradă fântânile comunale...Străzile principale vor fi propuse la o lărgime de 18 până la 20 de stânjeni (n. n. un stânjen vienez-Wiener Klofter reprezintă 1,896 metri, adică 6 picioare), iar cele pentru pompieri de la 6 la 8 stânjeni; 2. Terenul pentru casă să fie stabilit de la 75 până la 100 de stânjeni în lungime și de la 12 până la 15 stânjeni în lățime. Toate clădirile vor trebui construite numai pe o parte a terenului, cu un frontispiciu către stradă, ca între clădirile a doi vecini să rămână un spațiu liber de cel puțin 9 stânjeni. La fel grajdurile, șoproanele și hambarele să nu fie construite altfel decât în spatele casei de locuit, în linie dreaptă către grădină. În nici un caz nu e permis a fi construite de-a curmezișul curții, pentru ca la izbucnirea unui incendiu flăcările să nu se poată răspândi ușor, de la o casă la alta, prin intermediul acestor clădiri (Trințu Măran, *Documente din istoria Graniței Militare bănățene*, vol. I, Viena 1993, p. 38).

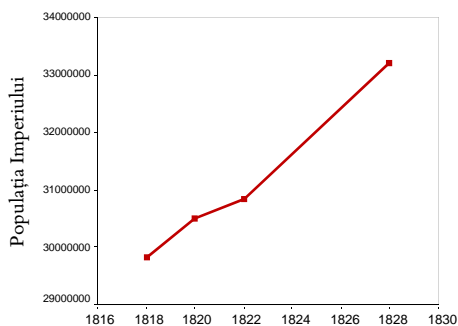
tfel, în zona Graniței Militare se va produce geneza unei noi etici a cotidianului, în care rolul de bază îl are «comunionele de casă», iar fundamentul director al acestei etici îl constituie creșterea responsabilității individului, atât în raport cu organizarea propriei vieți, cât și în raport cu autoritățile de stat, pe baza loialismului dinastic. Un rol important în geneza acestui nou tip de atitudine socială îl va avea și biserica, care nu va fi numai o instituție de asigurare a relației dintre individ și transcendență, ci și o instituție a învățării sociale, a formării unor buni cetățeni.

Iată numai câteva dimensiuni care pot ilustra faptul că o organizare socială de tip tradițional, importată într-un nou spațiu social și regândită în funcționalitatea și finalitatea sa, poate constitui un element al inovației sociale de tip modern.

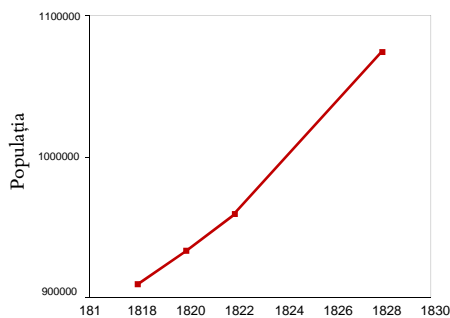
Câteva date demografice și istorice despre Granița Militară (Militärgrenze)

În tabelele statistice austriece publicate în 1828⁶ apar multe informații despre Granița Militară. Ea era considerată ca o unitate teritorială distinctă, care traversează mai multe provincii istorice și are un regim administrativ special. Iată evoluția populației în zona de răsărit a Imperiului și în Granița Militară, în intervalul 1818–1828:

Provincia	1818	1820	1822	1828
Galiția și Bucovina	3.760.319	3.893.445	4.035.214	4.435.435
Ungaria (inclusiv Slovacia actuală, Maramureșul și Părțile Vestice)	9.824.977	10.029.177	10.239.056	10.892.491
Transilvania (istorică)	1.625.508	1.664.751	1.709.770	1.860.401
Granița Militară	909.679	933.076	958.874	1.073.680
Total populație în Imperiu	29.813.586	30.504.605	30.848.458	33.211.770



Evoluția populației Imperiului (1818–1828)



Evoluția populației din Granița Militară (1818–1828)

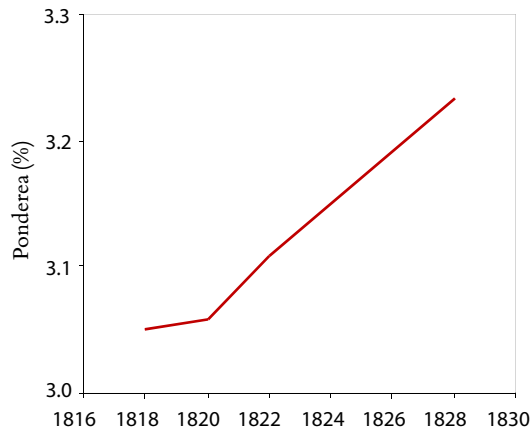
În perioada de după războaiele cu Franța, populația Imperiului Habsburgic va crește într-un ritm destul de susținut. Aceași creștere, chiar și mai accelerată, se

⁶ *Versuch einer Darstellung der Oesterreichischen monarchie in statistischen Tafeln*, Biblioteca Arhivelor Statistik Austria, Viena, dosar nr. 10.902. El conține numeroase informații statistice privind populația Imperiului Austriac la începutul secolului al XIX-lea.

constată în zona Graniței Militare, care reprezintă un puternic rezervor demografic, probabil și datorită grupului domestic extins, specific zonei⁷:

Ponderea populației din Granița Militară

Pondere (%)	Anul
3.05	1818
3.06	1820
3.11	1822
3.23	1828



Ponderea populației din Granița Militară în populația Imperiului (%)

⁷ Din păcate nu avem suficiente informații statistice privind dimensiunile familiilor din cadrul «comunioanelor de casă», ci numai câteva cazuri, care sugerează însă comportamentele pronataliste ale acestei structuri sociale. Astfel, în 1776, 16 localități aparținând anterior Regimentului 13 de Caransebeș sunt preluate de Regimentul 14 de Pancevo. Cu această ocazie se face o înregistrare foarte precisă a populației din cele 16 localități (total populație, populație masculină validă pentru scopuri militare, populație semivalidă, populație invalidă, populația feminină, cu starea ei civilă, numărul de case etc.) (*Documentul H. K. R., din anul 1776, nr. 3–44* din Kriegsarchiv, Viena, în T. Măran, *Documente din istoria Regimentului de Graniță German Bănățean*, Viena, 1991, p. 27–43. Pe baza acestor date am calculat numărul mediu de membri dintr-o familie, la nivelul celor 16 localități. El este de 5,95 persoane, deci o familie are în medie cam 4 copii și aceasta se întâmplă într-o perioadă de început a istoriei comunionului de casă. Pentru perioade mai târzii avem numeroase exemple de comunioane cu structura lor pe vârste și sexe. Iată câteva: comunionul lui Andrei Fizeșan, din Uzdin, avea la 18 mai 1826, 18 persoane (T. Măran, *Întemeierea și dezvoltarea satului Uzdin*, vol. I, Viena, 1989, p. 73), un alt comunion al lui Petru Tamaș, avea la 25 martie 1823, 37 de persoane (T. Măran, *op. cit.* p. 66), comunionul Iovan Maximovici avea 8 persoane (T. Măran, *op. cit.*, p. 62), comunionul Teodor Mendrea avea la 18 aprilie 1844 un număr de 25 membri (T. Măran, *Întemeierea și dezvoltarea satului Uzdin*, vol. II, Viena, 1992, p. 12) și exemplele ar putea continua. Din analiza volumelor demografice ale comunioanelor cred că se desprind următoarele tendințe: 1. un comunion nou constituit are, în general, un număr mic de membri, în jur de 10. 2. un comunion vechi are un număr mare de membri, de multe ori peste 20 și el va tinde să se divizeze. Pe de altă parte, există însă suficiente informații etnologice din Balcani privind talia sistemelor «zadrugale», care sugerează aceeași specificitate: grupul domestic extins este purtătorul unui comportament, față de procreație, puternic pronatalist.

Din punct de vedere geografic, regiunea Graniței Militare se prezenta ca o bandă teritorială continuă, pe frontiera turco-austriacă, începând în Croația, continuând pe Dunăre în zona Slavoniei, trecând în actualul Banat sârbesc, apoi Banatul românesc, Hațeg, regiunea Sibiului, Țara Bârsei, unde intra în legătură cu zona regimentală secuiască, ca apoi în nord-estul Transilvaniei să fie o altă zonă regimentală, cea de Năsăud⁸. Din punct de vedere militar, regiunea Graniței Militare era considerată «centura de fier»⁹ a imperiului, iar regimentele de graniță, regimente de elită, flexibile și ușor mobilizabile.

Regiunea Graniței Militare, ca structură administrativă autonomă, nu cuprindea numai populația aflată sub arme, ci și populația civilă: femeile, copiii, rezerviștii, bătrânii¹⁰. Practic, în zona Graniței Militare, Imperiul Habsburgic reinventează țără-

⁸ Iată regiunile și regimentele Graniței Militare, în anul 1828: regiunea Carlstädner, cu regimentele Liccaner (cu centrul regimental la Gospich), Ottochaner (Ottochaez), Oguliner (Ogulin), Szluiner (Carlstädt), regiunea Warasdiner, cu regimentele Kreutzer (Bellovár), St. Georger (Bellovár), regiunea Slavonische, cu regimentele Broder (Vincovcze), Gradistianer (Neu Gradistia), Peterwaradiner (Mitrowitz), Czajkisten Batail (Tittel), regiunea Banal, cu regimentele Erstes Banal (Glina), Zweites Banal (Petrinia), regiunea Banat, cu regimentele Deutsch Banat (Panczowa-Pancevo), Wallach Illirisch (Karansebes-Caransebeș), regiunea Sibenbürger-Transilvania, cu regimentele Erstes Szeckler (Czik Szereda-Miercurea Ciuc), Zweites Szeckler (Vásárhely-Tîrgu Secuiesc), Erstes Wallach (Orlath-Orlat), Zweites Wallach (Nászod-Năsăud), Husaren Regimente No. 11 (Szent Giorgy-Sfântu Gheorghe) (sursa: *Versuch einer Darstellung der Oesterreichischen monarchie in statistischen Tafeln*, Biblioteca Arhivelor Statistik Austria, Viena, dosar nr. 10.902). De-a lungul timpului numele diferitelor regimente s-a schimbat, ca și numărul lor de înregistrare. Bunăoară, denumirea de «valah», denumire cu o nuanță peiorativă, este abandonată la 1838 și înlocuită cu cea de «român», iar regimentul nr.13 (Wallach-Illirisch) este împărțit în două, Regimentul 13 Român, cu centrul la Caransebeș și Regimentul 14 Sârb, cu centrul la Biserica Albă, actualmente în Banatul Sârbesc.

⁹ I. H. Schwicker, *Geschichte der Österreichischen Militärgrenze*, Viena, 1883, p. 346

¹⁰ Iată situația demografică a Graniței Militare în 1815, după războaiele cu Franța, la care participă din plin și regimentele de graniță: Carlstädter, 96.546 bărbați, 97.061 femei, total 193.607 persoane, Banal, 47.984 bărbați, 48.297 femei, total 96.281 persoane, Warsdiner, 54.973 bărbați, 52.616 femei, total 107.589 persoane, Slavoniche, 117.895 bărbați, 114.357 femei, total 232.252 persoane, Banat, 89.023 bărbați, 86.021 femei, total 175.044 persoane, Transilvania, 66.679 bărbați, 67.146 femei, total 133.825. În 1815, populația Graniței Militare avea 940.598 de persoane, din care 473.100 bărbați și 467.498 femei (sursa: *Versuch einer Darstellung der Oesterreichischen monarchie in statistischen Tafeln*, Biblioteca Arhivelor Statistik Austria, Viena, dosar nr. 10.902). În privința populației aflate sub arme, în regimente, la 1801 ea cuprinde un total de 65.105 militari. În 1828 efectivele din Granița Militară, aflate sub arme, erau astfel: regimentul german nr. 12 de Banat (Pancevo), 8.318 militari (regimentul era compus din români bănățeni și din coloniști șvabi), regimentul Peterwardeiner, 6.165 militari, regimentul româno-sârb nr.13 de Banat (Caransebeș), 5411 militari, regimentul Broder, 5.045 militari, regimentul Gradiskaner, 4.913, regimentul Liccaner, 4.873 militari, regimentul St. Georger, 4.539 militari, batalionul de ciachiști Czajkistenbataillon, 4.316 militari, regimentul Oguliner, 4.181 militari, regimentul 1 Banal, 3.910 militari, regimentul 2 Banal, 3712 militari, regimentul Szluiner, 3.665 militari, regimentul 1 secuiesc, 2.956 militari, regimentul 2 secuiesc, 2.750 militari, regimentul secuiesc de husari, 3007 militari, regimentul 1 român (Orlat), 1858 militari, regimentul 2 român (Năsăud), 2.373 militari (sursa: *Versuch einer Darstellung der Oesterreichischen monarchie in statistischen Tafeln*, Biblioteca Arhivelor Statistik Austria, Viena, dosar nr. 10.902).

nimea liberă, care este scoasă de sub autoritatea nobilimii locale sau a orașelor săsești și este subordonată direct autorităților militare și împăratului.

Câteva aspecte privind organizarea socială în Granița Militară

În nord-estul Transilvaniei, regimentul nr. 2 de Năsăud a apărut în 1763, însă deja înainte de această dată Imperiul Habsburgic începuse experimentul militaro-social de folosire a populațiilor locale din zonele frontaliere în scopul controlului granițelor și mai apoi al folosirii experienței militare a regimentelor de graniță în campaniile purtate în Europa. Începutul militarizării frontierei este făcut în zona slavă a Balcanilor, prin constituirea regimentelor de graniță slovene și croate, apoi urmează cele românești (valahe), secuiești și șvăbești¹¹. Ca regiune de țărani liberi, care au ieșit de sub autoritatea autorităților locale, fiind subordonați direct împăratului, Granița Militară a a cunoscut reglementări precise în ceea ce privește organizarea administrativă, teritorială și regimul proprietății. Aceste reglementări au încercat să utilizeze tradițiile locale, unele bazate pe dreptul cutumiar, care capătă apoi o formă juridică oficializată, dar în același timp, au fost introduse în unele zone noi instituții, generatoare de inovație socială. Pe de altă parte, s-a căutat elaborarea unei legislații uniformizate în tot cuprinsul Graniței, care era compusă dintr-un complicat amestec etnic (sloveni, croați, sârbi, șvabi dunăreni, secui maghiari, români), dar și religios (romano-catolici, greco-catolici, ortodocși)¹². Această legislație s-a constituit trep-

¹¹ Începutul absolut al folosirii populațiilor locale de origine valahă (românească), în scopul apărării frontierelor împotriva trecerilor ilegale, prevenirea contrabandei, urmărirea răufăcătorilor, instituirea carantinei la frontieră, fusese făcut cu un secol înainte și nu în sudul ci în nordul Imperiului, în zona Moraviei, mai precis în zona Moraviei Valahe. Aici, după lungile lupte, de decenii, duse de austrieci împotriva populației valahe din Munții Beschizi (care se răscoală și se aliază cu danezii și apoi cu suedezii în timpul războiului de 30 de ani, deoarece îi sunt restrânse treptat vechile libertăți montane, recunoscute prin «legea valahă», lupte care se vor sfârși cu înfrângerea valahiilor moravieni și cu marile execuții care au avut loc în 1644 la Vsetin, unde se vorbește de omorârea a 20% din populația masculină valahă, capabilă să poarte arme și care refuzase jurământul de credință față de împărat și trecerea la romano-catolicism), are loc apoi o perioadă în care autoritățile austriece caută să atragă de partea lor lumea valahă și să profite de excepționalele ei calități militare. Astfel, o primă încercare are loc în 1666 când la Valašská Bystřice se înființează un mic corp militar valah menit să asigure securitatea internă a zonei. Ia astfel naștere organizația «portașilor», păzitorii «porților» frontaliere, dar și a ordinii publice. Urmează o perioadă în care organizați va fi desființată, însă din 1717 ea se va reface, având un statut permanent, fiind constituită astfel o primă graniță militară austriacă, la frontiera de nord a imperiului. «Portașii» aveau o uniformă specifică și un semn identitar, devenit apoi celebru în imperiu: o frânghie care avea la un capăt bile din metal, cu ajutorul căreia erau imobilizați infractorii. Experiența inițială dând rezultate, austrieicii o vor extinde în toată Moravia și apoi în Silezia austriacă.

¹² La început, în zona bănățeană, Curtea de la Viena a avut reticențe în folosirea populației românești în Granița Militară, datorită comportamentului ei «anarhic», care pendula, în funcție de circumstanțe, între turci și austrieci și refuza să se încadreze în exigențele de disciplină impuse de imperiu. În plus, habitatul dispersat și folosirea adăposturilor sezoniere de vârat de pe fînețele montane, ca locuire alternativă, genera noi dificultăți unei organizări militare eficiente. De aceea, inițialmente se hotărâște colonizarea Banatului de munte, zonă cu o excepțională valoare strategică, aflată aproape de defileul

tat și a trecut autoritatea de la organele civile la cele militare, dar și în acest nou cadru, austriecii au știut să valorifice tradițiile cutumiare locale. Astfel, încă înainte de constituirea Graniței Militare bănățene și ardelenesti, o reglementare din 1737 preciza că șeful unei comunități sătești este „cneazul” („chinezul”)¹³, ajutat de un consi-

Dunării, cu populație adusă din Balcani: „în cele 33 sate ... în locul românilor mutați în mijlocul Banatului, să nu fie colonizați tirolezi sau austrieci ci să se tindă a fi mutați aici alți străini, dar mai ales bulgari, albanezi”(Fondul H. K. R., dosar nr. 45–10 din anul 1769, *Raportul Consiliului de Război al Curții Imperiale Regale*, semnat de gen. Moritz Graf von Lacy, către împărăteasa Maria Theresia, în T. Măran, *Documente din istoria Graniței Militare bănățene*, vol. I, Viena, 1993, p. 18). Apoi, datorită experienței relativ eșuate din zona croată, unde nu au putut fi atrase decât puține populații balcanice, cu toate facilitățile acordate de austrieci, se hotărăște colonizarea Banatului de munte cu populație romano-catolică germanică fie din afara statului austriac, fie din interiorul lui sau chiar alte populații din imperiu, dar cu condiția să fie romano-catolice, românii urmând a fi dislocați din zonă, despăgubiți și ajutați să-și făurească noi gospodării în zona de câmpie a Banatului. Finalmente, la 3 septembrie 1769, generalul Anton Koczian, consilier al Comisiei Imperiale, după o analiză amănunțită a situației din Banat, trimite Consiliului de Război al Curții de la Viena un raport care conține observațiile sale din cele 33 de sate ce urmau a fi militarizate și aduși coloniști străini, iar populația românească dislocată în câmpia Banatului. Referitor la această dislocare, în raport se spunea: „Mult mai multe greutatea comportă în sine mutarea românilor (n. n. decât a sârbilor, deoarece și unele sate bănățene sârbești urmau a fi mutate). Acolo unde se vor muta nu li se va putea înlocui nici aerul sănătos, nici apa bună și mai puțin a restabili cei 320.426 de pomi fructiferi roditori, viile și pădurile lăsate la vechile proprietăți. Ei vor fi nevoiți de a renunța la creșterea porcilor și a caprelor, din lipsa pădurilor care constituie o mare parte a hranei acestora...atât noua colonizare a germanilor cât și mutarea românilor vor aduce statului mai multe pagube decât foloase... Dacă se ia în considerare pustietatea munților valahi și depărtarea posturilor, care vor trebui ocupate la granița valaho-turcească, atunci soldații germani...vor avea sarcina de a prelua de la localnici aceste posturi, fără a mai pomeni dacă unii prost dispuși, dintre cei dislocați, ar emigra în Valahia turcească, atunci soldații germani experimentați vor trebui să se mențină singuri în munții amintiți, noua miliție germană de graniță însă, căreia îi lipsește atât curajul cât și experiența, va putea fi distrusă în mod sigur, un post după altul, de către valahi. Chiar și cei mai buni trăgători nu pot aștepta o soartă mai bună, mai cu seamă că între valahi se găesc atât de mulți țintași buni încât se pot compara cu trăgătorii de elită din Tirol, după ce primii, față de ultimii, mai au și avantajul că posedă cele mai perfecte cunoștințe despre acești munți. În timp de război miliția germană de graniță poate să o ducă și mai rău. Ea ar avea un dușman dublu, adică pe turci și pe valahii localnici ofensați, care se vor răzbuna în modul cel mai crud. Deci este foarte probabil ca acești noi coloniști, înconjurați pretutindeni de valahi, în această situație periculoasă pentru ei, să fie primele victime ale războiului. Toate aceste considerațiuni mă conduc la incompetența mea părere, cât de mult ar fi de recomandat ca valahii din cele 33 de sate susmenționate să se încadreze ca militari și să fie lăsați la casele lor. (T. Măran, *op. cit.*, p. 58–59). În cele din urmă Maria Theresia va accepta această variantă și va dispune constituirea Graniței Militare bănățene cu militarizarea satelor românești și sârbești, a căror dislocare a fost oprită. Apoi, catolicizarea parțial reușită a populației românești din Banatul de munte, prin greco-catolicism, va fi însoțită de Edictul de toleranță, din 1781, în urma căruia și ortodocșii devin o religie, cel puțin în teorie, egală cu celelalte confesiuni ale imperiului și atât românii cât și sârbii ortodocși vor fi folosiți în Granița Militară. În zona transilvăneană, Granița Militară se va constitui cu secui romano-catolici și români greco-catolici, aici procesul de catolicizare a populației românești, prin varianta sa extrem de subtilă-rit oriental, teologie occidentală-fiind o reală reușită.

¹³ La 30 aprilie 1770 se încheie la Caransebeș un protocol prin care se hotărăște să se convoace reprezentanți ai satelor care urmau să fie militarizate, pentru a se cunoaște părerea lor față de militarizarea celor 34 de sate (n. n. apăruse unul în plus în Granița Militară, față de cele menționate în documentele

liu (adunare) al «bătrânilor», iar după militarizare, autoritatea acestuia trebuia confirmată de conducătorii militari superiori. Deci, o instituție cutumiară, menținută de-a lungul secolelor, atât la românii ardeleni, cât și la slavii de sud¹⁴, devine o instituție supusă direct autorității militare. În ceea ce privește proprietatea, unicul proprietar nominal al tuturor pământurilor din graniță era împăratul, iar comunitățile țărănești aflate în această regiune nu aveau decât drept de uzufruct, după reglementări bine stabilite, în ceea ce privește pământurile arabile, fînețele, viile, livezile, pășunile și pădurile. Aceste reglementări au fost extrem de detaliate și au vizat inclusiv tipurile de culturi de pe pământurile în folosință¹⁵. Ele erau lucrate în comun de toți membrii comunionului de casă și, evident, produsele obținute erau folosite în comun. Activitatea bărbaților din Granița Militară se împărțea între amenajarea și întreținerea fortificațiilor, cetăților, drumurilor, activități pentru satisfacerea nevoilor grupului domestic (activități agricole, silvice etc.) și activități militare propriuzise. La acestea din urmă participau numai bărbații aflați sub arme; ele constau în serviciul regulat pentru apărarea frontierei, în punctele de vamă sau de observație, mai mult sau mai puțin fortificate, situate de-a lungul frontierei. În caz de război, punctele de observație deveneau puncte de luptă, fiind chemați și rezerviștii, serviciul militar fiind obligatoriu între 20 și 50 de ani. Cu toate că la început unitățile militare create în Granița Militară au fost utilizate numai pentru supravegherea frontierei, încetul cu încetul, datorită experienței militare căpătate, ele au fost utilizate și ca regimente de linie în războaiele pe care austriecii le-au dus în diferite colțuri ale Europei: războiul contra turcilor din 1788–1789, campaniile împotriva Franței lui Napoleon Bonaparte din nordul Italiei, dar și din Europa Centrală, campania din Moldova, în timpul războiului Crimeii, războiul contra Franței și Italiei din 1859, războiul contra Prusiei din 1866.

În ceea ce privește femeile, alături de activitatea lor domestică, legată de economia grupului sau de educația copiilor, ele aveau și obligația confecționării uniformelor pentru militarii din grup, conform modelelor specifice regimentului.

anterioare). Astfel sunt chemați „din fiecare sat, proporțional cu mărimea satului, pe lângă *chinez*, încă 4, 8, 12 sau 15 săteni bătrâni, să li se facă cunoscute prealnaltele ordine” (T. Măran, *op. cit.* p. 121). Reprezentanții unor sate acceptă în totalitate militarizarea, delegațiile altor sate o refuză, sunt și cazuri în care unii membri ai delegației o acceptă, iar alții o refuză (*Fondul H. K. R., dosar nr. 39–149*, din anul 1770, în T. Măran, *op. cit.* p. 122–130). Finalmente toate satele vor accepta militarizarea.

¹⁴ Paul Stahl, *Instituția „bătrânilor”*, traducere după studiul lui Paul H. Stahl, *La fonction du „vieillard”. Quelques exemples de l’Europe Orientale*, din lucrarea Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira, Lisabona, 1989. Traducerea studiului a apărut în revista Sylvania, nr. 1, Zalău, 1997. În acest studiu Paul H. Stahl analizează o serie de comunități balcanice, care au instanțe cutumiare, puternic formalizate, de conducere colectivă prin intermediul „bătrânilor”. În spațiul românesc asemenea organisme nu sunt semnalate decât în mod sporadic, sistemul de autoritate țărănească de la noi fiind vag colorat gerontocratic, după expresia lui Henri H. Stahl. Totuși, în anumite momente importante comunitar, bătrâni cu experiență și autoritate pot fi însărcinați să ia decizii în numele întregii colectivități, așa cum apar ei în cazul deciziei de militarizare a Banatului de munte.

¹⁵ În regimentul bănățean, o sesie grănicerească era de 34 de iugăre (un iugăr era de 57,57 ari), iar în cel de Orlat, o sesie grănicerească, numită și moșie grănicerească, era de cel puțin 15 iugăre.

O nouă reglementare, foarte în detaliu, este cea a Legii din 7 august 1807, elaborată într-o perioadă extrem de instabilă, datorită războaielor interminabile cu Franța, o perioadă în care armata era instituția socială cea mai importantă a imperiului. Noua lege este o sinteză a celor anterioare și prezintă într-o manieră precisă și detaliată toate aspectele vieții militare, sociale și economice ale Graniței Militare. În primul rând, ea conține aspecte interesante privind «comunionul de casă» (*«hauskommunion»*), considerat ca o unitate domestică și economică. Este vorba de un grup domestic extins, format din mai multe familii înrudite (părinți, frați copii), deși nu întodeauna din comunion fac parte numai familii înrudite. Acest grup domestic era condus de «tatăl de familie» și «mama de familie», care reprezentau funcții sociale și nu erau în mod obligatoriu părinții biologici. «Tatăl» și «mama de familie» erau aleși de membrii grupului și conduceau întreaga lui activitate; alegerea lor trebuia confirmată de autoritățile militare. Bărbații care aveau sarcini militare nu puteau fi aleși, decât după terminarea stagiului obligatoriu. Chiar dacă un «tată» sau o «mamă de familie» comiteau greșeli, ei nu puteau fi pedepsiți în public de către autoritățile militare, pentru a nu li se leza autoritatea. Schimbarea celor doi nu putea fi făcută decât cu acordul autorităților militare. Iată câteva informații interesante despre un «comunion de familie», provenind dintr-un sat românesc, actualmente în Serbia. Este vorba de satul Uzdin, care a aparținut la început de *Walachische-Illyryische Regimente nr. 13* (Caransebeș) și apoi a fost inclus în *Deutsche Regimente nr. 12* de Pancevo. Informațiile provin dintr-o scrisoare adresată comandantului regimentului, de către liderii a două familii din comunion, care solicită divizarea lui deoarece a ajuns la 37 de membri și situația creată era generatoare de tensiuni și conflicte interne. Acest document este interesant prin faptul că prezintă o situație în care două familii neînrudite și succesorii lor formează un comunion. Scrisoarea poartă data de 13 martie 1823 și este semnată de Petru Tămaș, tatăl de familie și Păun Andreia, liderul celeilalte familii din comunion.

«...Tații noștri, fără a fi înrudiți, s-au înregistrat într-o singură gospodărie de grăniceri și au condus gospodăria împreună, până la încetarea lor din viață. Între timp, comunionul nostru a crescut până la 37 de persoane, iar spațiul în locuința noastră este prea limitat pentru a locui toți în acesta. La aceasta mai contribuie și neînrudirea familiilor noastre care conduce la ceartă și vrajbă în casă, care nu numai că amărăște viața noastră, dar dăunează foarte mult și gospodăriei. Astfel noi am rugat Comandamentul Regimentului să permită familiei lui Andrei Păun să se separe de noi...¹⁶». În cele din urmă cererea ajunge la Consiliul de Război al Austriei, care o acceptă, sub condiția ca fiecare comunion nou înființat să dea câte un bărbat pentru serviciul militar. Se acordă, de asemenea, fiecărui nou comunion pământ agricol, spre folosință, proporțional cu numărul de membri din noile comunioane (de fapt prin partajarea pământului fostului comunion). Primului comunion, cu mai mulți membri, 68 de iugăre, adică două sesii complete, iar celui de-al doilea, 26 de iugăre,

¹⁶ T. Măran, *Întemeierea și dezvoltarea satului Uzdin*, vol. I, Viena, 1989, p. 65.

adică 3/4 de sesie. Primul comunione avea, după desprindere, 27 de persoane, iar al doilea, 10 persoane¹⁷. După cum se poate observa din structura comunionei, publicată la subsol și aceasta este situația în toate comunioanele din Granița Militară, fiul după căsătorie rămânea în «comunione de casă» al părinților, iar fata după căsătorie intra în comunione soțului. Deci căsătoriile în Granița Militară au o accentuație virilocalitate. La căsătorie, fata primea din partea familiei o dotă mobilă (îmbrăcăminte, cuverturi, ustensile de bucătărie), dar nu primea deloc pământ, care rămânea proprietatea indivizivă a comunionei. Comunionei fetei suporta toate cheltuielile de nuntă, dar autoritățile militare au reglementat la o singură zi durata unei nunți, pentru a nu se risipi banii comunionei, în mod inutil, pe petreceri. Fără intervenția din exterior a autorităților militare, numărul comunioanelor rămânea fix; de abia prin intervenția lor se putea constitui o nouă unitate socială, dar numai în condiții strict determinate. Astfel, comunione de casă, configurația vetrei satului, a teritoriului agricol, sunt elemente ale structurii ruralității bănățene sau ardelenesti din Granița Militară, aflate sub un strict control al unor autorități externe, care a indus o riguroasă reglementare a întregii vieți sociale, iar disciplina vieții cotidiene devine, cu timpul, un fapt însușit, internalizat în mentalitatea cotidiană a acestei regiuni, ca un dat existențial firesc, ca o componentă a normalității sociale..

Cu toate acestea, autoritățile austriece nu au căutat ca să distrugă specificitățile locale, atunci când ele se dovedeau viabile și nu contraveneau regulilor impuse de disciplina militară din zona graniței. Bunăoară, deși au reorganizat teritoriul, impunând reguli stricte de constituire a vetrelor de sat și de organizare a extravilanului¹⁸, nu au distrus socialitățile românești de tip montan. Granița Militară fiind o regiune de munte, pădurile au fost în posesia satelor din graniță; împăratul fiind proprietarul nominal, dar satele având drept de uzufruct asupra lor, fiind astfel în folosință comunitară, cu drepturi de exploatare, acordate fiecărui comunione, după necesitățile sale și numărul de membri. Vechiul sat dispersat a dispărut din Granița Militară, dar comunitățile au continuat să folosească zona fânețelor de sub munte, construind

¹⁷ Din scrisoarea colonelului von Treunwerth, comandantul Regimentului nr. 12 trimisă Comandamentului General din Banat, de la Timișoara se poate vedea structura comunionei. Ca regulă generală, pe care am întâlnit-o în toate numeroasele menționări de comunioane existente în documentele vremii, bărbații sunt menționați cu numele, în timp ce femeile numai numeric și cu starea lor civilă. Dar iată componența acestui comunione, dinainte de separare, pe care o dau pentru exemplificare: familia lui Petru Tămaș, născut în 1759, primul său fiu, Iovan, născut în 1787, fiul lui Iovan, de asemenea cu numele Iovan, născut în 1815, al doilea fiu, Lazăr, născut în 1802, cu fiul său Maxim, născut în 1820, al treilea fiu, Miclea, născut în 1806, Costa, primul verișor, născut în 1779, cu fiul său, tot Costa, născut în 1809, Iovan, al doilea verișor, născut în 1787, Mirco, al treilea verișor, născut în 1799, Petru, primul nepot, născut în 1799, cu fiul său Filip, născut în 1818, Andreia, al doilea nepot, născut în 1805. Plus 14 persoane de gen feminin, din care 7 căsătorite și 7 necăsătorite. Familia lui Păun Andreia, născut în 1775, cu primul său fiu, Maxim, născut în 1802, al doilea fiu, Sava, născut în 1812, al treilea fiu, Grigorie, născut în 1814. În plus 4 femei, 2 măritate și 4 nemăritate (T. Măran, *op. cit.*, p. 66).

¹⁸ Vezi în anexe o hartă privind organizarea extreme de riguroasă a teritoriului unei localități.

acolo adăposturi sezoniere¹⁹, însă autoritățile austriece au interzis utilizarea acestor locuințe sezoniere din centura fânețelor, ca locuințe permanente.

Revoluția de la 1848–1949 a avut mari consecințe și asupra Graniței Militare. Prin legea din 31 martie 1850, locuitorii din Granița Militară sunt împroprietăriți cu pământurile aflate în folosință (sesiile sau părțile de sesie), având obligația respectării sarcinilor militare și cu interdicția de vindere sau de împărțire a acestor pământuri. Deci se menține «comunionele de casă». Pe de altă parte, vor fi introduse noi reglementări privind învățământul primar obligatoriu, de trei ani. Astfel, deși studiul limbii germane rămâne obligatoriu, noile reglementări fac posibil învățământul în limbile naționale (înainte numai religia se făcea în limba națională). Granița Militară se înscrie în curentul național care capătă o puternică redimensionare, după revoluție, în întreg imperiul.

În 1867 teritoriile din Granița Militară bănățeană și ardeleană intră în cadrul statului maghiar. Noul guvern de la Budapesta nu va accepta ca o parte a teritoriului său fie sub autoritatea Vienei și-l va presa pe împăratul Franz-Joseph să desființeze Granița Militară bănățeană (cea transilvăneană fusese desființată în 1851). Finalmente, la 8 iunie 1871 este semnată legea de desființare a graniței bănățene. Prin aceeași lege împăratul acordă drept de proprietate asupra a jumătate din pădurile din graniță, satelor din fostele regimente bănățene. Cealaltă jumătate va reveni statului maghiar, în calitatea lui de stat succesor. Pădurile intrate în proprietatea satelor din fosta granița bănățeană de Caransebeș nu au fost divizate între satele componente ale regimentului, ci păstrate compacte ca un bun colectiv, în cadrul Comunității de Avere, creată în 1879, care va fi desființată de regimul comunist în 6 iunie 1960. După căderea comunismului, mai exact după apariția Legii 1 din 2000, Comunitatea de Avere se va reface și va încerca recuperarea pădurilor și a altor bunuri colective, în special imobile, care au aparținut acestei asociații a satelor foste grănicerești. În zona regimentelor de Orlat și Năsăud, după desființarea graniței, pădurile grănicerești vor fi împărțite între satele din fosta graniță, formând posesorii forestiere. Ele vor avea o istorie extrem de complicată, în prezent o mare parte fiind echivalate juridic cu pădurile comunale și sunt în administrația primăriilor și nu a vechilor proprietari altădată asociați în posesorii²⁰.

¹⁹ Liviu Groza, *Arhitectura caselor grănicerești*, lucrare în manuscris, p. 2.

²⁰ Istoria complicatelor situații juridice prin care a trecut regimul posesorii grăniceresc este analizată în studiile lui Sebastian Ștefănuță, *Metamorfozele proprietății colective în Orlat* și Monica Popa, *Disoluția unei tradiții. Câteva considerații privind istoria proprietății colective în localitatea Orlat (Sibiu)*, apărute în volumul *Teme de antropologie socială din Europa de sud-est*, coord. Stelu Șerban, București, 2010, paginile 155–178, respectiv 179/193, iar pentru zona Năsăudului, studiul elaborat tot de Monica Popa, „Reper socio-istorice în studiul proprietății colective din două comune foste grănicerești”, *Sociologie românească*, nr. 3, 2009.

Supraviețuiri. «Comunionul de casă» din Șanț (Bistrița-Năsăud)

Dispariția Graniței Militare în a doua parte a secolului al XIX-lea nu va însemna o ruptură brutală cu trecutul și construcția bruscă a unei noi istorii. Carcasa juridică și instituțională care a menținut coerentă regiunea graniței, generându-i specificitate, fiind reprezentată de administrația militară austriacă, a dispărut, însă anumite achiziții de tradiție culturală, mentalități, organizare socială comunitară s-au menținut. Logicile acțiunii sociale construite într-o perioadă lungă de timp devin, prin repetitivitate, stereotipie, modele societare. O inovație socială odată achiziționată la nivelul cotidianului, devine fapt de tradiție comunitară. Este și ceea ce s-a întâmplat cu «comunionul de casă». Din lipsă de date, nu-i putem urmări istoria, după dispariția Graniței Militare, el nu apare consemnat ca atare în recensămintele maghiare, deoarece unitatea de recensare era gospodăria asociată cu familia nucleară, iar o asemenea modalitate modernă de recensare camuflează realități sociale mai vechi, care nu se încadrează în cadrul metodologic al recenzării, de aceea recensămintele maghiare, dar nici cele românești, de după unire, nu sunt instrumente utile pentru surprinderea acestui tip de grup domestic extins. Cu toate acestea, după dispariția Graniței Militare, «comunionul de casă» s-a mai păstrat, cât timp și sub ce forme?

Spre surpriza mea, într-o anchetă etnografică pe care o făceam în 1992 în localitatea Șanț din fosta Granița Militară a regimentului de Năsăud (unde urmăream o inventariere a ultimelor adăposturi sezoniere din zona fânețelor montane), chiar în centrul satului, aproape de biserică, am găsit o gospodărie extrem de interesantă, atipică printre gospodăriile acestei zone din sat. La stradă, în stânga se găsea o casă cu o «tindă» și două camere, de-o parte și de alta a ei. În dreapta se găsea un șir de case, perpendicular pe stradă, lipite una de alta. Urma apoi un șir de grajduri și șuri, atât de multe încât aproape nu li se zărea capătul pierdut în grădină (vezi fotografia din anexă). O asemenea gospodărie nu este consemnată de membrii echipei Gusti, care au făcut în 1936 și mai apoi, cercetări în satul Șanț, în cadrul campaniei de monografie sociologică²¹. A fost ea construită după 1936? Dar de ce a fost construită gospodăria, cu atât de multe case, grajduri și șuri, aliniate după un model pe care-l întâlnim în vechile recomandări austriece²², privind construcția casei și a celorlalte elemente ale gospodăriei?

Din interviurile realizate cu Ioana Filipoi (79 de ani) și Cornelia Filipoi (75 de ani), două dintre văduvele care locuiau în acea gospodărie, treptat s-a conturat imaginea unui fost «comunion de casă», formă de organizare a grupului domestic, care a

²¹ În articolul său *Tipurile de casă din comuna Șanț-Năsăud*, publicat în *Sociologie Românească*, nr. 1-2, 1938, Ion Petrescu-Burloiu descrie exclusiv casele obișnuite, specifice familiilor restrânse, de tip nuclear. Regretatul profesor Paul H. Stahl, care mi-a publicat un articol în *E.D.B.M.*, privind grupul domestic extins și gospodăria sa specifică din Șanț, îmi spunea că «vezi ceea ce ți că trebuie să vezi» și era cu totul posibil ca sociologii de la București să nu fi cunoscut realitățile Graniței Militare și să fi trecut pe lângă asemenea gospodării, fără să le bage în seamă.

²² Vezi nota nr. 3, de subsol.

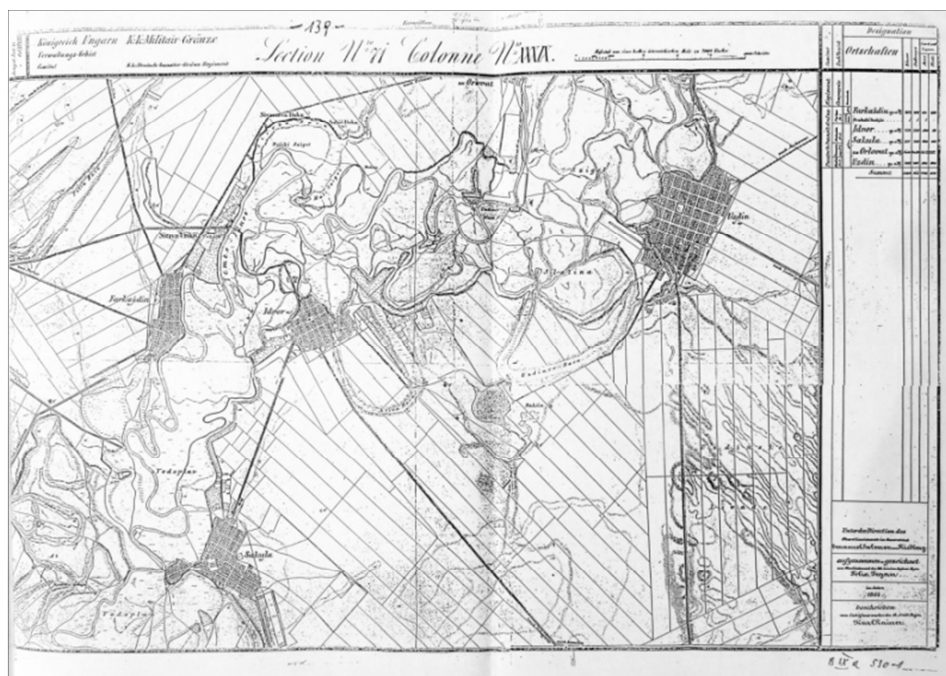
supraviețuit și după desființarea Graniței Militare, încă multă vreme, fiind apoi trecut înlocuit de actualele gospodării rurale, bazate pe familia nucleară.

Gospodăria s-a dezvoltat prin «aglutinare», prin adăugarea de noi locuințe, odată cu căsătoria unor noi fii²³. Prima locuință a fost cea a tatălui, Ioan Filipoi (Ionu Bogului, mort în 1947). Informatoarele nu au putut să precizeze data construirii ei, ele venind în grupul domestic la căsătorie, dar după stilul construcției și anul morții tatălui (socrului informatoarelor), construcția pare a fi de începutul secolului al XX-lea. Apoi, primul fiu născut, Alexandru, își construiește la căsătorie o nouă locuință, față-n față cu locuința părintească, urmează apoi, în prelungirea ei, locuința celui de-al doilea fiu, Sidor, iar cel mai mic dintre frați, Ion, a locuit, după căsătorie, în casa părintească, care i-a rămas lui în moștenire. După modelul de succesiune al caselor urmează grajdurile cu șură, construite unul după altul. Din analiza structurii grupului domestic extins-denumirea de «comunione de casă» s-a pierdut pentru generația informatoarelor noastre-rezultă că în perioada sa de maximă expansiune el a avut 14 membri și trei generații. Cele două bătrâne mi-au spus că atâta vreme cât a trăit Ion a Bogului, socrul lor, «chiar dacă era bătrân, autoritatea lui era foarte mare, toți îl ascultam, el ne conducea toate familiile, munceam împreună și împărțeam între noi toată mâncarea». Acest fapt se întâmpla chiar dacă la căsătorie fiecare dintre fii a primit partea sa de pământ, el a fost lucrat în comun de către toți membrii grupului și fiii nu au devenit proprietari de fapt decât după moartea tatălui. Apoi a urmat disoluția grupului prin plecarea noii generații, fie prin căsătorii în localitate, fie prin mutarea la oraș, în perioada comunistă.

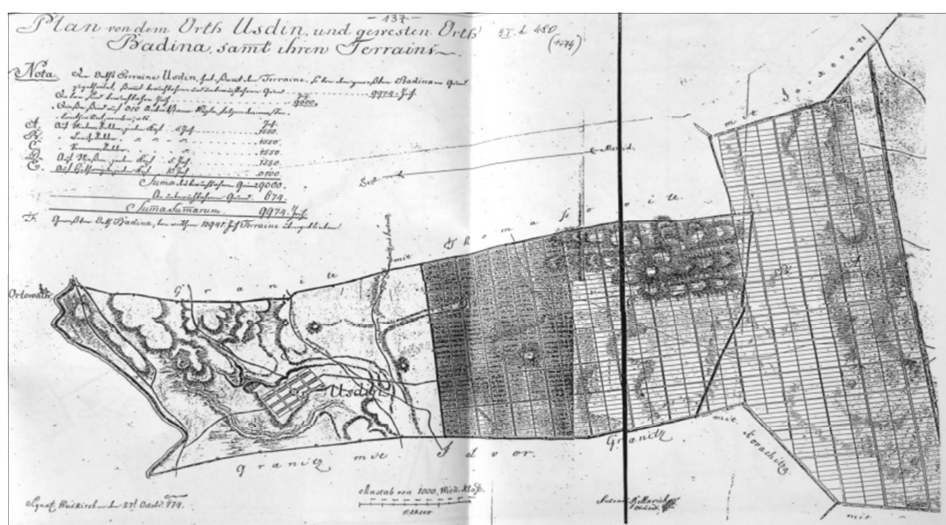
Acest caz al grupului domestic extins, găsit de noi în localitatea Șanț, arată că în pofida dispariției de multă vreme a autorității extracomunitare care a impus noua structură a gospodăriei și a grupului domestic, această inovație socială a devenit un fapt de tradiție și logica construirii gospodăriei și a organizării grupului domestic a înfruntat timpul și s-a menținut o lungă perioadă, ca o relicvă socială, amintind de vremuri demult apuse²⁴.

²³ Asemenea dezvoltări prin „aglutinare” ale locuințelor dintr-o gospodărie, aparținând unui grup domestic lărgit, sunt descrise de Paul H. Stahl, pentru spațiul balcanic, astfel: « Autour d'un noyau initial qui reste l'élément central et qui abrite d'habitude le foyer, viennent s'agglutiner des pièces nouvellement construites, le plan se développant continuellement » (Paul H. Stahl – « *Maison et groupe domestique étendu* » – în Armos, Tome III. Thessalonique, 1991, p. 1673). Vezi și Gheorghe Șișeștean, *Maison et groupe domestique étendu au village de Șanț-Bistrița Năsăud*, Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, nr. 17, Paris, 1996, p. 47–52, de asemenea, Gheorghe Șișeștean, *La Région Militaire – Militärgrenze – et la maison et le groupe domestique étendu. Exemples roumaines*, Revue des études sud-est européennes, tome XLIV, no. 1–4, București, 2006, p. 343–353.

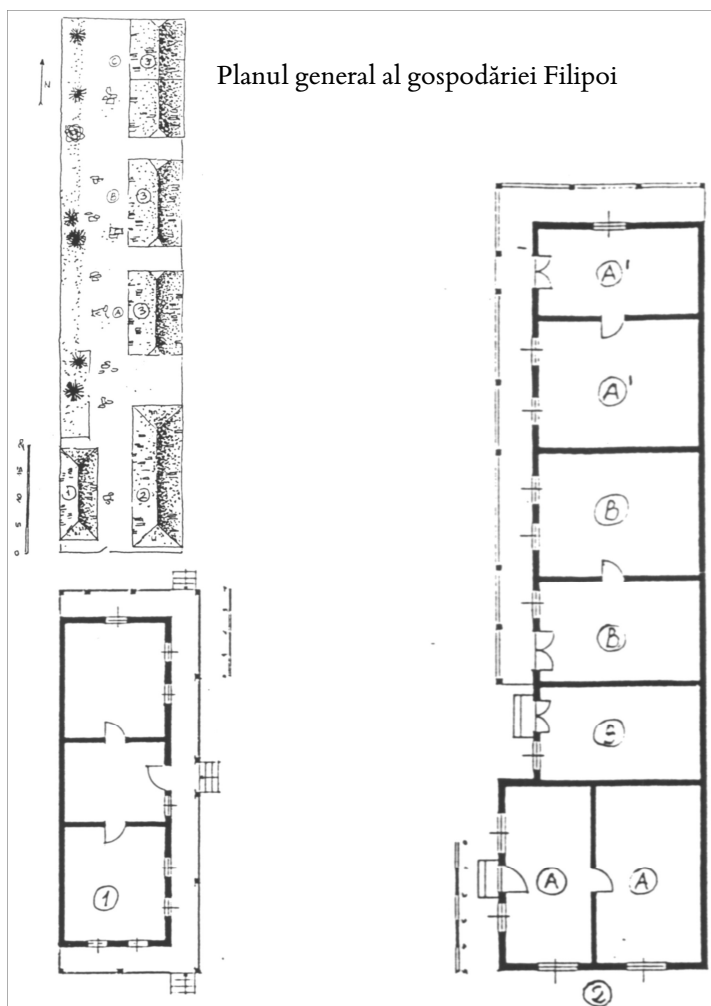
²⁴ Cercetătoarea Monica Popa, care și a realizat lucrarea de doctorat pe problematica proprietății colective și a destinului ei actual și a studiat sistematic zona Năsăudului, mi-a semnalat existența unor asemenea gospodării și în alte localități ale zonei, însă eu nu le-am văzut.



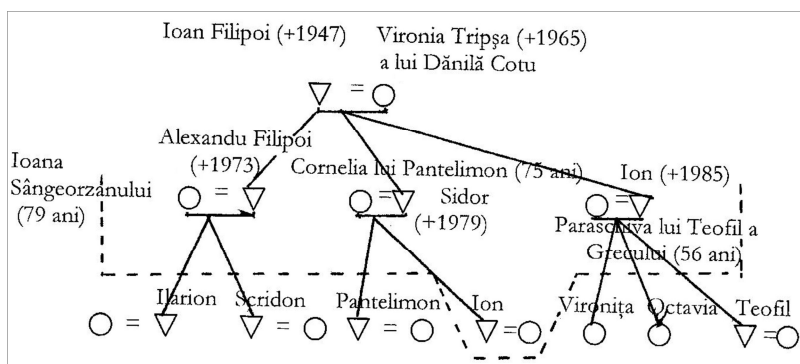
Harta austriacă de la 1774. Organizarea teritoriului-Uzdin și satele vecine (preluată din T. Măran, Întemeierea și dezvoltarea satului Uzdin, Viena, 1989)



Harta austriacă din 1744. Amenajarea teritoriului satului Uzdin. Intravilanul și sesiile grănicerești din extravilan (preluată din T. Măran, Întemeierea și dezvoltarea satului Uzdin, Viena, 1989)



Planul caselor Filipoi, Şanţ, 1992



Arborile genealogic al comuniei Filipoi, Şanţ, 1992

Arborele genealogic al grupului domestic Filipoi și planul gospodăriei

Câteva precizări:

- a. Vechea casă a lui Ion a Bogului (nr. 1, în planul gospodăriei) a fost moștenită de fiul său mai mic, Ion și în 1992, când am făcut ancheta, în ea stătea numai soția acestuia, Paraschiva, Ion fiind decedat, iar cei trei copii plecați în altă parte; ei vor moșteni această locuință;
- b. Partea A din casa nr. 2 a fost proprietatea primului născut Alexandru, care a lăsat-o moștenire fiului său Ilarion. Acesta a părăsit gospodăria și a vândut casa vărului său primar Ion, care este, de altfel, singurul din a treia generație ce a rămas în gospodărie. Al doilea fiu al lui Alexandru, Scridon (și el plecat) va moșteni după decesul mamei sale, a doua casă a tatălui A';
- c. Pantelimon și Ion, fiii lui Sidor moștenesc casa B, a tatălui or;
- d. Linia punctată, din arborele genealogic, separă persoanele care au părăsit grupul domestic;



Gospodăria grupului domestic Filipoi
(foto: Gheorghe Șișeștean, Șanț, 2009)

Familia în Europa Centrală în timpul primei tranziții demografice^{*}

Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan

Abstract: During the first demographic transition, which had various chronological frames in Central Europe during the nineteenth century and the first decades of the twentieth century, the family had to face various challenges. They all influenced its constitution and dissolution. The criteria for selection, the matrimonial market, and the family life cycle were affected by the complex economic and social transformation brought by modernization, industrialization, and urbanization. Above all, tackling family and matrimonial behavior in Central Europe during the nineteenth century and until World War I reflects mostly the modernization tendencies which influenced the Danube monarchy. From our point of view, this modernization was also the modernization of the demographic behavior. We will approach such issues as the impact of secularization on the family, the problem of inter-ethnic marriages, the consequences of reduced fertility on the cycle of family life and the relations between partners, and others.

Keywords: Central Europe, 1st demographic transition, family, modernization

În lucrarea noastră ne referim la Europa Centrală, înțelegând de cele mai multe ori prin aceasta spațiul fostei monarhii dunărene a Habsburgilor, deși frecvent vom exemplifica anumite aspecte referitoare la instituția familiei cu date provenind doar din jumătatea ungară a imperiului (ceea ce s-a numit Transleithania după 1867), sau uneori chiar numai din Transilvania. Firește, o asemenea exemplificare este una subiectivă, ce poate suferi serioase comentarii și amendamente, însă avem convingerea că surprinderea amănunțită, fidelă, a tuturor detaliilor specifice familiei în Europa Centrală este un deziderat foarte greu de atins. Aceasta și fiindcă în zona studiată au coexistat în epoca modernă foarte multe etnii și confesiuni. Se știe că Ungaria, la fel ca și cealaltă jumătate a Imperiului Austro-Ungar, a fost până la prima conflagrație mondială una dintre cele mai eterogene țări ale Europei în privința naționalităților și a confesiunilor: aici au fost înregistrate 14 naționalități (numărând fiecare dintre ele cel puțin 10.000 indivizi) ce aparțineau la 7 religii¹. Diversitatea etno-confesională, alături de tradițiile locale și de dezvoltarea economico-socială inegală, a imprimat din capul locului, peste aspectele generale, o particularitate instituției familiei la germani, maghiari, cehi, polonezi, slovaci, români, sârbi, croați, sloveni, italieni, ucraineni etc.

^{*} Lucrare elaborată în cadrul grantului de tip Idei nr. 487, finanțat de către CNCSIS din România.

¹ László Katus, „Multinational Hungary in the Light of Statistics”, în vol. *Ethnicity and Society in Hungary*, Budapesta, 1990, p. 113.

Introducere

În cadrul acestui material consacrat istoriei populației din Europa Centrală în timpul primei tranziții demografice, întrebarea cu care pornim la drum în prezenta lucrare este cum anume legăm familia de declinul fertilității și cel al mortalității, specifice primei tranziții demografice? Ce interdependențe pot fi detectate între ele în această secvență cronologică? Este un lucru binecunoscut faptul că dintre cele două componente clasice ale tranziției demografice, mortalitatea și fertilitatea, prima a fost influențată preponderent de ceea ce se întâmpla în afara familiei, adică de intervenția statului în ridicarea nivelului de igienă publică, de dezvoltarea transporturilor și a infrastructurii medicale, de reducerea crizelor alimentare etc., și abia apoi, într-o oarecare măsură, de ameliorarea nivelului de igienă personală, de o atenție sporită creșterii copiilor, de ridicarea nivelului de instrucție al cetățeanului care a contribuit la diminuarea superstițiilor și a practicilor tradiționale ș.a. Reducerea fertilității însă, a celei legitime în primul rând, a fost preponderent consecința directă a deciziei luate în familie de cei doi actori, soțul și soția, și abia apoi într-o mai mică măsură a depins de intervenția directă și indirectă a statului, a normelor comunitare etc. Declinul fertilității căsătoriilor nu se poate realiza decât prin acțiunea directă și conștientă a indivizilor implicați, spre deosebire de „reglajele sociale” ale fertilității, produse prin intermediul unor instituții sociale (căsătoria, în principal) sau al sistemului de cutume, norme și valori sociale ce funcționează în orice societate și care influențează indirect și reproducerea. Asta vrea să însemne că decizia cuplului de a-și regla fertilitatea poate fi luată, dacă acest lucru este în interesul imediat al familiei, fără nici o legătură cu interesul general, adică cu dimensiunea demografică a societății. Desigur că o decizie în acest sens a cuplului nu poate apare decât dacă socialmente există niște condiții prielnice care s-o stimuleze².

De-a lungul primei tranziții demografice derulate cu vizibile decalaje cronologice în Europa Centrală în cursul sec. al XIX-lea și primele decenii ale sec. XX, familia a trebuit să facă față la nenumărate provocări, care toate au influențat atât constituirea cât și disoluția acesteia. Criteriile de selecție și piața matrimonială, ciclul vieții familiale au fost afectate de transformările economico-sociale complexe aduse de modernizare, de industrializare și urbanizare. Adeseori, în istoria evoluției familiei unele aspecte sunt cuantificabile, altele însă se lasă greu surprinse de statistici, de aceea pentru istoricul demograf nu este o sarcină prea ușoară reconstituirea continuităților și discontinuităților la nivelul instituției familiei. Peste toate însă, abordarea familiei și a comportamentului matrimonial în Europa Centrală în sec. al XIX-lea și până la Primul Război Mondial, reflectă cu prisosință tendințele modernizatoare ce au afectat monarhia dunăreană. Modernizarea acesteia a însemnat, pentru tema care ne interesează, și modernizarea comportamentului demografic, fiindcă dincolo de

² Traian Rotariu, „A doua tranziție demografică – o analiză critică a conceptului”, în vol. Populația României. Trecut, prezent, viitor. Lucrările conferinței internaționale „Populația României. Trecut, prezent, viitor”, Cluj-Napoca – Arcalia, 19–22 octombrie 2005, Cluj-Napoca, 2006, p. 466–471.

cea ce era concret-vizibil în procesul de dezvoltare și modernizare, transformările cu cel mai profund impact asupra destinului umane au operat la nivelul existenței cotidiene, ceea ce se schimba de fapt, atunci, erau ritmurile vieții private, cotidiene³. Aceasta a presupus, printre altele, modificarea condițiilor întemeierii familiei, difuzarea controlului nașterilor, creșterea ilegitimității, înmulțirea divorțurilor, revolta tinerilor – este adevărat, deocamdată timidă – față de aranjamentele matrimoniale operate de părinți sau colectivitate etc. Uneori sursele nu permit să surprindem fenomenul în complexitatea derulării sale, dar nu avem nicio rezervă în a afirma că în preajma izbucnirii Primului Război Mondial, familia și relațiile matrimoniale la popoarele din Austro-Ungaria nu mai arătau la fel ca la începutul sau chiar la mijlocul sec. al XIX-lea, atât în mediul urban cât și în mediul rural. Tot mai multe mărturii în preajma anului 1914 (preoți mai cu seamă, dar și literatura și presa epocii etc.) blamau alterarea moravurilor care se petrecuse în ultima vreme, invocând moralitatea exemplară a vremurilor anterioare. În acest demers de invocare a perioadei „vârstei de aur” și de idealizare a relațiilor sociale și morale dintr-o epocă demult apusă, referirile la familie și moralitate apar constant, alături firește de alte aspecte legate de frecventarea regulată a bisericii, respectul tinerilor față de bătrâni etc. Prin urmare, familia rămâne un „laborator” important care permite foarte bine sesizarea tranșației de la tradițional la modern în perioada în care s-a derulat prima tranziție demografică, în lucrarea noastră abordând doar câteva aspecte care nu prea au făcut obiectul specialiștilor. Astfel, vom aborda subiecte precum impactul laicizării asupra familiei, problema căsătoriilor mixte, consecințele reducerii fertilității asupra ciclului vieții familiale și a relațiilor dintre parteneri ș.a.

Biserică-stat-familie

De-a lungul derulării primei tranziții demografice, familia s-a confruntat constant cu presiunea crescândă a statului asupra bisericii în legătură cu controlul vieții intime a cetățenilor. Avansul secularizării și laicizării în epoca modernă au afectat în mod cert atitudinea indivizilor vis-a-vis de căsătorie și familie. Revoluția franceză a marcat, practic, triumful secularizării mariajului⁴, instituind o stare laică seculară și o cununie civilă⁵. De asemenea, prin legea din 1792 s-a instituit un divorț extrem de liberal care a generat o creștere foarte mare a ratei divorțurilor în anii următori⁶. Influența ideilor și practicilor vehiculate de Revoluția franceză, transformările la

³ Sorin Mitu, *Imagini europene și mentalități românești din Transilvania la începutul epocii moderne*, Cluj-Napoca, 2000, p. 195.

⁴ Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987, p. 375.

⁵ René Rémond, *Religie și societate în Europa*, p. 145; Vincent Gourdon, „Les témoins de mariage civil dans les villes européennes du XIXe siècle: quel intérêt pour l'analyse des réseaux familiaux et sociaux”, în *Histoire, économie & société. La revue d'histoire économique et sociale du XVIe au XXe siècle*, 2, 2008, p. 63.

⁶ Martine Segalen, *Sociologie de la famille*, Paris, 1981, p. 141; *Il divorzio in Italia*, a cura di Leopoldo Piccardi, Prima edizione, Firenze, 1969, p. 37.

nivelul mentalităților, prefacerile socio-economice, laicizarea și-au făcut simțită prezența în ceea mai mare parte a țărilor europene, mai cu seamă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Impactul s-a resimțit și în planul relațiilor matrimoniale și familiale ducând la o secularizare a acestora. Mecanismul procesului a diferit mult de la țară la țară, de la stat la stat pentru că fiecare țară, fiecare stat s-a remarcat printr-o serie de aspecte specifice: religie, economie, tradiție, politică, gradul de permeabilitate sau de izolare etc.⁷

În secolul al XIX-lea, legăturile dintre biserică și stat au suferit și în Europa Centrală transformări semnificative, procesul de „laicizare”, „secularizare”, a dus la scăderea influenței bisericii în domeniul căsătoriei și familiei, statul preluând, treptat, cea mai mare parte a responsabilităților privitoare la legiferarea existenței domestice⁸. Acest proces a influențat într-o măsură extrem de importantă și instituția familiei, de la formare și până la disoluție. **Codul civil austriac** a fost pus în vigoare începând cu 1 ianuarie 1812, fiind aplicat în toate țările germane care aparțineau la acea dată Monarhiei Habsburgice, ulterior, în 1852–1853 fiind pus în practică și în alte teritorii austriece: Ungaria, Croația, Slavonia, Serbia, Transilvania și Banatul Timișoarei. Capitolul al II-lea al codului civil austriac reunește 92 de prevederi, care prescriu chestiuni variate, de la definirea contractului de căsătorie, la desfacerea acestuia, evidențiind principalele impedimente care puteau apărea în calea încheierii unei căsătorii. Enumerarea lor ne permite perceperea unor similitudini cu acele obstacole declarate de către biserică drept impedimente ale căsătoriei: lipsa consimțământului părților, incapacitatea fizică sau mentală de a contracta o căsătorie validă, eroarea asupra persoanei, condamnarea la închisoare, depunerea jurământului monastic, disparitatea de religie, dar mai ales lunga listă a impedimentelor de înrudire de sânge și de afinitate. De asemenea, codul civil prescria o traiectorie procedurală necesară în vederea încheierii contractului matrimonial (aducerea la cunoștința publică a căsătoriei, declararea solemnă a consimțământului, obținerea de la autoritatea civilă a dispenselor necesare în cazul descoperirii unor impedimente). În toate aceste etape, autoritățile statului au conlucrat cu cele ecleziastice, fiind prescrisă în codul civil implicarea preoților în desfășurarea formalităților care precedă încheierea contractului de căsătorie. În contrapondere, codul civil austriac a acordat o la fel de mare im-

⁷ Pentru comparație între diverse țări a se vedea bunăoară studiile din vol. *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, edited by Jacques Dupâquier, Etienne Helin, Peter Laslett, Massimo Livi Bacci, Solvi Sogner, London, 1981; Frans van Poppel, Joop de Beer, „Measuring the effect of changing legislation on the frequency of divorce: the Netherlands, 1830–1990”, *Demography*, vol. 30, no. 3, 1993, p. 431.

⁸ Jack Goody, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Iași, 2003, p. 196; Aleksandra Vuletić, „State involvement in the institution of marriage in Serbia in the first half of the nineteenth century”, în vol. *Social behaviour and family strategies in the Balkans (16th–20th Centuries). Comportaments sociaux et stratégies familiales dans les balkans (XVIe–XXe siècles)*, volume coordonné par: Ionela Băluță, Constanța Vintilă-Ghițulescu, Mihai-Răzvan Ungureanu, Bucharest, 2008, p. 162–163; Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea*, Cluj-Napoca, 1999, p. 67.

portanță aspectelor conexe desfacerii comuniunii matrimoniale. Liberul consimțământ, cel care fusese apreciat drept condiție *sine qua non* a încheierii contractului matrimonial, nu avea aceeași greutate în cazul în care se dorea desfacerea comuniunii matrimoniale. Conform codului civil, o legătură matrimonială putea fi desfăcută temporar (prin separația de pat și masă) sau total (prin anulare, despărțire totală sau decesul unuia dintre soți). Codul civil prescria o delimitare între desfacerea căsătoriei la creștinii catolici și la cei acatolici: în ceea ce-i privește pe catolici, legătura căsătoriei valide nu putea fi desfăcută decât prin moarte. Pentru creștinii acatolici erau admise unele cauze grave care puteau constitui motive pentru pronunțarea despărțirii totale dintre soți. De asemenea, un spațiu întins a fost dedicat chestiunilor legate de relația dintre părinți și copii, tutela și curatela ș.a.⁹

În Austria (Cisleithania), prin legea 47 din 25 mai 1868 se institua căsătoria civilă, bisericii fiindu-i restrânse competențele în chestiunile matrimoniale și recunoscându-se tribunalelor civile atribuțiile în acest domeniu, același fenomen s-a petrecut după câteva decenii și în cealaltă jumătate a Imperiului Austro-Ungar, în Ungaria (Transleithania) prin legile 31–33 din 1894¹⁰. Prevederile Codului civil și celelalte acte legislative care reglementau căsătoria și familia nu erau foarte diferite de legislația ecleziastică anterioară, de aceea impunerea lor nu a constituit o surpriză prea mare pentru cetățeni în sensul conținutului formal. Ceea ce a contat însă mai mult prin această intervenție legislativă a puterii seculare a fost mai degrabă o accentuare a laicizării concepțiilor despre lume și viață în rândul populației, o subminare a caracterului sacru, spiritual al căsătoriei și abordarea cu mai multă lejeritate a vechilor interdicții religioase referitoare la adulter, divorț etc. „Subminarea” autorității divine în ceea ce privește căsătoria și familia a avut pe termen mediu și lung, cu siguranță, un impact negativ (necuantificabil din păcate) asupra creșterii ilegimității, concubinajului, contracepției, avortului și divorțului. Diminuarea controlului fie și moral al bisericii asupra corpului uman a putut favoriza extinderea mijloacelor contraceptive, amplificarea numărului avorturilor, ca o modalitate de reducere a natalității în familie și limitarea numărului de copii.

Dacă secole la rând biserica fusese instituția abilitată legal să controleze și să rezolve aproape în exclusivitate problemele legate de nașterea, căsătoria ori decesul unei persoane, treptat, în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, pe măsură ce societatea s-a laicizat și statul s-a modernizat, competențele bisericii au fost limitate în detrimentul instituțiilor specializate ale statului. Secularizarea, care a făcut pași consecvenți spre sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. XX, a impulsionat fenomenul de

⁹ Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ediție de texte, studiu introductiv și note de Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, Cluj-Napoca, 2009, p. 34–37.

¹⁰ René Rémond, *Religie și societate în Europa*, p. 156; Erich Zöllner, *Istoria Austriei. De la începuturi până în prezent*, Ediția a VIII-a, vol. II, București, 1997, p. 512; Moritz Csáky, *Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/1895*, Hermann Böhlau Nachf., Graz-Wien-Köln, 1967.

modernizare, însă determinante au fost evoluțiile social-economice de după desființarea relațiilor feudale și construirea unei societăți bazate pe economia de piață și pe industrialism care au afectat masiv individul și comunitatea. Treptat, înainte de prima conflagrație mondială, tot mai mulți indivizi din Europa Centrală au încetat să mai fie prizonierii unor voințe exterioare lor (religie, comunitate, familie etc.), dorind tot mai mult să-și împlinească propriile dorințe și interese. Paradoxal, statul a venit în întâmpinarea lor, eliminând în primul rând impedimentele canonice, eliberând indivizii de o multitudine de constrângeri religioase, eliberare care s-a făcut însă în interesul statului. Ceea ce a rezultat, a fost o vădită emancipare individuală și o liberalizare a relațiilor familiale și matrimoniale la nivelul întregii populații¹¹.

Prin urmare, o consecință imediată a introducerii legislației laice în materie de căsătorie a fost eliminarea unui șir lung de interdicții statuate în timp de biserică, interdicții ale căror constrângeri au putut fi uneori înlăturate prin dispense episcopale sau arhiepiscopale. Evident, toate aceste dispense înaintate forurilor ecleziastice superioare prin parohul comunității aduceau venituri bisericii, venituri care după 1868 și 1895 erau în pericol a dispărea. Astfel, statul nu mai condiționa recăsătorirea văduvilor ori a văduvelor de trecerea unui an de la moartea soțului/soției decedate, atunci când refacerea familiei pentru funcționarea normală a gospodăriei impunea scurtarea timpului de doliu („jale” cum era denumit în legislația ecleziastică). Apoi, a dispărut după 1868/1895 și complicata rețea de rudenie descrisă pe larg de canoanele bisericesti, care limita drastic posibilitățile de alegere ale partenerului mai ales în mediul rural, în comunitățile mici și mijlocii. Se știe foarte bine că în satele ortodoxe, românești și sârbești de exemplu, erau câteva familii, de regulă cele mai înstărite, care se bucurau de prestigiu social în comunitate, care erau aleși nași pentru mai toate cuplurile care se căsătoreau. Evident, acest lucru însemna în termenii legilor bisericesti o înrudire a nașilor cu mai toate familiile din sat, ceea ce făcea teoretic imposibilă căsătoria copiilor acestor indivizi cu membrii familiilor cu care se înrudeau doar spiritual din postura de nași. Statul a limitat treptat autoritatea părinților asupra deciziei de căsătorie a tinerilor, și a eliminat obligativitatea acordului părinților pentru căsătoria tinerilor, condiționând însă încheierea căsătoriei tinerilor de obținerea de la instanțele civile a unui act prin care să se certifice că nu există bariere legale¹².

Firește că uneori prin dispensele înaintate forurilor ecleziastice (și care însemnau practic taxe suplimentare la căsătorie) se putea obține acordul bisericii. Preoții ortodocși din Transilvania i-au acuzat după 1895 pe funcționarii de la oficiile de stare civilă nu numai de faptul că, erau principalul instrument de realizare a unei căsătorii civile dar și pentru imixtiuni flagrante în tot ceea ce ținea de slăbirea autorității căsătoriei religioase. Doi tineri din Întorsura-Buzăului/ Protopopiatul Trei Scaune, au

¹¹ Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania...*, p. 205; Jan Van Bavel, Jan Kok, “The role of religion in the Dutch fertility transition: starting, spacing, and stopping in the heart of the Netherlands, 1845–1945”, în *Continuity and Change*, 2005, no. 20, p. 247–263.

¹² Aleksandra Vuletić, „State involvement in the institution of marriage...” p. 169–171.

trimis Mitropoliei ortodoxe de la Sibiu o reclamație în care au înștiințat Consistoriul mitropolitan că preotul local ortodox le-a cerut ca dispensă pentru căsătorie 60 de coroane pe motiv că erau veri primari vitregi, sumă pe care cei doi tineri nu au putut-o plăti, drept urmare aceștia s-au mulțumit doar cu căsătoria civilă. De la Sibiu s-a dispus o anchetă bisericească, în fața protopopului trimis să cerceteze cazul tinerii au recunoscut că plângerea a fost redactată de fapt de funcționarul de la starea civilă. Departate de a fi înrudiți, tinerii au stârnit animozitatea parohului ortodox, deoarece fiind săraci nu au putut plăti nicio taxă de cununie, iar funcționarul de la starea civilă a vrut să justifice gestul tinerilor arătând în mod fals ce pretenții materiale exagerate au preții la căsătorie! Totuși, așa cum se observase și în Sinodul arhiepiscopar ortodox din Transilvania în anul 1908, taxele de cununie mari îi puteau forța pe tineri să accepte doar căsătoria civilă, cu toate acestea însă, până la izbucnirea Primului Război Mondial, la ortodocși, numărul perechilor cununate doar civil a fost relativ mic¹³.

Biserică-stat-căsătorii mixte

Căsătoria era și este încă considerată din perspectiva bisericii un act fundamental, sacru, divin, irepetabil, o taină, asemeni nașterii și morții. Căsătoria a reprezentat, până în post-modernism cel puțin, modalitatea esențială de formare a unei familii, de legitimare socială a existenței unei instituții de bază din istoria umanității. Prin căsătorie, cuplul format dintr-un bărbat și o femeie, alături de urmașii lor biologici, intra în ciclul cosmic al vieții și al morții. Una din căile de acces spre cunoașterea mutațiilor survenite la nivelul familiei, în primul rând la formarea acesteia, de modernizare și industrializare, de secularizare și reducerea influenței bisericii, este cea oferită de un fenomen extrem de complex, acela al căsătoriilor mixte, care a avut conotații nu numai demografice, dar și etno-confesionale, sociologice, culturale etc. Identitatea individului uman presupune apartenența acestuia la un grup, la o comunitate religioasă, la o masă etnică, la o națiune, apartenență fie moștenită fie obținută în cursul vieții prin procesul de socializare. Într-o exprimare simplificată, diversitatea etnică a umanității s-a exprimat concurențial prin relația etnologică *noi și ei*, pe care s-a întemeiat și conștiința națională. De pe această bază, mai toate națiunile și-au construit imaginea despre sine autoreceptându-se, însă, în același timp, studiindu-se și în raport cu *ceilalți*. De-a lungul istoriei, până după Primul Război Mondial, majoritatea popoarelor din Europa Centrală și de Sud-Est au trăit într-o stare de insecuritate cvasipermanentă în ceea ce privește frontierele și ființa lor etnică, identitatea lor confesională. Evident, o atare zestre geopolitică a impregnat urme adânci în conștiința colectivă, fiecare generație inventând și sedimentând clișee, mentalități și imagini etnice, atât despre sine, cât și despre *ceilalți*, care cu timpul, au devenit norme

¹³ Valeria Soroștineanu, „Identitatea românilor în clișeele etno-culturale din Transilvania perioadei 1899–1916”, în vol. *Populația României. Trecut, prezent, viitor*, coord. Traian Rotariu, Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, Cluj-Napoca, 2006, p. 161.

naturale ale traiului lor cotidian. Suspiciunea față de vecini, teama de alogeni s-au instituit conștient sau nu, în coordonate ale comportamentului etnic. La aceste po-poare, grija pentru afirmarea identității naționale a devenit exagerată. Etnicitatea a devenit uneori sinonimă cu supraviețuirea¹⁴. Într-un asemenea context, extrem de interesantă ni se pare reconstituirea atitudinilor indivizilor din zona central europeană față de căsătoria mixtă și deschiderile mentale spre interculturalitate, față de modalitatea care, printre alte mecanisme sociale și politice, putea duce în timp la o alterare a identității sale etnice și confesionale¹⁵. În același timp, implicarea statului în reglementarea căsătoriei și a problemelor familiale a generat anumite evoluții specifice, vizibile de fiecare dată când intervenția legislativă laică ridică anumite constrângeri și bariere.

Potrivit evidențelor statistice de care dispunem, putem reconstitui dinamica mariajelor mixte confesional din Ungaria/Transleithania pentru circa jumătate de secol, respectiv pentru deceniile de după 1860 și până la primul război mondial. O primă observație ce se impune a fi făcută vizează diversitatea regională a intensității fenomenului studiat. Astfel, se remarcă unități administrativ-teritoriale cu o rată redusă sau chiar extrem de scăzută a căsătoriilor mixte (sub 2%), dar și altele cu procente ridicate (în jur 9–10%), doar studii de caz care să țină seama de realitățile locale, de tradițiile și practicile matrimoniale, de structurile etno-confesionale, de relief etc. pot să ofere explicații pertinente vis-à-vis de variațiile regionale ale căsătoriilor mixte. De asemenea, perspectivele interdisciplinare pot aduce un spor suficient de cunoaștere la înțelegerea circumstanțelor care au determinat în timp lărgirea ariilor de selecție maritală dincolo de spațiile comunitare ale propriei confesiuni și etnii. O atare lărgire a selecției partenerului în afara comunității implică multiple conotații culturale care țin de sistemele axiologice ale grupurilor sociale și etnice, de gradul de toleranță etno-religioasă, de sisteme cutumiare și de simbolistica de prestigiu atașată unor grupuri etnice sau religioase¹⁶. Nu este surprinzătoare ponderea sensibil sporită a mariajelor mixte în mediul urban, comparativ cu hinterlandul rural. În cazul marilor orașe pentru care dispunem de date statistice (Budapesta, Bratislava, Zagreb, Miskolc, Szeged, Timișoara, Arad, Oradea, Satu Mare, Cluj, Târgu-Mureș), se observă o proporție de circa 4–6 ori mai mare a căsătoriilor mixte confesional comparativ cu restul teritoriului comitatelor din care făceau parte. Bunăoară, în orașul Arad, valorile fenomenului cercetat au fost în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de 18,3%–28%, în timp ce în restul comitatului de 4,3%–5,8%. În Timișoara, variația căsătoriilor mixte s-a situat între 12,2% și 22,8%, în vreme ce în restul comitatului

¹⁴ Lily Rain, *Familia etnic mixtă. Județul Covasna*, Sfântu Gheorghe, 2001, p. 16–17.

¹⁵ Vezi în acest sens studiul lui Teodor Pavel, "Partidul Popular Catolic, căsătorie civilă și asimilare etnică în Austro-Ungaria la sfârșitul secolului al XIX-lea", în *Annales Universitatis Apulensis Seria Historia*, 7, 2003, passim.

¹⁶ Lily Rain, *Familia etnic mixtă*, p. 17; Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan, „From Tradition to Modernization. Church and the Transylvanian Romanian Family in the Modern Era”, în *Journal for the Study of Religions & Ideologies*, vol. 7, no. 20, Summer 2008, p. 111–112.

doar între 3,4% și 4,9%; în cazul orașului Cluj, rata a variat între 34,9% și 47,9%, iar în restul comitatului valorile s-au situat între 9,2% și 11,3%. Firește, în mediile orășenești, diversitatea etno-confesională era mult mai pronunțată decât în mediul rural. De aici, posibilitățile sporite ale celor care trăiau în orașe de a-și selecta partenerul dintr-o paletă etnică și religioasă mult mai bogată¹⁷. Interdicțiile sau reținerile care funcționau la sate în privința strategiilor matrimoniale erau la oraș vizibil alterate de comportamente mai puțin conformiste, de atitudini mai permeabile în ceea ce privește contractarea unei căsătorii în afara grupului social căruia îi aparținea individul.

Este interesantă evoluția dinamicii căsătoriilor mixte din întreaga Ungarie în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, în strânsă legătură cu intervenția periodică a statului dar și cu procesul general de modernizare.

Tabel nr. 1 Căsătoriile mixte confesional din Ungaria între 1866–1900

An	Număr	%
Nr. mediu între 1866–1870	7.088	5,1
Nr. mediu între 1871–1875	-	-
Nr. mediu între 1876–1880	9.363	7,1
Nr. mediu între 1881–1885	11.643	8,1
Nr. mediu între 1886–1890	11.688	8,8
Nr. mediu între 1891–1895	12.634	9,1
Nr. mediu între 1896–1900	15.283	11,1

* Conform *Magyar Statisztikai Évkönyv*, II-X, Budapeșt, 1874–1882;
Magyar Statisztikai Évkönyv. Új Folyam, VIII, Budapeșt, 1901

Din datele existente se observă că în anii 1866–1868, ponderea căsătoriilor mixte s-a menținut relativ constantă: 4,7%, 4,4% și 4,9%. Din anul următor însă, odată cu introducerea de către guvernul de la Budapeșta în 1868 a legilor XLVIII și LIII referitoare la procesele de divorț în cazul căsătoriilor mixte și la relațiile dintre religiile recepte (oficiale), care anulau anumite constrângeri și „liberalizau” prin egalizare dreptul la încheierea căsătoriilor mixte pentru preotul oricărei părți, ponderea mariajelor mixte a început să crească: 5,4% în 1869 și 5,8% în 1870. În următoarele decenii, se observă un trend constant ascendent în ce privește ponderea căsătoriilor mixte. Dacă sporirea continuă a mariajelor mixte este un fenomen ce ține poate mai mult de transformările economico-sociale și mentale (mobilitate mai mare, posibilități de ascensiune socială, transformarea mentalităților colective etc.), este incontestabilă însă creșterea oarecum „explozivă” a acestora în urma intervenției legislative a statului: așa s-a întâmplat după 1868, așa se va întâmpla și spre sfârșitul secolului

¹⁷ Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan, “From Tradition to Modernisation. The Romanian Family in Transylvania in the Modern Era (1850–1918)”, in vol. *Demographic Changes in the Time of Industrialization (1750–1918). The Example of the Habsburg Monarchy*, edited by Ioan Bolovan, Rudolf Gräf, Harald Heppner, Ioan Lumperdean, Cluj-Napoca, 2009, p. 154.

după legile din 1894–1895. Proporțional, ponderea căsătoriilor mixte în intervalul 1881–1885 a fost de 8,1%, între 1886–1890 de 8,8%, între 1891–1895 de 9,1%, iar între 1896–1900 de 11,1%. Ceea ce surprinde din acest parcurs este trecerea rapidă, oarecum „explozivă”, a valorii medii cincinale a căsătoriilor mixte confesional de la 9,1% pentru perioada 1891–1895, la 11,1% pentru ultimii 5 ani ai secolului al XIX-lea. Este o schimbare de 2 procente care se explică în primul rând prin consecințele modificărilor legislative efectuate de către statul ungar în anul 1895, respectiv laicizarea căsătoriei și a înregistrărilor de stare civilă. Efectele acestor legi prin care statul se substituia bisericii în ceea ce privește controlul asupra momentelor fundamentale din viața indivizilor (naștere, căsătorie, moarte) s-au resimțit și într-o atare „liberalizare” a mariajelor mixte din punct de vedere religios în primul rând. Biserica a trebuit să accepte cu mai multă ușurință după 1895 căsătoriile mixte confesional, pentru a nu pierde enoriașii nemulțumiți de intransigența liderilor lor spirituali. De asemenea, și permeabilitatea mentală a diferitelor etnii ce conviețuiau în Austro-Ungaria vremii a cunoscut mutații semnificative în sensul unei mai mari disponibilități spre toleranță etno-confesională și implicit spre o căsătorie mixtă. Aceasta este de altfel și una dintre caracteristicile culturale a ceea ce specialiștii au denumit „spiritul Mitteleuropei”.

Firește că în analiza exhaustivă a mariajelor mixte, a exogamiei confesionale dar mai ales a celei etnice, trebuie să avem în vedere, dincolo de prejudecăți și facilități, gradul de mixtură etnică al localităților, piața matrimonială din localitatea de reședință sau arealul învecinat etc., precum și prevederile dreptului canonic, prescripțiile religioase ale principalelor confesiuni din monarhie în materie de căsătorie. Modernizarea societății, industrializarea și urbanizarea care au acompaniat evoluția Austro-Ungariei în ultimele decenii înainte de izbucnirea Primului Război Mondial au generat o mai mare mobilitate în rândul populației, cu precădere în mijlocul bărbaților, mult mai dispuși să-și caute un loc de muncă în afara comunității tradiționale, ceea ce a însemnat nu de puține ori stabilirea definitivă într-o altă localitate și contractarea unui mariaj cu femei de altă confesiune și etnie¹⁸. Creșterea graduală a ponderii căsătoriilor mixte în Ungaria în a doua jumătate a sec. al XIX-lea poate fi interpretată și ca întărire a sentimentelor de iubire în cadrul cuplului dat fiind faptul că aceste căsătorii „sfidau” cutumele din familie și comunitate care predisuneau spre păstrarea homogamiei etnice ori confesionale. De asemenea, putem aprecia că mariajele mixte reflectă de la un punct și revolta tinerilor față de aranjamentele matrimoniale operate tradițional de părinți sau colectivitate. Personajele Persida și Națl din romanul *Mara* al lui Ioan Slavici, precum și Jolka și Manoilă din romanul *Vrăjitoarea apelor* al lui Kemeny Janos, reflectând personaje românești, maghiare și germane ce au trăit în a doua jumătate a sec. al XIX-lea în Transilvania sunt simptomatice în acest sens¹⁹.

¹⁸ Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan, “From Tradition to Modernization. Church and the Transylvanian Romanian Family in the Modern Era”, p. 153–154.

¹⁹ Nagy Imola Katalin, “19th Century Family Life and Women’s Roles in Transylvanian Literature(s)”, in *Families in Europe between the 19th and the 21st Centuries. From Traditional Model to Contemporary PACS*, coord. Antoinette Fauve-Chamoux, Ioan Bolovan, Cluj-Napoca, 2009, p. 727–739.

Aspecte ale ciclului vieții familiale

Reducerea mortalității și prelungirea speranței de viață, alături de reducerea fertilității și diminuarea numărului de copii crescuți într-o familie a condus nemijlocit în Europa Centrală, așa cum s-a întâmplat și în statele occidentale, la prelungirea perioadei fără copii petrecute de soț și soție, adică la creșterea duratei medii a căsătoriilor²⁰. Așa cum au arătat cu exemple specialiști din Austria și Germania, de-a lungul sec. al XIX-lea tensiunile și conflictele între generații au devenit aproape un fenomen de masă în Europa Centrală²¹, mai ales în mediul rural. Această extindere a perioadei de conviețuire conjugală a putut genera în timp, indirect, o creștere a numărului divorțurilor. Căsniciile nefericite erau greu de suportat, mai ales atunci când căsătoria nu s-a bazat niciodată pe sentimentul dragostei și a fost contractată din interesele materiale ale familiilor. Defectele unuia sau altuia dintre soți care erau tolerate pe durata perioadei de creștere a copiilor deveneau la un moment dat insuportabile. După ce copiii au crescut și eventual s-au căsătorit, frustrările și neîmplinirile răbufneau fiindcă era destul de greu de îndurat o persoană față de care partenerul nu a nutrit niciodată vreun sentiment de iubire și care, în plus, a devenit, cu trecerea timpului, violentă, bețivă, adulteră, risipitoare etc. Bărbat și femeie, deopotrivă, resimțeau frustrările, neîmplinirile, eșecurile unei căsnicii lungi nefericite, iar divorțul era o formă de a suplini ceea ce le-a lipsit de-a lungul conviețuirii cu un partener nepotrivit, de-a recupera un timp pierdut²². Într-o cercetare recentă asupra a circa 100 de cazuri de divorț din Transilvania din a doua jumătate a sec. al XIX-lea²³, apare că disoluția familiei intervenea fără să mai afecteze creșterea copiilor: în niciun caz în care se solicita divorțul nu mai erau copii care să necesită îngrijire, fie aceștia erau mari fie divorțul era solicitat după primii ani de căsnicie în care nu se procreaseră încă urmași.

Aceeași reducere a mortalității și prelungirea speranței de viață a făcut ca părinții să trăiască mai mult timp după ce copiii lor s-au căsătorit, ba chiar să apuce să-și vadă și nepoții căsătoriți. Familia multi-generațională devine o realitate și în Europa Centrală în timpul primei tranziții demografice, cu toate că nu se poate generaliza faptul că mai multe generații au trăit sub același acoperiș²⁴. Cu toate acestea, dorința firească a părinților-bunicilor de a controla deciziile, viața publică și privată a acestora, chiar dacă nu mai locuiau în aceeași gospodărie, a generat în timp o stare de tensiune în rândul familiei, supuse unei presiuni venite din partea socrilor. Relațiile nurorii cu

²⁰ Rosemary O'Day, *The Family and Family Relationships, 1500–1900*. England, France and the United States of America, Macmillan, 1995, p. 24–25.

²¹ Michael Mitterauer, Reinhard Sieder, *The European Family. Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, pp.146–147.

²² Edward Shorter, *The Making of the Modern family*, Collins, London, 1976, p. 54–57.

²³ *Ciclul vieții familiale la românii din Transilvania în a doua jumătate a sec. al XIX-lea și începutul sec. XX*, ediție de texte, studiu introductiv și note de Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, Cluj-Napoca, 2009, p. 49–369.

²⁴ Michael Mitterauer, Reinhard Sieder, *The European Family...*, p. 150–152.

socrii nu erau dintre cele mai cordiale, mai ales atunci când nora dorea să se emancipeze de sub tutela apăsătoare a soacrei care urmărea să-și impună punctul de vedere în administrarea treburilor gospodăriilor copiilor ei căsătoriți. Nu a fost deloc simplu în viața familiilor din mediul rural, dar nu numai, să se armonizeze relațiile care de regulă erau tensionate între două generații, insistența și rigiditatea părinților conducea de cele mai multe ori la o tensionare a raporturilor cu nora/ginerele. Relațiile de putere și autoritate în cadrul familiei lărgite, chiar dacă nu locuiau în aceeași gospodărie mai multe generații, au avut de suferit de pe urma unor părinți și bunici care doreau să controleze strict deciziile copiilor ori nepoților. Așa cum la nivelul macro este recunoscut rolul personalităților în istorie, tot așa trebuie acceptat și rolul unor personalități puternice și în viața de familie, indivizi care s-au erijat în lideri și au avut pretenția de a fi decidenți pentru căsătoria copiilor și a nepoților, pentru administrarea treburilor gospodăriilor acestora²⁵. În Europa Centrală, care era preponderent rurală (excepție făcând orașele capitală Viena și Budapesta, precum și alte câteva orașe mai mari), asemenea gen de relații „patriarhale” au fost încă destul de prezente până la Primul Război Mondial Există numeroase mărturii, cel puțin la nivelul Transilvaniei, care lasă să se întrevadă atari stări conflictuale între părinții unuia dintre soți și ginere/noră, ori nu de puține atari situații au contribuit la solicitarea divorțului²⁶.

Astfel că un alt efect palpabil în privința transformărilor survenite în interiorul familiei și al ciclului vieții familiale în perioada primei tranziții demografice îl constituie creșterea graduală a divorțurilor. Soluția divorțului nu era ușor acceptată nici de familie, nici de comunitate și noul statut de divorțat putea uneori marginaliza individul la periferia comunității, mai cu seamă în mediul rural. Din punct de vedere cantitativ, divorțialitatea poate fi studiată corespunzător în Transilvania abia de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Din recensământuri rezultă cât se poate de clar trendul ascendent urmat de ponderea populației divorțate, aceasta crescând de la 0,1% în 1890, la 0,2% în 1900 și 0,3% în 1910. La fel pentru Ungaria s-a observat un trend identic: 0,15% în 1890, 0,18% în 1900 și 0,37% în 1910! Firește, o atare evoluție nu a fost doar rezultatul exclusiv al introducerii legislației civile în problemele matrimoniale în anii 1894–1895, ci și tendința firească de modernizare a comportamentului demografic, la fel cum se procedase și în alte arii culturale. Este greu de cuantificat în ce măsură divorțul a influențat negativ fertilitatea, însă este de presupus că unele persoanele divorțate care nu au apucat să aibă copii, s-au putut interoga la recăsătorire dacă este cazul să procreeze!

Concluzii

La sfârșitul acestor sumare considerații se poate afirma că la popoarele din Europa Centrală familia și relațiile matrimoniale în preajma Primului Război Mondial ară-

²⁵ Rosemary O'Day, *The Family and Family Relationships, 1500–1900...*, p. 272–273.

²⁶ *Ibidem*.

tau diferit față de cum fuseseră la începutul sau chiar la mijlocul sec. al XIX-lea. Este greu de surprins într-o lucrare atât de limitată specificitatea evoluției instituției familiei la atâtea popoare și confesiuni câte au coexistat în acest spațiu, însă fără a rămâne prizonierul simplificărilor și al clișeele credem că puțin din toate aceste aspecte abordate în lucrare se regăsesc la germanii, maghiarii, românii, cehii, polonezii ș.a. din cuprinsul monarhiei austro-ungare. Abordarea familiei și a comportamentului matrimonial din Europa Centrală în timpul primei tranziții demografice reflectă cu prisosință tendințele modernizatoare ce s-au regăsit la nivelul întregii societăți. Atât statul cât și Biserica au văzut în familie cel mai potrivit vehicul pentru a menține și/sau introduce valorile morale, obiectivele sociale propuse. Secularizarea, care a făcut pași consistenți spre sfârșitul secolului al XIX-lea, a impulsionat fenomenul de modernizare, însă determinante au fost evoluțiile social-economice de după desființarea relațiilor feudale și construirea unei societăți bazate pe economia de piață și pe industrialism care au afectat individul și comunitatea. Cert este că tot mai mulți tineri din această zonă au putut înainte de Primul Război Mondial să decidă singuri când și cu cine se căsătoresc, cum să-și organizeze viața domestică etc. Reducerea vizibilă în Transilvania a căsătoriilor dintre bărbații văduvi și fetele june (de la 11,1% la 7,9% între 1865–1910)²⁷ denotă o posibilă „revoltă” a fetelor necăsătorite, un refuz din ce în ce mai ferm al acestora de a accepta căsătoria comandate de către părinți din interese materiale cu bărbați văduvi. Un atare comportament din partea sexului feminin constituie un posibil jalon pe lungul drum al procesului de emancipare al femeii din Europa Centrală în epoca modernă. Firește, căsătoria unei fete cu un bărbat văduv însemna de regulă o diferență mare de vârstă, preluarea și creșterea copiilor bărbatului, menajarea rudelor soțului dar și ale defunctei soții, deci o situație ingrată, deloc de invidiat. Oricum, o înțelegere complexă a mutațiilor cunoscute de instituția familiei la popoarele din Europa Centrală în timpul primei tranziții demografice nu poate face abstracție de lucrările lui Frédéric Le Play referitoare la Franța secolului al XIX-lea. Cu siguranță, o revenire în viitor la analiza lui Le Play poate fi instructivă și în ceea ce privește zona cercetată de noi doar la nivelul unor foarte generale considerații.

²⁷ Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan, “From Tradition to Modernization. Church and the Transylvanian Romanian Family in the Modern Era”, p. 152.

Familia transilvăneană în primul război mondial

Ioana Elena Ignat

Abstract: The family was, is and will always be the basic cell of society. Thus, regardless of what happens in society, family is always affected, more or less, depending on the seriousness of the situation. WWI was one of the situations that affected both the family and individual institution, each member of the part. In this study try to introduce a link between the three demographic phenomena, birth, death and marriage family, especially families in Transylvania. As will further demonstrate, marriage is not only important in relation to family structures. It is true that marriage is one that records the number of marriages, or families based in a year, but birth is equally important, recording the number of children who are born into a family, and mortality is the death registered members family. All influence the development of family-based society, but society itself, through legislation, education, mental contagion, has an influence on families. Therefore in this study will try to capture an overview of the family, because it is not enough to know one aspect of actually to understand what happened with Transylvanian families in WWI.

Keywords: WWI, children, Transylvania, family, demography

Familia a fost, este și va fi mereu celula de bază a societății. Astfel, indiferent de ceea ce se întâmplă în societate, familia este întotdeauna afectată, mai mult sau mai puțin, în funcție de gravitatea situației. Primul Război Mondial a fost una dintre situațiile care au afectat familia atât ca instituție cât și individual, pe fiecare membru în parte. În acest studiu am încercat să observ legătura dintre cele trei fenomene demografice: natalitatea, nupțialitatea și mortalitatea, în special în cadrul familiilor din Transilvania. Așa cum voi demonstra în continuare, nupțialitatea nu este importantă doar pentru că înregistrează numărul de căsătorii încheiate într-un an, ci și pentru că în cadrul unei familii se nasc copii. Astfel, natalitatea este la fel de importantă, adică înregistrarea numărului de copii care se nasc într-un an. Nici mortalitatea, care înregistrează numărul deceselor dintr-un an, nu trebuie neglijată pentru că fiecare persoană decedată este membrul unei familii. Nu este suficient să cunoaștem doar un aspect al vieții de familie pentru a înțelege ceea ce s-a întâmplat cu acestea în timpul războiului. De aceea, în acest studiu o să încerc să conturez o imagine de ansamblu asupra familiilor din Transilvania în timpul Primului Război Mondial.

Introducere

Începutul secolului al XX-lea a fost marcat de Primul Război Mondial. Acest conflict militar și-a lăsat amprenta nu doar asupra celor implicați direct, ci și asupra celor din spatele frontului. Populația civilă a avut și ea foarte mult de suferit, așa cum spunea și Vyvyan Brandon: „războiul s-a strecurat în fiecare colț al societății, nimeni

nu a scăpat de el, nimeni nu era la adăpost”¹. Unul dintre planurile cele mai importante în care a fost afectată populația civilă a fost instituția familiei, celula de bază a societății, având o influență atât directă cât și indirectă asupra acesteia. Ca orice altă conflagrație, acest război, la scară mondială, și-a extins influența nefastă și asupra celor mai nevinovate ființe, copiii. Ei sunt unul dintre cele mai sensibile grupuri de populație, nu doar din punct de vedere medical ci și în fața oricărui stimul, fie el pozitiv sau negativ. Astfel, deși nu au fost implicați în mod direct în desfășurarea acestui conflict militar, copiii au suportat consecințele lui din toate punctele de vedere, mai puțin cel al conflictului armat direct.

În orice societate copiii sunt parte componentă foarte importantă deoarece ei reprezintă viitorul și totodată progresul, prin depășirea generațiilor anterioare, ale părinților, bunicilor etc. fiind „consecința” atât a educației instituționale cât și a celei informale, din cadrul familiei; și în societatea existentă la începutul secolului XX, copiii aveau același statut, diferența regăsindu-se în modul în care erau percepuți de contemporanii lor. Acesta este unul dintre motivele pentru care trebuie să ne oprim puțin asupra modului în care a fost afectată viața acestora de către Marele Război. Viața copiilor, atât din punct de vedere cantitativ cât și calitativ, este, și a fost și în acele vremuri, marcată de două componente importante, și anume familia și școala, dar acestea la rândul lor, sunt afectate de evenimentele socio-economice și politico-militare cu care sunt contemporani. Pentru a putea observa mai bine ceea ce s-a întâmplat cu acești membri ai societății, o să încerc să surprind viața familiilor de români din Transilvania, atât din punct de vedere statistic cât și socio-cultural.

Copiii și viața în familie

Viața copiilor, în mod normal, ar trebui să fie lipsită de stres și de grija pentru ziua de mâine, responsabilități care ar trebui să fie lăsate în seama adulților. Războiul nu a adus nimic bun pentru copii deși ei nu au fost implicați direct în conflict. Acasă, în spatele frontului, copiii au avut meritul lor în ducerea acestui război, nu prin luptă armată pe front, ci printr-o altfel de luptă pe un altfel de front, nu mai puțin important. Un război nu se poate duce fără ajutorul celor de acasă, fără sprijinul moral și material susținut din partea familiei, a societății. Pe lângă toate acestea trebuie să încercăm să observăm, atât cât putem, viața în familie, unde copiii, în special băieții trebuie să ia locul părinților, al taților plecați pe front. Astfel copiii trebuie să se maturizeze mult mai repede decât ar fi normal, pe umerii lor apăsând foarte multe responsabilități. Ei lucrează „în tăcere și cu zel îndoit, cultivând între lacrimi toate câmpiile” care erau odinioară cultivate împreună cu tații lor². Muncile pe care trebuie să le facă acești copii sunt de două tipuri: mai puțin obositoare ca de pildă la fân, cules porumb, scos cartofi, culesul viei; dar abundau și celelalte, foarte obositoare cum ar fi sapa, plivitul, coasa, seceratul, plugul, etc., așa cu își amintește David Pro-

¹ Vyvyan Brendon, *Primul Război Mondial 1914–1918*, București, 2003, p. 115.

² *Cultura Creștină*, V, nr. 10, Blaj, 1915, p. 313.

dan în „*Memorii*”-le sale³. Pe lângă aceste munci din gospodărie, nu de puține ori copiii erau nevoiți să facă și alte munci pentru a ajuta la întreținerea familiei. Un bun exemplu în acest sens este cel reținut de David Prodan în lucrarea amintită mai sus, potrivit căruia, în anii Primului Război mondial în cancelariile notarilor publici puteau fi întâlniți copii îndeplinind diverse activități de secretariat⁴. Acestea nu erau singurele munci la care erau supuși copiii, unii dintre ei trebuind să suporte munci mult mai grele, care îi solicitau prea mult pentru vârsta lor, dar nevoile erau multe și chiar vitale pentru unele familii. Nici pentru elevii care stăteau la internate viața nu era mai ușoară. Același David Prodan spunea, citez, „mi-a rămas în amintire mai mult foamea, decât învățătura”, acest fapt a fost o realitate pentru foarte mulți copii. Masa într-un internat consta într-o „supă palidă de chimin”, „o feliuță insignifiantă de pâine, care abia semăna a pâine, era amestecată cu porumb, cu orz, cu țărâțe”, se poate observa că aceasta nu este o masă potrivită pentru un copil, un elev⁵. Cu îmbrăcămintea era aceeași problemă. Predominau hainele făcute în casă, din lână vopsită tot în casă. O problemă mai mare era aceea a încălțăminteii. La acest capitol predomina talpa de lemn și pielea argăsită în casă⁶.

Astfel viața copiilor a fost una foarte grea și apăsătoare. Acești copii pot spune „ne-au ucis copilăria” pentru că este adevărat. Acestor copii li s-a furat copilăria mult prea devreme. Munca grea, responsabilitățile multe, au făcut ca ei să devină adulți peste noapte, să nu se poată bucura de o copilărie fericită în care singura lor grijă ar fi trebuit să fie jocul. Pe fața acestor copii zâmbetul a apus și a făcut loc tristeții, supărării, unei dureri ascunse adânc în suflet. Ei nu au știu niciodată ce înseamnă să te bucuri de libertatea, de dreptul de a fi copil, s-au născut adulți. Poate nouă ne e greu să înțelegem greutatea care au apăsător pe umerii a mii de copii, dar și lor le-ar fi greu să ne înțeleagă pe noi.

Copiii și școala

În primul rând sistemul educațional rural a avut de suferit de pe urma războiului prin asentarea învățătorilor care plecând pe front își întrerup activitatea și lasă locurile vacante, neavând cine să le ocupe. Dar cu toate acestea școlile nu au fost închise. Autoritățile școlare au dat ordin ca la școlile cu mai mulți învățători, aceștia să predea și la clasele celor recrutați, iar în cazul școlilor rămase fără învățători, preoții locali trebuiau să îi înlocuiască, fiind îndatorați a face aceasta fără remunerație⁷. Astfel, mulți preoți parohi au trebuit să țină locul, în special al învățătorilor de la sate⁸. Pe de

³ David Prodan, *Memorii*, București, 1993, p. 30.

⁴ *Ibidem*, p. 30–31.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁷ *Transilvania*, XLVI, nr. 1–6, Sibiu, 1915, p. 79.

⁸ Paul Bruszanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între 1848–1918 între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Cluj-Napoca, 2005, p. 377.

altă parte, sistemul de educație a fost afectat indirect prin recrutarea forței de muncă de la sate, care necesita o înlocuire imediată, deoarece muncile agricole nu puteau aștepta. În cadrul familiei, cei care i-au înlocuit pe cei plecați pe front au fost copiii, femeile, respectiv soțiile și părinții acestora. Dintre copii, cei care erau elevi în clasele IV–VI se puteau dispensa de la frecventarea școlii pe timpul lucrului la câmp pentru a da o mână de ajutor familiei⁹.

În urma izbucnirii războiului toți, sau aproape toți, învățătorii și profesorii care făcuseră armata s-au prezentat la regimentele lor pentru a-și face datoria față de țară. Nu există date concrete cu privire la numărul celor mobilizați, dar făcând o aproximație după numărul celor asentați din arhidieceza ortodoxă a Sibiului, de unde au plecat 350 de învățători, putem spune, așa cum aproxima și periodicul „*Transilvania*” în 1915, că numărul învățătorilor români aflați pe câmpul de luptă depășește cifra de 1000¹⁰. Dintre profesorii școlilor secundare și superioare, pe câmpul de luptă erau cca. 30 de persoane¹¹. Prin intermediul acestor cifre se poate observa cât de mare este diferența între aceste categorii de profesori, ieșind clar dezavantajați cei de la școlile primare, dar mai ales satele. În acest sens, ministerul, având în vedere interesele culturale ale țării, a anunțat autoritățile bisericești că acei învățători asentați pe timp de război, despre care se poate demonstra că sunt indispensabili pentru învățământ, să fie dispensați. Astfel în arhidieceza ortodoxă a Sibiului au fost dispensați, la începutul anului 1915, 144 învățători¹². Încă de la începutul războiului sistemul educațional a fost afectat atât direct cât și indirect. Așa cum apărea în periodicul „*Cultura Creștină*” din 1915 de la Blaj, citez: „școlile noastre secundare au sfârșit anul acesta cu instrucția mai curând decât altădată... Și fiindcă țara care vrea să-și asigure deplină biruință, nu e destul să aibă numai oameni pe linia de bătaie, ci trebuie să-și asigure și recolta, alimentele, ale căror lipsă se poate să pricinuiască nereușita războiului...”, s-au luat măsuri ca anul școlar să se termine mai repede, iar tinerii să poată să îi suplinească pe tații și frații lor duși pe câmpul de luptă¹³.

Pentru a putea observa mai bine modul în care scade numărul elevilor din clasele mai mari voi prezenta foarte pe scurt o statistică și anume numărul de elevi înscriși la Școala Confesională Reformată din Sângeorgiu de Mureș, pentru anul școlar 1914–1915, primul an școlar din timpul războiului. Aici au fost înscriși 44 elevi dintre care 21 elevi în clasa I, 8 elevi în clasa a II-a, 8 elevi în clasa a III-a, doar 5 elevi în clasa a IV-a și doar 2 elevi în clasa a V-a¹⁴. Astfel se poate observa cât de mare este diferența între numărul elevilor care încă sunt prea mici pentru a prelua toate responsabilitățile unui adult și cei care odată cu vârsta „câștigă” și mai multă muncă

⁹ *Transilvania*, XLVI, nr. 1–6, Sibiu, 1915, p. 79.

¹⁰ *Ibidem*, p. 81.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Cultura Creștină*, V, nr. 11, Blaj, 1915, p. 321.

¹⁴ Ilarie Gheorghe Opriș, *Sângeorgiu de Mureș, VII, Școala (1778–2003) Însemnări*, Târgu-Mureș, 2003, p. 20.

și responsabilități care să apese pe umerii lor mult prea mici pentru niște responsabilități așa de mari, ca întreținerea familiei, în unele cazuri. În ultimul an școlar din timpul războiului se poate observa o scădere și mai accentuată a numărului de elevi. Astfel, în anul școlar 1917–1918, la aceeași școală, din Sângeorgiu de Mureș, au fost înscriși doar 28 de elevi, dintre care 20 în clasa I, 4 elevi în clasa a II-a și 4 elevi în clasa a III-a¹⁵. De această dată, acest număr mic de elevi are o dublă cauzalitate, deoarece lipsurile de acasă și munca de la câmp nu sunt singurul motiv al unei prezențe atât de reduse la școală. O altă cauză este natalitatea redusă. În prima situație, acest aspect nu își făcuse încă simțită prezența deoarece în acea perioadă se nășteau copiii concepuți la sfârșitul anului anterior, 1913, sau la începutul anului 1914 când încă nu începuse războiul. Nu același lucru se poate spune despre școlile de la oraș unde, modificările de la nivel demografic au fost mai mici. Numărul elevilor a scăzut, nu în aceeași proporție, dar a fost simțit, situație care s-a schimbat spre sfârșitul războiului. În acest caz putem aduce ca argument un articol apărut în „Transilvania” la 1 decembrie 1918, în Sibiu, care spunea că în acel an s-a observat, la înscrieri, o aglomerație de eleve care nu a mai fost întâlnită în perioada celor patru ani de război¹⁶. Trebuie totuși să ținem cont și de faptul că în acest caz este vorba de „eleve”. Băieții erau mult mai solicitați decât fetele, ei fiind nevoiți să ajute și la munca de pe câmp, pe când fetele au mai puține sarcini de îndeplinit în gospodărie, în special pe lângă casă, astfel ele aveau mai mult timp pentru școală decât băieții.

Statul nu a fost indiferent la problema educației, astfel în 1915 toate școlile primare românești au beneficiat de un ajutor din partea statului în valoare de cca. 2 milioane coroane¹⁷. Totodată se poate spune că acesta a fost singurul ajutor primit de școlile românești din Transilvania. Voi argumenta această afirmație prin prezentarea unor măsuri luate de statul maghiar cu scopul de a împiedica dezvoltarea culturii românești și a accentua maghiarizarea. Cred că este exagerat să spunem că aceste măsuri au fost luate doar din cauza situației create de război, deoarece măsuri de acest gen au fost luate și înainte de începerea conflictului militar. În acest sens avem articolele de lege XL și XXXVII care, primul cerea înființarea de grădinițe de copii în toate localitățile mari din Ungaria și Transilvania, care plăteau un impozit de 30.000 coroane. Clasele erau formate din câte 30 de copii între 3 și 6 ani, iar limba de conversație era limba maghiară¹⁸. Celălalt articol cerea elevilor din clasa a VI-a să dea un examen special de față cu un comisar guvernamental, examen care se raporta la cunoștințele de limbă maghiară și Istorie a Ungariei¹⁹. Acestea au fost doar două dintre măsurile cele mai apropiate de război, dar nu au fost singurele. Se poate spune chiar că acestea au creat cadrul pentru ceea ce a urmat. Cea mai importantă măsură luată de statul magiar a fost cea din 1917 când a fost creată așa numita „zonă cultura-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Transilvania*, XLIX, nr. 1–12, Sibiu, 1918, p. 6.

¹⁷ Alain Du Nay, *Români și maghiari în vârtejul istoriei*, Buffalo, Toronto, 2001, p. 56.

¹⁸ Valeria Soroștineanu, *Școala profesională românească din Arhiepiscopia Ortodoxă a Transilvaniei (1899–1916)*, Sibiu, 2007, p. 20.

¹⁹ *Ibidem*.

lă”, instituită în zonele de graniță cu România. La 17 iulie 1917, Apponyi se adresa Mitropolitului Sibiului reproșându-i spiritul „nepatriotic” al învățătorilor români. El spunea că „stăpâniți de acest spirit, învățătorii, când pășesc în viață și școală otrăvesc sufletul sutelor de mii de copii din clasele de jos ale populației ... am hotărât ... să trimit pentru fiecare institut, câte un comisar ministerial care să-și poată face simțită influența în toate ramurile învățământului atât din punct de vedere al educației cât și din punct de vedere general pedagogic și didactic”²⁰.

Comisarul guvernamental Baronul Petrichevich Horvat Emil, alături de amenințări, a pus în vedere și oarecare concesii, în 22 noiembrie 1917. Aceste concesii constau în faptul că învățătorii confesionali, necompromiși din punct de vedere patriotic, erau primiți în serviciul statului, iar din cele 291 școli ale arhidiecezei Sibiului care urmau să fie etatizate, 16 școli care se aflau în centre de care se leagă anumite tradiții de școli confesionale, rămâneau pe mai departe cu caracter confesional. Primirea învățătorilor în serviciul statului, era de fapt nu o favoare pentru români, ci una pentru stat. Aceasta deoarece mai multe școli confesionale românești nu funcționau din lipsă de învățători, iar statul maghiar avea și el nevoie de învățători pe care astfel îi lua gata pregătiți, fără a fi cheltuit ceva pentru pregătirea lor²¹. Dar consiliul eparhial de la Sibiu a luat o decizie (No. 8544/1917) care a fost interpretată de guvern ca o învoială cu biserica. O altă greșeală a consiliului eparhial a fost faptul că a lăsat să treacă luni de zile și nu a dezmințit aceste zvonuri deși în acest timp Comisarul cu funcționarii săi s-au năpustit asupra satelor și pretindeau ca școlile să fie predate statului prin procese verbale potrivit cu pactul încheiat între guvern și biserică, așa cum declarase Apponyi. Au existat și cazuri în care s-a apelat la amenințări cu închisoarea pentru a obține semnăturile necesare pentru instiționalizarea școlilor. Deși pe la vetre se mai găseau doar femei, copii și bătrâni, aceștia nu au cedat în fața maghiarilor, nu au renunțat la școli fiind hotărâți să la susțină singuri, fără nici un ajutor²².

Crearea unei ”zone culturale” presupunea etatizarea tuturor școlilor primare și introducerea limbii maghiare ca limbă de predare. Comitatele avute în vedere pentru aplicarea acestor măsuri au fost Caraș-Severin, Hunedoara, Făgăraș, Sibiu, Brașov, Târnava Mare, iar din 17 decembrie 1917 și Bistrița-Năsăud și Trei Scaune²³. Totodată erau împiedicate să se deschidă școlile normale confesionale din Sibiu, Arad, Caransebeș, Blaj, Oradea, și Gherla²⁴. Această măsură nu consta doar în desființarea școlilor românești, ci și înființarea a 1600 de școli primare de stat și 800 de grădinițe pentru copii cu scopul de a răspândi cultura maghiară printre locuitorii români²⁵.

²⁰ V. Păcală, „Învățământul moral în Transilvania”, în *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul 1918–1928*, vol. VII, București, 1929, p. 1043.

²¹ P. Roșca, „Învățământul primar ardelean”, în *Transilvania, Banatul, ...*, p. 1029.

²² *Ibidem*, 1028.

²³ Paul Bruszanowski, *op. cit.*, p. 377.

²⁴ Marina Lupaș-Vlasiu, *Aspecte din istoria Transilvaniei*, București, 2001, p. 255.

²⁵ Alexandru Pteancu, „Învățământul particular și minoritar din Transilvania”, în *Transilvania, Banatul, ...*, p. 1109.

Ultimele măsuri luate au fost în august 1918, când ministrul Ioan Pichy decide exproprierea școlilor românești din 507 comune, pentru a fi înlocuite de școli cu limba de predare, limba maghiară²⁶. Dar, datorită încheierii războiului cu victoria Antantei, aceste măsuri nu au mai fost puse în practică.

Pe tot parcursul războiului, deși limba maghiară era obligatorie în școlile primare, copiii nu cunoșteau această limbă, în unele cazuri, chiar frecvente, nici chiar învățătorul nu cunoștea limba. Un exemplu pentru susținerea acestei afirmații este dat de chiar David Prodan în „Memoriile” sale. El spune că la școala din satul Cioara (Săliște – în județul Alba, de astăzi), limba maghiară era limbă obligatorie, dar progresele la vorbire erau foarte mici, mulți dintre copii nu cunoșteau mai mult de 5–6 propoziții simple de genul: „A fal feher” (Peretele e alb), „A tabla fekete” (Tabla e neagră), „A fiu nagy” (Băiatul e mare) etc.²⁷. Odată cu trecerea timpului și a războiului se poate observa că școala a devenit „slabă, tot mai slabă”. Limba maghiară ocupa o oră în fiecare zi, dar aceasta nu era singura cauză pentru care școala regresa. O cauză destul de importantă în acest sens a fost scăderea interesului unor profesori față de instruirea elevilor, ceea ce a dus la o scădere considerabilă a calității educației primite de către copiii româniilor din Transilvania.

Relația natalitate-nupțialitate

Să nu uităm nici partea statistică, pentru că și la acest nivel se poate observa impactul războiului asupra familiei, atât prin numărul de căsătorii încheiate în această perioadă cât și prin numărul de copii născuți, deși nu putem ști câți dintre aceștia au fost ilegitiimi, adică născuți în afara familiei. Pentru început se poate observa că între 1914–1918 a avut loc o prăbușire a numărului de nașteri în Transilvania. În cea mai mare parte, aceasta se datorează asentării tinerilor aflați la vârsta căsătoriei. Datorită recrutării și mobilizării lor pe front, ei nu au mai putut să își întemeieze familii în cadrul cărora să fie concepuți copii. Chiar și tinerii bărbați căsătoriți plecați în război, care au lipsit mult de acasă și au primit permisiu puține și de scurtă durată, nu au folosit întotdeauna permisiile în scopul procreerii²⁸. Acestor cauze le putem alătura și una psihologică, aceea a efectului avut de ideea războiului asupra psihicului oamenilor. Apare interogația în legătura cu responsabilitățile cuplului față de apariția de noi membri în familie în condițiile create de război. Trebuie luat în considerare și faptul că femeile rămase singure acasă aveau suficiente griji și probleme de rezolvat fără a se mai gândi să facă copii care atunci când sunt mici sunt considerați încă o grija în plus, până când cresc și pot să fie de ajutor în gospodărie²⁹. În această perioadă a existat o percepție negativă asupra copilului, în special a copilului mic, considerat o povară.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ David Prodan, *op. cit.*, p. 23.

²⁸ Sorina P. Bolovan, Ioan Bolovan, Rudolf Gräf, Corneliu Pădurean (coordonatori), *Mișcări de populație și aspecte demografice în România în prima jumătate a secolului XX*, Cluj-Napoca, 2007, p. 75.

²⁹ *Ibidem*.

Doar după ce crește, copilul este considerat „util” fiind văzut ca un ajutor pe lângă casă și fiind pus la diverse munci, mai ușoare sau mai grele, din gospodărie, așa cum am exemplificat mai sus. Pe baza acestei mentalități moartea unui copil nu este văzută ca o tragedie. Un bun exemplu în acest sens, cred că poate fi și una dintre situațiile descrise de periodicul *Pagini Literare*, citez: „în primăvară..., dădu prin sat o boală grea între copii,... scarlatina. În 3–4 săptămâni clopotele se mai dogiră de atâta tras. Aproape nu era casă în care să nu fi pătruns boala. [...] Nu-i nici o pagubă de aștia mici! Cei mari, cei duși departe, de s-ar întoarce, ziceau oamenii”³⁰. Această mentalitate, ajutată de începerea războiului și înrăutățirea, oarecum, a situației populației, a produs unele schimbări de percepție asupra familiei.

Familia este influențată, într-o anumită măsură, și de fiecare fenomen demografic. Dacă aruncăm o privire la evoluția celor mai importante trei componente ale mișcării naturale a populației, natalitatea, mortalitatea și nupțialitatea, vom observa că are loc o scădere a numărului de nașteri astfel: în 1914 am avut un număr de 102.555 nașteri, ceea ce reprezintă o rată brută de 34%, în 1915 au fost 70.099 nașteri, ceea ce reprezintă o rată brută de 23,6%, în 1916 au fost 47.391 nașteri, adică o rată brută a natalității de 15,7%, în 1917 nașterile au fost în număr de 44.452, adică o rată brută a natalității de 14,8%, iar în 1918 au fost 42.336 nașteri, adică o rată brută a natalității de 14,2%³¹. Aceste date reflectă adevărata evoluție demografică pe parcursul războiului doar în ultimii trei ani, deoarece în 1914–1915 sunt prezente nașterile rezultate în urma conceperii copiilor din ultimele luni ale anului 1913 și primele luni ale anului 1914. Totodată putem să facem și o diferențiere a natalității pe medii, urban și rural. Făcând aceasta vom observa o scădere mai accentuată a nașterilor în zona rurală. Acest lucru a fost posibil datorită faptului că în zona urbană erau concentrate, aproape în exclusivitate, industriile care deserveau necesitățile de aprovizionare ale armatei. Astfel, un număr mult mai mare de bărbați tineri sau căsătoriți aflați la o vârstă potrivită pentru procreere rămâneau acasă. Aceasta se datorează în principal necesității unei mâini de lucru profesioniste, cu o pregătire profesională în prealabil, astfel în domeniul industrial, de administrație sau de servicii, personalul nu putea fi înlocuit așa ușor. În mediul rural însă, muncile agricole puteau fi efectuate și de bătrânii și femeile fără o pregătire specială, sau chiar și de către copii³². Astfel satul este principalul furnizor de soldați pentru linia frontului, de aici fiind recrutați majoritatea celor încorporați în armata austro-ungară, așa cum am arătat anterior.

Alături de aceste componente ale mișcării naturale ale populației, trebuie să amintim și nupțialitatea, care a avut un cuvânt important de spus în evoluția natalității. Pentru a nu face notă discordantă în analiza acestui aspect al vieții, voi începe prin a prezenta o statistică generală, la nivelul țării. Astfel pentru Transilvania anului 1914 am avut un număr de 19.929 căsătorii ceea ce reprezintă o rată brută a nupțialității

³⁰ *Pagini Literare*, 1916, nr. 6.

³¹ *Ibidem*, p. 74.

³² *Ibidem*, p. 76.

tății de 6,6%, pentru anul 1915 am avut o scădere foarte mare, până la 9.351 căsătorii adică o rată de 3,1%, în anul 1916, scăderea a continuat dar nu la fel de accentuată, cu un număr de 8.046 căsătorii adică o rată de 2,6%, în 1917 a avut loc o ușoară creștere a numărului de căsătorii, ajungând la 9.466 adică o rată de 3,2%, iar în ultimul an, 1918, a avut loc o creștere accelerată a numărului de căsătorii, ajungând până la 15.289 adică o rată de 5,1%³³. Această creștere a fost posibilă datorită încheierii războiului și întoarcerii bărbaților acasă.

Cifrele prezentate mai sus ajută la o înțelegere mai bună a situației existente pe parcursul Primului Război Mondial în satele transilvănene și arată legătura care există între evoluția demografică a familiilor și război. În acest mod se poate vedea cu ușurință gradul mare de influență pe care l-a avut războiul asupra celor rămași acasă, în special a copiilor, dar și a familiei ca celulă de bază a societății. Natalitatea și nupțialitatea se află într-o oarecare interdependență sau complementaritate, fiind mult mai ușor de înțeles unul dintre aceste componente ale mișcării naturale a populației raportat la celălalt, dar și la context.

Efectul mortalității asupra copiilor

O altă componentă importantă a mișcării naturale a populației este mortalitatea, un fenomen atât biologic cât și social, care studiază numărul persoanelor decedate, pe un anumit teritoriu, la 1000 locuitori într-un an. Această componentă a vieții este influențată de mai multe aspecte cum sunt cele sanitare, psihologice, o alimentație inadecvată, munca etc. Perioada 1914–1918 a alăturat scăderii foarte mari a natalității o creștere nu foarte mare a mortalității, așa cum ar fi fost de așteptat. Astfel, avem pentru anul 1914 un număr de 73.718 decedați ceea ce reprezintă o rată brută de 24,9%, pentru 1915 avem 83.065 decedați adică o rată brută de 27,4%, 65.285 morți pentru 1916, ceea ce înseamnă o rată brută a mortalității de 21,8%, 59.918 decedați pentru 1917, cu o rată brută de 20,2%, iar pentru ultimul an, 1918, avem un număr de 70.307 morți și o rată a mortalității de 23,4%³⁴. Se poate observa foarte ușor că apogeul este atins în 1915. Aceste date nu sunt foarte exacte deoarece nu îi includ și pe cei căzuți pe câmpul de luptă³⁵. O componentă foarte importantă a acestui fenomen demografic este mortalitatea infantilă, aceasta reprezintă frecvența deceselor în primul an de viață la mia de copii născuți vii. Alături de aceasta, pentru studiul de față, este foarte importantă și mortalitatea copiilor. În continuare voi încerca să fac o mică analiză a acestor aspecte raportate la cazul comitatului Odorhei, încercând să observ existența unui posibil tipar aplicabil pentru toată țara, valorile de ansamblu pe comitat fiind asemănătoare valorilor observate pe toată țara³⁶. Rata mortalității infantile calculată la o sută de nașteri, pe toată țara, este: 19,7% în 1914, 26,4% în

³³ *Mișcări de populație*, p. 74.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 77.

³⁶ *Ibidem*, p.121.

1915, 21,8% în 1916, 21,6% în 1917, și 21,7% în 1918, conform lui Kovacs Alajos³⁷. Se observă totodată și o creștere a mortalității la copiii între 1 și 7 ani dar și peste 7 ani, ceea ce poate duce la concluzia unei accentuate degradări a stării generale de sănătate a copiilor. Conform unei statistici oferite de Pakot Levente în articolul său „Populația comitatului Odorhei în perioada Primului Război Mondial” din lucrarea cu titlul *Mișcări de populație și aspecte demografice în România în prima jumătate a secolului XX*, putem observa că maxima mortalității, atinsă de grupa de vârstă 0–1 an a fost în 1914, anul izbucnirii războiului, grupa de vârstă 1–7 ani atinge maxima în 1916, anul intrării României în război, iar grupa de vârstă peste 7 ani va atinge apogeul în 1918, anul încheierii războiului³⁸. În acest caz avem următoarele cifre: pentru anul 1914 numărul deceselor sub un an se ridică la 823, care este echivalentă cu o rată a mortalității infantile de 199,3%, pentru anul 1915 avem 686 de decese înregistrate la copiii sub un an adică o rată a mortalității infantile de 243,6%, pentru anul 1916 avem un număr de 373 decese sub un an adică o rată a mortalității infantile de 216,6%, pentru anul 1917 avem 410 decese înregistrate sub un an și o rată a mortalității infantile de 216,9%, iar pentru ultimul an de război, deși datele nu sunt complete, avem 394 decese sub un an și o rată a mortalității infantile de 215,4%, rezultând o medie anuală de 537,2 decese și o rată de 216,8%. Conform acestor date se poate observa o oscilație moderată a mortalității infantile, apogeul fiind atins în 1915. Mergând mai departe și făcând o analiză a mortalității la copii, pe grupe de vârste, vom putea trage câteva concluzii care ar putea fi aplicate la nivelul țării. În acest sens, cifrele sunt următoarele: sub un an, pentru anul 1914 am avut un procent de 26,3%, pentru 1915 am avut un procent de 20%, pentru anul 1916 am avut 13,5%, pentru 1917 un procent de 15,4%, iar pentru 1918 am avut un procent de 14,6%³⁹. Pentru vârsta de 1–7 ani, pentru anul 1914 am avut un procent de 18,2% decedați, pentru 1915 am avut 21% decedați, pentru 1916 am avut 23,3% decedați, iar pentru ultimii doi ani, 1917–1918, am avut un procent de 18% respectiv 10,9% decedați⁴⁰. Pentru vârsta de peste 7 ani avem următoarele cifre: pentru 1914 am avut un procent de 55,5% decedați, pentru 1915 am avut un procent de 59% decedați, pentru 1916 am avut 63,1% decedați, iar pentru 1917 și 1918 am avut 66,6% și respectiv 74,4% decedați⁴¹.

În încercarea de a înțelege acest fenomen, trebuie să luăm în considerare rolul, unanim recunoscut, al medicinei și igienei și capacitatea acestora de a influența major fluctuațiile mortalității. Dacă la nivel occidental succesele medicinei și-au pus amprenta asupra mortalității prin descoperirea și folosirea vaccinului antivariolic, a anesteziei și a antisepsis etc., în Europa Centrală lucrurile stau cu totul altfel. În cazul Transilvaniei și în special la nivel rural situația nu este deloc bună. În zona

³⁷ Apud, *Mișcări de populație ...*

³⁸ *Ibidem*, p.122–123.

³⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

rurală medicina este privită cu suspiciune și este foarte greu acceptată, locuitorii satelor bazându-se într-o proporție covârșitoare pe leacurile tradiționale, unele eșuând în totalitate, provocând chiar moartea, iar altele având efecte secundare, provocând alte afecțiuni, unele cronicizate ulterior⁴². Pentru a observa mai bine efectele lipsei unei asistențe medicale competente, vom face o scurtă trecere în revistă a cauzelor medicale ale deceselor din această perioadă. Pentru început bolile, care au afectat în special copiii sub un an, au fost astenia congenitală, în urma căruia au fost 15,6% decedați în 1914, 10,9% decedați în 1915, 9,1% decedați în 1916, 9,6% decedați în 1917 și 9,2% decedați în 1918. În acest caz se poate observa o scădere a deceselor. Colicile sunt și ele o cauză a deceselor la copiii foarte mici. În acest caz avem următoarele cifre: pentru 1914 avem un procent de 5,2% decese, pentru anul 1915 rata mortalității își păstrează valorile, pentru 1916 avem o scădere până la 3,2% valoare care se păstrează și anul 1917, iar pentru ultimul an avem o altă scădere a valorilor mortalității până la 2,6%. O altă boală care a făcut victime în rândul copiilor sub un an a fost deshidratarea infantilă, care a dat următoarele valori: pentru anul 1914 am avut un procent de 2,5% decese, 1915 1,3% decese, în 1916 am avut 1,4% decese iar în 1917 și 1918 1,2% respectiv 0,6%, observându-se o scădere simțitoare. Acestea li se poate alătura dispilepsia infantilă care a dat următoarele cifre: pentru 1914, 2,2% decese, pentru 1915, 1,9% decese, 2,1% decese pentru 1916 și 1,8% și 0,9% pentru 1917 respectiv 1918. Alături de aceste boli au fost și alte maladii care au afectat sănătatea și viața copiilor, nu doar a celor sub un an. Dintre acestea putem enumera rujeola care a dat un procent de 2,9% în 1914 scăzând până la 2,1% în 1917 ajungând, în 1918, chiar la 0%, difteria și scarlatina au atins apogeul în 1915 când au cauzat 3,3% decese, în 1914 și 1918 menținându-se undeva sub un procent; dizenteria s-a menținut, pe tot parcursul războiului, sub un procent; iar variola a făcut victime doar începând cu anul 1916, când a atins și apogeul de 3%, scăzând spre finalul războiului, în 1918, la 0,3%⁴³. Nu trebuie să uităm că au existat și boli care au afectat în special adulții, dar nu numai. Una dintre cele mai frecvente boli a fost dizenteria sau „febra tranșeelor”, altă boală a fost febra tifoidă, ambele cauzate de condițiile mizerabile, foamete, sărăcie și erau transmise de păduchii „cuibăriți” în hainele soldaților. Toate armatele angajate în conflagrație erau năpădite de păduchi, iar tranșeele erau aproape tot timpul pline cu noroi. Pe frontul de vest, o formă non-fatală de „febră a tranșeelor”, mai ușoară decât tifosul propriu-zis, a infectat armatele franceze, engleze și germane. Adevăratul tifos a lovit, cu o virulență rar întâlnită, în Balcani și pe frontul de est, producând pagube umane importante austriecilor, sârbilor, dar mai ales rușilor⁴⁴. Să nu uităm infecțiile fungice ca spre exemplu „picior de tranșee” cauzată de umezeala și noroiul în care trebuiau să stea soldații în tranșee. Nu

⁴² Ioan Bolovan (coord.), *Transilvania în epocile modernă și contemporană. Studii de demografie istorică*, Cluj-Napoca, 2002, p.203–204.

⁴³ *Mișcări de populație ...*, p. 124.

⁴⁴ Frederick Cartwright, Michael Biddiss, *Bolile și istoria*, București, 2005, p. 121.

trebuie omise nici bolile venerice, care au crescut semnificativ ca număr în această perioadă în rândul soldaților, dar nu numai⁴⁵.

Condițiile mizere, spre sfârșitul războiului, existente la nivel mondial, au devenit favorabile apariției unor epidemii de proporții. După patru ani de război de poziții, în care soldații au avut parte de condiții inadecvate: tranșee pline de noroi, frig, un grad de igienă redus sau chiar absent, hrană puțină și nu foarte nutritivă, focare de infecții la tot pasul, fiind înconjurați de cadavre, mulți oameni de știință și medici erau convinși că Europa urma să fie lovită de o epidemie de proporții⁴⁶. Foametea, stresul, războiul care nu se mai termina, au scăzut imunitatea populației, astfel a putut să își facă apariția o gripă de o virulență nemaîntâlnită și care a reușit să atace, simultan, un număr mare de regiuni aflate la distanță mare una de cealaltă. Din acest motiv, este greu de stabilit originea epidemiei care a izbucnit în 1918, numită atunci „gripa spaniolă”, nume care nu are nici o legătură cu originea acestei boli. Explicația pentru preluarea acestui nume este următoarea: statele beligerante, temându-se că raportarea de victime umane, cauzate de molimă, ar putea slăbi moralul propriilor soldați, dar în aceeași măsură să încurajeze inamicul, au impus o cenzură asupra rapoartelor. Guvernul spaniol însă, nefiind implicat în război, a permis dezvăluirea în presă a faptului că țara este bântuită de o epidemie severă de gripă⁴⁷. Această gripă a lovit în trei valuri. Primul val a fost la începutul verii în 1918 și a lovit în S.U.A. și Franța, având o formă mai ușoară. Al doilea val a fost în luna august a aceluiași an, apărând simultan în Freetown – capitala statului SierraLeone, Brest – port francez unde debarcau trupele americane în Europa, și Massachusetts, având, de această dată, o formă letală. Țintele principale ale bolii fiind copiii, bătrânii și adulții între 20 și 30 de ani, aceștia fiind cele mai numeroase victime. Ultimul val a lovit în primăvara anului 1919, înregistrând o rată a mortalității foarte ridicată. Se estimează că în Marea Britanie au fost cca. 150.000 morți, iar la nivel de mapamond cca. 21–25 milioane de decedați⁴⁸. Se spune că „gripa spaniolă” a ucis mai mulți europeni decât războiul⁴⁹, existând unele estimări care dau o cifră estimativă de aproximativ 40 de milioane de victime⁵⁰. Nici Transilvania nu a scăpat de acest flagel, dar din păcate nu avem nici o informație cu privire la numărul de victime înregistrate din această cauză.

Acest aspect al vieții, bolile cu care s-au confruntat oamenii în primul război mondial, a fost favorizat de o alimentație insuficientă care slăbea rezistența oamenilor în fața bolilor, în special în cazul copiilor, unul din grupurile cele mai vulnerabile ale populației. Pentru a argumenta, mai bine aceasta, voi prezenta un citat „durere însă, că azi în multe locuri plânsul pruncilor nu se mai aude. Obrăjorii îmbujorați ai

⁴⁵ Vyvyen Brendon, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁶ Frederick Cartwright, Michael Biddiss, *op. cit.*, p. 188.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 188–189.

⁴⁹ Norman Davies, *Europe. A History*, Oxford, 1997, p. 926.

⁵⁰ Vyvyen Brendon, *op. cit.*, p. 175.

acelora, despre care se spera că vor lua locul părinților și al fraților mai mari, rămași pe câmpul de luptă, ori că vor fi sprijin și ajutor invalizilor nenumărați ai războiului, – s-au veștezit și putrezesc în mormânt, fără ca alții să se nască în locul lor. Mortalitatea copiilor pe satele noastre totdeauna a fost mare.... Condițiunile igienice grele, între care în general cresc fii de țăran,... ocupațiunile multe și grele economic ale mamelor, alimentația mai sărăcăcioasă,... și debilitatea puterii de rezistență a copiilor în urma durerilor sufletești, ce le au pentru ceii duși de acasă”, acest citat prezintă foarte bine imaginea de ansamblu asupra condițiilor în care trăiesc copiii de țărani și modul în care le afectează aceste condiții sănătatea, viața însăși⁵¹.

Concluzii

Pe baza celor arătate de-a lungul acestui studiu, cred că pot afirma că Primul Război Mondial a afectat într-o mare măsură populația civilă a statelor implicate, în cazul de față fiind vorba de Transilvania. Așa cum am menționat și mai sus, familia este celula de bază a societății, prin urmare ea este cea care a resimțit toate efectele acestui război. Fiecare membru component al familiei, începând cu soțul respectiv tatăl, care este implicat direct în conflict prin mobilizarea pe front, continuând cu soțiile, respectiv mamele, care sunt obligate să preia toate responsabilitățile soților lor. Nu în ultimul rând, trebuie să îi menționăm și pe copii, pentru că și ei au avut de suportat consecințele desfășurării unui conflict militar de astfel de proporții. Viața acestor familii nu a fost deloc ușoară, resimțind totodată și din punct de vedere statistic impactul războiului, aceasta observându-se cu ușurință din datele statistice înregistrate în dreptul celor trei fenomene demografice analizate în cadrul acestui studiu: natalitatea, mortalitatea și nupțialitatea.

⁵¹ *Cultura Creștină*, VI, nr. 4, Blaj, 1916.

Prototipul familiei românești sub regimul comunist (1965–1989)

Anamaria Macavei

„Istoria unei familii poate fi portretul în miniatură al unei țări”
Milovan Djilas

Abstract: The long duration of the communist generated major changes in Romanian society. It was imposed a prototype of the family which had on base the idea of a traditional family, but we must add the fact that for the policy of the regime every family should have a large number of children.

„Family universe” is an idea that has characterized the demographic policy implemented by the unique party. That’s why it was emphasized the „superiority” of the communist family, considered „basic cell of the society”. The communist regime has been troubling by the pronatalist measures and prohibition of abortion, but attention was paid to preserve family unity. Therefore, the emergence of a militant state that rely on intensive propaganda: renunciation of celibacy, family welfare, understanding torque, achieving a lifelong marriage, conception as a symbol of duty toward family. What we have to mention is that all these initiatives were being implemented by force and control.

The communist state has always tried to justify its policy on Roumanian population and family tradition. Following indications from the center, media hiding behind security impact, the real purpose of the scheme, was implementing a pronatalist policies. Pronatalist policy was a harsh reality which had repercussions on all aspects of family life, many of them negative and even leaving traces that over time could not be removed or dimmed.

Keywords: Pronatalist policy, family, propaganda, women's condition, divorce question

Pentru societățile socialiste, lipsite de baza de capital a economiilor de piață, mobilizarea și controlul populației au avut un statut special și o importanță deosebită, aceste aspecte fiind fundamentale în maximizarea potențialului de dezvoltare. Atenția acordată fenomenelor demografice a ocupat un loc esențial în consolidarea și enunțarea intereselor naționale pe termen lung, iar pentru a răspunde cerințelor mari a forțelor de muncă necesare satisfacerii acestor economi, *reproducerea forțelor a devenit un element prioritar al planificării*¹. Impusă de către partidul-stat prin mijloace represive de care acesta dispunea discreționar, politica demografică a echivalat mai degrabă cu un viol colectiv².

¹ Gail Kligman, *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, București, 2000, p. 29.

² Zoe Petre, „Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin”, în Lucian Boia (coord.), *Miturile comunismului românesc*, vol. 1, București, 1995, p. 23.

În România lui Ceaușescu, relația dintre preocupările demografice și interesele naționale a atins cote extreme, corpul femeii fiind transformat într-un instrument folosit din ce în ce mai mult în satisfacerea politicii statului, iar mamele și copiii devin subiectul direct al politicii oficiale. Rigiditatea existentă în formularea soluțiilor va caracteriza politica pronatalistă a României până inclusiv în 1989, iar accesul limitat la avort va constitui piatra de temelie a acestei politici. Natura restrictivă a politicii regimului nu a fost ilustrată doar prin intermediul decretului 770/1966, ci a fost susținută și prin instrumentele de pedepsire și sancționare a avortului săvârșit în afara cadrelor permise de lege³, printr-o legislație restrictivă la adresa divorțului sau chiar impunerea unor taxe celibatului, toate acestea urmărind realizarea unei politici pronataliste.

Prin adoptarea legii antiavort în anul 1966 s-au stabilit parametrii ce vor caracteriza relația stabilită între statul socialist și cetățenii săi, pe toată durata regimului comunist. Controlul pe care statul îl va exercita asupra corpului va reprezenta mai degrabă instrumentul prin intermediul căruia obiectivele stabilite vor fi transpuse în cotidianul vieții. „Relația care a rezultat din intersecția politicii statului cu factorii demografici a avut consecințe directe asupra familiei; ea a schimbat raporturile între sexe și rolurile lor și a evidențiat interesele, adesea contradictorii, ale statului și cetățenilor lui, în special pe cele ale femeilor”⁴.

Emanciparea femeii în socialism a condus și la o modificare a relațiilor de familie, astfel, în România dubla „povară” a femeii a devenit triplă în momentul în care nașterea copiilor a fost decretată „datorie patriotică”. Relațiile patriarhale moștenite nu s-au modificat semnificativ, astfel că rolurile „tradițional feminine din familie i-au revenit în continuare femeii și în cadrul mai larg al diviziunii muncii la nivel de stat”⁵. În realitate însă, emanciparea femeii „prin politica demografică a regimului Ceaușescu a însemnat, mult mai des, emanciparea prin moarte survenită în urma complicațiilor unui avort ilegal sau prin nașterea unor copii nedorți”⁶. De fapt adevărata emancipare nu putea fi realizată decât prin îndeplinirea datoriei și onoarei patriotice, lucru care a adus numeroase deficite țării prin creșterea mortalității la nivel național.

În momentul în care statul a încercat „să legifereze reproducerea biologică în interesul reproducerii sociale, preocupările publice și cele private au devenit oficial îngemănate”⁷. Astfel că în statele socialiste distrugerea sferei private s-a extins și asupra relațiilor dintre stat și familie, părinți și copii, mai exact a avut repercusiuni asupra tuturor relațiilor sociale. Prin ziarul „Scânteia”, *oficiosul partidului*, au fost

³ Corina Pălășan, „Caracterul restrictiv al politicii pronataliste în România comunistă” în Ruxandra Ivan (coord.), *Transformarea socialistă. Politici ale regimului comunist între ideologie și administrație*, Iași, 2009, p. 153.

⁴ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 32.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁶ Vladimir Tismăneanu, Dorin Dobrințu, Cristian Vasile, *Raport Final*, București, 2007, p. 435.

⁷ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 37.

făcute cunoscute noile măsuri și interdicții ce vizau noua politică demografică⁸. Această publicație a devenit vocea de propagandă a partidului unic care milita exclusiv pentru menținerea și promovarea ideii de familie ideală în societatea comunistă formată din cât mai mulți copii care să contribuie la întinerirea națiunii române.

O întreagă mașinărie represivă s-a abătut asupra cuplurilor căsătorite ca o consecință a legii din 1966. Pe lângă asta, femeile deja hărțuite de stat în încercările lui de a asigura obediența lor, erau adesea acuzate chiar de proprii lor parteneri că sunt în întregime responsabile pentru sarcinile nedorite. Practic odată cu acest decret femeile din România au fost supuse unei brutale violări atât asupra controlului intimității cât și asupra vieții private, efecte simțite chiar și astăzi⁹.

Regimul, pentru a împăca interesele familiei cu necesitățile politico-economice, și-a asumat practic prerogativele familiei tradiționale, stipulând în Codul Familiei parametrii autorității sale: „În Republica Socialistă România statul ocrotește căsătoria și familia; el sprijină prin măsuri economice și sociale dezvoltarea și consolidarea familiei. Statul apără interesele mamei și copilului și manifestă deosebită grijă pentru creșterea și educarea tinerei generații [...] În relațiile dintre soți, precum și în exercițiul drepturilor față de copii, bărbatul și femeia au drepturi egale” (art. 1). Prin codificarea „drepturilor” statului asupra vieții private și implicarea acestuia în protejarea instituției căsătoriei și a familiei au fost evidente anumite contradicții. Un exemplu în acest sens ar fi că statul după ce a oficializat egalitatea între sexe în cadrul familiei și a expus-o în propaganda oficială, a uitat de ea, astfel că probleme precum violența domestică nu au mai intrat în competența statului¹⁰.

Prin Codul Familiei statul și-a asumat rolul de arbitru și în același timp de protector al familiei, căsătoriei și maternității. Statul „a uzurpat autoritatea patriarhală în cadrul familiei, modificând astfel relația dintre sfera domestică și sfera publică statală”¹¹. Granița dintre aceste două sfere a devenit volatilă, permițând statului să-și exercite controlul sub pretextul protecției sale.

Sub regimul Ceaușescu familia a fost înzestrată cu legitimitate instituțională și înțeleasă ca o instituție socială și folosită în campaniile ideologice ca „metaforă arhetipală a însăși ordinii sociale”¹². De-a lungul timpului politica față de familie a fluctuat, dar „semnificația ei retorică a fost într-o continuă ascensiune. Ca bastion al societății în care se făurea viitorul națiunii, statul *acordă o atenție specială familiei [...] consolidării ei și întăririi ei continue [...] Este necesar să fie combătute cu fermitate atitudinea retrogradă, manifestările de ușurință față de familie, care au drept consecință creșterea numărului*

⁸ Lavinia Betea, „Interzicerea avorturilor (1966–1989) ca fapt de memorie colectivă” în Neculau Adrian (coord.), *Viața cotidiană în comunism*, Iași – București, 2004.

⁹ Vasile Vese, “The condition of Women in Romania during the Communist Period”, in vol. *Political systems and definitions of gender roles*, edited by Ann Katherine Isaacs, Edizioni Plus Universita di Pisa, 2001, p. 270.

¹⁰ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 37–38.

¹¹ *Ibidem*, p. 38.

¹² *Ibidem*.

divorțurilor, destrămarea unor cămine, neglijarea educației copiilor, a pregătirii lor pentru viață”¹³. Regimul era conștient de valoarea și utilitatea familiei în construcția socială, însă familia era vulnerabilă la cerințele regimului, fiind de multe ori constrânsă prin privarea de mijloacele de întreținere a ei.

Ceaușescu urmărea să creeze un nou „neam bun” pentru toată populația țării, motiv pentru care normele și valorile statului au fost reproduse și redată în „Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste”. Ca urmare a acestui nou cod al eticii comuniste, copii trebuiau socializați în cadrul familiei în conformitate cu normele prevăzute de acesta, ereditatea determinând statutul cetățenilor socialiști. Trecutul familiei trebuia să corespundă noilor norme, mai ales acum când individualitatea persoanei era legată de mediul familiei, altfel orice cetățean care nu se încadra în acești parametri era stigmatizat. Căsătoria timpurie a fost ridicată în slăvi, iar dificultățile legate de obținerea divorțului constrâneau familiile să rămână unite.

„Reconstrucția politică a familiei” a fost o componentă esențială a transformării socialiste, astfel că atunci când realizarea acestui scop a fost necesară, au fost elaborate legi, decrete sau acte normative, care în mare parte erau identice, doar instituțiile care le emiteau erau diferite. Aceste prevederi erau importante în îndeplinirea dezideratelor noului regim, acestea au vizat aspecte ce țineau de familie, relații între sexe și generații etc. Aceste acte au continuat să reglementeze constant instituția familiei și au fost introduse, încă din 1953, în Codul Familiei. Dezideratul regimului comunist era evidențierea „superiorității” familiei comuniste. Aceasta era considerată „celula de bază a societății” și trebuia să fie un model de conviețuire, „primul cadru de formare și educare a omului nou”¹⁴.

Politica demografică a fost lansată încă de la mijlocul anului 1966, în linii mari urmărindu-se combaterea divorțului și măsurile economice de stimulare a natalității, toate lansate în cadrul Conferinței Naționale a Femeilor. În cadrul acestei conferințe Ceaușescu se angajează în luarea unor măsuri ce vizau creșterea natalității, măsuri ce se vor concretiza în Decretul 770 din 1 decembrie 1966¹⁵. Acest Decret însă „a pătruns foarte adânc în viața familiei și a femeii însăși, în intimitatea ei. Femeile au trăit în frică, în frica de vecini, de doctori, de moarte, de o altă sarcină, de păcat, de viață intimă cu soțul lor”¹⁶. Între 1966 și 1989 s-au aplicat strategii demografice identificate și împărțite în trei perioade legislative (1966–1973; 1974–1983; 1984–1989),

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Corneliu Pădurean, „Motive de divorț în timpul regimului comunist din România. Cazul orașului Arad” în *Om și societate. Studii de istoria populației României (sec. XVII-XXI)*, coord. Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean, Cluj-Napoca, 2007, p. 503.

¹⁵ Diana Covaci, „Propaganda pronatalistă în paginile Almanahului Femeia” în *Om și societate. Studii de istoria populației României (sec. XVII-XXI)*, coord. Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, Corneliu Pădurean, Cluj-Napoca, 2007, p. 526–527.

¹⁶ Elena Bărbulescu, „Femeia și avortul în perioada 1966–1989” în *Anuarul de Istorie Orală*, nr 1/1998, Cluj-Napoca, 1998, p. 192.

însă piesa de rezistență a constituit-o interzicerea avortului, care a avut un efect negativ nu doar asupra fizicului, ci și a psihicului femeilor.

Privite din perspectiva valorificării familiei, amestecul între măsurile pronataliste și cele de interzicere a avortului aveau o anumită coerență ideologică, la fel ca și atenția acordată păstrării unității familiei. În interesul acesteia din urmă, divorțul a reprezentat un important aspect al activității legislative¹⁷, astfel că prin decretul 779/1966 a fost reglementat și acest „mic” aspect al vieții de familie. Au fost introduse măsuri care să îngreuneze obținerea divorțului și s-a afirmat că scopul acestui decret este de a menține familia unită, fiind trecut cu vederea prețul plătit de parteneri.

Din 1966, divorțul nu a devenit posibil decât în „cazuri excepționale”, pentru ca odată cu anul 1972 să fie formulat rolul vital al familiei în construirea socialismului, iar divorțul să reprezinte o opțiune doar în momentul în care căsătoria nu mai funcționa. Prin introducerea măsurilor de împiedicare atât a avortului, cât și a divorțului, efectele au fost cele dorite, însă doar pentru început, rezultatele fiind efemere, astfel că la mai puțin de 10 ani de la introducerea lor, cifrele au arătat aceeași situație ca cele de dinainte de 1966.

Conținutul decretului din 1966 a legiferat practic raționamentul oficial în legătură cu avortul, astfel că preocuparea arătată pentru „sănătatea femeii a servit pentru a impune statutul special pe care statul urma să-l atribuie tot mai insistent femeii, și anume acela de *mijloc naționalizat de creștere a reproducerii*”¹⁸. Era pentru prima dată când creșterea populației era prezentată ca obiectiv politic legitim. Toate aceste măsuri concretizate prin legi și decrete au trasat câteva mari direcții, iar ele au oscilat în funcție de obiectivul pe care îl aveau în vedere: familia, femeia-mamă, copilul, instituțiile de creștere și educare a copiilor, etc.¹⁹.

Următoarea etapă a politicii demografice a regimului a început după 1974. Prealabil în 1973 în discursul lui Nicolae Ceaușescu de la Conferința Națională a Femeilor, acesta sublinia că: „*O îndatorire de interes național este ocrotirea și consolidarea familiei, dezvoltarea conștiinței răspunderii acesteia pentru creșterea unui număr mai mare de copii, pentru formarea unei generații sănătoase, robuste, profund devotate cauzei socialismului, femeile au în această privință un rol deosebit și o misiune nobilă*”.

Pentru a încerca să submineze strategiile folosite de populație în „planificarea” familiei, guvernul a început o agresivă campanie propagandistă însoțită de diverse manevre administrative. Prin intermediul acestor stimulente, de natură financiară, materială sau psihologică, se urmărea asigurarea unui sprijin femeilor și familiei, efectul lor fiind mai degrabă unul simbolic decât material. Prevederile legilor în domeniul social-familial aveau drept obiectiv recompensarea familiilor care își îndeplineau obligațiile patriotice prin creșterea și educarea copiilor în folosul națiunii, și

¹⁷ Gail Kligman, *op. cit.*, p.61.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 65.

¹⁹ Diana Covaci, *op. cit.*, p. 529.

nu în ultimul rând au fost apreciate eforturile femeilor care pe lângă rolul de muncitoare și soție își îndeplineau și rolul de mamă.

Pentru a se asigura că toți cetățenii își îndeplineau datoria patriotică, statul, prin intermediul legii din 30 iunie 1977, a luat în considerare și faptul că unele persoane de vârstă reproductivă rămâneau fără copii, iar astfel, această categorie se eschiva de la responsabilitatea față de societatea socialistă. Tocmai pentru a nu permite o asemenea eschivare nepedepsită și pentru a egaliza contribuția socială, toate persoanele care aveau peste 25 de ani și nu aveau copii, erau obligate să plătească o contribuție lunară, indiferent de statutul lor marital²⁰. Prin aceste prevederi celibatul era descurajat, impozitul era plătit de toți, fără să se aibă în vedere capacitățile psihice sau fizice. Prin toate aceste acțiuni statul urmărea pedepsirea celibatului, căsătoria era încurajată, iar efectul imediat a acestor inițiative a fost creșterea numărului locuitorilor și implicarea cât mai mare a statului în mediul familial al societății românești. Astfel, politica Partidului Comunist Român nu se va limita doar la emiterea unor legi cu un caracter restrictiv, ci va urmări asigurarea controlului statului la toate nivelele.

Cea de-a treia etapă a aplicării politicii demografice avea să se dovedească mult mai agresivă, deoarece s-a recurs, de data aceasta, la implementarea unor măsuri represive. Astfel că, Decretul 770/1966 a fost din nou modificat, iar conotația etică a noțiunii de „mamă” a fost redefinită. Accentul în cadrul acestei etape a căzut în special pe rolul de mamă a femeii, iar celelalte două ipostaze prezente în cadrul primei etape a politicii regimului comunist au fost eclipsate. În România lui Nicolae Ceaușescu, *valorile familiale* au fost dictate politic și exprimate legislativ. Pronatalismul a fost o „trăsătură intrinsecă a naționalismului comunist a lui Ceaușescu și a furnizat mijloacele prin care trebuia *asigurată și garantată popularea României*”²¹.

Pentru a-și atinge scopurile propuse era nevoie de elaborarea unei tehnici eficiente, tehnică ce se va materializa în propagandă. Această va avea drept scop final îndoctrinarea individului, transformarea lui într-un „om nou”, supus întru totul politicii partidului unic și pătrunderea doctrinei în toate „sectoarele vieții”. Presa a jucat un rol important în eforturile depuse de regimul comunist în implementarea politicii demografice. Un astfel de mijloc de propagandă a fost *Almanahul „Femeia”*, care prin intermediul tematicii abordate era dedicată în special unei categorii mai aparte a societății, și anume, femeilor. Printre articolele editate sunt prezente elogii aduse la adresa regimului și a conducătorului, cuvântări și îndrumări ale cuplului Ceaușescu, vizite realizate de familia Ceaușescu, toate acestea redând implicarea secretarului general în politica statului și măreția de care se bucura țara la nivel național și chiar internațional. Cu toate acestea nu sunt lăsate mai prejos articolele ce privesc viața familiei, maternitatea, creșterea copiilor, elogierea artei și a învățământului, îndrumarea profesională, sfaturi casnice sau chiar sugestii în privința modei.

²⁰ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 84.

²¹ *Ibidem*.

Cel mai interesant mijloc de a aborda tema familiei în interiorul acestei reviste și cu cel mai mare impact a fost rubrica „Universul Familiei” care, cuprindea sfaturi și povești pe acest subiect, de mare actualitate la acea vreme. Rubrica este întotdeauna introdusă printr-o fotografie a unui cuplu jucându-se cu un copil și însoțită de un text sugestiv precum cel citat în continuare: *„Familia a constituit dintotdeauna pentru poporul nostru un spațiu de viață al împlinirii celor mai profunde aspirații omenești de fericire și de armonie, al bucuriei de a aduce pe lume urmași ce vor purta mai departe peste ani virtuțile și calitățile unui neam frumos, mândru, harnic și iubitor de pace”*²².

Această parte a revistei cuprindea sfaturi referitoare la viața de familie, constituind terenul ideal pentru implementarea politicilor pronataliste. De asemenea, articolele vizau popularizarea imaginii unor familii model precum putem observa în cadrul articolului „Acel ceva ca totul nou care se numeste NOI” din almanahul pe anul 1967. În cadrul acestui articol se sublinează importanța căsătoriei, se stabilește prima datorie a soților și anume aceea de a-și împărtăși aspirațiile profunde și de a se ajuta unul pe celălalt în realizarea lor, și nu în ultimul rând se urmărește atingerea dezideratului care întregește cu adevărat familia, copilul. Cu alte cuvinte, statul dorea eliminarea „egoismului” de a rămâne celibatar și milita pentru realizarea unei familii care să corespundă tuturor normelor care defineau politica comunistă (de exemplu căsătoria pe viață, realizarea unui număr cât mai mare de copii, de preferat un număr de cinci).

Astfel, chiar din primele rânduri este evidențiat faptul că „familia începe printr-un dialog soț-soție, dar ea nu se nu împlinește pe deplin, în adâncile ei rosturi omenești și sociale, decât căpătând muguri. Numai prezența copiilor face ca acel egocentric și individualist eu să se transforme realmente într-un noi generos ce prefigurează ziua de mâine”²³. Accentul cade pe rolul femeii ca soție și mamă, „pentru că rolul social al mamei este deosebit de important în consolidarea acestei celule de bază a societății: familia”²⁴.

Pentru a da valoare articolului este inserat un chestionar aplicat „obiectiv” pe grupe reprezentative de populație, intervievații răspunzând la trei întrebări ale căror răspuns vor întări conținutul articolului. Răspunsurile primite vorbesc de o dragoste conjugală ce presupune prietenie între cei doi parteneri, apreciere, încredere și respect reciproc, întregită de venirea pe lume a rodului dragostei lor. Maternitatea este văzută ca o binecuvântare a vieții care nu aduce decât beneficii, avertizând subtil că *„nici o femeie care nu a adus pe lume un copil nu se simte cu adevărat fericită, chiar dacă viața i-ar fi oferit tot felul de satisfacții”*²⁵.

Articolul se încheie concluzionând că *„omul nu poate trăi însingurat, numai familia, numai prezența copiilor îl poate împlini cu adevărat [...] închegarea familiei își are cerințele ei*

²² Almanah „Femeia”, 1988, p. 49.

²³ Almanah „Femeia”, 1967, p. 25.

²⁴ *Ibidem*, p. 26.

²⁵ *Ibidem*, p. 28.

*speciale, iar acestea se află mai ales în mâinile noastre, ale femeilor*²⁶. Întregul editorial ilustrează dezideratul regimului comunist, acela al superiorității familiei comuniste și al binecuvântării maternității, acesta fiind redat după emiterea Decretului 770/1966 și astfel susținerea maternității devine un subiect nu doar de actualitate, ci și de o importanță covârșitoare în tot discursul propagandistic al regimului comunist.

Politica Partidului Comunist Român va trece printr-o transformare după 1971, când Nicolae Ceaușescu renunță la liberalizare și aplică o politică de constrângere care se va simți și la nivelul politicii demografice. Această schimbare se va resimți și în paginile *Almanahului „Femeia”*, astfel că spre sfârșitul anilor '70 ipostaza femeii ca mamă și gospodină primează. Prin intermediul mass-media s-a încercat sensibilizarea femeilor și urmărirea trezirii instinctelor lor materne, fiind vizate în special femeile de vârstă fertilă. Tot prin intermediul mass-media guvernul a început o agresivă campanie de propagandă ce urmărea enunțarea măsurilor adoptate în sprijinul familiei și a copilului, aceste concepte rămânând baza propagandei.

Articolul „Cerințele sociale, educative și politice ale familie” ilustrează cel mai bine noua direcție în politica statului comunist. Sunt ridicate în slăvi beneficiile economice, sociale și politice ale familiei contemporane, iar respectul față de mamă este „însoțit de sprijinul material și moral care se acordă – concediu de maternitate plătit, program redus de muncă în perioada de alăptare, asistență medicală gratuită, creșterea continuă a rețelei de creșe și grădinițe cu cămin, etc”²⁷. Familia are rolul fundamental de a sădi în mintea și sufletul copilului cele mai nobile virtuți și de asemenea are rolul de a impune acțiuni multiple care să aibă ca și consecințe formarea unor deprinderi noi, specifice calității de părinte. În acest scop au fost organizate ample acțiuni politico-educative în rândul maselor de femei „*acordându-se prioritate educării prin muncă și pentru muncă, integrării socio-profesionale a tinerei generații*”.

Familia este văzută ca o resursă a societății din care copilul își însușește atitudinile sănătoase față de familie. „Familia nu este, desigur, singurul factor educativ, ea reprezintă o componentă a ansamblului educațional al societății [...] În îndrumarea ei nu trebuie să uităm însă nici o clipă interferența valorică dintre idealurile familiei și cele ale societății, idealuri ce trebuie cultivate în permanență în spiritul marilor virtuți ale poporului nostru, al năzuințelor sale de fericire, libertate și de mai bine”²⁸.

Chiar și spre începutul anilor '80, Ceaușescu a avut grijă să sublinieze importanța familiei și a femeii în cadrul socialismului și prin urmare în cadrul asigurării unui viitor glorios al națiunii române. Astfel rubrica Universul Familiei din 1982 dă subtil tonul discuțiilor amintindu-ne că „*înainte de a înțelege ce e viața, trăim viața așa cum învățăm a o trăi în familie. Lecția este de neșters și se imprimă în sufletele noastre pentru tot restul spațiului și istoriei existenței noastre*”²⁹.

²⁶ *Ibidem*, p. 29.

²⁷ Almanah „Femeia”, 1978, p. 40.

²⁸ *Ibidem*, p. 43.

²⁹ Almanah „Femeia”, 1982, p. 42.

În continuarea, în centrul politicii demografice este ilustrată familia, „O adevărată școală a vieții” precum este prezentată într-un articol în almanahul din 1982. Studiul, redactat de către un medic, recunoaște valoarea și utilitatea familiei în construcția socială, familia fiind „*primul cadru necesar creșterii și dezvoltării copiilor*”³⁰. Ca și în articolele precedente este încurajată dragostea conjugală, înțelegerea și menținerea echilibrului în interiorul familiei, familia fiind „*cel mai important microgrup, care îndeplinește calitatea de sistem al vieții omului și al societății*”³¹. Bineînțeles este necesar un scurt istoric al familiei pentru a evidenția evoluția care a înregistrat-o și egalitatea de care se bucură cele două sexe în zilele noastre și de ce nu, o scurtă comparație între vechea familie tradițională și cea contemporană.

Este dată o explicația pentru abandonarea vechii familii tradiționale, pentru ca apoi tot articolul să se ocupe în a ilustra modalitățile prin care familia poate deveni o „școală a vieții”, accentuându-se diverse aspecte precum educația copiilor, educația premaritală a tinerilor sau conviețuirea în cadrul familiilor. Semnătura medicului dă articolului o anumită credibilitate, făcând să crească gradul de interes, deoarece se presupune că asemenea informații sunt verificate și expuse după o cercetare temeinică.

Statul comunist a încercat permanent să își legitimizeze politica demografică pe baza tradițiilor poporului și ale familiei românești. În urma indicațiilor primite de la centru, mass-media ascundea în spatele unor titluri cu impact, informații medicale privind relațiile maritale sau efectele avortului. Cuplurile erau informate în legătură cu binecuvântarea procreării și efectul ei în reproducerea speciilor, se editau broșuri cu privire la relația dintre sănătate și demografie, cu privire la armonia maritală sau consecințele avortului, urmărindu-se preamărirea minunatei tradiții românești a casei pline de copii, casă care era asemuită cu statul.

Politica pronatalistă a fost o realitate crudă care a avut repercusiuni asupra tuturor aspectelor vieții de familie, multe dintre acestea fiind negative și lăsând urme care nici măcar cu trecerea timpului nu au putut fi șterse sau estompate. Deși s-a încercat o mușamalizare a efectelor negative care s-au succedat datorită emiterii unor legi restrictive, această politică demografică a lăsat răni deschise, nevindecate și dureroase atât asupra psihicului femeilor, cât și în cadrul familiei.

³⁰ *Ibidem*, p. 43.

³¹ *Ibidem*.

Decretul 770 și politica pronatalistă în paginile presei dobrogene (1966–1968)

Laurențiu Mănăstireanu

Abstract: The study describes the echoes caused by the appearance of Decree 770/1966, the decree for regulating abortion, in the Dobrogean media between 1966 and 1968 and explores the precarious situation of the medical system in Tulcea County, which was unprepared for supporting the aggressive pronatalist policy of the Ceausescu regime.

The facts extracted from the press, with a strong propagandist message, are confronted with the official statistical data known only by the authorities, data which indicates without denial the failure of the anti abortion campaign.

The study reviews the activities undertaken by political, legal, medical and moral authorities of the socialist society in the fight against abortion, as well as an inventory of abortive maneuvers used in Dobrogea.

Keywords: Decree 770/1966, abortion, abortive maneuvers, pronatality policy, Dobrogean media

În data de 2 octombrie 1966, ziarul *Dobrogea Nouă* publica în pagina a treia prevederile Decretului 770, decretul pentru reglementarea întreruperii cursului sarcinii¹. Era duminică, singura zi liberă, de odihnă, din săptămână și probabil puțini cititori au avut timp să reflecteze asupra noilor prevederi legislative. La cinema *Popular* din Constanța, același cotidian anunța că rula filmul „Dragostea este interzisă”, o „satiră la adresa prejudecăților în problema căsătoriei”, desfășurarea acțiunii dovedind, în final, că „adevărata dragoste se manifestă firesc în viața de familie”. În același ziar, un poet își împărtășea crezul: „Cred în viguroșenia poporului meu ... cred în cuvintele mamă și tată, întâile rostite când pruncul, începe să deslușească viața...”.

Apariția acestui decret a surprins pe toată lumea, căci nu au existat în prealabil dezbateri publice în presa dobrogeană, așa cum au fost cele referitoare la *Legea pensiilor* din aceeași perioadă, ci după cum rezultă din expunerea de motive ce însoțea decretul, Comitetul Central al P.C.R. a inițiat aceste măsuri pentru reglementarea întreruperii cursului sarcinii, numai „pe baza unei largi consultări cu cadrele de specialitate”².

Cu câteva zile mai înainte, în 18 septembrie, în prima pagină a aceluiași ziar, e drept că apăruse un comunicat al rezultatelor preliminare ale recensământului populației și locuințelor din 15 martie 1966. Din puținele date publicate, fără prea multe

¹ *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX, nr. 5643, duminică, 2 oct. 1966, p. 3. Cotidianul apărea la Constanța ca „organ al Comitetului Regional P. M. R. Constanța și al Sfatului Popular Regional” atunci când Tulcea făcea parte din Regiunea Constanța (1957–1968).

² Gail Kligman, *Politica Duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, București, 2000, p. 131.

comentarii, cititorii aflau că populația României era de 19.105.056 locuitori, cu 1.615.606 locuitori mai mulți decât la ultimul recensământ din 1956, ritmul mediu anual de creștere a populației a fost de 0,88%, iar populația Dobrogeii care era de 510.500 locuitori crescuse comparativ cu populația din anii 1930, 1948 și 1956³.

Câteva zile mai târziu, în 29 septembrie, articolul „Bucuria de a fi tată” făcea elogiul familiei tinere, împlinite prin nașterea unui copil: „Acum ne e casa mai plină. E în ea mai multă fericire. Acea fericire adevărată pe care ți-o poate da numai sentimentul de părinte. Acum aș mai vrea să am și o fată” – spunea tânărul tată⁴. Articolul mai sus citat, și o poză, apărută în 1 octombrie purtând un titlu scris cu majuscule, „DRAGOSTE MATERNĂ” în care o tânără mamă ținea cu gingașie și admirație în brațe un nou-născut au fost singurele „semnale” transmise de cotidianul dobrogean ca prefațare la apariția publică a Decretului 770.

Decretul, cu cele 8 articole ale sale concepute concis, imperativ, cădea ca o sentință punitivă asupra viitorului familiilor și a destinului femeilor. Idealurile declarative ale P.C.R. precum dezvoltarea demografică a țării și creșterea natalității populației, în 1966 nu mai erau împărtășite de masele largi⁵, iar măsurile promise de Partid în sprijinul familiilor cu copii pentru creșterea natalității și îmbunătățirea continuă a ocrotirii mamei și copilului nu puteau atenua efectul surpriză produs de interzicerea practicării avortului⁶.

În luna octombrie, zi de zi în *Dobrogea Nouă*, au apărut articole cu substrat moralizator care aduceau elogiile mamelor cu mulți copii, bătrânilor cu casa plină de copii și nepoți, sau moașelor vârstnice din satele dobrogene care ajutaseră sute de copii să vină pe lume⁷. Un exemplu de urmat era o mamă a trei copii, muncitoare la o fabrică din Constanța care conducea o comisie a femeilor și era și deputat în Sfatul popular orașenesc. Provenea dintr-o familie cu șase copii, se căsătorise la 17 ani, iar când s-a născut al treilea copil, după spusele ei, „viața de familie abia acum începea să își adune bucuriile”⁸. Se conturează astfel profilul idealului feminin stimat și apreciat de întreaga societate, cel de mamă, tovarășă și cetățean.

³ *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX, nr. 5631, 18 sept. 1966, p. 1.

⁴ *Idem*, nr. 5640, 29 sept. 1966, p. 1.

⁵ Natalitatea la nivel național scăzuse accentuat și constant, an de an; în 1955 ea era 25,6% (443000 născuți vii), iar în 1966 era 14,3% (274000 născuți vii). Vezi *Buletinul de Statistică Sanitară*, Min. Sănătății, Direcția Plan Sanitar și Organizarea Muncii, uz intern, București, nr. 4/1969, p. 1.

⁶ Decretul 463 din 30 septembrie 1957 legalizase întreruperea cursului normal al sarcinii la cererea femeii însărcinate.

⁷ Gabriel Daiani, „Satisfacția unei vieți rodnice”, în *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX, nr. 5647, vineri, 7 oct. 1966, p. 2. Este lăudată moașa din comuna Istria care profesa aici de peste 33 de ani și care era și comunistă.

⁸ I. Câmpeanu, „O viață de om”, în *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX, nr. 5644, marți, 4 oct., 1966, p. 3. Gail Kligman identifică locul femeii în societate: femeia-mamă, femeia-soție și femeia-producător, vezi Gail Kligman, *op.cit.*, p. 134. În România importante erau în schimb și activitățile cetățenești. Am folosit termenul de *tovarăș* în accepțiunea acelor ani. Interesant de urmărit este și schimbarea din ideologie care face ca în anul 1968, rolul de *tovarășă* a femeii să fie pe primul loc ur-

În alt articol, mitul „tinerețe fără bătrânețe” era decriptat în fața cititorilor: „Am crescut o casă de copii [...] înainte era greu: pământul îndărătnic, iar sărăcia – zestrea de fiecare zi a țăranului. Aveam însă cealaltă bogăție – copiii. Cu gândul la ei uitam de necazuri [...] dacă vrei să trăiești mult să ai copii [...]” concluziona un bătrân de 78 ani din satul Războieni (Casimcea), fotografiat ținând în brațe un nepot⁹.

Bucuriile părintești într-o familie numeroasă veneau în urma rezultatelor bune obținute de copii la învățătură¹⁰, iar „vârsta implinirilor” pentru o *mamă eroină* precum era M. C., pensionară CAP din Topolog, era la 66 de ani, alături de cei 12 copii, toți în viață și cu cei 19 nepoți pe care îi avea în sat. Reporterul ține să accentueze rolul statului în ocrotirea mamei și copilului consemnând că în sat mai erau și alte mame eroine, fiecare cu câte șase și opt copii, una chiar văduvă, care și-a crescut copii cu ajutorul statului¹¹.

Articolul aduce astfel în dezbatere principiul responsabilității femeii, datoria umană și patriotică a acesteia față de statul socialist, precum și principiul restabilirii autorității statului paternalist, care se angaja să acorde sprijin familiilor cu mulți copii.

Aceste articole scăldate într-un „sentimentalism pseudo-popular”, cum ar spune Gisèle Halimi¹², însoțite de multe ori cu fotografii chemate să susțină textul și să nască simpatii din partea cititorului, au contribuit la fabricarea unei imagini înduioșătoare, imaginea căminului familial în care soții fericiți își urmăresc cu tandrețe-n priviri copiii pregătindu-și temele pentru școală.

În campania pornită împotriva avorturilor în scurt timp sunt implicați și medicii. Susținerea lor este esențială căci ei dețin „știința asupra vieții, bolii și morții”¹³, ei formează singura autoritate profesională credibilă. *Dobrogea Nouă* organizează în sediul redacției o discuție colectivă la care participă medici primari și specialiști în obstetrică – ginecologie și câteva femei din Constanța. Sunt prezentate riscurile și complicațiile care pot surveni la întreruperea bruscă a cursului normal al sarcinii, iar avortul este catalogat ca un *traumatism* asupra organismului femeii¹⁴. În rubrica „Sfatul medicului” apar tot mai des articole cu titluri precum „În apărarea sănătății femeii”, „Să avem grijă de sănătatea noastră”, semnate de medici care militează pentru păstrarea sarcinii, cu rolul ei în conservarea și întărirea sănătății femeii¹⁵, înfierând tot odată mijloacele empirice de provocare a avortului¹⁶.

mat de cel de cetățean, mamă și soție, vezi 8 *Martie – Ziua internațională a femeii* în *Delta*, Tulcea, I, nr. 3, vineri, 8 martie, 1968, p. 1, 5.

⁹ I. Drăgănescu „Tinerețe”, în *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX; nr. 5646, joi 6 oct. 1966, p. 1.

¹⁰ *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX, nr. 5648, sâmbătă, 8 oct. 1966, p. 3.

¹¹ *Idem*, nr. 5650, marți, 11 oct. 1966, p. 1.

¹² Gisèle Halimi, *La cause des femmes*, Paris, 1992, p. 144–168.

¹³ Françoise Picq, *Libération des femmes. Les Années-mouvement*, Paris, 1993, p. 147–161.

¹⁴ *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX, nr. 5657, 19 oct. 1966, p. 2.

¹⁵ *Idem*, nr. 5670, 3 nov. 1966, p. 2.

¹⁶ *Idem*, nr. 5673, 6 nov. 1966, p. 2. Dr. Ana Maria Hartular, de la maternitatea din Constanța, enumără manevrele avortive folosite: băile fierbinți, ridicarea de greutate, masajele uterine („trasul pe ab-

Campania antiavort se face și prin activitățile culturale educative în rândul femeilor din comunele și orașele dobrogene. Astfel, la Casa de Cultură a Sindicatelor din Tulcea, *Comitetul orașenesc al femeilor* a organizat un simpozion cu privire la măsurile pentru reglementarea întreruperii cursului sarcinii. În fața a peste 600 de femei au luat cuvântul un medic, un procuror, un profesor, mame cu mai mulți copii, și s-au proiectat filme documentare cu *Școala mamei*, iar în final a fost prezentat un program artistic¹⁷.

Autoritățile politice, judiciare, medicale și morale din societatea socialistă luptă astfel împreună în cruciada împotriva avortului, își trec sub control această opțiune, avortul, care până mai ieri era problema exclusivă a femeilor. Se distribuie broșuri editate de *Consiliul Național al Femeilor* cu teme precum „Munca și rolul femeii în educația copiilor”, „Sarcina și sănătatea femeilor”, se inițiază patru cursuri gen *școala mamei* în rândul „maselor de femei”, iar Comitetele orașenești P.C.R. organizează simpozioane pe teme precum: „Femeia, ca mamă și cetățean”, „Divorțul și urmările sale”, ș.a.¹⁸.

În ciuda acțiunilor propagandistice întreprinse pentru stimularea natalității și a sprijinului financiar acordat de stat familiilor cu mai mulți copii, cu toate asigurările date în presă cum că medicii bine pregătiți acordă toată atenția îngrijirii mamelor și a noilor născuți și că spitalele din Dobrogea dețin dotarea necesară venirii pe lume a noilor născuți și pentru salvarea prematurilor, *Buletinele de Statistică Sanitară* a Ministerului Sănătății indică pentru Dobrogea date îngrijorătoare.

Mortalitatea aici, în primul trimestru al anului 1967, se menținea la nivelul crescut ca și în trimestrul I, 1966. Crescuse mortalitatea infantilă datorită creșterii cu o pondere mai mare a mortalității postneonatale (1–11 luni), concomitent cu creșterea mortalității neonatale, *Buletinul* avertizând în acest sens rețeaua de pediatrie din Dobrogea să îndrepte această situație¹⁹. Creșteri ale natalității se remarcă în întreaga țară în primele luni ale anului 1967 cu excepția orașului Constanța unde natalitatea scădea ușor la 14,6% față de 14,8% în 1966, deși o bună parte a nașterilor din regiunea Dobrogea se făcea la Constanța. Pentru aceeași perioadă de timp, regiunea cu cele mai multe întreruperi de sarcină, între 3–6 luni era tot Dobrogea, 50,4%, față de 40,5% cât era media pe țară.

Procentul ridicat al deceselor noilor născuți sub un an în primele 5 luni din 1967, raportat în *Buletinul* Ministerului Sănătății se datora în special decesurilor ima-

domen”), provocarea avortului cu obiecte ascuțite, injectarea intrauterină a unor lichide caustice precum săpun, sublimat, tinctură de iod, permanganat de potasiu etc. Este singura mărturie clară asupra acestor practici, pe viitor subiectul devenind *tabu* pentru presă.

¹⁷ *Idem*, nr. 5659, 21 oct. 1966, p. 2.

¹⁸ *Idem*, nr. 5657, duminică, 30 oct., 1966, p. 1–2. În articol, de fapt un raport al primului secretar, se vorbește despre femei ca despre un grup social, o masă în care personalitățile individuale intră în soluție; femeii i se poate impune astfel mai ușor rolul de mamă și cel de cetățean cu obligații față de statul paternalist.

¹⁹ *Buletinul de Statistică Sanitară*, Min. Sănătății, Direcția Plan Sanitar și Organizarea Muncii, uz intern, București, nr. 3/1967, p. 15–19.

turilor cu greutatea sub 2500 grame la naștere (37,6%)²⁰. În acest timp, în ciuda acestor realități, ziarul *Dobrogea Nouă*, într-un articol însoțit de fotografii cu nou născuți în incubator, anunța cititorii că la Medgidia, în anul 1966, s-au născut peste 800 de copii, toți sănătoși, nu a fost nici un caz de mortalitate, iar copii prematuri, născuți cu 900 grame, printr-o îngrijire specială sunt aduși la greutatea normală și trăiesc²¹.

Ca urmare a numărului mare de nașteri înainte de termen încep să apară în coloanele ziarului dobrogean articole despre necesitatea respectării de către gravide a unui regim de viață special și despre respectarea concediului pentru maternitate, cele 112 zile prevăzute de lege: 52 zile concediu prenatal și 60 de zile după naștere. Gravidele erau avertizate că traumatismele violente sau ușoare, avorturile repetate, favorizau nașterea prematură, șocurile nervoase. Numai „în regimurile trecute femeia muncea din greu până în ziua nașterii”, spunea șeful serviciului de educație sanitară Constanța²². Nimeni nu avea curajul să recunoască faptul că femeile însărcinate erau obligate să muncească până în ultima clipă deoarece concediul de maternitate legal era insuficient pentru creșterea unui nou-născut.

Ignorând realitățile evidente care arătau că rețeaua medicală și instituțiile spitalești nu erau pregătite să răspundă corespunzător politicii demografice a P.C.R.²³, *Dobrogea Nouă* întreprinde o anchetă socială asupra profilului etic profesional al medicilor încercând să transfere astfel responsabilitatea pentru insuccesul demografic asupra medicilor. La Jijila (Tulcea), medicul stagiar în condiții vitrege, pe viscol, salvează un caz grav. La Plopeni (Constanța) în schimb, din cauza medicului care lipsea de la post, o lăuză și copilul abia născut și-au pierdut viața. La Crișan (în Delta), în loc să moșească o gravidă venită cu barca de la Mila 23, medicul în timpul serviciului s-a dus la vânatoare, și exemplele de medici care nu își fac datoria continuă²⁴.

Prin noua organizare administrativ teritorială a României, în urma căreia raionul Tulcea devenea județ, autoritățile sperau că se va asigura o mai bună dezvoltare a bazei materiale necesară activității medico-sanitare, ritmul construcțiilor unităților sanitare va fi cu mult mai crescut, comunele fiind mai mari vor avea bugete substanțiale, din care să construiască locuințe la țară pentru stabilirea cadrelor medicale care evitau posturile din județul Tulcea, în special pe cele din Delta²⁵.

²⁰ *Idem*, 5/1967, p. 1–14.

²¹ *Dobrogea Nouă*, Constanța, XIX, nr. 5692, 29 nov., 1966, p. 1.

²² *Idem*, anul XX, nr. 5885, 14 iulie 1967, p. 2; *Idem*, nr. 6005, 3 dec. 1967, p. 3 și nr. 6013, 13 dec. 1967, p. 2.

²³ Spitalele 1 și 2 din Tulcea erau slab dotate. În octombrie 1967 primesc câte un aparat Röntgen, incubatoare pentru prematuri și aparate vacuum extractor, necesare în asistența mamei la naștere. Tot acum este dată în folosință o casă de naștere la Mahmudia, iar la Agighiol și Sarinasuf se renovează vechile case de naștere, vezi *Idem*, nr. 5972, 26 oct., 1967, p. 1; *Idem*, nr. 5974, 28 oct. 1967, p. 2.

²⁴ *Idem*, nr. 5929, 6 sept. 1967, p. 1–2.

²⁵ *Idem*, nr. 5969, 22 oct. 1967, p. 3.

Din 23 februarie 1968, propaganda pronatalistă în noul județ Tulcea²⁶, va fi preluată de săptămânalul *Delta*, organ al Comitetului județean Tulcea al P.C.R. și al Consiliului popular județean.

Articolele apărute în 1968 dezbat proiectele noului cod penal în scopul combaterii abandonului familiar responsabilizând cititorii asupra unui act major, căsătoria²⁷. Autoritatea statului în politica demografică era întărită din nou, iar pentru cei ce încălcau cu *rea credință* morala familiară socialistă erau înăsprite pedepsele.

Și în discursul „oamenilor în halate albe” cu referire la problema avortului, apar noi accente, cuvinte, semnificații și clasificări noi precum: gravitate socială, cazuri problemă, avort criminal, avort delictual, măsuri represiv-educative, complicații imediate, precoce, tardive, ș.a.m.d. Discursul vrea să descurajeze practicile avortive, ilegale, amenință femeile însărcinate care recurg la acesta cu moartea prin infecție, hemoragie și intoxicație și cu măsuri represiv-educative îndreptate împotriva celor care provoacă avortul, recurg la avort, și deopotrivă împotriva persoanelor care „instigă gravida la acest act”²⁸.

Situația avorturilor din județul Tulcea, din punct de vedere statistic, trecută sub tăcere în presa locală sau în discursurile activiștilor locali de partid, era îngrijorătoare, datele statistice raportate de Buletinele Ministerului Sănătății fiind peste media pe țară. *Avortul spontan*, principala cauză a întreruperii de sarcină prin prisma ponderii pe care o deținea în totalul întreruperilor a fost în județul Tulcea în 1968 și în 1969, 80,5% respectiv 78,1%, peste media pe țară care era de 71,7% în 1968, respectiv 68,6% în 1969. Raportând această cauză a întreruperii de sarcină la 1000 născuți vii, în județul Tulcea, în anul 1968 rezultă 335 avorturi spontane la 1000 născuți vii. Trebuie să remarcăm faptul că în spatele termenului de *avort spontan* se ascundeau de fapt și avorturile incomplete, delictuale, care conform prevederilor în vigoare ar fi trebuit depistate și sancționate ca atare²⁹.

În anul 1969, județul Tulcea, cu 39,5% indice avorturi între a 3-a și a 6-a lună de sarcină din totalul avorturilor spontane, era cu mult peste media pe țară de 29,7%³⁰. Putem menționa ca date statistice și cele 2458 avorturi, din care 1979 spontane, efectuate de medicii din județul Tulcea în anul 1968 sau cele 2536 avorturi din anul 1969 din care 1980 erau spontane.

Implicarea medicilor era esențială, ei își asumau o parte importantă din riscuri și rămâne de analizat în ce măsură întreruperea sarcinii reprezenta pentru ei un act medical ca oricare altul sau o problemă de conștiință. În analiză putem introduce și

²⁶ *Legea nr. 2/1968* privind organizarea administrativă a teritoriului R.S.R. a stabilit constituirea județului Tulcea și a municipiului reședință de județ Tulcea.

²⁷ *Delta*, Tulcea, I, 13 aprilie 1968, p. 3 și nr. 25, 19 iunie, 1968, p. 1 și 5.

²⁸ *Idem*, nr. 44, 22 nov. 1968, p. 4. Apărut la rubrica „Medicul vă sfătuiește”, articolul „Avortul delictual” scris de dr. Eronim Medrea tratează prioritar probleme judiciare.

²⁹ *Buletinul de Statistică Sanitară*, Min. Sănătății, Direcția Plan Sanitar și Organizarea Muncii, uz intern, București, nr. 4/1969, p. 12–14.

³⁰ *Idem*, p. 16, 55–58.

cele 75 de cereri de întrerupere a cursului sarcinii respinse de comisia medicală a județului Tulcea în anul 1969, atâta timp cât în București, în același an, au fost respinse 121 cereri, în Vrancea 116, în Teleorman 69 ș.a.m.d.³¹.

Ziaristul săptămânalului Delta, fără să dea date, „diagnosticând maladiile” din sectorul medico-sanitar tulcean, era îngrijorat de numărul avorturilor spontane și de indicele mortalității infantile care se menținea încă ridicat în comunele C.A. Rosetti, Frecăței, Niculițel, Chilia Veche, surprinzător și la Tulcea unde erau centralizate cele mai multe posibilități de tratament. Ziaristul stabilea o legătură strânsă între mortalitatea infantilă și absența medicilor la sate sau dezinteresul moașelor la sate care nu urmăreau gravidele din evidența lor la locul de muncă³². Articolul semnală însă și lipsa lemnului, a instrumentarului, a mobilierului medical, a medicamentelor, a alimentelor pentru casele de nașteri, sau numărul insuficient de salvări³³. Sunt puține articolele în care să fie recunoscută lipsa bazei materiale și a infrastructurii necesare susținerii programului de creștere a natalității. Spitalele erau slab dotate, căci până a deveni Tulcea județ, investițiile erau dirijate prioritar spre Constanța, reședința regiunii Dobrogea. Chiar dacă erau case de nașteri și farmacii sau puncte farmaceutice în comune, lipseau chiar și medicamentele banale. „E necesar – spunea ziaristul, un antidot migrenelor din farmacii”. Până și laptele praf atât de necesar nou-născuților, nu se găsea decât în zona spitalului teritorial Tulcea, în restul județului laptele praf lipsea, chiar și din casele de nașteri, iar la Babadag, de exemplu, atunci când se aducea lapte praf la magazinul alimentar, gestionarul îl vindea condiționat de cumpărarea unui kilogram de zahăr sau orez sau contribuția cu 5 lei pentru un așa zis „fond social”³⁴.

Îngrijorat de indicele ridicat al mortalității infantile, Ministerul Sănătății, în primăvara anului 1969 a întreprins o acțiune specială în județul Tulcea. Au fost trimiși la Tulcea un medic specialist de obstetrică, un medic specialist de pediatrie și zece cadre medii care au fost repartizate la circumscripțiile cu mortalitate infantilă mai mare. Pentru crearea de noi cadre în orașul Tulcea funcționa deja o școală profesională sanitară, în care se pregăteau, pentru a deveni surori de pediatrie, de adulți și moașe, 186 eleve.

Dar acțiunile speciale ale Ministerului Sănătății, menționate anterior, acțiuni sporadice fără susținere și continuitate, pe lângă celelalte măsuri luate de Direcția

³¹ *Idem*, p. 16.

³² *Delta*, Tulcea, II, nr. 103, 28 nov. 1969, p. 5. Unii medici făceau zilnic naveta la oraș, alții își dădeau demisia în fața greutăților și condițiilor vitrege, în special în localitățile din Deltă. La Sulina, o localitate cu peste 4000 locuitori, în cazul unei nașteri grele, singurul medic chirurg apelează la doi medici generaliști din localitate pentru a face echipă. Noroc că operația se încheie cu bine, vezi „Un caz obișnuit...” în *Delta*, Tulcea, II, nr. 100, 7 nov. 1969, p. 5.

³³ La Luncavița, unde era și o casă de nașteri, medicul reclama până și lipsa tincturii de iod, vezi *Delta*, Tulcea, I, nr. 33, 13 sept. 1968, p. 1, 5.

³⁴ *Idem*, 15 martie 1968, p. 5.

sanitară a județului³⁵, nu au dus decât la menținerea natalității în jurul mediei pe țară, adică 23,9%, față de 23,3% cât era pe țară în anul 1969. În schimb, numărul născuților vii în anul 1969 a scăzut față de anul 1968, de la 6963 la 5906 născuți vii, mortalitatea infantilă s-a menținut ridicată (64,7% născuți vii), numărul gravidelor luate în evidență a scăzut de la 7823 în 1968 la 6638 în 1969, în timp ce numărul total al avorturilor a crescut în aceeași perioadă de la 2458 la 2536. Creșterea indicelui de avorturi spontane, la gravidele rămase în evidență, de la 284,2% de născuți vii în 1968, la 335,3% în 1969, ar fi trebuit să alarmeze rețelele de specialitate care erau obligate să analizeze cauzele reale ale acestei creșteri, chiar dacă valoarea lui se afla sub media pe țară³⁶.

Scăderea accentuată a natalității începând cu anul 1968, asociată unei creșteri alarmante a numărului întreruperilor de sarcini, erau indicii clare pentru toată lumea asupra eșecului politicii pronataliste a regimului Ceaușescu. Avortul în sine rămânea un eșec în viața femeii, un mijloc de control al fertilității în lipsa unei discipline contraceptive, o amintire umiltoare, dureroasă, un subiect tabu pentru cei care au trăit în acea perioadă, inclusiv pentru lumea medicală și presă.

³⁵ La Policlinica de copii din Tulcea s-au organizat consultații permanente, s-a pus la dispoziție o auto-sanitară pentru urgențele pediatrie în timpul nopții, s-au reasezat cadrele pediatrie în teritoriu ș.a., vezi *Delta*, Tulcea, II, nr. 60, 1 martie, 1969, p.4.

³⁶ *Buletinul de Statistică Sanitară*, Min. Sănătății, Direcția Plan Sanitar și Organizarea Muncii, uz intern, București, nr. 4/1969, p. 55–58; 65–66. Ponderea avorturilor spontane din totalul întreruperilor de sarcină scăzuse sensibil într-un an de la 80,5% în 1968 la 78,1% în 1969.

Probleme ale populației României în a doua jumătate a sec. al XIX-lea în viziunea lui A. D. Xenopol

Florica Ștefănescu

Abstract: Other than in Transylvania, the demographic situation of the United Principates showed in the second half of the 19th century some particularities determined by the historical evolution of this region. Some of these particularities we find in some of A.D.Xenopol's works; he paid attention to them just like to all major aspects influencing – in his opinion – the destiny of a nation. They refer both to the numerical evolution of the population, to demographic factors like: birth rate, death rate, marriage rate, illness rate and so on, and to the factors held responsible for these demographic realities.

The importance given by Xenopol to the demographic factor in the history of a people makes him feel sorry for the mentality and at the same time for the attitude of the average man, but also of the state regarding this matter, especially compared to the situations observed by other peoples or ethnic groups feeling more responsible towards the future of the nation. Interesting is the fact that Xenopol approaches the demographic phenomenon not only by means of quantity, but also from the perspective of the human capital (even if he does not use this terminology). That is, he understands the importance of the educational level of the population as well as the importance of its health state.

Without sticking only to the pointing out of the deficiencies in this area, Xenopol also identifies a series of methods, measures by means of which the situation in this area could be improved, some of them remaining however unrealistic. Nevertheless it is to be appreciated that Xenopol was preoccupied by matters starting to be a problem for the European continent as far back as the middle of the 19th century.

Keywords: Xenopol, Romanian, population, description, analysis, solutions

Contextul socio-economic al fenomenelor demografice

Se știe că mult timp, Țările Române au fost incluse în tratatele internaționale încheiate de Turcia cu terțe părți. După unirea din 1859, România începe să prezinte interes pentru țările central și vest europene, atât în calitate de furnizor de cereale, animale, materii prime, cât și ca piață de desfacere pentru produsele industriale. În aceste condiții, cu scopul vădit de a-și manifesta independența față de Turcia, România va încheia tratate comerciale în nume propriu, începând cu Convenția comercială cu Austro-Ungaria și continuând cu convenții similare cu Germania, Rusia, Anglia, Franța, Italia, chiar dacă va fi nevoită să facă în acest sens concesii mai mari decât în timpul suzeranității turcești.

Aceste concesii făcute de România în planul relațiilor economice internaționale erau, în mare măsură, rezultatul politicii liber-schimbiste a oficialităților române după 1859, politică având drept scop și consolidarea acestei cuceriri pe care o reprezenta Unirea, prin promovarea în plan economic a unor măsuri pe placul puterilor

garante. Sub acest aspect, Xenopol atrăgea în repetate rânduri atenția asupra pericolului înrobirii economice, doar de dragul independenței politice. „Să se bage bine de samă, spunea el, să nu jertfim cumva, pentru niște simțăminte de ordin prea nobil și pentru interese de un ordin prea înalt, economia țării noastre...”¹.

În ciuda suitei de inconveniențe, greutăți și piedici, istoria își urma, și la noi, cursul ei firesc, capitalismul pătrunde, chiar dacă mai lent și cu întârziere, atât în agricultură, cât și în industrie. Apare și la noi mașinismul, industria mecanizată, deși, încă de la începuturile ei, primește o grea lovitură prin semnarea unor convenții comerciale cu Austro-Ungaria și cu alte țări europene. În această direcție, se impunea deci, cu necesitate, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, înființarea unor ramuri industriale și dezvoltarea celor existente. Aceasta este opțiunea fermă a lui Xenopol: înființarea și dezvoltarea industriei românești în consens cu dezvoltarea industrială caracteristică celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Spirit pătrunzător, el intuiește, poate mai bine decât mulți economiști ai vremii, starea de înapoiere economică a țării datorată profilului ei aproape exclusiv agricol, ceea ce făcea ca România să fie furnizoare de materii prime, îndeosebi agricole, și piață de desfacere pentru produsele fabricate ale statelor industriale.

În ceea ce privește ideea de menținere a României în situația de „țară curat agricolă”, Xenopol se ridică cu vehemență împotriva ei, expunând cu claritate pericolele ce le incumbă o eventuală aplicare a acestei idei. În primul rând, o asemenea țară ar avea foarte mult de pierdut de pe urma schimburilor economice neechivalente dintre ea și țările industriale. Astfel, o țară agricolă exportă doar produse brute (cereale, lână, vite, piei), pentru care se depune o muncă brută – ce presupune doar osteneala fizică și puțină rutină – și în același timp grea. Pentru câteva kg de grâu sau porumb, țăranul trebuie să are, să semene, să grape, să prășească de două ori, să strângă, să care, să bată și să vânture, și aceasta de dimineața până seara, mai tot timpul anului; ba, uneori, grindina, seceta sau lăcustele îi distrug și bruma de recoltă; și totuși, această muncă este cea mai prost plătită. În schimb, poporul industrial depune mai puțină osteneală, munca lui fiind mai mult intelectuală decât fizică, mai fină, mai greu de învățat, deci mai bine plătită, deși ea se desfășoară într-un timp mai scurt, la umbră și la adăpost. Pentru a evidenția neechivalența schimburilor în aceste condiții, Xenopol aduce exemple extrem de sugestive: „o damă elegantă din societatea noastră poartă în poalele rochiei sale 50 banițe de grâu, la degetul inelar o câtime egală de banițe de porumb și în urechi uneori un tamaslâc întreg de vite”².

Având în vedere aceste condiții istorice, culturale, economice și politice ale României în secolul al XIX-lea, la începutul căruia abia se pun bazele evului modern, este de înțeles că nu putem vorbi la noi, pe parcursul acestui secol, cel puțin în Țara Românească și Moldova, despre politici demografice coerente, sau măcar despre o analiză temeinică a situației demografice, altele fiind prioritățile autorităților

¹ A. D. Xenopol, „Convenția comercială cu Austro-Ungaria”, în *Opinia*, V, nr. 540/21 septembrie, 1908.

² *Ibidem*, „Agricultura și comerț”, în *Românul*, nr. din 13 septembrie, 1880.

române în acea perioadă. Ceea ce nu înseamnă că această problematică n-a fost în atenția unor oameni de cultură care, școliți în universitățile vest-europene, au înțeles importanța factorului demografic pentru evoluția socio-economică a unei țări.

Spirit analitic, Xenopol se dovedește a fi preocupat de soarta nației căreia îi aparține, prin prisma tuturor aspectelor care o influențează: economic, social, politic, cultural, demografic. Doar că elementul țărănesc avea cea mai mare pondere în totalul populației, iar agricultura era ramura economică de bază, cea mai mare parte a populației lucrând în agricultură.

Or, problemele țăranimii sunt foarte numeroase, ca urmare a acumulării și nesoluționării lor încă din vechime: „sunt atât de numeroase neajunsurile ce lovesc în viața țăranului, încât este aproape cu neputință a le înșira pe toate și ... greutatea cea mare este tocmai de a ști de unde să înceapă a lecu o boală atât de învechită; căci multe din lipsurile ce secătuesc vloga săteanului se trag din veacuri îndepărtate”³.

Într-un raport prezentat Academiei Române, pe marginea lucrării *Chestiunea țărănească* de Vasile M. Kogălniceanu, București, 1906, Xenopol deplângea împreună cu autorul lucrării „lipsa adunării elementelor trebuitoare spre a se putea bine limpezi chestia țărănească, căci cum voim să dezbatem starea țărănească, fără a o cunoaște mai întâi cu de-amănuntul, pe toate fețele și osebitele regiuni ale țării? Neconținută tăgădnare a anchetei rurale aduce o lânzezeală în măsurile ce se iau în favoarea țăranului”⁴. De altfel, în privința necesității anchetei agricole, Xenopol se mai pronunțase în 1902, într-un articol publicat în *Evenimentul*⁵.

El justifică această tăgădnare prin faptul că o anchetă agricolă serioasă ar face ca „starea lui cea rea (a țăranului român – n.n.) s-ar putea cunoaște la toate înspăimântătoarele ei amănunțimi. Dar nici un guvern nu îndrăznește să facă această anchetă care ar înspăimânta lumea prin destăinuirile ei”⁶.

În lipsa unor date complete, Xenopol este nevoit să se orienteze după rapoartele anuale ale serviciului sanitar superior, după articole și lucrări ale dr. Felix sau ale dr. V. Babeș, ale dr. Urbeanu, după diferite publicații ale vremii.

Xenopol zugrăvește o imagine de-a dreptul suprarealistă a condiției țăranului român din vremea sa: apăsător de dări, exploatat de proprietar și arendaș, asuprit de administrație, spoliat de cămătar, el își vinde munca pe mai mulți ani înainte, se hrănește cu mămăligă și rachiu și, din viața lui lipsește orice element estetic.

³ *Ibidem*, „Mijloace de îndreptare ale stării țăranimii române”, în *Arhiva*, XVIII, nr. 6 (iunie), 1907, p. 239.

⁴ *Ibidem*, „Chestiunea țărănească” de V. M. Kogălniceanu, în *Analele Academiei. Dezbateri*, București, 1906, s. II, t. 29, 1906–1907, p. 367–368.

⁵ *Ibidem*, „Ancheta agricolă”, în *Evenimentul*, IX, nr. 300/30 ianuarie, 1902, p. 1.

⁶ *Ibidem*, „Starea economică a țăranului român”, în *Revista Idealistă*, I, București, 1903, p. 438–439.

Poporație și familie în România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

a) Aspecte cantitative

În perioada cuprinsă între mijlocul secolului al XIX-lea și mijlocul secolului XX, economia și populația României cresc într-un ritm susținut, în ciuda faptului că nu mai puțin de trei războaie: Războiul de Independență (1876–1877), Primul Război Mondial (1914–1918) și Al Doilea Război Mondial (1939–1944) au provocat distrugerii considerabile atât materiale cât și umane pentru România.

Creșterea economică ce a urmat primelor două evenimente amintite s-a datorat atingerii obiectivelor urmărite prin implicarea în cele două războaie: independența în raport cu Imperiul Otoman și implicit posibilitatea implementării unei politici economice și comerciale proprii, respectiv întregirii statale, realizării statului național unitar român, ceea ce însemna nu doar un teritoriu mai mare, ci și resurse mai mari și mai diversificate, și o piață națională mai stabilă, într-un cuvânt, o economie mai puternică. În privința celui de-Al Doilea Război Mondial, efectele cumulate ale acestuia au produs perturbări grave în viața economică, politică și socială a României pe termen lung.

Creșterea populației a urmat creșterea economică, excepție făcând pierderile de populație determinate de cele trei războaie. Astfel, în Războiul de Independență s-au înregistrat pierderi totale de 137.000 de persoane, incluzând aici pierderile efective de aproximativ 10.000 de persoane, la care se adaugă deficitul de nașteri și creșterea mortalității. În primul război mondial pierderea totală a fost de aproximativ 2,5 milioane, din care 220.000 pierdere efectivă, iar în cel de-Al Doilea Război Mondial 4,1 milioane pierdere totală, din care 519.000 pierdere efectivă.

Cu excepția perioadei interbelice, când populația României Mari a crescut ca urmare a extinderii teritoriale, creșterea continuă a populației s-a datorat sporului natural, spre deosebire de alte țări, unde creșterea s-a realizat cu precădere pe seama sporului migratoriu.

Anul	Populația (nr. loc.)
1859	8.600.000
1891	10.000.000
1910/ 1912	12.800.000
1920	12.410.000
1930	14.280.000
1941	16.126.000
1948	15.872.624

Dinamica populației României la recensăminte este:

Anul	Număr de locuitori
1891	10.000.000
1912	12.768.399
1930	14.280.729
1948	15.872.642

Sursa: Institutul Național de Statistică

Creșterea cea mai puternică s-a înregistrat în „Vechiul Regat”, determinată fiind atât de sporul natural puternic pozitiv cât și de lipsa aproape totală a emigrației. Practic populația se dublează în provinciile extra-carpătice, în 1912 populația fiind cu 80% mai numeroasă decât în 1860. Concomitent asistăm și la urbanizarea intensă a „Vechiului Regat”, populația urbană înregistrând o creștere de peste 100% în 1912, față de 1860, România dobândind o structură urbană modernă. Ceea ce nu conduce însă la depopularea mediului rural, acesta rămânând o sursă importantă de creștere demografică susținută, mai ales pentru populația tânără, asigurând astfel premise pentru o creștere demografică și economică de termen lung.

Populația Transilvaniei, în schimb, se menține aproximativ la același nivel, emigrația în această provincie istorică având un efect semnificativ.

Xenopol este de părere că o țară curat agricolă cum era a noastră, este expusă, dincolo de pericolele economice și la alte pericole, precum: „funcționarismul, lupta înverșunată între partizi și falsificarea democrației”⁷. Și aceasta pentru că cei ce nu se vor îndrepta spre agricultură, având și puțină știință de carte, se vor pune în slujba statului, ca funcționari cu lefuri mici și neîndestulătoare, motiv pentru care, pe de o parte, se vor deda burlăciei, pe de altă parte, vor sprijini partidele politice care le vor promite îmbunătățirea vieții lor.

Un mare neajuns al țării curat agricole l-ar reprezenta și scăderea numărului populației ca urmare a nivelului scăzut de trai de la sate și al burlăciei de la orașe. Ori Xenopol este de părere că „elementul de căpetenie al bogăției și puterii unei țări va fi totdeauna acel omenesc” și că „o poporație deasă va fi deci totdeauna o binefacere pentru un popor”⁸.

Ar mai trebui apoi avute în vedere măsuri administrative în domeniul igienico-sanitar, în vederea prevenirii bolilor care macină puterea fizică și morală a țărânului român, astfel încât, degeaba România este din punct de vedere al natalității, cu procente de 41–43‰ pe locul 4 în Europa, dacă și din punctul de vedere al mortalității este pe locul trei, cu 30‰, mortalitatea infantilă fiind de 20%⁹.

⁷ *Ibidem*, *Opere economice*, București, 1967, p. 83.

⁸ *Ibidem*, „Mișcarea populației județului Iași”, în *Voința națională*, III, nr. 705 din 14/26 decembrie, 1886, p. 2.

⁹ *Ibidem*, *Mijloace de îndreptare a stării țărănimii române*, p. 305.

În raportul prezentat Academiei Române asupra *Studiilor economice* ale lui Xenopol, dr. I. Felix contestă afirmația autorului conform căreia munca câmpului, la care este nevoită să participe și femeia, ar uza forțele ei fizice, făcând-o incapabilă de a procrea copii sănătoși. „Vedem, din contra, scria dr. Felix, că copiii țăranului, deși mai puțini la număr decât ai lucrătorului industrial, sunt, în genere, mai sănătoși, că mortalitatea copiilor este mai mare în comunele cu industrii, mai mică în comunele care trăiesc din agricultură, că lucrarea industrială a mamei, că viața sedentară o face mai puțin aptă la nașterea copiilor sănătoși, decât lucrarea agricolă modestă”¹⁰.

b) Aspecte calitative

1. Educație

Xenopol reclamă, în plan social, o serie de reglementări în politica școlară, în general, în ceea ce privește școlile agricole, în special.

În privința *sistemului de instrucțiune*, Xenopol apreciază că acesta era deficitar, chiar dăunător din moment ce toate categoriile de școli, de la cele sătești până la universități, pregăteau burocați și funcționari, a căror singură speranță era de a intra în „bugeul statului”. Fiii de țărani devin cel mai adesea notari, orășenii devin grefieri, copiiști și scriitori, iar universitățile pregătesc avocați, juriști, medici sau ingineri. „Băiatul lui Badea Stan, după ce a învățat și el a încurca două buchii, nu mai voiește în ruptul capului să mai ia de coarnele plugului ci se face și el boiernaș, îmbracă sur-tuc și pantaloni, pune pana după ureche și se face notar în satul său. Băiatul olarului sau al bărbierului ... după ce iese din școala primară, intră în gimnaziu, învață grecește, latinește, franțuzește ... și apoi intră și el copist și din 90 de lei pe lună găsește mijlocul de a pune pălărie înaltă și de a se plimba duminica picior peste picior în birjă la Copou sau la șosea”, spune Xenopol cu ironie amară¹¹.

În loc de a se îngriji de școlile de agricultură, industrie sau comerț, statul își asumă responsabilitatea doar față de licee și gimnazii, lăsându-le pe primele la dispoziția comunelor, adică a inițiativei private și aceasta în condițiile în care, după părerea savantului, „țara are mai mare nevoie de fierari, tâmplari, dulgheri decât de literați și de avocați...”¹². În loc ca școala românească să pregătească plugari, „dar plugari inteligenți”, croitori, ciubotari, sticlari, tinichigii, fierari etc., care prin activitățile lor productive să contribuie la creșterea avuției țării, ea, școala, „scoate din sfera lor oamenii de jos pentru a-i arunca într-o pozițiune măiestrită, pe care apoi nu o mai pot susține decât prin șarlatanii și coțcării, corupând astfel oamenii până la moralul lor”¹³.

¹⁰ *Ibidem*, „Raport asupra „Studiilor economice” de A. D. Xenopol”, întocmit de dr. I. Felix, în *Analele Academiei. Dezbateri*, s.II, 1882–1883, p. 180.

¹¹ *Ibidem*, „Studii economice”, în *Opere economice*, p. 103.

¹² *Ibidem*, „Starea noastră interioară. Economia, funcționarismul”, în *Românul*, nr. din 16 septembrie, 1880

¹³ *Ibidem*, *Opere economice*, p. 104.

Xenopol își nuanțează această poziție în articolul *Direcțiunea învățământului nostru*, făcând precizarea că nu școlile profesionale, oricât de multe și de performante, vor schimba starea economiei, ci îmbunătățirea acestei stări va determina adaptarea scolilor la nevoile societății¹⁴.

El crede că țăranii trebuie determinați să privească școala cu alți ochi, iar pentru aceasta s-ar impune, între altele, ca măsură imediată, reducerea cu o jumătate de an a serviciului militar pentru țăranii știutori de carte. Xenopol este încredințat că în urma acestei măsuri numărul analfabeților ar scădea și nu ne-am mai situa din acest punct de vedere „chiar îndărăptul bulgarilor”¹⁵.

Apoi, ar trebui complet restructurate școlile de agricultură. În primul rând, numărul acestora ar trebui să crească și ele să devină mai atractive pentru tineri, pe de o parte, aceștia urmând să satisfacă un stagiul militar redus, de numai un an, pe de altă parte, prin asigurarea unor locuri de muncă pentru absolvenții lor. Școala agricolă ar trebui organizată, în concepția lui Xenopol, pe trei secțiuni: *notari*, care să preia toate problemele reale ale comunei, lăsând în seama primarului doar pe cele politice; *agricultori ambulanți* – care să propovăduiască în rândul sătenilor cunoștințe de agricultură modernă, științifică; *inspectori comunali* – care să verifice corectitudinea și legalitatea tuturor actelor și activităților ce se desfășoară la nivelul unei comune.

Pentru a asigura ocuparea acestor posturi de către absolvenții școlilor de agricultură, legea ar urma să le interzică acestora ocuparea oricărei alte funcții, decât în situații deosebite, când tineri cu o înzestrare excepțională ar putea da diferențe pentru a urma mai departe cursurile teoretice.

În primul rând, din lipsa chiar a studiilor elementare, țăranul este neștiutor și nu se descurcă într-o serie de probleme practice sau de altă natură, politice, de exemplu, el neștiind că este manipulat. El privește școala și obligația de a-și trimite copiii la școală, „ca o pacoste” pentru că „nu vede folosul nemiijlocit al învățaturii”¹⁶. Cu toate acestea, Xenopol constată că rolul școlii în ridicarea economică și culturală a crescut pentru că, spune el, „oricât de mare ar fi apăsarea mediului în care intră copilul ieșit din școală, acest mediu se îmbunătățește la fiecare generație, încât, de la o vreme, ideile dobândite în școală vor putea ajuta la o mai bună îndrumare a vieții economice”¹⁷.

Ar mai trebui restructurate, crede el, și școlile normale de învățători, precum și seminariile teologice, pentru că e ridicol, consideră Xenopol, ca un preot de țară să știe grecește și latinește, dar să nu știe altoi un pom sau să nu-i poată învăța pe săteni creșterea viermilor de mătase.

O altă măsură, considerată necesară de către Xenopol pentru dezvoltarea industriei românești, o reprezintă *reforma sistemului de învățământ*, prin: creșterea numărului școlilor de meserii, paralel cu reducerea numărului școlilor care pregătesc

¹⁴ *Ibidem*, „Direcțiunea învățământului nostru”, în *Opere economice*, p. 184.

¹⁵ *Ibidem*, „Studii economice”, în *Opere economice*, p. 304.

¹⁶ *Ibidem*, *Mijloace de îndreptare a stării țărănimii române*, p. 314.

¹⁷ *Ibidem*, p. 302.

funcționari; restructurarea planurilor de învățământ și a programelor școlare în scopul de a le asigura un caracter practic-aplicativ mai pronunțat, în detrimentul excesivei teoreticizări; reorientarea școlilor normale și a seminariilor teologice în scopul dobândirii de către absolvenții acestor școli a unor cunoștințe practice pe care apoi să le propage în rândul sătenilor, „cultivând și răspândind în popor dragostea muncii casnice și a industriei naționale”¹⁸; acordarea de burse școlare unor tineri merițiși, interesați să învețe o meserie în străinătate; înființarea unor școli de ucenici pe lângă întreprinderi. Măsuri similare preconizase și D. P. Marțian. „Ne trebuie – scria el – înainte de toate școli profesionale organizate și răspândite prin județe după trebuința industriilor locale, iar în capitala României, înainte de universitatea pentru științe, ne trebuiește un politehnic, adică o universitate a industriilor”¹⁹.

O altă propunere a lui Xenopol cu privire la legea privind reforma sistemului de învățământ, se referea la „oprirea absolută a oricărui absolvent al vre unei școli de meserii de a intra în vreo funcție publică și organizarea de comitete de patronaj pentru a procura absolventului o clientelă, iar statul sau comunele să procure acestuia cheltuielile primei instalări”²⁰.

2. Sănătate

Hrana țăranului era neîndestulătoare și de proastă calitate, alcătuită mai ales din făină de mălai de casă, adică din mămăligă. Și încă „s'il (le mais – n.n.) etait de bonne qualite et s'il etait bien cultive, il pourrait a la rigueur remplir les conditions chimiques necessaires a une nourriture suffisante”²¹.

Din păcate însă, porumbul țăranului era de calitate proastă, el fiind semănat aproape totdeauna prea târziu și cules când era încă verde, necopt, astfel încât nu mai conținea substanțele nutritive necesare unei hrăniri corespunzătoare.

Consecințele alimentației deficitare erau cumplite pentru țăran: își pierde în mare parte vigoarea fizică necesară efortului susținut pe care-l presupune munca câmpului, motiv pentru care recurge frecvent la alcool, pentru a compensa printr-o forță iluzorie, forța care lui îi lipsește. Această afirmație este susținută, arată Xenopol, de numărul mare de cârciumi: „cam una la 30 de bărbați sau la 60 de bărbați și femei, ceea ce este în adevăr de speriat”²².

În vederea îmbunătățirii hranei țăranului, acesta ar fi trebuit învățat să-și facă pâine din făină de grâu, cu atât mai mult cu cât cultura grâului a devenit mai sigură decât cea a porumbului. Țăranul n-ar putea obiecta că pregătirea pâinii îi ia mult mai

¹⁸ *Ibidem*, „Cultura vermelui de mătășă”, de Zulnia C. Isăcescu, directoarea Școlii no. 1 de fete din Piatra Neamț, în *Arhiva*, V, nr.11–12 (noiembrie-decembrie), 1894.

¹⁹ D.P. Marțian, „Cauza principală a neputințelor noastre economice”, în *Analele economice*, nr. 9–12, 1862.

²⁰ A. D. Xenopol, „Regenerarea economică a țării noastre”, în *România viitoare*, București, I, nr. 2/15 decembrie, 1910, p. 67.

²¹ *Ibidem*, „Greniers de reserve et fours communaux”, în *Mouvement economique*, I, t.2, nr. 12/1 noiembrie, 1905, p. 439.

²² *Ibidem*, *Mijloace de îndreptare a stării țăranimii române*, p. 308.

mult timp decât cea a mămăligii, pentru că i s-ar putea replica faptul că pâinea se face doar odată pe săptămână. În acest scop, ar trebui să se introducă, experimental la început, câte un cuptor în fiecare comună, unde să se coacă pâinea tuturor sătenilor. Tot astfel, în fiecare sat, ar fi fost binevenit câte un război de țesut mai perfecționat, ale cărui taine să fie deprinse de femeile mai vrednice, iar dacă se va dovedi util și eficient, cu siguranță astfel de războaie vor fi achiziționate și de alți săteni.

Xenopol constată cu amărăciune că „imensa majoritate a țăranilor nu au nimic la sufletul lor, decât doar sumanul de pe ei. Pentru a-și uda gâtulejul cel neconținut însetat, ei duc la cârciumar toate produsele muncii lor celei ticăite”²³ și-l citează pe A. C. Cuza: „la beție suntem cei dintâi, la învățătură cei din urmă”²⁴. Aprecierea, fără îndoială corectă în cazul multor țărani sau chiar al unor zone întregi, ni se pare puțin prea aspră când capătă caracter de generalitate.

De altfel, chiar Xenopol constată din raportul dr. Felix pe anul 1893 că „țăranii înlocuiesc ... mai ales în timpul verii, pe arșițele cele mari, rachiul ... cu apa gazoasă” și conchide: „se vede că această băutură otrăvitoare nu este așa pe gustul lor cum ne place nouă a crede, și dacă o beau, o fac numai fiindcă nu află altceva de băut în loc”²⁵.

Alcoolismul la rândul său, determină degradarea fizică, psihică și morală și chiar scăderea populației, întrucât copiii concepuți la beție mor adesea la scurt timp după naștere. Chiar și cei care rezistă, prezintă adesea vicii de conformație, care-i fac inapți pentru serviciul militar. Astfel, lucru extrem de grav, anual sunt respinși la recrutare, circa 30% dintre tinerii 176. În raportul întocmit în 1892, dr. Felix arăta că cele mai multe boli mintale, la poporul de jos, sunt pricinuite de abuzul de alcool, fapt confirmat de altfel, și de alți specialiști²⁶.

În plan social, o lege foarte importantă ar putea fi legea contra beției, care să lovească atât în cel datat acestui viciu, cât mai ales în crâșmarul care-i dă de băut. Legea, apreciază Xenopol, ar trebui să dispună „pedepse foarte aspre pentru crâșmarii care ar da de băut pe datorie, care datorii să nu poată fi nici reclamate, pe lângă alte pedepse pentru darea de băut pe obiecte, în loc de bani”²⁷. Tot prin această lege ar trebui să se reducă numărul cârciumelor și, de asemenea, să fie împiedicați bețivii să acceadă la orice funcție în stat.

Deși necesitatea unor măsuri pentru diminuarea fenomenului alcoolismului este resimțită, guvernările evită să adopte asemenea legi, pe motivul că prin ele s-ar aduce atingere libertății individuale; motivul real îl reprezintă însă interesele celor care au de câștigat de pe urma consumului de alcool: producătorii de alcool și statul. Alcoolismul de proporții însă riscă „să secătuiască și ce a mai rămas din vloga rasei cea bânțuită de atâtea biciuiri cumplite”²⁸.

²³ A. D. Xenopol, V.C. Buțureanu, *Industria berei și impozitul*, București, I.V. Soccec, 1895, p. 45.

²⁴ *Ibidem*, p. 48.

²⁵ *Ibidem*, p. 90.

²⁶ Procesul Xenopol-Buțureanu și Haret, în *Ecoul Moldovei*, IV, Iași, nr. 19/14 noiembrie, 1896, p. 2.

²⁷ A. D. Xenopol, *Mijloace de îndreptare a stării țărănimii române*, p. 308.

²⁸ *Ibidem*, p. 307.

Cel mai radical mijloc de stăpînire a viciului beției ar fi, după Xenopol, monopolizarea vânzării alcoolului de către stat, dar este conștient că acest lucru nu ar fi acceptat de guvernanții de toate nuanțele.

Alături de alcoolism, alte consecințe nefaste ale proastei alimentații, dublată de o igienă precară, sunt: malaria și pelagra, sifilisul și tuberculoza, care fac anual nemărate vicime, ele ducând la nebunie și la moarte. „În 1892 erau 8000 de pelagrosi în toată țara, în 1898, 20.000, iar în 1901, 40.000. Cifra înspăimântătoare când ne gândim că toți cei atinși de această cumplită boală sunt meniți spre nebunie și moarte”²⁹. O „mână de ajutor” la creșterea numărului bolnavilor de pelagră o dădea și „abaterea cu tainul”, respectiv situația, întâlnită mai ales în Moldova, de a se da lucrătorilor tocmiți cu această condiție, „de obicei, ca mâncare, făină aprinsă sau măcinată din porumb stricat, brânză mucegăită și murături împutite”³⁰.

În plus, și îngrijirea sanitară de care beneficiau sătenii era precară datorită numărului mic al medicilor de plasă și al agenților sanitari, datorită stării rele a drumurilor care îngreunau circulația, ca și datorită plății „cea foarte redusă atât a medicilor cât și a agenților lor, care-i îndeamnă să lucreze cât mai puțin și să-și facă slujba cât mai ușoară”³¹.

În privința malariei sau a frigurilor de baltă, Xenopol acuză autoritățile că nu iau măsuri pentru desfundarea și scurgerea măcar a bălților din interiorul țării, dacă cele de la Dunăre sunt mai greu de drenat. Ar fi necesară o acțiune conjugată a tuturor factorilor: guvernării care să prevadă sumele necesare în buget, medicii și inspectorii comunali, care să supravegheze lucrările propriu-zise. Rezultatele ar fi o incontestabilă îmbunătățire a stării de sănătate, pentru că s-ar acționa asupra cauzelor, decât în cazul administrării de chinină bolnavilor, caz în care se acționează asupra efectului.

Nici pelagra nu este o boală de nestăpânit în opinia savantului ieșean. Pentru aceasta este însă necesară supravegherea tainului, pe de o parte, pentru ca acesta să nu conțină alimente vechi, stricate, iar pe de altă parte, să fie împiedicați țărani să consume porumbul crud din propria recoltă, punându-li-se la îndemână cuptoare comunale pentru a-l usca și a-l consuma în condiții corespunzătoare, respectiv, deprinzându-i, încetul cu încetul, cu înlocuirea mămăligii cu pâine de grâu.

La fel sifilisul, boală cu efecte fizice, dar cu cauze morale constând în relele obiceiuri mai ales ale soldaților, poate fi și ea stăpânită, acționând în ambele direcții: ordonând soldaților pe perioada serviciului militar să participe la slujba duminicală pentru revenirea la credința străbună și pentru zădărnicierea relelor moravuri și reținând soldații bolnavi de sifilis la încheierea stagiului militar în spitale, până la completa lor vindecare.

De asemenea, Xenopol mai propunea o mai bună organizare și funcționare a farmaciilor rurale: însărcinarea unei persoane autorizate cu gestionarea medicamen-

²⁹ A. D. Xenopol, *Starea economică a țaranului român*, p. 439.

³⁰ *Ibidem*, *Mijloace de îndreptare a stării țărănimii române*, p. 262.

³¹ *Ibidem*, „Farmaciile rurale”, în *Noua revistă română*, nr. 19/13 septembrie, 1909, p. 294.

telor și a farmaciei; suprimarea sau măcar reducerea distribuirii de medicamente gratuite; creșterea veniturilor personalului sanitar de la sate³².

3. Structura ocupațională

Mentalitatea românilor se manifesta și prin lipsa spiritului „de stăruință”, a spiritului de inițiativă, ceea ce „dovedește tot acea lipsă de seriozitate a inițiativei private care face parte din nenorocire din constituirea înseși a spiritului românesc” ca și prin înclinația lor spre ocupații neproductive, care datează, după părerea lui Xenopol, „de la Regulamentul organic încoace”. Aceasta pentru că, pe de o parte, Regulamentul organic îi proteja doar pe boieri, iar pe de altă parte, pentru că, în conformitate cu tradiția, boierii erau tratați cu onoare și considerație, ceea ce făcea ca statutul de boier să fie invidiat și râvnit de către celelalte clase sociale.

Odată cu proclamarea egalității civile și politice ca temelie a așezămintelor noastre, boieria fu înlocuită cu știința de carte: „Ceea ce înainte erau boierii, deveniră acuma cărturarii, cei ce știau să încâlcească două buchii pe hârtie, să întocmească o jalbă, un referat și, mai încoace, un proces-verbal sau un raport³³. Prin urmare, românii își doreau să devină funcționari în timp ce profesiunile de industriaș sau de comerciant erau considerate „o rușine și o degradare³⁴. Poate că una din cele mai nenorocite particularități ale românului, crede Xenopol, este că el ține la spoială, are o dragoste și o neînchipuită aplecare către fanfaronadă: îi place să facă pe cel ce nu e³⁵.

Xenopol remarca diferența imensă de mentalitate între tinerii noștri și un tânăr din Anglia, de exemplu, care, beneficiind de o educație sănătoasă și înzestrat cu îndrăzneală de întreprinzător, la 17 ani, se îndreaptă către o activitate productivă, fie în țară, fie în colonii, câștigând și sporind astfel bogăția țării³⁶.

Înființarea unor noi ramuri industriale și dezvoltarea celor existente ar diminua, în opinia lui Xenopol, atât creșterea numărului de locuri de muncă, cât și scăderea populației, întrucât, crescând veniturile și implicit nivelul de trai, populația va renunța la obiceiul celibatului, va crește natalitatea și, concomitent, va scădea mortalitatea.

Xenopol susține în mod imperativ că „pe când în țara agricolă câștigă unul, în țara industrială câștigă o mie” și că „pe când în țara industrială toată lumea câștigă mult, în țara agricolă toată lumea câștigă puțin³⁷. El își ilustrează acest punct de vedere făcând o paralelă între o țară agricolă, producătoare de lână, în care au de câștigat: ciobanul – „doi lei pe zi, cu mâncare cu tot” –, transportatorul și proprieta-

³² *Ibidem*, p. 295.

³³ A. D. Xenopol, *Studii economice*, p. 119.

³⁴ *Ibidem*, *Regenerarea economică a țării noastre*, p. 66.

³⁵ Conferințele d-lui A.D. Xenopol – Cum stăm la orașe, în *Evenimentul*, VII, nr. 1972/30 noi., 1899, p. 3.

³⁶ *Ibidem*, p. 26.

³⁷ A. D. Xenopol, *Studii economice*, p. 85.

rul oilor – cam cât să-și întrețină familia –, și o țară industrială care prelucrează lâna. În aceasta din urmă vor avea de câștigat: cei ce spală lâna, o piaptână, o torc, o țes, o vopsesc, cei ce produc „boielile”, cei care fabrică hârtia de împachetat și etichetele, transportatorii etc. Într-o astfel de țară, chiar „și cei mai proști lucrători au 4, 5, 6 până la 20 fr. pe zi. Maiștrii de ateliere, contabilii și directorii de fabrici au ades niște lefi de care nu se bucură nici funcționarii superiori în țara noastră”³⁸.

În același timp, activitatea industrială presupune înnobilarea muncii, o muncă superioară care îmbină efortul fizic cu cel intelectual și care se desfășoară în condiții mai bune și cu riscuri mai mici. „Bogăția, spune Xenopol, nu se poate spori într-un popor decât rafinându-se munca acestuia”³⁹. Concomitent însă, crede Xenopol, cei ce lucrează în agricultură, și îndeosebi bărbații, ar putea să se deprindă cu practicarea unor meserii pe timp de iarnă, pentru că odihna silită din timpul iernii, face ca țărănul să trebuiască să trăiască un an din agoniseala unei veri și, în plus, „trândăvia este mama tuturor relelor”⁴⁰. Astfel, ei ar putea să facă împletituri din paie sau din nuiele (rogojini, coșulețe), frânghii, mobile țărănești, s-ar putea ocupa de rotărie sau de strungărie.

Ceea ce recomandă însă, în mod deosebit Xenopol țăranilor, pe timpul iernii, este învățătura, dobândirea de cunoștințe cu privire la economia agrară, astfel încât să fie în măsură ca în anul care vine să aplice procedee mai eficiente.

Consecvent principiului interdependențelor între diferitele planuri ale vieții economico-sociale, Xenopol desprinde din caracterul muncii noastre și alte concluzii cu caracter extra-economic: social și psihologic. Astfel, sub raport psihologic, Xenopol semnalează pericolul înrădăcinării sentimentului zădărniceii la cei ce muncesc într-o țară agricolă, aceștia constatând că în ciuda cantității foarte mare de muncă depusă, veniturile lor continuă să fie foarte mici. Din punct de vedere social, se poate constata o anumită izolare a „atomilor sociali”, aceștia prestând același tip de muncă, într-o țară agricolă, nu au nevoie unii de alții, nu se crează deci acele rețele de interdependențe sociale, atât de evidente în țările industriale, fapt „care pune în pericol chiar existența națională”⁴¹.

Concluzii

1. Xenopol intuiește încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea importanța factorului demografic pentru dezvoltarea economică a țării, ca și pericolele asociate unei deteriorări a acestui factor

2. El accentuează asupra aspectelor de ordin calitativ ale populației, a capitalului uman și social: educație, sănătate, structură ocupațională, ca fiind esențiale pentru viitorul nației

³⁸ *Ibidem*, *Mijloace de îndreptare a stării țărănimii română*, p. 84–85.

³⁹ *Ibidem*, p. 190.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁴¹ *Ibidem*, *Opere economice*, p. 159.

3 Cauzele identificate de Xenopol ca fiind la baza unei evoluții necorespunzătoare a populației și familiei românești sunt surprinse cu deosebită minuțiozitate, lor fiindu-le asociate și soluții, poate nu îndeajuns de eficiente, dar necesare în contextul socio-economic al sfârșitului de secol XIX

Întregul discurs xenopolian pe problematica populației este specific epocii, în consens cu ideile vremii, iar sub anumite aspecte valabil și astăzi.

Festine luculliene: secretele bucătăriei familiilor elitei clujene în a doua jumătate a secolului XIX

Csapo Emöke

Abstract: The French influence is preponderant in the cuisine of the 19th century. The period is characterized through precision, accuracy, exigency in preparing certain types of food; the quantity prescribed is observed, the ingredients are correspondingly used, the condiments are used according to the recipe. A turn in the gastronomic evolution of the 19th century is the year 1856 when the book „La cuisine classique” by Urbain Dubois and Emile Bernard is published, a key stone regarding the fundamental requirements of the classic cuisine, a pleading for the importance of taste, serving, ornamentation in good taste and harmonization of the types of food.

The case study is aimed at a strict research of the menus of Bánffy Irma (mother of the writer and of the political figure Bánffy Miklós) written during a period of two months of the year 1870. The oneness of the archive origins consists in a fine combination of the French and English cuisine with the local products and also in practicing a special regime of eating. It was compulsory to serve the breakfast by fork and in the end to serve a consistent dessert, the five dishes lunch and the dinner known as „tea” served only with dry cookies and seldom ham, cold steak. The international influences can be noticed both in the name („Napoleon soup”, „French steak”, „cotelette”, „mayonnaise”), in the specific way of cooking: „roast beef”, „beefsteak”, „boeuf a la mode”, „vegetable soup consommé” and in the way of using import ingredients, such as the case of „Rizotto soup”. The great quantity of meat is doubled only by the dairy products which are the basis of the Hungarian traditional food in a harmony of sweet, sourish and salty taste relished in a deer steak with red grapes sauce. The tendency of keeping pace with the news is also obvious in the way of using a great quantity of butter and olive oil (instead of traditional butter) in cooking dishes and using vegetables, compotes, salads instead of pasta, potatoes and rice for side dishes. Cooking by boiling or steaming and buttering the asparagus, cauliflower increases the modern, occidental hint to pasta’s detriment, a product specific to the Hungarian cuisine in all its forms.

Keywords: Eating, aristocratic families, menu, 19th century cuisine, Cluj 19th

În 1961 Fernand Braudel lansa un apel larg către specialiști (și nu numai) în vederea alăturării la o „anchetă deschisă” despre viața materială și comportamentul biologic, motivându-și opțiunea prin paleta largă de probleme pe care le presupune acest subiect cât și prin varietatea opiniilor ce pot fi aduse de specialiști din varii domenii. Definiția pentru „la vie matérielle” reunea cinci mari domenii, prima amintită de marele istoric fiind chiar alimentația, pentru reconstituirea căreia propunea folosirea

metodei regresiei cu aplicabilitate în sociologie pentru cercetările statistice¹. Nu se putea accepta urmarea unor cărări bătătorite, dar utilizarea noilor achiziții ale științei era imperioasă pentru a nu se obține o altă „istorie a alimentației”, pe considerentul că omul nu este exclusiv doar ceea ce mănâncă. Cu toate avertismentele de rigoare, majoritatea studiilor lansate de istoricii din anii '60 și '70 au doar un caracter economic, fiind bazate pe reconstituirea consumului pe individ în funcție de valoarea calorică a alimentelor.

O reevaluare a rolului alimentelor în evidențierea unor indici culturali ai grupului uman a făcut-o Claude Lévi-Strauss, el deschizând o cale spre maniere noi de abordare, rezultate fructificate mai ales de etnografi. Multitudinea de probleme ivite o dată cu lărgirea perspectivei impunea unele delimitări clare atât ca abordare cât și ca demers metodologic, în întâmpinarea acestor nevoi venind dosarul propus de *Annales* în 1975 cu titlul „istoria consumului”. În deceniul 8 majoritatea studiilor se înscriau pe calea estimării nutritive a alimentelor, a curenților lor atât cantitativ cât și calitativ, celelalte două opțiuni (psihosociologică și macro-economică) fiind prea puțin uzitate. În acest sens M. Aymard vine să delimiteze un dublu sens al cercetării: un studiu al bucătăriei, în sens larg, adică prepararea alimentelor cât și comparații făcute în timp și spațiu².

Meritul de a fi dat un sens practicilor culinare franceze în contextul european și de a fi construit un veritabil mod de interpretare a lor îi revine lui Jean Louis Flandrin, prin depășirea stadiului de interpretare a consumului imediat, producerii sau vinderii de alimente, el înmulțindu-și observațiile pe tărâmul istoriei sensibilității și comportamentului uman urmărit pentru aproape patru secole³.

Istorici, etnografi sau muzeografi, specialiști ai Evului Mediu transilvănean au urmat modelul francez în dezbaterăa unor problematici privind viața de curte, concentrându-se pe regimul alimentar, obiceiuri culinare sau alimentația la marea masă a populației. Merită menționate contribuțiile aduse în acest sens de Benda Borbála, Tóth-Jeney Annamária sau Rűsz-Fogarasi Enikő, ultimele focalizându-se asupra unor aspecte ale vieții clujene⁴. O analiză elaborată a discursului culinar reflectat de cartea de bucate a Annei Bornemissza a fost întocmită de Kuti Klára într-o

¹ F. Braudel „Présentation ” în *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1961, vol. 16, nr. 3, p. 545–549.

² M. Aymard, „Pour l'histoire de l'alimentation: quelques remarques de méthode” în *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1975, vol. 30, nr. 2–3, p. 431.

³ Vezi în acest sens J.-L. Flandrin, M. Montanari, A. Sonnenfeld, *Histoire de l'alimentation*, ed. Fayard, Paris, 1996; J.-L. Flandrin, J. Cobbi, *Chronique de platine. Pour une gastronomie historique*, ed. Odile Jacob, Paris, 1992; *Idem, Le cuisinier français*, ed. Montalba, Paris, 1983; *Idem, L'ordre des mets*, ed. Odile Jacob, Paris, 2002.

⁴ B. Benda, *Obiceiuri alimentare pe domeniile aristocratice din sec. XVII*, teză de doctorat; A. Tóth-Jeney, „Attam Urunk ő nagysága konyhájára” (Fejedelmi udvarok asztalai és étkezései Kolozsváron a 17. század első felében a számadáskönyvek tükrében) în *Emlékkönyv Kiss András nyolcvanadik születésnapjára*. Kolozsvár, 2003, p. 223–235; E. Rűsz-Fogarasi, „Nivele de alimentație în Clujul secolului XVII” în *Caiete de antropologie istorică*, anul 5, nr 1–2, 2006.

teză de doctorat, inventarierea regimului alimentar de la sfârșitul secolului XVII fiind încadrată într-o privire de ansamblu asupra menajului de la curtea principesei⁵.

Orice spațiu geografic sau comunitate care trăiește după anumite reguli are o istorie sau un trecut propriu în ceea ce privește regimul alimentar. El poate fi reconstituit prin analiza comparată a mai multor surse: jurnale de călătorie, cărți de bucate, liste de cumpărături, meniuri, articole de presă, caiete de socoteli, dar a căror simplă trecere în revistă nu ar avea valoare dacă nu am ține cont de un context amplu al influențelor străine cât și de considerentul că luarea mesei este paralel și un act social, în timpul căreia sunt transmise valori și se naște o coeziune între comenseni.

Avem tendința de a spune că gătim un anume fel de mâncare, pentru că ne place, dar pentru antropologi sau istorici această înclinație se explică prin educația primită din familie căci ceea ce preferăm nu se restrânge doar la ceea ce obișnuim să consumăm. J.-L. Flandrin ridică problema în momentul în care se interoghează asupra manierei în care gustul unui popor este modelat de practicile sale alimentare⁶. Dovadă stă recunoașterea unor bucătării străine precum superioare și preluarea unor influențe care sunt adaptate mai mult sau mai puțin celei autohtone. În acest context, studiul de față vine să analizeze practicile culinare ale aristocrației maghiare din Clujul epocii dualiste, perioadă bogată în imitarea unor modele occidentale, dar în care sentimentul național răzbate chiar și pe tărâmul simțurilor.

Primele influențe, ce pătrund în sfera culinară a elitei maghiare, provocând schimbări semnificative vin dinspre spațiul german și pot fi încadrate între anii 1690–1720. Acum se generalizează practica luării celor trei mese: micul dejun ce gravitează în jurul băuturii calde (cafea), prânzul de la amiază care începe cu aperitive și continuă cu supa, folosirea unor tacâmuri individuale în urma evitării servirii într-un singur platou pentru toți cei de la masă⁷. Influențele franceze au fost preluate pe filieră austriacă, bucătăria Mariei Tereza sau a lui Iosif al II-lea etalând preparate cu ingrediente și denumiri ce dovedesc simpatia pentru gusturile străine.

În Franța „la nouvelle cuisine” marchează o ruptură cu alimentația Vechiului Regim, sesizată în reducerea condimentării pentru păstrarea gustului natural potențat cu verdețuri autohtone, folosirea untului pentru sosuri elaborate precum și în diminuarea zahărului pentru gătitul unor feluri sărate⁸. Revoluția franceză scoate în prim plan activitatea unor bucătari, autodidacți și oameni literați care codifică cu-

⁵ Preocupările în domeniu pot fi regăsite și în alte studii: K. Kuti, „Társadalmi különbségek az asztalnál. (Kora újkori képi és írásos források interpretációja)” în É. Borbély, D. Czégényi (coord.), *Változó társadalom*, Kolozsvár, 1999 (Kriza Könyvek), p. 95–101.

⁶ J.-L. Flandrin, „Le goût et la nécessité: sur l’usage des graisses dans les cuisines d’Europe occidentale (XIVe–XVIIIe siècle)” în *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1983, vol. 38, nr. 2, p. 369.

⁷ E. Kisbán, „Étkezések, ételek-uj formák és intézmények az újkori magyar táplálkozáskulturában” în I. Romsich (coord.), *A táplálkozáskultúra változatai a 18–19 században*, Kalocsa, 1997, p. 9.

⁸ www.lemangeur-ocha.com; F. Quellier, *La table des français. Une histoire culturelle, (XVe – début XIXe siècle)*, Rennes, PUR, 2007, compte rendu Lhuissier Anne.

noștințele gastronomice, caută armonie între arome și oferă repere critice într-un demers reformativ care s-a derulat în trei mari etape:

- a) opera lui Marie-Antoine Carême și Anthelme Brillat-Savarin;
- b) crearea de către Urban Dubois a conceptului „la cuisine classique”;
- c) definitivarea procesului de către Auguste Escoffier la sfârșitul secolului XIX.

Nostalgic dar și inovator, Carême este văzut de Jean-Claude Bonet un ultim reprezentant al Vechiului Regim prin mania sa pentru decor, dar și un fondator al bucătăriei burgheze din secolul XIX, prin contribuția sa adusă simplificării meniurilor, alegerii unor denumiri mai puțin pompoase și accentul pus pe savoarea de bază a alimentului⁹. Spre deosebire de secolele trecute, diferența între elite și restul populației nu mai consta în consumul cantitativ, special în carne, ci mai ales în calitatea preparării, în servirea de delicatase. Problema calității aduce în discuție și prețurile ridicate și nu de puține ori produsele contrafăcute. Diferența între cele două stiluri de a găti a fost cristalizată abia în 1867, când Jules Gouffé își împarte cartea de bucate în două părți distincte: una dedicată gospodinelor burgheze, cu rețete ușor de executat și alta denumită „la cuisine extra”¹⁰. Piatră de hotar însă în bucătăria franceză a fost „La cuisine classique”, care pe scurt promovează folosirea untului ca bază a mâncărilor, trecerea de la servirea „à la française” la cea „à la russe” și care consacră ordinea clară a unui meniu: potage, hors d’oeuvres, poisson, relevés, entreés, rôti, entremets¹¹.

În urma compromisului dualist din 1867, bucătăria elitei maghiare a receptat masiv influențele venite dinspre gastronomia franceză alături de unele elemente ale celei austriece și britanice. Cele patru paliere ale alimentației elitei clujene care permit identificarea elementelor străine sunt:

- produsele de lux care se găseau pe piața locală și care provin din import;
- preluarea terminologiei străine fie că este vorba de denumiri aplicate rețetelor fie de operațiuni;
- preferarea unui regim alimentar în care coexistă rețete autohtone cu cele străine și cu cele adaptate condițiilor locale;
- nașterea unui regim al luării mesei, simbioză a modelului francez și englez.

Succesul expansiunii bucătăriei franceze este explicat de istoricii francezi printr-un „naționalism cultural”, adică răspândirea științei sub forma codificată a cărților de bucate și prin pregătirea unor ucenici care aplică noile achiziții în țara natală¹². Acest

⁹ J.-C. Bonet, „Carême ou les derniers feux de la cuisine décorative” în *Romantisme*, 1977, vol. 17, nr. 17–18, p. 23; M.-A. Carême, *L'Art de la cuisine française au dix-neuvième siècle. Traité élémentaire et pratique*, 5 volume, Paris, 1833–1847.

¹⁰ J. Gouffé, *Le livre de cuisine*, Paris, 1867, p. III, prefață.

¹¹ U. Dubois, E. Bernard, *La cuisine classique. Études pratiques, raisonnés et démonstratives de l'école française appliquée au service à la russe*, Paris, 1856.

¹² www.lemangeur-ocha.com: Hache-Bissette F. Saillard D., *Gastronomie et identité culturelle française. Discours et représentations (XIXe-XXIe siècle)*, Nouveau Monde, Paris, 2007, compte rendu P. Rambourg.

argument devine unul complet doar în urma luării în considerare a stilului de viață al omului secolului XIX: el are o viață socială bogată, care se manifestă atât local cât și printr-o serie de călătorii peste graniță. Familiile aristocratice clujene își petrec prea puțin timp în oraș pe parcursul anului, ele preferând, dacă nu domeniile de la țară, atunci șederea în capitalele europene, frecventarea unor băi pe parcursul verii sau vizitarea unor rude sau cunoștințe din alte orașe. Contesa Kuun Gézáné notează în jurnalul său toate călătoriile efectuate alături de soțul său, o sursă inegalabilă pentru observațiile pe care le face despre civilizația urbană a altor orașe din Europa. În detaliu observă prânzul de la Grand Hotel, Londra, anul 1891, unde se servesc mai multe feluri în porții mici gata pregătite pentru fiecare mesean, precum și rețetele autohtone în care nu recunoaște vreo urmă a gastronomiei franceze. Ea redă cu exactitate meniurile de la diverse evenimente și savurează mâncăruri exotice, precum supa de broască țestoasă¹³.

Dincolo de aceste influențe aduse în țară de călătorii de lux, altele pătrund pe cale tipărită: este cazul unor reviste, ziare străine la care familiile se abonează, sau al unor articole și studii preluate de presa locală din altele străine. În multe cazuri chiar articolele tratează specialitățile unor bucătării străine. *Erdélyi Naptár*, în 1859, redă din *The Times* adevărata manieră de preparare a „beefsteak”-ului așa cum recomanda „Beefsteak Club”-ul londonez, cu o vechime de 128 de ani¹⁴.

Reclamele sunt dedicate unor magazine de profil, cazul celui al lui Kónya Sándor o „prăvălie de condimente, delicatose, vinuri și fructe exotice” care oferea nu mai puțin de 12 tipuri de coniac de producție internă, dar mai ales externă, zece tipuri de brânzeturi, opt tipuri de pește, pateuri din ficat de găscă, precum și o gamă variată de fructe exotice și șampanii¹⁵. Dintre băuturi sunt omniprezente șampaniile, coniacul, romul dar mai ales vinurile; cafeaua era importată din Cuba, Ceylon, Mocca, Java, „Portoricco”; pentru desert se preferau brânzeturile tip neufchatel, romadour, parmezan, cașcavalul din Olanda, chester, edam, brie, gorgonzola, roqefort, „Sarachino de Milano”. Peștele se bucura de considerație pe mesele tuturor familiilor aristocratice: constituia un aperitiv delicios fie servit cu variate sosuri sau maioneză, fie sub formă preparată. Oferta era variată: sardele, pește rusc, țipar, scrumbie din „Ostsee” (Marea Baltică), rac conservat, caviar „Astrahan”, caviar cu boabe mari¹⁶. Ruladele din țipar, păstrăvul de mare în oțet, în ulei, somonul afumat și în oțet, sardele de mai multe feluri, scrumbii, icre, salata italienească apar nu doar pe post de aperitiv, ci și ca ornament aplicat unor preparate mai complicate¹⁷.

Mezelurile nu cunosc o publicitate agresivă probabil datorită faptului că producția locală înflorea ca urmare a consumului claselor mijlocii. Întreprinderea de

¹³ Mss *Gr Kuun Gézáné emlékirata*, Colecția de manuscrise ale Muzeului Ardelean, BCU, Colecții speciale.

¹⁴ P. F. Girókuti, *Erdélyi Naptár 1860-ik évre*, Kolozsvár, 1859, p. 230.

¹⁵ *Ellenzék*, an 10, 1889, nr. 290, 14 decembrie.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Kolozsvári Közlöny*, an 15, 1870, nr. 129, 1 noiembrie.

profil a fraților Lászloczky în anul 1910 îmbia localnicii cu parizer, caș de carne, caș din ficat, salam de vară, cârnați de șuncă, caltaboș, pateu de ficat, picior umplut, caș din limbă, din ureche, pateu din ficat de găscă, pateu din ciuperci, limbă umplută, piept umplut, galantină de vițel, șuncă de Praga și „Kassa (azi Košice)”, carne afumată, slăninuță albă, afumată, cu boia, pentru untură sau opărită, untură de porc¹⁸. O mână mai darnică și cu pretenții alegea dintre cârnați din Braunschweig, limbă sau șuncă fiartă și afumată, Mortadella di Bologna, cârnați făcuți din truțe¹⁹ pateuri aduse din Strassbourg și ambalate în cutiuțe de ceramică, salam din Verona²⁰. Produsele de export își păstrează denumirea originală: „flunder”(flounder = cambulă), „bückling” afumat sau indică proveniența: pulpă de găscă din Olanda, salam de Sibiu sau crenvurști din Frankfurt.

Oferta pentru desert a cofetăriilor varia de la bomboane franțuzești, lichioruri, romuri, vinuri la prăjituri cu migdale, plăcinti, gogoașe indiene, cornuri cu mac și nucă, ”mămăligă turcească”, fructe confiate, compoturi, diverse marmelade, checuri tip „kuglof”, cozonaci, prăjituri din aluaturi fragede și castane²¹. Vestitele bomboane și ciocolăți Suchard erau vândute la font (circa 500 g) sau în cutii frumos decorate. Piesa de rezistență o constituiau fructele exotice: lămâie, portocalele verzi sau coapte, struguri de Malaga, prune aduse din Bosnia, curmale, migdale în coajă, smochine la cutie, alune italienești și turcești, americane, peltea de gutui, fructe confiate, ananas, stafide cu și fără semințe²². Abundă termenii de origine străină: quittenkas = peltea de gutui, fruchtenbrod = „pâine” cu fructe, fruchtenpaste = plăcintă cu fructe, „marmelade”, glacirte fruchte = fructe confiate, mostarda (desert italian făcut din fructe confiate și sirop), „persicat”, „maroni”, soya-sauce, salad-cream etc.

Influențele externe erau deja înrădăcinate la mijlocul secolului, în 1842, contesa Rhédey Mária oferind caietul său cu rețete drept un exemplu pentru terminologia străină adoptată de gospodinele aristocrate: punch, ratafia, julep, cremonade, chaudeau, kaiser-fleisch, kuglhopf, altele indicând nume de personalități (întăritor Bonaparte) sau locații (muștar franțuzesc, covrigi Karlsbad, șuncă Westphalia)²³. Dovadă a circulației unor îndrumare în limbă străină, consultate și aplicate, vocabularul autohton maghiar preia noi cuvinte pentru a denumi tehnici și operațiuni de preparare: spékelni = spicken, passzirozni = passieren, dinsztelni = dünsten, braise = metodă ce combină gătirea și lăsarea pe aburi (fr. *braiser*).

Cele mai evidente schimbări se produc însă în prepararea rețetelor. După model austriac se adoptă paneurile („wiener schnitzel”), saramura cărnii înainte de preparare, prin folosirea unor condimente autohtone. O carte de bucate de secolul XIX,

¹⁸ *Ellenzék*, an 31, 1910, nr. 49, 2 martie.

¹⁹ *Kolozsvári Közlöny*, an 16, 1871, nr. 12, 28 ianuarie, ediția de dimineață.

²⁰ *Magyar Polgár*, an 4, 1870, nr. 129, 2 noiembrie.

²¹ *Kolozsvári Közlöny*, an 18, 1873, nr. 248, 27 octombrie; *Magyar Polgár*, an 1, 1867, nr. 84, 6 decembrie.

²² *Magyar Polgár*, an 1, 1867, nr. 84, 6 decembrie.

²³ *Mss. Hasznos házi jegyzetek, 1842, gróf Rédey Mária*, Colecția manuscrise ale Muzeului Ardelean, BCU, Colecții speciale.

păstrată manuscris și neșemnată, redă prepararea pulpelor de găscă afumate. Înainte de a fi puse la afumat ele erau păstrate câteva zile în vin în care s-au adăugat dafin, cuișoare, piper, sare și semințe de pin²⁴. Alte condimente întâlnite tot pentru frăgezierea și aromarea cărnii, peștelui, măruntaielor erau rozmarinul, salvia, oțetul, coriandrul, ceapa, usturoiul, hreanul, coaja de lămâie, ghimbirul, cimbrul, cuișoarele sau nucșoara. După servirea felului întâi, supa, majoritatea familiilor consumau carnea din supă, sau fiartă separat (limba maghiară folosește denumirea „fiartă în sare”) cu sosuri care sunt de două feluri: dulci și sărate. De altfel vorbim tot de o achiziție austriacă. O listă de meniuri din ianuarie 1869–august 1870, păstrată în fondul Mikó-Rhédey, cuprinde în regimul alimentar zilnic acest tip de mâncare, servit imediat după supă sau după un aperitiv rece. Se prepara din mărar, agrișe, măcriș, hrean, ciuperci, struguri, ceapă, roșii, sardele, trufe, castraveți, mere, tarhon, boabe de capele, strugurași, variante bine alternate pentru a nu se repeta două în aceeași săptămână²⁵.

Studiul de caz cel mai potrivit pentru ilustrarea evoluțiilor înregistrate de bucătăria elitei maghiare în a doua parte a secolului XIX este lista de meniuri și socoteli întocmită de contesa Bánffy Irma între anii 1870–1871²⁶. Născută în 1852, ea s-a căsătorit cu Bánffy György de Losoncz în 1870 cu care a avut doi copii: Katalin și pe viitorul om politic și de litere, Miklós. Activitatea soției tinere ca gospodină și mamă tânără a fost întreruptă fulgerător de moartea sa prematură în 1875. Conștiinciozitatea îi este dovedită de maniera în care deținea controlul asupra menajului, dar și în modul detaliat în care programează zi de zi luarea mesei: listele conțin cumpărăturile și costurile pe o parte, iar pe cealaltă masa familiei și cea a servitorilor.

O privire de ansamblu asupra cumpărăturilor permite constatarea faptului că în continuare carnea este alimentul de bază, consumul său fiind un indice relativ reprezentativ al nivelului de viață²⁷. Ea se cumpără în porții mici, special pentru fiecare tip de mâncare, pentru o singură zi și variază între carnea de vită, ce se consumă cel mai mult, de porc, miel, de pasăre (pui, curcan, găscă, clapon), vânat (rață sălbatică, sturz, căprioară, iepure, potârniche, sitar), pește (biban, somn, heringi, țipar) sau crustacee de tip rac alături de ciuperci sau preparate din carne precum șuncă, limbă afumată sau cârnăciori. O pondere mare înregistrează lactatele (lapte, ouă, brânză, cașcaval Parmezan făcut „soufflé”, unt, smântâna) ca bază a preparatelor maghiare urmate imediat de legume și fructe. Totul se cumpără în cantități mici, inclusiv condimentele: găsim de exemplu zile consecutive în care se achiziționează sare sau diverse condimente de genul migdale, vanilie. Produsele aparte își găsesc și ele locul: trufe, creastă de cocoș, creier sau măduvă din oase.

²⁴ Mss. *Szakácskönyv a 19 századból*, Colecția manuscrise ale Muzeului Ardelean, BCU, Colecții speciale.

²⁵ ANS-DJC, Fond Familial Mikó-Rhédey, *Registru cu feluri de mâncare, rețete 1868–1869*.

²⁶ ANS-DJC, Fond Familial Bánffy, *Liste de meniuri și socoteli privind cheltuielile pentru bucătărie întocmite de contesa Bánffy Irma, 1870–1871*.

²⁷ G. Désert, „Viande et poisson dans l'alimentation de Français au milieu du XIXe siècle” în *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 1975, vol. 30, nr. 2–3, p. 519.

Contesa Bánffy adoptă ordinea luării mesei după un tipic ce combină stilul francez cu cel englez. Ziua începea cu micul dejun cu furculița, continuă cu prânzul și se încheie cu ceaiul. Spre deosebire de breakfast-ul englezilor care se consumă dimineața în familie, francezii în trecut preferau un mic dejun luat individual în intimitatea dormitorului. Micul dejun era urmat la ora 11 de un „déjeuner á la fourchette”²⁸. Acest obicei al unui mic dejun dublu se deduce și din alte liste de cumpărături, unde mențiunea „pour frůhstůck” este trecut alături de iaurt, lapte, cafea sau produse de patiserie, din care cele preferate de aristocrație erau așa numitele „szarvas”(tradus ar fi „cerb”, de fapt niște cornulețe dulci)²⁹.

Pentru micul dejun cu furculița există reguli respectate cu strictețe: doar la această masă servesc în general orez, paste sau cartofi alături de carne de vită, pui sau rareori miel făcute tocană, „biftek”(=beefsteak), pane, „kottlet”(côtelette) prăjit, cu un scop evident de a asigura o masă cu un aport caloric ridicat până la prânzul luat către seară. Desertul era unul cald preferabil, paleta cuprinzând colțunași cu gem, plăcînțele cu compot, papanași cu brânză dulce, sărățele cu șuncă, etc.³⁰.

Lista de meniuri din studiul de caz propus respectă și pentru prânz ordinea meselor franceze care încep cu „potage” și se încheie cu „entremets”. Singura abatere de la regulă, sau cel puțin nementiionarea acestui tabiet, este încoronarea mesei cu brânzeturi, prezentă doar în meniurile unor mese festive ce au loc în restaurante. Denumirile multor produse sunt maghiarizate, spre deosebire din nou de meniuri care folosesc corect doar termeni francezi.

Cele două tipuri de supe identificate de U. Dubois la mijlocul secolului erau cunoscute și în mediul clujean:

- „potages claires” sau în varianta sa maghiară supa de carne servită cu diverse tipuri de paste (inclusiv găluște din ficat, colțunași cu măduvă de oase). O altă denumire aplicată este cea de consommé, ea putând fi realizată și din legume.

- „potages liés”, adică cele tip cremă (conopidă, mazăre, asmațui, roșii).

Din cele 62 de posibilități de garnituri pentru aceste două tipuri de supe, una este menționată clar, crutonul făcut din miez de pâine prăjit în unt sau coajă de pâine tăiată pătrat, cealaltă fiind presupusă, după marea cantitate cumpărată, anume frunzele de pătrunjel verde. Ieșirea din cotidian este marcată de supele Napoleon, Rizotto sau cea de raci.

„Hors d’oeuvres”, ce pot fi calde sau reci, niciodată nu se servesc cu garnitură sau sos: creier cu maioneză, plăcintă umplută, aluat din unt cu măduvă din oase, ouă umplute, pui cu maioneză, aluat din unt cu „haché” (o umplutură făcută din carne prăjită și mărunțită, înăbușită în smântână cu lămâie, nucșoară și capere³¹), pui în

²⁸ J.-L. Flandrin, *L’ordre des mets*, ed. Odile Jacob, Paris, 2002, p. 207–209.

²⁹ ANS-DJC, Fond Familial Bánffy, Evidența cheltuielilor pentru bucătărie 1855–1870.

³⁰ ANS-DJC, Fond Familial Bánffy, Liste de meniuri și socoteli privind cheltuielile pentru bucătărie întocmite de contesa Bánffy Irma, 1870–1871.

³¹ Mss. *Szakácskönyv 19 századból*, Colecția manuscrise ale Muzeului Ardelean, BCU, Colecții speciale, fila 18

„fricassé” (de fapt denumirea franceză pentru un tip de tocană), pateu din ficat de găscă. Peștele, de regulă fiert se servea cu sos din unt, cu maioneză sau făcut pane cu sos tartar (la 4 linguri de maioneză se adaugă 2 linguri de muștar franțuzesc și o lingură de zahăr³²). Pentru următoarele două feluri, relevés, entreés, legumele sunt preparate „soté” cu unt, sau făcute pireu, friptura, mândria tuturor gospodinelor și piesa de rezistență a tuturor meselor, fiind servit cu compot sau doar cu salată. „Roastbeef-ul” se prepara după o rețetă englezească: după frăgezirea sa în sare și piper de pe o zi pe alta se rumenea, interiorul rămânând ușor crud. Alături se ofereau cartofi copti sau ouă ochiuri³³. În alte zile întâlnim același produs, dar sub denumirea sa franțuzească, „boeuf á la mod”.

La masa de seară, o gustare mai degrabă asociată cu ceaiul englezesc, se consumă doar friptură rece fără garnitură, șuncă și prăjiturile de gen muffin, „küchen englezesc” (în germană prăjitură) sau dulciuri pe bază de unt.

Cumpărăturile contesei conțin zilnic achiziționarea a cel puțin un kilogram de unt și unul de untură, primul fiind utilizat pentru prăjeli, iar a doua pentru sosuri, aluaturi, de altfel un lux ce putea fi permis doar de familiile cele mai bogate.

Privită dintr-un alt punct de vedere, gastronomia poate fi considerată și o manifestare banală a naționalismului în interiorul unei țări, dar și în afară, așa se explică de ce răspunsul la acest „naționalism cultural” a fost reinventarea bucătăriei maghiare populare, dar fără grăsimi și condimente. Prin aceste influențe arta culinară a elitei maghiare devine mai rafinată, adaptată gustului internațional, luând și niște trăsături specifice³⁴. Cei văzuți vinovați de „alterarea” tradițiilor culinare maghiare erau elitele, care prea „sensibili” în fața aromelor puternice ale preparatelor autohtone preferau pe cele franțuzești și austriece³⁵.

Etalarea mai multor feluri de mâncare de către aristocrație a primit chiar și o explicație științifică: ei nu desfășoară o muncă fizică ostenitoare astfel încât consumul de energie este mai redus. În concluzie au nevoie de o stimulare în plus a simțurilor spre deosebire de un muncitor care nu stă prea mult pe gânduri înainte de a se ospăta³⁶.

La începutul secolului XX exagerările culinare devin un subiect de dispută, considerându-se că ele afectează sănătatea, iar din punct de vedere al comportamentului ar putea fi dovada unor carențe în educația de bază a oricui.

³² *Háztartás. A magyar háziasszonyok közlönye*, I, Budapesta, 1895, 10 februarie.

³³ Mss. *Gyarmati Zsigáné receptkönyve*, Colecția manuscrise ale Muzeului Ardelean, BCU, Colecții speciale.

³⁴ www.lemangeur-ocha.com: Hache-Bissette F., Saillard D., *op.cit.*

³⁵ Cei care au semnalat primii aceste probleme sunt oameni de cultură sau scriitori: M. Jókai, „Nemzeti eledeleink” în *Vasárnapi Újság*, Budapesta, 1862, nr. 27; *Mikszáth Kálmán összes művei. Cikkek és karcolatok. 1888–1889*, vol. 27, Budapesta; L. Kóváry, „Egyszerítsük háztartásunkat” în *Erdélyi Naptár 1855-ik évre*, II, Kolozsvár, p. 64.

³⁶ „Étkezés és étvágy” în *Ellenzék*, an 31, 1910, nr 137, 17 iunie