

CATOLICII DIN MOLDOVA ȘI „FENOMENUL CEANGĂU”

Catolicii din Moldova au format obiectul unei lungi dispute, pasionate și pasionante, privind originea și proveniența lor. „Cele mai multe polemici și-au atins scopul când au creat zăpăceală și neîncredere”¹. Această constatare a lui Nicolae Iorga se potrivește foarte bine problemelor analizate în studiul de față. Mai mult de două veacuri și jumătate de cercetări și interpretări venite cu predilecție din partea maghiară au creat o bibliografie impresionantă în acest caz.

Începutul acestor demersuri științifice se regăsește în anul 1781 când, un preot secui pe nume Zöld Péter, refugiat în Moldova în urma evenimentelor de la Madéfalva din 1764² (cunoscutul Siculicidium), folosește relativ la catolicii din spațiul moldav sintagma „ceangăimaghiari”³, făcând în acest fel o inovație lingvistică prin alăturarea a doi termeni: „ceangău” (folosit în Transilvania) și „ungur” (folosit la adresa catolicilor din Moldova, cu sensul de locuitor venit din Țara Ungurească, cum mai era denumită Transilvania) raportând termenul la o comunitate și creând astfel un fals etnonim.

De altfel, una dintre greșelile fundamentale ale celor care s-au ocupat în trecut de acest subiect (perpetuată din păcate și astăzi) a fost aceea a considerării termenului „ceangău” ca etnonim și căutarea originilor unei etnii purtând acest nume, demers care în mod firesc nu a dus decât la concluzii controversate din punct de vedere științific.

S-a vorbit astfel de o posibilă origine cumână⁴ a „ceangăilor” din Moldova ori s-au emis diverse ipoteze privind originea cabară⁵, pecenegă⁶, hunică⁷, ajungându-se la un moment dat la considerarea ceangăilor ca fiind un grup auxiliar al secuilor⁸ sau urmași ai maghiarilor din „Atelkuzu”⁹ rămași în Moldova ori, „un grup al poporului maghiar, care în decursul secolelor X-XII a trăit pe teritoriul de azi al Ungariei, și anume în regiunea apuseană, de unde s-a strămutat în Transilvania în cursul secolului al XII-lea, plecând de aici, în parte, în Moldova”¹⁰.

Termenul „ceangău” a fost folosit în decursul timpului cu sensuri diferite, fără să se încerce stabilirea momentului istoric când

apare, aspect deosebit de important în privința înțelesului corect pe care l-a avut inițial.

„De obicei, apariția unui nume nou pe tabelul popoarelor marchează momentul desprinderii unui nou neam dintr-o comunitate mai mare. Originea denumirii date de vecini trebuie căutată întotdeauna în sânul poporului nou apărut. Ea oglindește fie caracteristici ale spațiului geografic și ale cadrului istoric, fie trăsături psihico-spirituale ale poporului respectiv (limba vorbită, culoarea, credința, obiceiurile și chiar numele cu care membrii acestui neam se desemnează pe ei înșiși)”¹¹.

Spațiul original al termenului „ceangău” a fost sud-estul Transilvaniei. Lingviștii susțin faptul că în privința sensului unui cuvânt, trebuie căutată întotdeauna forma primară existentă în limba de origine a acestuia. Printr-o analiză de „arheologie lingvistică”¹² am căutat această formă primară a termenului „ceangău” și am găsit-o în maghiarul „csáng”¹³, cu variantele „csángani”, „csángódní”¹⁴, „elcsángódní”, cu înțelesul de „străin”, „înstrăinat”¹⁵, arătând deci o însușire, o calitate, fiind cu alte cuvinte un nume calitativ. Acesta era folosit de către secui pentru a desemna inițial pe cei care nu erau secui. Aceștia puteau fi români, sași sau alți trăitori în secuime ori la granițele teritoriului secuiesc, unii dintre ei aspiranți la calitatea de secui.

Documentele medievale amintesc alături de secui și pe români având rosturi militare. Astfel, într-un document¹⁶ din 23 iunie 1250, care amintește o întâmplare din 1210, se vorbește de o oaste condusă de comitele sibian Joachim, formată din sași, români, secui și pecenegi. Dintr-o știre din 1241, inserată în cronica franciscanului Paulin de Veneția, se arată că românii și secuii „au închis trecătorile pentru ca tătarii să nu poată trece prin ele”¹⁷. „A doua mare invazie tătară în Regatul ungar, cea din 1285, a fost un nou prilej de manifestare a rolului militar al românilor, care împreună cu secuii și sașii au fortificat pasurile munților îngreunând considerabil mișcările invadatorilor”¹⁸.

„Alături de obligațiile militare se aflau cele fiscale care, împreună, defineau statutul românilor și constituiau contravaloarea

autonomiei lor străvechi, similară celorlalte autonomii ale variatelor popoare cuprinse în Regatul ungar. Pe plan de egalitate apar românii alături de secui și de sași într-unul din actele emise de regele Bela IV în favoarea arhiepiscopiei de Strigoni, prin care îi reconferma un șir de venituri datorite de întemeietorii regatului: „de asemenea – amintește actul regal – să aibă dreptul de a strânge dijele din veniturile regale, din partea secuilor și a românilor, dijele în vite mari, mici și în orice fel de animale, afară din darea de pământ a sașilor, dar să aibă dreptul de a lua de la românii de oriunde și de la oricare dintre ei, dijele obișnuite a se plăti în Regatul Ungariei...”¹⁹. Nici o discriminare nu transpare în acest însemnat document²⁰. Într-un act din 1256 se spune că românii și secuii dat dijma vitelor („Decima Siculorum et Blacorum”²¹).

În concordanță cu cele de mai sus, posibilitatea participării românilor în general, a celor din sud-estul Transilvaniei în particular, la sistemul politic al voievodatului și regalității, ne apare veridică, lucru întărit de documentele vremii. În acest sens, amintim de documentul din anul 1291 în care se arată: „cum nos universis nobilibus, Saxonibus, Siculis et Olachis in partibus Transsylvaniae... congregatione cum iisdem fecissemus”²² și pe cel din 1355 unde citim: „in congregatione nostra generali universis prelatibus, baronibus, nobilibus, Siculis, Saxonibus, Olachis... in partibus Transylvaniae constitutis”²³.

Putem vorbi astfel de existența în Transilvania a unui statut de egalitate între români și secui²⁴, care a favorizat de altfel asimilarea primilor, lucru confirmat de documentele ulterioare din secolele XIV-XVI, din care nu mai reiese acest statut de egalitate, fapt care ne demonstrează că secuizarea era avansată.

În legătură cu „procesul de secuizare”²⁵ care a avut loc în sud-estul Transilvaniei s-a vorbit destul de puțin până în zilele noastre. Precizăm aici că acesta a fost unul natural, firesc în condițiile unui spațiu de interferență pe mai multe planuri. Inițial, a avut loc la nivel individual. În evul mediu transilvan nu oricine putea deveni secu, aspect trecut de multe ori cu vederea, ci doar acela care făcea dovada prestării unui serviciu în schimbul câpătării acestei calități. Cazul românilor, conform documentelor amintite mai sus este revelator în acest sens.

Termenul „secui” avea prin urmare și o altă accepțiune, nefiind doar un etnonim oarecare,

ci arătând și o însușire, o calitate privilegiată, obținută în schimbul anumitor servicii, de regulă militare ori economice. Astfel, în anul 1346 găsim o „scrisoare de ocrotire a regelui Ludovic «întăul» pentru Pavel fiul lui Dominic, fiul lui Solomon de Senyo, cu privire la faptul că, atunci când s-a pus la îndoială **însușirea lor de secu** (subl. n.) numitul rege, nerecunoscându-i pe aceia ca secui, a poruncit capitulurilor din Strigoni și din Agria să facă o cercetare în această privință. Învăderându-se în urma acestei cercetări însușirea lor de adevărați și neîndoielnici secu, a lăsat ca să nu fie datori a înfățișa nicăieri privilegii date în această privință și să li se îngăduie a se așeza în chip slobod unde vor voi”²⁶.

Secolul al XV-lea aduce schimbări în structura proprietății în sud-estul Transilvaniei în sensul împroprietăririi unor nobili pe pământurile secuilor și implicit o restrângere a drepturilor acestora din urmă²⁷ de către voievodul Transilvaniei, determinând emigrări ale secuilor în Moldova și Țara Românească. Astfel, ei cer într-un lung și detaliat memoriu²⁸, în decembrie 1492, regelui Vladislav al II-lea, schimbarea voievodului Transilvaniei de atunci, anume Ștefan Báthory, datorită faptului că acesta din urmă le restrânsese foarte mult drepturile și privilegiile, în caz contrar amenințând cu emigrarea. O parte a secuilor care își pierd privilegiile specifice și sunt nevoiți să emigreze în Moldova ori în alte zone, vor fi și ei denumiți „ceangăi” începând din secolul al XV-lea. Verbul „csángódni” sau „elcsángódni” înseamnă tocmai „a părăsi pe cineva sau ceva, a te înstrăina de cineva sau de ceva ce ți-a aparținut”²⁹.

De fiecare dată, termenul „ceangău” era raportat la individ și nu la o comunitate anume, lucru firesc având în vedere faptul că individul era cel care primea acest nume calitativ, nu comunitatea din care făcea parte. Extrapolarea folosirii termenului la nivel comunitar are loc mai târziu, în 1781, prin utilizarea sintagmei „ceangăi – maghiari” de către preotul Zöld Péter la adresa catolicilor din Moldova și crearea în acest fel a unei false probleme etnice ca urmare a generalizării noului cuvânt ca etnonim, situație fără suport în planul realității concrete teritoriale.

Până la inovația lingvistică a preotului Zöld Péter, documentele interne moldovenești ori relatările misionarilor folosesc la adresa catolicilor din Moldova determinativele „ungur”³⁰ și „ungurean”, dar nici acestea ca etnonime, ci arătând proveniența din Transilvania (Țara

Ungurească) a acestora. Pe lângă denumirile de mai sus, termenul „catolic” era destul de frecvent întâlnit în documente, fiind folosit chiar de către locuitorii catolici pentru a se autodefini. În acest sens amintim faptul că Dimitrie Cantemir menționa în lucrarea sa *Descriptio Moldaviae* că „ei se denumeau catolici atât după neam cât și după religie”³¹, iar în 1857 Manolachi Drăghici afirma că „sunt mulți lăcuiitori cari atât pentru neamul lor, cât și pentru religie se numea papistași”³².

Cu toate acestea avem câteva mențiuni documentare medievale ale termenului „ceangău”, raportate *la individ*, nu *la o comunitate anume*. Prima atestare apare într-un document³³ din 8 iunie 1443, unde este vorba despre un personaj pe nume Iliș Șanga. Originea transilvăneană a acestuia este probată de numele Șanga pe care el ori ascendenții lui nu-l puteau obține decât acolo, în condițiile arătate până acum în acest studiu.

Cu privire la apropierea în plan lingvistic dintre patronimul Șanga și determinativul „ceangău” a atras atenția și unul dintre editorii documentului din 1443, anume Mihai Costăchescu³⁴, realitate remarcată și de către istoricul Andrei Veress³⁵. Menționări documentare ale termenului „ceangău” sunt foarte puține în perioada medievală deoarece nu toți „ceangăii” se puteau ridica la un statut social, economic, la un rang militar ori politic care să le permită amintirea în documente. Pe lângă cazul lui Iliș Șanga din 1443, mai notăm în Moldova un Văsai Șanga³⁶ în 1490, iar în Transilvania pe Andrei Ceangăul (Csángó András³⁷) în 1560. Exemplele de mai înainte întăresc afirmația noastră cu privire la raportarea termenului „ceangău” la individ.

Generalizarea forțată a utilizării termenului „ceangău” la adresa catolicilor din Moldova a avut o serie de urmări privind receptarea lor de către societatea majoritar ortodoxă, accentuându-le alteritatea. Problema impactului pe care locuitorii catolici din spațiul moldav l-au avut în societatea românească și modul în care aceasta din urmă i-a receptat, comportă firesc o abordare globală a raporturilor dintre majoritate și minoritate în spațiul românesc, o analiză atentă a raportului dintre identitate și alteritate din perspectiva catolicilor, o evidențiere a strategiilor de integrare socială a acestora, precum și un studiu de mentalitate.

Din punctul nostru de vedere, nu putem vorbi în ceea ce-i privește pe locuitorii catolici din Moldova, de un grup etnic distinct, de o

comunitate etnică aparte, ci de un grup religios, de o comunitate religioasă, care, având o origine etnică eterogenă s-a regăsit într-o formă socială uniformizată prin ceea ce noi am denumit „liantul unificator al religiei catolice”.

Eterogenitatea etnică a catolicilor din Moldova este probată de altfel de documente, începând încă din secolul al XIII-lea³⁸, fiind menționați aici ca fiind de confesiune catolică, valahi, unguri, secui, sași, cumani. Episcopia Cumanilor³⁹, numită și a Milcoviei⁴⁰, ființa tocmai datorită existenței catolicilor mai sus menționați. Prezența lor este întărită și de numeroasele toponime și hidronime de origine maghiară, cumană, germană, alături de cele românești, rămase până astăzi în Moldova⁴¹.

Pentru acești locuitori catolici vor fi înființate mai apoi episcopiile catolice de Siret⁴² – în 1371, de Bacău⁴³ – în 1391/1392 și de Baia⁴⁴ – în 1418. Rândurile catolicilor din Moldova se vor îngroșa ori se vor subția în funcție de situația internă din zonă, de cauze economice, sociale, militare, politice existente. Emigrările⁴⁵ continue de transilvăneni începând din secolul al XIII-lea vor asigura dăinuirea în timp a populației catolice din satele și orașele moldovenești, noii emigranți, indiferent dacă erau români, secui, unguri ori sași, integrându-se în cadrul noilor comunități. În așezările catolice moldovenești se vor stabili la începutul secolului al XV-lea și refugiații husiți, sași și unguri⁴⁶.

Cu toate vicisitudinile istoriei prin care au fost nevoiți să treacă și locuitorii catolici din Moldova, remarcăm o permanență a acestora în acest spațiu, o continuitate în întreaga perioadă medievală și modernă, lucru confirmat de documentele consultate. Menționăm în sprijinul acestei afirmații, aici, doar perpetuarea a numeroase nume din recensământul catolicilor din Moldova întocmit în 1646 de către episcopul Marco Bandini⁴⁷, în recensământul din 1696 al aceleiași populații, întocmit de către misionarul Bernardino Silvestri⁴⁸, în recensămintele numite „Status animarum”⁴⁹ redactate începând din secolul al XVIII-lea în cadrul parohiilor catolice din Moldova, marea majoritate fiind frecvente până în zilele noastre.

Cu toată această eterogenitate etnică, se observă în secolul al XIX-lea o tendință a apartenenței etnice a locuitorilor catolici la majoritatea românească, explicabilă prin permanenta dorință și necesitate de legitimare venită din interiorul comunității catolice, dar și ca urmare a influențelor externe, pozitive sau

negative. Această dorință de legitimare îi conferă minoritarului catolic posibilitatea accentuării integrării în societatea românească majoritară ortodoxă, miza fiind identificarea celui dintâi ca partener loial al majoritarilor ortodocși. „Ne considerăm ceea ce suntem, dar și ceea ce am dori să fim”⁵⁰. „Identitatea e redusă destul de repede la loialitate”⁵¹.

Nu trebuie să uităm totuși că „oriunde în Moldova, grupul minoritar este, prin natura lui, prea puțin permeabil la influențele externe. Este o calitate care îi conferă garanții în păstrarea vitalității, în contextul „atacului” asimilativ susținut de majoritatea autohtonă”⁵². Catolicii din Moldova au rezistat mai ales datorită religiei lor și graiului care le-a conservat identitatea însă le-a accentuat în același timp și alteritatea față de majoritarii ortodocși, în concepția cărora un locuitor catolic era străin pentru că: era catolic, era „ungur” ori „ungurean”, se îmbrăca în straie ardelenesti tradiționale, avea o cultură populară ardelenască (deși românească), vorbea altfel – ardeleneste românește și graiul unguresc ceangău.

„De obicei, minoritățile se adaptează la societatea majoritară prin mimetism. În felul acesta, respectă o nescrisă regulă de integrare, care are succes sigur (așa-numita „lege a reflexiei sociale”) și beneficiază gratuit de experiența mediului care le-a înglobat”⁵³. Cazul catolicilor din Moldova este unul particular întrucât între ei și ortodocși existau foarte mici diferențe în planul realității cotidiene. În afara religiei, găsim mai mult similitudini care anulează alteritatea, cum ar fi: cultura populară tradițională, graiul românesc transilvan, situație firească în condițiile în care majoritatea dintre ei erau români transilvăneni.

Nuanțând puțin, este cunoscut faptul că în ceea ce privește o comunitate de orice fel: religioasă, lingvistică, etnică, atitudinea ostilă a majorității din jur generează la rândul ei ostilitatea minorității și restrângerea acesteia în cadrul unor bariere imaginare, un gest tipic de autoapărare. În același timp însă, o atitudine deschisă poate conduce la integrarea ei în etape, dacă nu, măcar la o apropiere de majoritate.

Din această perspectivă, locuitorii catolici trăind în comunități rurale, erau integrați în societatea locală sub aspect economic și social. Acest fapt nu a exclus însă persistența acestor comunități ca „cercuri închise”, conservatoare prin excelență, dată fiind atitudinea comunităților ortodoxe din jur care perpetuau termenul „străin” la adresa catolicilor.

Problema manifestării unei individualități a catolicilor din Moldova se pune cu o acuitate care crește gradual pe măsură ce înaintăm în timp, în cursul secolului al XIX-lea. De fapt, acest secol, al naționalităților, este cel care determină o conștientizare a alterității populației catolice din spațiul moldav față de majoritatea ortodoxă, o majoritate prea puțin dispusă la o înțelegere exactă a profundelor transformări în planul mentalității colective interconfesionale caracteristice contextului cronologic la care ne raportăm, în condițiile în care era și ea în căutarea unei formule identitare proprii. Evident că o atare atitudine nu putea conduce decât la accentuarea unei permanente lupte de legitimare a catolicilor pe multiple planuri: religios, social, politic, economic, cultural.

Construcția identitară presupune existența unei identități opuse. Catolicii s-au aflat în secolul al XIX-lea în fața nu a uneia ci a mai multor identități, toate reflectate în discursuri exterioare comunității.

Interesant este și faptul că locuitorii catolici din Moldova, deși își afirmă deschis apartenența la etnia românească majoritară, totuși se delimitează atât față de români cât și față de secui ori maghiari prin termenul „catolic”, pe care și-l asumă atât cu sens religios, cât și etnic. O atare atitudine este explicabilă pe de o parte datorită receptării catolicilor ca „străini” de către ortodocși, pe de alta deoarece originea etnică eterogenă a catolicilor nu impieta asupra apartenenței etnice, în acest ultim caz opțiunea fiind individuală și fluctuantă.

Aceste atitudini sunt direct proporționale cu diverse aspecte de ordin religios, politic, dar nu în ultimul rând cu diferite forme de mentalitate care se transformă mai greu, mai ales când sunt întreținute de anumite medii interesate. Imaginea catolicului ca „străin” persistă de altfel până astăzi în comunitățile ortodoxe din Moldova. O posibilă explicație ar fi aceea că stereotipul „catolic = ungur” respectiv „ortodox = român” este promovat cu consecvență.

Imaginea de sine a catolicului se evidențiază din ce în ce mai pregnant în condițiile „disputei” cu majoritarii ortodocși, în situația în care se manifestă o presiune constantă din partea acestora din urmă, o amenințare resimțită puternic în planul receptării comunitare. „Străinii”, „ungurii”, „catolicii”, „ceangăii”, cum sunt denumiți locuitorii catolici din Moldova în secolul al XIX-lea, sunt percepuți ca o posibilă amenințare de către autoritățile

moldovenești. La o atare atitudine au contribuit firește factori multipli, în cele mai multe cazuri independenți de voința celor care făceau parte din minoritatea catolică. Amintim aici, mai ales, larga mediatizare a situației „ceangăilor” din Moldova, cum au fost denumiți catolicii în diverse lucrări și publicații din Ungaria, dând naștere unei false minorități etnice care, în concepția lor, trebuia „salvată” de la o pretinsă „asimilare”.

Catolicii nu aveau intelectuali care să reflecteze asupra condiției acestora în societatea românească. Ori „conștiința” se produce îndeosebi prin intermediul intelectualilor⁵⁴.

Imaginea de sine existentă este multiplă. Putem vorbi de una rezultată din modul de viață rural, tradițional prin excelență și conservator în același timp, aceasta fiind imaginea internă despre sine.

Imaginile despre catolici venite din exterior sunt diverse și contradictorii în același timp. Intervine și discursul istoric legitimant. Folosirea istoriei nu este întâmplătoare și nici singulară, firește. „Istoria e mereu contemporană. Ea dezvăluie în genere o atitudine pragmatică față de trecut și un mod de a-l valoriza în profitul actualității. Cu sau fără voia celor care au profesat-o, istoria a fost mai totdeauna un mijloc de legitimare”⁵⁵.

Istoria, ca discurs legitimant este prezentă, în cazul catolicilor, în secolul al XIX-lea cu preponderență. Dacă, în fond, „orice colectivitate produce un asemenea „discurs” despre sine, cu cât mai lucid și mai critic cu atât mai eficace sub unghi formativ”⁵⁶, catolicii din Moldova, neavând intelectuali sunt la discreția discursurilor venite din afară.

„Eficiența discursului istoric depinde însă, în bună măsură, de rolul ce i se atribuie”⁵⁷. Pentru catolici acesta a fost, repet, unul legitimant, mai ales că venea din afară, ducând la o dorită autocunoaștere colectivă și la o conștiință de sine. Și pe plan intern „era o nevoie acută a cunoașterii de sine colective, însă și o replică la contestările din afară”⁵⁸. „Dacă nu mă pot explica acelor care nu sunt ca mine, îmi pierd plăcerea de a mă explica celor care sunt ca mine”⁵⁹.

S-a manifestat în secolul al XIX-lea o rapidă și consecventă „revendicare” din partea maghiară, fapt care nu putea trece, evident, fără consecințe în planul receptării colective interne majoritare, consecințe care au accentuat alteritatea catolicilor. O urmare firească a fost tendința manifestată în sânul comunității catolice în ansamblu, de creare de „spații de securitate

mentale, imaginare, menite să protejeze în plan simbolic identitatea amenințată”⁶⁰. Putem înțelege astfel mai bine conservatorismul satelor catolice din Moldova, existența lor ca „cercuri închise”, care le-au păstrat și perpetuat caracteristicile românești transilvane.

Geneza unei imagini de sine la catolicii din Moldova este înainte de toate un răspuns la imaginile și considerațiile atât de diferite venite din afară, exagerate desigur uneori.

Sursele ungurești aveau tendința de a prezenta lucrurile în culori sumbre, accentuând defectele cu un scop preconcept, anume acela de a le arăta conaționalilor maghiari cât de rău trăiesc „ceangăii” în Moldova.

Sursele românești sunt în schimb bipolare. Pe de o parte redau calitățile catolicilor: hărnicia, bogăția, cinstea, puterea de luptă (alteritate pozitivă), pe alta le dezvăluie și le accentuează diferențele față de majoritarii ortodocși: sunt „unguri”, „catolici”, „ceangăi”, vorbesc altfel (alteritate negativă).

Discursurile naționale sunt și ele prezente. Ungurii se plâng de faptul că nu întâlnesc la catolici „spirit național maghiar”, că locuitorii „ceangăi” își pierd „naționalitatea maghiară”, ceea ce nu-i descurajează, dimpotrivă îi motivează în consecvența cu care continuă să-i revendice. Românii, la rândul lor, îi acuză de lipsa sentimentelor naționale românești. Cel ce este catolic nu poate fi în același timp și român, în mentalitatea timpului.

Se propun evident și soluții de ambele părți, paradoxal, foarte apropiate ca finalitate. În timp ce ungurii militează pentru școli ungurești și biserici în care să se predice în limba maghiară, românii susțin ideea creării de școli românești și de biserici în care să se slujească în limba română. Ambele demersuri erau subordonate unor comandamente de ordin național.

Nu întâmplător, românii insistau pe necesitatea integrării cât mai rapide a catolicilor prin școală, biserică, cultură, pentru a pune capăt astfel, în opinia lor, revendicărilor venite din partea maghiară.

Se aud pe de altă parte în secolul al XIX-lea din partea majoritarilor ortodocși acuze de genul: „catolicii” nu sunt loiali față de țară, nu simt românește, sunt „străini”. Se accentuează „defectele” lor. Termenul „ceangău” își modifică semantica, căpătând un sens peiorativ, fiind extrapolat la toate comunitățile catolice (imaginarul se manifestă prin generalizare), nemaifiind raportat la individ, ci la comunitate, devenind astfel un fals etnonim și fiind media-

tizat ca atare. Cu toate acestea, locuitorii catolici vor respinge pe bună dreptate noul „etnonim” continuând să se numească înainte de toate „catolici” (perpetuând acea realitate prezentată atât de sugestiv de către Dimitrie Cantemir) și mai apoi români.

Receptarea locuitorilor catolici din Moldova de către majoritatea ortodoxă nu poate fi disociată de situația clerului catolic din zonă. Din această perspectivă, precizăm că în secolul al XIX-lea preoții catolici din Moldova au favorizat direct sau indirect, dar cu consecvență, integrarea catolicilor în societatea românească prin intermediul eforturilor depuse în ideea propriei lor legitimări ca reprezentanți și deservenți ai unui cult care era privit de mulți nu tocmai favorabil.

Faptul că reprezentanții cultului catolic erau priviți cu rezerve de către instituțiile românești din Moldova modernă, a avut repercursiuni și asupra populației catolice. Această receptare nefavorabilă a preoților catolici se datora implicării unor state străine (Franța, Rusia și Austria), care-și revendicau protectoratul⁶¹ asupra catolicilor din Moldova, preoții fiind priviți astfel ca purtători ai intereselor acestor puteri europene în spațiul moldav.

Diversele probleme care au condus la înființarea unei episcopii catolice autonome în Moldova, cu sediul în Iași, ca și disputele dintre misionarii italieni și cei maghiari vizând limba de cult⁶² sunt revelatoare în acest sens, interesantă fiind și simbioza dintre factorul religios și cel politic. Această simbioză a constituit de altfel o etapă intermediară înaintea unor hotărâri de natură politică privindu-i pe catolici.

Aceștia datorează mult lui Mihai Kogălniceanu care depune în secolul al XIX-lea eforturi considerabile în vederea recunoașterii unui statut de egalitate al catolicilor în raport cu ortodocșii, chiar dacă motivațiile care au determinat o asemenea atitudine erau diverse (amintim aici doar acordarea unui statut juridic local Vicariatului Apostolic al Moldovei cu scopul evident al înlăturării protectoratului austriac⁶³).

A fost însă un pas foarte important în eforturile privind acordarea de drepturi politice catolicilor, chiar dacă exista o puternică opoziție ortodoxă. Important a fost faptul că a existat totuși o disponibilitate pentru dialog de ambele părți. Catolicii au depus eforturi pentru a-și dovedi loialitatea față de țară, iar ortodocșii pentru a-i accepta și recunoaște ca pământeni.

Mihai Kogălniceanu înscrisese de altfel drepturile catolicilor în „Dorințele partidei naționale din Moldova” (punctele 25 și 26). La punctul 25 citim: „Peste 50 mii români sunt catolici. Până acum guvernul nu s-a ocupat nicidecum de educația atât morală, cât și religioasă a lor. Clerul lor este străin și nu se sprijinește de către stat. Este dar neapărată trebuință ca și acești fii ai patriei să tragă parte din folosurile publice”⁶⁴.

Kogălniceanu cere drepturi pentru *pământeni catolici* care „în cea mai mare parte”⁶⁵ erau „adevărați români de origine”⁶⁶, „ca așa cu toții să fim o singură nație: nația română și să avem și să apărăm o singură patrie: frumoasa Românie”⁶⁷.

Observăm aici caracteristicile unui discurs național bazat pe resurecția unui drept istoric, o legitimare în trecut. Importantă însă, pentru catolici, a fost finalitatea pozitivă.

Alături de Kogălniceanu, iată și punctul de vedere al lui Costache Negri, care declară: „Cât pentru *pământeni catolici*, ei nu au nevoie de vorbă multă; ei sunt 50 – 60 mii, cari, împreună cu noi, de veacuri întregi, în toate zilele noastre de durere și amărăciune au tras și pățimit deopotrivă toate suferințele cu care a binevoit Domnul Dumnezeu a ne mustra, spre a ne aduce la înțelepciunea și dreptatea astăzi nouă trebuitoare... Sfârșesc prin un mare precept a-l sfintei și îndurătoarei noastre religii creștine: Ce vrei altul ție să-ți faci, fă și tu altuia. Cerem drepturi, să dăm drepturi”⁶⁸. Sigur, cuvinte frumoase, generoase, dar care nu trebuie scoase din contextul politic al mijlocului secolului al XIX-lea, premergător Unirii de la 1859.

Au fost firește și probleme, reacții ostile din partea majorității ortodoxe. Gheorghe Sturza, de exemplu, își motiva atitudinea ostilă prin faptul că „e român”. Combătând „patriotismul de clopotniță”, reacția lui Mihail Kogălniceanu a fost promptă: „și eu sunt român, și mai mult decât d-lui (...), însă chestia nu este cine este român mai mult sau mai puțin (...), chestia este cine apără o idee mai dreaptă”⁶⁹.

O imagine sugestivă despre catolici, poate cea mai relevantă, o prezintă Mihail Kogălniceanu în ședința din 12 noiembrie 1857. „Iar să vă arăt acum și ce viitor ne așteaptă, respingându-se proiectul și declarându-se prin urmărirea fără drituri mii de locuitori, cării însă au luat și iau parte la toate îndatoririle, la bir, la recrutăție, la belicuri, la toate greutățile țării. Fiecare din acești locuitori declarați *străini* în pământul lor ar fi în tot dreptul să zică

ceea ce la întâile alegeri, un locuitor catolic din Saboani, ales deputat pontăș al ținutului Romanul, a răspuns ispravnicului care îl întâmpina că nu-l poate cunoaște deputat, pentru că era catolic: „Cum, cucoane, acum când toate satele m-au ales ca să le apăr drepturile în marea adunare, sunt catolic și nu pot fi deputat? Dar când ne puneti la beilicuri, când ne luați birul, când vă dăm feciorii la oaste, când vă facem boieresc, atunci nu suntem *catolici*, ci ne priviți ca pravoslavnici? Dacă este cucoane, că nu putem fi deputați pentru că suntem *catolici*, apoi dați-ne pace să fim catolici și la biruri, și la beilicuri și la toate angăriile”. Să gândim domnilor serios la ce facem. Prin respingerea proiectului noi nu numai că nu dăm, dar chiar ridicăm drepturi avute de sute de ani, de pământeni eterodocși precum sunt răzășii catolici din ținuturile Bacău și Iași. Aceștia pururea s-au privit ca pământeni, înzestrați cu toate drepturile civile și politice, cari unii din ei sunt boieri, sunt în funcție”⁷⁰.

Autoritatea politică românească i-a recunoscut în cele din urmă și juridic ca pământeni pe locuitorii catolici din Moldova, statut consfințit prin articolele Constituției din 1866.

Cu toate acestea, catolicii vor fi priviți de către comunitățile ortodoxe tot ca „străini”, chiar dacă relațiile vor fi, cu unele excepții, amiabile. „N-avem catolis la noi. Da pi undi sunt ni avem bini. Iei ca și noi stau. Da iei is mai negustoroș, mai (a)griculoroș”⁷¹. „Iei is catolis, da nu-s oameni răi”⁷².

Important în cele din urmă este faptul că ei, catolicii, au conștientizat că sunt pământeni în Moldova și au știut, dincolo de discursurile exterioare să-ți demonstreze loialitatea față de statul român, ceea ce a condus la recunoașterea pentru ei a unui statut de egalitate cu majoritatea ortodoxă.

Ajunși aproape de finalul studiului mărturisim că nu avem pretenția că demersul nostru științific ar epuiza subiectul aborbat, și nici nu ne-am propus de altfel în acest cadru așa ceva. Deoarece situația catolicilor din Moldova în contextul istoriei secolului al XX-lea comportă un studiu special, datorită complexității perioadei, ne-am limitat analiza noastră la granița acestui secol.

Pentru o imagine cât mai apropiată de întreg, încă mai este necesar recursul la surse arhivistice și de altă natură, demers care trebuie să pornească însă de pe poziții deschise și fără prejudecăți etniciste. De altfel, principiul „sine ira et studio” ne-a călăuzit și pe noi pe parcursul elaborării acestui studiu.

„În munca istoricului, două lucruri sunt, probabil, fundamentale pentru împlinirea misiunii asumate: a simți că *trebuie* să faci și a ști *cum* să faci („le métier d'historien suppose un savoir – faire, un devoir – faire”). Convergența lor naște, sub impulsul vredniciei unui om, progresul”⁷³.

Sperăm ca și studiul nostru să se constituie într-o piatră la edificiul unei „viitoare, adevărate și curate” istorii a catolicilor din Moldova.

Note

1. N. IORGA, *Cugetări*, 1968, p. 63, apud Ștefan S. Gorovei, *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 1997, p. 12.
2. Cf. *Acta* – 1996, Sf. Gheorghe, vol. I, 1997, p. 209-224.
3. Publicată în Veszely Károly, Imets Fülöp Jako, Kovács Ferencz, *Utazás Moldva-Oláhhonban* – 1868, Marosvásárhely, 1870, p. 57-66; Domokos Pál Péter, *A Moldvai magyarság*, Cluj, 1941, p. 52-60; în 1780 Zöld Péter mai scrisese o scrisoare asemănătoare cărturarului Vincent Blacho cu titlul „Notitia de rebus Hungarorum qui in Moldavia, et ultra degant, scripta ab Adm. R. D. Petro Zöld, Parocho Csik-Delmensi in Sicilia data ad A. R. I. Vincent Blacho”, publicată în traducere ungurească în „Magyar Könyv-Ház”, Pozsony, 1783, p. 414-428 și în traducere germană în „Ungarisches Magazin”, vol. III, Pozsony, 1783, p. 90-110.
4. GEYÖ ELEK, *A moldvai magyar telepekről*, Buda, 1838, p. 62-68; Gustav Weigand, *Der Ursprung der s-Gemeinden*, în „Neunter Jahresbericht des Institutes für Rumänische Sprache (Rumänische Seminar) zu Leipzig”, 1907, p. 137; A. Veress, *Erdélyi Múzeum*, 1934, 1-6, p. 30-31.
5. KARÁCSONYI JÁNOS, *A moldvai csángók eredete*, Budapest, 1914, p. 18, apud Veress Endre, *A moldvai csángók származása és neve*, Cluj, 1934, p. 22.
6. P. RÎMNEANTU, *Die Abstammung der Tchangos*, Sibiu, 1944, p. 11.
7. *Ibidem*.
8. SZÁVAS G., *Magyar Nyelvör*, 1874, p. 54; Steuer J., *Magyar Nyelvör*, 1893, p. 344.
9. GYÖRFFI ISTVÁN, *A moldvai csángók*, Budapest, 1917; Rubinyi M., *Ethnographia*, 1901, p. 122.
10. BAKÓ GÉZA, *Contribuții la problema originii ceangăilor*, în „Studii și Articole de Istorie”, IV, 1962, p. 37-44.
11. Armbruster A., *Romanitatea românilor, istoria unei idei*, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 20.
12. Metoda arheologiei lingvistice a fost utilizată de Lucien Fébvre în *Civilisation, le mot, l'idée (Première Semaine Internationale de synthèse)*, 2^o fasc., Paris, 1930, p. 1-55; vezi *Idem*, *Capitalisme et capitaliste; mots et choses*, în vol. *Pour une histoire à part entière*, Paris, 1982, p. 325-329 și Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une*

- archéologie des sciences humaines, Paris, 1966, p. 56-59; Violeta Barbu, *Concepția asupra „blagorodiei” în vechiul regim*, în *Arhiva Genealogică*, Iași, Editura Academiei Române, I (VI), 3-4, 1994, p. 145-156.
13. Cf. Révai Nagy Lexikona, IV, Budapest, 1912, p. 754-755; *Új magyar lexikon*, vol. I, Budapest, 1960, p. 480-481.
14. Ion Podea, *Monografia județului Brașov*, vol. I, Brașov, 1938, p. 50.
15. *Ibidem*.
16. HURMUZAKI-DENSUSIANU, *Documente* (veac. XI-XIII), vol. I, p. 338-341.
17. *Bruchstücke aus der Weltchronik des Minoriten Paulinus von Venedig* (I Recension), hrsg. von W. Holtzmann, I, Rom, 1927, p. 28-29, apud Șerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea*, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 137-138.
18. *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis*, ed. Ferd. Knauz, II, 1882, p. 419, apud Șerban Papacostea, op. cit., p. 161.
19. Fr. Zimmermann, C. Werner, *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, I Band, 1191 bis 1342, Hermannstadt, 1892, p. 80, apud Șerban Papacostea, op. cit., p. 161.
20. ȘERBAN PAPACOSTEA, op. cit., p. 161.
21. SZABÓ KÁROLY, *Székegy Oklevéltár*, Kolozsvár - Cluj, I, 1872, p. 13-14, apud N. Iorga, *Acte românești din Ardeal privitoare în cea mai mare parte la legăturile secuilor cu Moldova*, extras din *Buletinul Comisiei Istorice a României*, II, București, 1916, p. 182.
22. I.I. RUSSU, *Românii și secuii*, București, 1990, p. 43.
23. *Ibidem*.
24. ȘERBAN PAPACOSTEA, op. cit., p. 161.
25. I.I. RUSSU, op. cit., p. 40.
26. SZABÓ KÁROLY, op. cit., p. 52-53, apud *DIR*, XIV, C. Transilvania, vol. IV, 1341-1350, p. 282.
27. *Ibidem*, p. 272-280.
28. *Ibidem*.
29. ION PODEA, op. cit.
30. GH. I. NASTASE, *Die Ungarn in der Moldau im Jahre 1646 (nach dem „Codex Bandinus”)*, în *Buletinul Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide”*, Iași, vol. III, 1936, p. 1-11 cu o hartă.
31. DIMITRIE CANTEMIR, *Descrierea Moldovei*, București, 1973, p. 82-83.
32. MANOLACHI DRĂGHICI, *Istoria Moldovei pe timp de 500 ani până în zilele noastre*, Iași, tom. I, 1857, p. 69-70.
33. *DRH*, A. Moldova, vol. I, întocmit de Const. Cihodaru, I. Caproșu, L. Șimanschi, București, 1975, p. 335-336.
34. Mihai Costăchescu, *Documente moldovenesti dinainte de Ștefan cel Mare*, vol. II, Iași, 1932, p. 159.
35. DUMITRU IVĂNESCU, *Informații pentru istoria cercetărilor genealogice românești în corespondența lui M. Costăchescu*, în *Arhiva Genealogică*, I (VI), 3-4, Iași, Editura Academiei Române, 1994, p. 216.
36. *DRH*, A. Moldova, vol. III, întocmit de Const. Cihodaru, I. Caproșu, N. Ciocan, București, 1980, p. 112-114.
37. SZABÓ KÁROLY, op. cit., V, 1896, p. 76.
38. EUDOXIU HURMUZAKI, Nic. Densusianu, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. I, 1199-1345, București, 1887, p. 108, respectiv p. 132.
39. R. ROSETTI, *Despre unguri și episcopiile catolice din Moldova*, în *AARMSI*, s. II, t. XXVII, 1904-1905, p. 272-281.
40. *Ibidem*, p. 287-298.
41. VICTOR SPINELI, *Realități etnice și politice în Moldova meridională în secolele X-XII. Români și Turanici*, Iași, Editura Junimea, 1985; *Idem*, *Moldova în secolele XI-XIV*, Chișinău, Universitas, 1994, p. 241-242.
42. AUNER CAROL, *Episcopia de Siret*, în *Revista catolică*, II, 1913, nr. 2, p. 226-245.
43. ȘTEFAN S. GOROVEI, *La începuturile orașului Bacău*, în *Carpica*, Bacău, XVIII-XIX, 1986-1987, p. 265-283.
44. Auner Carol, *Episcopia de Baia (Moldaviensis)*, în loc. cit., IV, 1915, nr. 1, p. 89-127.
45. ȘTEFAN METES, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, București, Editura Științifică, 1971.
46. CONST. C. GIURESCU, *Cauzele refugierii huzilor în Moldova și centrele lor în această țară*, în *Studii și articole de istorie*, VIII, București, 1966, p. 27-44.
47. V. A. Urechia, *Codex Bandinus*, în *ARMSI*, tom. XVI, s. II, București, 1895.
48. Cf. *Moldvai Csángó-Magyar Okmánytár*, 1467-1706, îngrijit de Benda Kálmán, Budapest, vol. II, 1989, p. 733-749; Lajos Pásztor, *L'attività missionaria del P. Bernardino Silvestri Min. Conv. e la sua relazione sulla Moldavia*, 1688-1697, în *Archivum Franciscanum Historicum*, 42, 1949-1950, p. 258-277.
49. ANTON COȘA, *Îzvoare inedite privind catolicii din Moldova: „Status animarum”*, în *Arhiva Genealogică*, V (X), 1-2, Iași, Editura Academiei Române, 1998, p. 155-160.
50. Leon Wieseltier, *Împotriva identității*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 15.
51. *Ibidem*, p. 18.
52. Mihai-Răzvan Ungureanu, *Elite alogene la Iași (secolul XVIII). Considerații asupra dinamicii comunității evreiești*, în *Arhiva Genealogică*, I (VI), 1-2, Iași, Editura Academiei Române, 1994, p. 115.
53. *Ibidem*.
54. LUCIAN BLAGA, *Opere*, vol. 12, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Minerva, 1995, p. 64.
55. ALEXANDRU ZUB, *Istorie și finalitate*, București, Editura Academiei Române, 1991, p. 21.
56. *Ibidem*, p. 13.
57. *Ibidem*, p. 12.
58. *Ibidem*.
59. LEON WIESELTIER, op. cit., p. 23.
60. SORIN MIȚU, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 10.
61. P. Pietro Tocanel O.F.M. Conv., *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, Padova, Edizioni Messaggero, vol. III, parte prima, 1960, p. 123.
62. Idem, *Franciscanii minori conventuali și limba română*, în *Buna Vestire*, XI, nr. 3, 1972, în Iosif Simon O.F.M. Conv., *Franciscanii minori conventuali. Provincia Sf. Iosif din Moldova*, Bacău, Editura Serafica, 1998, p. 252-297.
63. P. Pietro Tocanel O.F.M. Conv., op. cit., 1960.
64. Mihail Kogălniceanu, *Dorințele partidei naționale din Moldova*, ed. III, în Petre V. Haneș, București, f.a., p. 30-31, apud Dumitru Mărtinaș, *Originea ceangăilor din Moldova*, Bacău, Editura Simbol, 1998, p. 120.
65. Idem, *Opere*, III, *Oratorie*, I/I, București, 1983, p. 207.
66. *Ibidem*.
67. DIMITRIE A. STURDZA, C. COLESCU-VARTIC, *Acte și documente relative la renascerea României*, vol. VI, partea I, *Divanul ad-hoc al Moldovei din 1857*, București, 1896, p. 238.
68. *Ibidem*, p. 24; P. Pietro Tocanel, op. cit., parte secunda, Padova, 1965, p. 463.
69. DIMITRIE A. STURDZA, C. COLESCU-VARTIC, op. cit., p. 229.
70. *Ibidem*, p. 232-233 și 237-238; P. Pietro Tocanel O.F.M. Conv., op. cit., 1965, p. 462.
71. I.A. CANDREA, Ov. DENSUSIANU, Th. S. Speranția în *Grădina noastră*, I, București, 1906, p. 47.
72. *Ibidem*, p. 824.
73. ȘTEFAN S. GOROVEI, *Către cucerire*, în *Arhiva Genealogică*, IV (IX), 3-4, Iași, Editura Academiei Române, 1997, p. XVI.

Abstract

The Catholics in Moldavia and the "Csángós phenomenon"

The Catholics in Moldavia have been the object of a lasting passionate argument on their origins. For more than two centuries, over half of the amount of researches and interpretations coming especially from the Hungarian side have created an impressive bibliography in this respect.

The author insists in his study on the origin and historical evolution of the Catholics in Moldavia, also analysing some aspects of their identity during the XIXth century without claiming that his search were exhaustive.

In order to have an overview as faithful as possible to the historic reality, it is still necessary that one should appeal to archives and to some other type of sources for an open-minded , study, pursued without ethnical prejudices.

The author hopes that his study should turn into "a rock" for the building up of a "future, factually correct and pure" history of the Catholics in Moldavia.

Drd. Anton Coșa
Muzeograf, Muzeul de Istorie Bacău
Bacău
Tel.: 034/112444