

HYPOSTASES OF ROMANIAN-HUNGARIAN INTERCULTURAL DIALOGUE

Pál Enikő, Assistant, PhD, "Sapientia" University of Tîrgu-Mureş

Abstract: The existence of interculturalism in Transylvania, we believe, needs no further demonstration, as it has been so deeply ingrained in the inhabitants' consciousness and in scientific research that it has almost become a commonplace. On the other hand, contacts between Romanians and Hungarians in this territory have been widely debated and approached to from various perspectives. Nevertheless, the interethnic and inter-linguistic relations between these two nations remain a current issue, especially since the two communities continue to interact with each other, influencing each other's lives.

The main aim of the present study is to outline a few hypostases of Romanian-Hungarian intercultural dialogue (mainly in Transylvania), insisting on the causes which have triggered and sustained Romanian-Hungarian relations or, on the contrary, have produced a rupture between the two communities; on the specific types of contacts between the two nations and its impact on the image construction of the Self and of the Other.

Keywords: interculturalism, national identity, alterity, folk and bookish contacts, (Romanian-Hungarian) bilingualism.

Cultura, înțelegă ca „model de sensuri codificate în simboluri transmise de-a lungul istoriei, prin intermediul cărora oamenii pot comunica, își perpetuează și își dezvoltă propria cunoaștere și propriile atitudini față de viață” (Geertz 1973: 89), poate constitui o sursă deopotrivă de sinergie și de conflict. Când *unul* se bucură de acceptare din partea *celuilalt* (oricare ar fi motivul), cel mai probabil, tendința este spre acomodare, adică o reacție de convergență (Trudgill 1986: 2). În caz contrar, individul (sau grupul) va încerca să se disocieze cât mai mult cu putință de celălalt, mai ales în cazul în care *a fi altfel*, incluzând *a vorbi altfel*, devine intolerabil în sânul comunității (Sturtevant 1961: 26). Prin urmare, în funcție de circumstanțe, alteritatea poate produce atitudini diferite, de acceptare, de reticență sau chiar refuz față de comunicarea de orice natură dintre grupurile în contact.

Astfel, nu numai limba poate constitui o barieră de comunicare, ci și – lucru mai important – prejudecățile, teama de *necunoscut*, reprezentat de Celălalt, etnocentrismul, favorizarea similarității în detrimentul diferenței etc., factori ce pot rezulta o îngustare a imaginii celeilalte culturi și în final o comunicare viciată la nivel intercultural. În ultimă instanță, a fi capabil de a comunica la nivel intercultural presupune identificarea unor stereotipii¹ comportamentale față de care se cere dezvoltarea unor competențe comunicative specializate. A interacționa cu cineva dintr-o cultură diferită înseamnă și recunoașterea faptului că valorile din respectiva cultură nu capătă sens doar atunci când sunt transferate în cadrul nostru de referință (Hofstede 2005: 11), ci ele sunt valori (și) în sine, respectiv pentru Celălalt.

Contactele populațiilor românești cu cele maghiare de pe actualul teritoriu al statului român au o istorie îndelungată, cele două națiuni (și limbi) continuând să interacționeze și să

¹ Stereotipiile înțelese nu în conotația lor negativă, ci ca „idei sau afirmații împărtășite de un grup privitoare la membrii unui alt grup sau la trăsăturile unei anume situații” (Webster Dictionary), ca ceva „care e considerat ca întruchipând sau conformându-se unui set sau tip de imagini” (American Heritage Dictionary).

se influențeze reciproc. Cauzele care, de-a lungul secolelor, au determinat fizionomia acestor contacte sunt multiple, de asemenea și formele pe care acestea le-au îmbrăcat. Migrațiile, colonizările, schimburile comerciale sunt doar câteva dintre variatele căi prin care s-au stabilit și s-au menținut raporturile româno-maghiare și, implicit, prin care s-au exercitat influențele interetnice și interlingvistice. Mobilitatea indivizilor sau chiar a unor grupuri mai numeroase de oameni, atât români, cât și maghiari, era determinată, pe de o parte de condițiile externe, în special politice, pe de altă parte de nevoi interne, de ordin socio-cultural sau economic, eventual, influențate de stimulii veniți din afara comunității respective. În realitate, dialogul intercultural româno-maghiar are un caracter atât de variat, cu forme și forță atât de variabile, încât sistematizarea lor în cadre teoretice bine delimitate este aproape imposibilă.

Astfel, fără intenția exhaustivității, ne propunem, în cele ce urmează, să discutăm raporturile româno-maghiare din trei perspective: (istorico-) politică, spiritual-religioasă și lingvistică. După cum se va arăta, *politicul*, *religia* și *limba* reprezintă dimensiuni-cheie care au modelat și modelează în continuare contactele româno-maghiare, respectiv construirea imaginarului identitar.

De regulă, o comunitate se autodefineste pe sine în contrast relativ sau radical cu o alta, etnicismul construindu-se pe trei piloni: „conștiința comunității de origine”, „conștiința comunității de limbă” și „conștiința comunității de destin” (vezi Rădulescu-Motru 1996). Primul reprezintă, în mod indiscutabil, un criteriu de demarcație pentru constructul identitar al oricărei nații care, astfel, se disociază de celelalte etnii conlocuitoare. Această categorie a „comunității de origine” cunoaște o aplicabilitate acronică, chiar dacă, în diferitele epoci istorice, guvernată de dezideratele și de *spiritul veacului*², noțiunea ‘origine’ poate căpăta nuanțe diferite. Astfel, de pildă, identitatea culturii românești se edifică, în mod constant, pe temeiul descendenței romane, iar substratul autohton dobândește o pronunțare când mai intensă, când mai slabă, determinată și de pozițiile de defensivă sau, dimpotrivă, de ofensivă de pe care se răspunde la diversele situații. Constructul identitar maghiar, pe de altă parte, își găsește resursele într-o origine, de altminteri neclarificată încă pe deplin și fără echivoc, care adesea se confundă cu cântarea unei excelențe nobiliare orgolioase, de sorginte medievală și renescentistă, care îi impregnează și o predispoziție către lamentația unor vremuri de mult apuse și către autocompătămire. Prin urmare, dincolo de apartenența la un neam prin descendența comună, conștiința comunității de origine presupune și raportarea unitară la această descendență, modelată de memoria colectivă. Astfel, comunitatea de origine dă formă identităților naționale și, în același timp, le delimitează de altele.

Lucrurile nu se prezintă la fel de tranșante în cazul „comunității de destin”. Fără îndoială că acest criteriu este decisiv în delimitarea entităților comunitare, nu este însă absolut, în sensul că acesta nu este cu totul impenetrabil. Destinul unește nu numai membrii aceleiași comunități identitare, despărțindu-i de membrii unei alte comunități, ci acesta poate uni, fie și temporar, membrii unor comunități diferite care, astfel, se modelează raportându-se unii la alții, mai ales în contextul coabitării.

² Înțelegem prin *spiritul veacului* modul în care secolul s-a gândit pe sine. Potrivit acestuia, preocuparea fundamentală atunci când se încearcă reconstituirea unei anumite perioade istorice o constituie nu evenimentele respectivei epoci, ci mai degrabă ceea ce a reprezentat crezul oamenilor vremii, cu alte cuvinte, acele „convingeri nemoștenite” (“uninherited thoughts”, Badiou 2012: 3) sau modele de gândire, prin prisma cărora se poate evita contaminarea gnoseologiei cu judecăți de natură etică.

La începuturile întâlnirii celor două popoare, fiecare dispunea, în mod firesc, de o tradiție proprie³, acumulată de-a lungul existenței de până atunci. Un salt calitativ în modul de viață al ambelor popoare se realizează apoi o dată cu apariția sistemului feudal. Forme și instituții ale orânduirii feudale vor fi introduse, mai întâi, în rândul maghiarilor prin forța coroanei ungare și, pe urmă, adoptate de către români sau impuse acestora de puterea politică maghiară. Perioada dominației politice maghiare a avut asupra condițiilor ambelor popoare unele repercusiuni care trebuie semnalate.

Situația elementului român transilvănean se remarcă, dintre toate, prin unele condiții speciale. Deseori se subliniază, în acest context, *tragismul* situației românilor ardeleni (Giurescu 1943: 33)⁴ care, cuprinși într-o formă de stat străină, cu o biserică predominant străină și o pătură conducătoare străină, în mod fatal, trebuiau să se asimileze celor dintâi. Cârmuirea feudală din Ardeal, în frunte cu nobilimea maghiară susținută de puterea centrală (exterioră) ungară, a dus apoi la nemulțumiri în rândul românilor, majoritatea iobagi. Cei care s-au putut ridica (în afara nobilimii de drept) din această situație mizeră au făcut-o, atrași de interese materiale, prin aparentul ajutor din partea domnitorilor externi. Astfel, promisiunea înnobilării a atras o parte a românilor ardeleni în sfera maghiarimii, începându-se, astfel, un proces de *maghiarizare*⁵, cu efecte inclusiv asupra limbii române. Deznaționalizarea românilor ardeleni, petrecută concomitent cu conferirea de titluri nobiliari, a avut însă urmări mai profunde. Românii ardeleni nu numai că deprind limba maghiară, intră în rudenie cu nobili unguri, dar, o mare parte, vor trece la catolicism. Aceasta înseamnă, de fapt, o schimbare radicală în însăși spiritualitatea acestora, cotitură cu atât mai importantă cu cât ea are loc într-o vreme când influența bisericii fusese decisivă. Pe de altă parte, situația precară a iobagilor români a dus la dese conflicte, culminând cu răscoale. Trebuie arătat însă că regatul Ungariei a creat o dispută nu numai cu românii, dar și cu celelalte popoare înconjurătoare, românii nefiind singurii împinși în iobăgie, majoritatea maghiarimii având aceeași soartă, cauzele profunde ale situației fiind de natură politico-economică și nu neapărat etnică, așadar. În acest context, ungurii au luat parte, și ei, alături de români, la aceste răscoale⁶. Interesele comune ale iobagilor, români și maghiari, au stimulat și au adâncit, totodată, cunoașterea reciprocă. Apoi, marile schimbări produse în politica externă (ungară) de după 1526, se vor resimți și în rândul transilvănenilor. După era otomană, instaurarea dominației habsburgice își va pune decisiv peceta asupra relațiilor româno-maghiare. Ostilitatea unora față de ceilalți se accentuează mai cu seamă începând de acum. Cu toate că o oarecare solidaritate populară se poate constata și în perioada monarhiei, aceasta își va pierde treptat din vlagă. Românii au suferit o dublă oprimare, socială și națională, atât din partea

³ Datorită existenței unor concordanțe incomplete a convingerilor, dorințelor, voințelor etc., contactul dintre diferite grupuri a fost adesea văzut ca produsul unei „lupte” (Bally 1926: 30), ca produsul istoric al forțelor sociale care are loc, în general, în condiții de inegalitate socială (Chambers-Trudgill-Schilling-Estes 2003: 2/23). De asemenea, contactele permanente implică, de obicei, <<factori de coerciție, inegalitate radicală și conflicte greu de rezolvat>> (Duranti 2006: 50).

⁴ Autorul arată, pe drept, cum dominația ungară a dus, inevitabil, pe de o parte, la *deznaționalizarea* (*ibidem*, p. 315), apoi, la *asimilarea* (p. 33) elementului român din Ardeal, prezentând și consecințele acestora pe mai multe planuri ale existenței românimii ardelenesti.

⁵ Procesul *maghiarizării* constituie o particularitate ce deosebește contactele româno-maghiare de celelalte contacte ale românilor cu alte popoare. Firește, majoritatea de *valachi communis* rezistă acestui demers.

⁶ Cum a fost, de pildă, cea de la Bobâlna. De altfel, cazul iobagilor nu este unicul, de-a lungul secolelor, în care românii și maghiarii și-au unit forțele – vezi războiul țărănesc condus de Gh. Doja (1514), cf. Meteș 1977: 17.

statului habsburgic, cât și din cea a nobilimii maghiare. Sub dominația habsburgică, românii și religia lor (ortodoxă) au fost doar tolerați, pe lângă cele trei națiuni privilegiate (unguri, sași, secui) (Bóna 1989: 299) și cele patru religii recunoscute (catolică, luterană, calvină, unitariană). În aceste condiții, s-a creat o ruptură în relațiile româno-maghiare.

Ruptura se datorează însă nu numai condițiilor istorice, dar, într-o oarecare măsură, și factorului politic. Problematika dialogului intercultural româno-maghiar deseori a fost discutată de pe poziții mai degrabă teziste, construindu-se un portret mai mult ideologic decât real al celuilalt. Astfel, abordarea contactelor româno-maghiare se plasa pe un plan extracomunitar, impunându-i-se populației intra- și intercomunitare un construct identitar și o perspectivă asupra celuilalt care, în fapt, nu le aparțineau membrilor comunităților în contact direct și care nu reprezentau interesele nici unuia și nici pe cele ale celuilalt.

În general, se admite că a avea un dușman este esențial în procesul de autodefinire. Prin prisma celuilalt ne putem defini identitatea, întrucât acesta ne oferă termenul de comparație necesar pentru a ne măsura sistemul de valori și, în încercarea de a-l depăși pe Celălalt, ne putem demonstra însemnătatea. Prin urmare, „în absența unui dușman bine definit, trebuie să ne construim unul” (Eco 2012: 46). La fel de adevărat este și că conflictele pot fi percepute ca un rău necesar, funcția lor de bază fiind menținerea și progresul relațiilor sociale. În acest sens, conflictele nu constituie abateri de la normalitatea funcționării societăților, ci, dimpotrivă, ele sunt semne ale normalității sociale (Dahrendorf, în Bíró 2013: 28). Ele devin malade atunci când manifestarea lor naturală este îngrădită prin forță sau manipulații. Însă „oamenii care devin inamicii noștri adesea nu sunt cei care ne amenință în mod direct [...], ci mai degrabă cei pe care cineva are intersul de a-i transforma în dușmani chiar și atunci când nu sunt” (Eco 2012: 110). În acest sens, elita intelectuală românească și maghiară adesea funcționa ca un mecanism de articulare identitară a comunităților în cauză. Astfel, raporturile interetnice adesea se plasează pe un teren alunecos datorită unui imaginar îndoctrinat (uneori falsificat) al sinelui și, implicit, al celuilalt care, fiind instituționalizat, are toate șansele să genereze și să mențină ideile fixe. Adesea „disonanțele cognitive” (Festinger 1957), adică contradicțiile indisolubile între judecățile persoanei sau a colectivității referitoare la propria imagine, respectiv la imaginea celuilalt și realitate, sunt soluționate prin narrative care încearcă să raționalizeze imaginea proprie. Însă, în fapt, și acestea contribuie la menținerea unor raporturi interetnice distorsionate.

În termenii relațiilor româno-maghiare, tabuizarea temelor sensibile și incapacitatea de a ajunge la un compromis s-au accentuat o dată cu revendicarea de către ambele popoare a unui teritoriu care pentru ambele națiuni reprezintă un leagăn al celor mai autentice valori naționale, o matrice identitară: Ardealul. Dincolo de câștigurile materiale și spirituale, reclamarea acestui spațiu comporta interes întrucât etnicismul, și cel românesc în mod deosebit, este deseori definit ca fiind predeterminat de spațiu, esențial în construirea identității fiind geografia comunitară organică. În mod firesc, conștiința apartenenței la glie a atras după sine și asumarea unor personalități istorice ca exponente naționale. Un exemplu elocvent îl constituie cazul lui Iancu de Hunedoara (Hunyadi János), voievodul Transilvaniei, a cărui descendență reprezintă subiectul unor dezbateri, uneori aprige, în diferitele tratate de

istoriografie națională⁷. Cazul acestuia nu este singular. Tot aici poate fi amintit și fiul său, Matei Corvin (Hunyadi Mátyás), revendicat atât de maghiari, cât și de români. Descendența maghiară este susținută, printre altele, și de faptul că memoria colectivă l-a păstrat și l-a imortalizat în și prin poveștile populare maghiare, ca pe *Mátyás, az igazságos* 'Matias/Matei, cel drept', în limbajul cotidian fiind cunoscut, pur și simplu, ca *Mátyás király* 'regele Matias/Matei'. După cum se poate înțelege, recursul la trecutul istoric urmărește să servească nu numai construirea etosului românesc, pe de o parte, și unguresc, pe de altă parte, ci, implicit, și stabilirea liniilor de demarcație dintre *noi* și *alții*. Însă, în realitatea cotidiană, o asemenea demarcație se dovedește adesea greu, dacă nu imposibil, de făcut, mai ales dacă luăm în considerare faptul că viața culturală, atât românească, cât și maghiară din Ardeal este rezultatul unei permanente conviețuirii. În acest sens, interesant se prezintă, de pildă, și numele de *ungurean (ungureni)*⁸ dat românilor ardeleni, uneori și celor trecuți în Muntenia sau în Moldova, indiferent de naționalitatea lor, etnonim devenit apoi și toponim pentru a denumi sate din Moldova și Țara Românească (vezi Giurescu 1943: 403). Pe de altă parte, un rol modelator pentru etosul ambelor nații au avut și alte populații, precum sașii, de pildă.

Pe de altă parte, configurarea imaginii unui *dușman* identificat cu Celălalt (românii pentru unguri și ungurii pentru români) se datorează, într-o oarecare măsură, și unei cunoașteri neparticipative și adoptării unei perspective detașate. Contactul mediat cu celălalt (prin cele „auzite” și păstrate, eventual, de memoria colectivă sau prin cele „citate” despre acesta) nu numai că cunoaște forme de manifestare și de răspândire diferite de cele ale contactului direct, dar afectează în mod diferit imaginea de sine și a celuiilalt. În principiu, atât contactele directe, cât și cele indirecte pot avea consecințe asupra stereotipizării relațiilor interetnice, însă doar în primul caz există posibilitatea de a confrunța identitatea virtuală cu cea reală. În cazul în care contactul cu celălalt este mediat, adică trecut printr-un filtru ideatic (fie că imaginea-sursă se bazează pe experiențe reale, fie că aceasta este, la rândul ei, ideală), imaginea astfel dobândită este inevitabil virtuală. Cu toate că și în acest caz atitudinile luate față de celălalt („cunoscut”, dar neîntâlnit)⁹ pot fi destul de vehemente, acestea nu sunt întotdeauna și interiorizate.

După cum s-a arătat, destinul celor două popoare s-au intersectat în diferite epoci istorice, rezultând, fie și sporadic și temporar, o comunitate de destin. Condițiile istorico-politice (eventual, socio-economice) nu sunt singurele pe care românii și maghiarii le-au împărtășit, cel puțin periodic. O parte a românilor, respectiv a maghiarilor au trăit și trăiesc

⁷ Neputându-se ajunge la un compromis, originea acestuia se caută, în continuare, (și) prin alte medii, precum cumane, pecenge, tătare etc.

⁸ În epocă, probabil că termenul reflecta, pur și simplu, o realitate socio-lingvistică. Ulterior i s-a putut alipi și o nuanță peiorativă, în funcție de modul în care aceștia au fost priviți de membrii celorlalte comunități. De altfel, nu este deloc neobișnuit ca unui etimon să i se asocieze și un sens peiorativ, mai ales în condițiile în care între cei denumiți și denumitori s-a creat o stare conflictuală. O evoluție ulterioară este, după toate probabilitățile, și întrebuițarea peiorativă, în anumite contexte, a termenului *oláh* de către maghiari pentru a-i denumi pe români.

⁹ Spre exemplu, sunt cunoscute diverse anecdote, istorisiri ale unor „pășanii” trăite de turiști români care vizitează zone locuite preponderent de maghiari și care povestesc cu stupeoare cum că în magazinele locale n-au fost serviți în limba română, vânzătoarele neștiind (sau nevrând să vorbească) această limbă. Aceste întâmplări au dus, apoi, la generalizarea situației concrete relatate, producând nemulțumiri (poate puțin spus!) în rândul românilor majoritari. Această indignare provocată de „necazul” suferit de conașionalii lor este în măsură să creeze tensiuni și între cei neimplicați direct, trezind, în rândul ambelor comunități, instinctul de apărare, aflat până atunci în stare latentă.

într-o comuniune spirituală, alimentată de apartenența la aceeași religie. Astfel, tranziția de la etnicitate la comunitate se poate folosi (și) de mijloace luate din recuzita religiei, pe care o comunitate le utilizează pentru a se defini în raport cu cele de proximitate. De altminteri, atunci când diferențierea lingvistică a două comunități nu coincide cu segregarea confesională - religia este acea barieră care acționează cu o mai mare intensitate, interpunându-se în calea integrării comunității mai mult decât bariera lingvistică. În schimb, în comunitățile bilingve, dar având aceeași religie, contactul între cele două grupuri lingvistice este considerabil mai strâns (Weinreich 1974: 92).

O asemenea punte de legătură care a existat (și există și astăzi) între români și maghiari este catolicismul. În zonele locuite de români, catolicismul s-a propagat concomitent cu trecerea maghiarilor la creștinism și cu încheierea stăpânirii ungare în Transilvania. Condițiile favorabile pentru ca, nu numai în Transilvania, ci și în Țara Românească și în Moldova – în special în vremurile când cele două principate românești s-au aflat în sfera de influență a coroanei maghiare – această religie să prindă rădăcini, au fost create, direct sau indirect, de faptul că acesta era religia oficială a regatului maghiar. Se poate invoca, astfel, aportul și al maghiarimii în adoptarea catolicismului.

De asemenea, în Transilvania, un dialog intercultural româno-maghiar s-a putut institui (și) prin intermediul Reformei. Aceasta a fost în măsură să transgreseze limitele etnice, geografice, lingvistice și culturale ale celor două comunități (Gafton 2012b: 258), unindu-le într-un cadru mai cuprinzător oferit de comunitatea confesională. Printre orientările protestante, se remarcă calvinismul pe care maghiarii l-au îmbrățișat primii și care, prin intermediul acestora, câștigă teren și printre românii conlocuitori. Propaganda reformată a fost mai activă printre românii ardeleni, în comparație cu conașionalii lor moldoveni sau munteni, iar lucrul acesta nu este întâmplător. Pe de o parte, marea majoritate a românilor ardeleni care au trecut la calvinism (este vorba îndeosebi de bănățeni-hunedoreni) erau catolici care, în urma convertirii lor în secolele anterioare (XIV-XV), fusese separați –pe plan religios și cultural - de restul românilor ortodocși. Astfel, mișcarea reformată trebuie să fi pornit din interiorul propriei lor biserici, lucru facilitat nu numai de faptul că religia acestora era mai puțin dogmatică decât, să zicem, ortodoxismul, dar și de condițiile politice. Puterea centrală (maghiară), ca și în alte cazuri, a fost decisivă în adoptarea sau, dimpotrivă, în respingerea noii religii. Domnitorii, susținătorii sau nu ai acesteia, aveau puterea de a impune asupra populației religia lor, mai ales dacă ei înșiși desfășurau activități de convertire (la Reformă). Dincolo de aceste împrejurări, să zicem externe, motivațiile ce stau în spatele îmbrățișării Reformei sunt mai profunde. Românii ardeleni, conviețuind cu sașii și cu ungurii, dispuneau de premisele necesare dezvoltării unor deprinderi specifice de comunicare interculturală care le-au modelat, totodată, și sensibilitatea spirituală. Cu alte cuvinte, „capabili de dinamism social, având structuri mentale conforme ideii de comunitate organizată în mod liber, precum și disponibilitate către discursul rațional, aceștia vor fi lesne pătrunși de noile idei” (Gafton 2012a: 47-48; Gafton 2012b: 260).

O dată cu Reforma se petrece și „naționalizarea” (Gheție 1974: 26) bisericii românești. Limba română se impune treptat în serviciile divine, în liturghii, procesul fiind prilejuit și de traducerea textelor sacre. În mod evident, noua reconfigurare cultural-spirituală se sprijinea pe traducerea *Bibliei*, o condiție indispensabilă pentru profesarea credinței. Versiunile în limba maghiară au constituit sursa unor traduceri românești vechi ale textului biblic. Astfel, o altă

formă a dialogului intercultural româno-maghiar o reprezintă traducerea. Aceasta constituie un act complex cultural și lingvistic care nu se reduce la transpunerea mesajului divin, ci are implicații mai profunde. Traducerea generează și susține interacțiuni între culturile, civilizațiile și mentalitățile vehiculate de limbile din care, respectiv în care se traduce. În același timp, deseori, textul de bază nu rămâne o simplă sursă, ci devine model de urmat (Gafton 2009: 6; Gafton 2010: 1), mai ales dacă limbile în care existau acele izvoare erau mai avansate în ceea ce privește nivelul de dezvoltare al aspectului literar și se bucurau de prestigiu, condiții pe care (versiunile în) limba maghiară le îndeplinea(u) la momentul respectiv. În plus, limba română nu era încă suficient de matură pentru a reda mereu nici constructul ideatic având complexitatea cerută de către textul biblic, nici aspectul formal în toată coerența sa. Într-o astfel de situație, este cât se poate de natural ca limba care prezintă un asemenea deficit să se edifice urmând modelul unei limbi care a reușit să se ridice la acel nivel de dezvoltare.

Prin urmare, cu toate că, în plan religios, românii și maghiarii majoritari aparțin unor sfere de influențe culturale diferite (orientală vs. occidentală), la nivelul unor comunități mai mult sau mai puțin restrânse, există și posibilitatea unei comunicări în sensul comuniunii. În ansamblu, aportul maghiarimii la răspândirea noii religii este acela de sursă și de mediu. Maghiarii au avut un rol de intermediere în propagarea doctrinelor reformate, iar originalele maghiare care le slujeau le-au servit traducătorilor români drept modele.

Se spune că „în *neam* te naști, pentru *religie* optezi (sau îi lași pe alții să opteze pentru tine), însă *cultura* și *limba* <<le îmbrățișezi>>” (Borbély 2011: 88). Astfel, apartenența la limbă devine principala variabilă a mobilității identitare, însă aceasta înseamnă nu numai simpla bază de comunicare dintre oameni, ci poate include ansamblul simbolurilor și credințelor culturale pe care cineva și le asumă pentru a se defini identitar. Pe de altă parte, limba constituie nu numai mijlocul, ci și fundalul pe care se desfășoară dialogul intercultural. Dintre toate produsele culturale, limba este, poate, cea mai sensibilă la influențele venite din partea celeilalte culturi, ea permițând transferul relativ ușor. În aceste condiții, situația contactelor lingvistice româno-maghiare din Ardeal se conturează cu totul aparte.

Astfel, de pildă, în epoca veche a limbii române, și mai cu seamă în anumite zone ardelenesti și printre anumite pături sociale, încorporarea elementelor ungurești în limba română putea fi înlesnită sau chiar impusă, într-o anumită măsură, de existența unei *mode lingvistice* maghiare, susținută de factori extralingvistici. Spre exemplu, pentru demnitari, aristocrații români care se aflau sub coroana ungară, cunoașterea fie și modestă a limbii maghiare putea constitui o formă și o cale de aderare la puterea centrală, în consecință o forță capabilă de a genera o modă printre aceștia. Această modă putea, apoi, să se răspândească și printre unii iobagi sau țărani liberi români care se aflau în slujba acestor aristocrați, indiferent de motivație (că le era impusă ori din propria inițiativă, eventual pentru a-și ironiza stăpânii). Nu în ultimul rând, la nivelul păturii mijlocii, în acele zone unde contactele cu ungurii au fost strânse, limba maghiară nu le era cu totul necunoscută românilor din acele zone, fie și pentru nevoi cotidiene sau momentane.

Spre deosebire de moda lingvistică (maghiară), care a avut un caracter mai degrabă vremelnic, bilingvismul¹⁰ româno-maghiar se prezintă ca fiind mai durabil. Acesta se caracterizează prin complexitate nu numai datorită multiplelor probleme pe care acest fenomen le ridică în general, dar și diversității cu care el se prezintă. Gradul și formele de manifestare ale acestuia variază de la un idiom (al unei comunități mai restrânse sau mai largi) sau idiolect la altul, în funcție de natura și de intensitatea contactelor directe, pe de o parte, și în funcție de modul de pătrundere și de propagare a influențelor lingvistice, pe de altă parte. Astfel, este lesne de înțeles că, în zonele în care raporturile lingvistice au fost de lungă durată, nu numai indivizii, în mod independent, dar și comunități întregi puteau atinge un bilingvism echilibrat. Un asemenea bilingvism româno-maghiar s-a putut dezvolta, în special, în Transilvania și în Moldova, și mai ales în anumite regiuni, mai restrânse sau mai largi, ale acestora. Date fiind condițiile caracteristice mediului, maghiarimea, înconjurată de românii majoritari, și-a însușit limba celor din urmă pentru comunicarea zilnică. La rândul lor, comunitățile românești, mai ales de sub dominația coroanei maghiare, aveau nevoie de un anumit nivel de cunoștințe în limba maghiară. Această stare de bilingvism era susținută, fără îndoială, și de căsătoriile mixte care au dat naștere unor generații de bilingvi. Complementar, nici ceilalți imigranți și, într-o oarecare măsură, nici comercianții nu se sustrag acestui fenomen. Pentru primii, nevoia de adaptare (acceptare) putea impune chiar L2 (fie maghiară, fie română) ca limbă dominantă față de cea maternă, în câteva generații aceasta devenind, la propriu, limbă maternă. În ceea ce privește motivațiile comercianților, acestea sunt lesne de înțeles.

Cu toate că bilingvismul a fost mai pronunțat în Ardeal, existența unui anumit grad de bilingvism se poate presupune și în celelalte principate, cel puțin la nivelul unor comunități mai restrânse. Indivizi sau grupuri de indivizi bilingvi (româno-maghiari) putem presupune și printre moldoveni și munteni, pe de o parte deoarece delimitarea comunităților românești din Ardeal de cele de peste munți nu a fost una impenetrabilă. Pe de altă parte, nici nu se poate trage o linie tranșantă între diferitele arii lingvistice, fie și datorită existenței unor zone de tranziție. De bună seamă că există deosebiri și în ceea ce privește impactul relațiilor lingvistice româno-maghiare în Muntenia, pe de o parte, și în Moldova, pe de altă parte, prima fiind mai slab atinsă de contactul cu maghiarimea decât cealaltă¹¹.

¹⁰ În situația de față, se consideră *bilingv* cel care întrebuințează *suficient* de bine ambele limbi și în conformitate cu cerințele fundamentale specifice ambelor sisteme. Măsura cunoașterii *suficiente* o constituie condițiile de a înțelege și de a fi înțeles, adică de a produce răspunsuri corespunzătoare, în ambele limbi, indiferent de întrebuințarea orală sau

scrisă a limbilor. Astfel, chiar dacă în întrebuințarea curentă a uneia dintre limbi de către bilingv se strecoară particularități ale celeilalte limbi (de orice nivel), care se consideră abateri de la norma limbii întrebuințate, lucrul

acesta nu revocă statutul de bilingv al acestuia. Faptul se justifică cu atât mai mult cu cât acest comportament lingvistic poate fi voit, vorbitorul fiind conștient de apartenența la un sistem diferit a acestor particularități, și, mai ales, cu cât cazurile de stăpânire egală a celor două sisteme sunt foarte rare și aproape ideale, normalitatea generată statistic fiind constituită de această formă de cunoaștere suficientă. Firește, starea de lucruri este valabilă numai în măsura în care aceste interferențe nu îngreunează, respectiv nu fac imposibilă înțelegerea reciprocă.

¹¹ O situație cu totul specială a bilingvismului româno-maghiar este reprezentată de comunitățile ceangăilor. Statutul lor aparte se datorează unor probleme, nelămurite încă, nu numai cu privire la configurarea identității lor etnice (vezi Pozsony 2002, Dănilă 2005), dar și la particularitățile de ordin lingvistic, ce caracterizează acest idiom. Cert este că graiul ceangăiesc încorporează elemente românești și ungurești într-o măsură greu de egalat

Nu în ultimul rând, în secolul al XVI-lea, de pildă, putem presupune și un bilingvism româno-maghiar propagat pe cale livrescă (sunt relevante, în acest sens, numeroasele traduceri românești după originale maghiare). Astfel, o preferință pentru întrebuințarea limbii maghiare sau, în orice caz, a cuvintelor de origine maghiară poate fi surprinsă și la autorii textelor românești vechi, pe de o parte în opțiunea de a utiliza (și) surse maghiare - ceea ce se putea întemeia doar pe o cunoaștere temeinică sau pe o deprindere, fie și medie, a limbii maghiare de către autorii acestor texte -, pe de altă parte, în ponderea elementelor lexicale ungurești din aceste texte - uneori chiar și în situații în care prezența lor pare nemotivată din punct de vedere lingvistic, limba română dispunând de cuvinte echivalente. Chiar dacă circulația textelor nu cuprindea întreg teritoriul românesc, unele dintre acestea au străbătut, cu siguranță, o suprafață considerabilă din acest teritoriu.

Conviețuirea româno-maghiară a avut ca rezultat o diversitate de imagini mentale asupra *celuilalt* care, în mod firesc, și-au lăsat amprenta (și) asupra comportamentelor culturale și lingvistice manifestate față de influențele venite dinspre celălalt. De-a lungul istoriei, feluritele raportări interculturale au variat de la judecarea nefavorabilă la acceptarea tolerantă, de la reținere la respect și admirație.

Caracterul dual al contactelor româno-maghiare, în ansamblu, se datorează, cum s-a arătat, schimbării condițiilor politice care au generat interese când comune când conflictuale. Sub aspectul realității cotidiene, raporturile dintre grupurile mai reduse sunt mult mai complexe, iar între cele două poluri extreme (de frați, respectiv vrăjmași), se plasează o întregă rețea de relații care se realizează prin mijloace de natură populară (prin contacte vii, adică), ori de natură cultă, pe cale livrescă.

Complexitatea contactelor dintre români și maghiari este dată, printre altele, de diferențele ce se constată în plan diacronic, diatopic și în plan diastratic, altfel spus de caracterul neuniform al acestora. Neuniformitatea, la rândul ei, se datorează naturii, formelor și intensității contactelor. Diversitatea intensității și a amplitudinii relațiilor româno-maghiare în funcție de diferitele regiuni ale țării se datorează, bunăoară, (și) faptului că acestea s-au canalizat atât pe o cale *directă*, cât și pe una *indirectă*. Astfel, în zonele ardelenesti și limitrofe acesteia, unde au existat contacte directe, raporturile interetnice și interlingvistice au avut urmări mai profunde, față de cele din altele mai îndepărtate de acest centru de iradiație, unde acestea au fost sporadice și superficiale, datorită lipsei contactelor directe sau, în orice caz, ponderii reduse a acestora. Pe de altă parte, acolo unde contactele directe au fost de lungă durată, acestea au avut alte consecințe decât acolo unde întâlnirea celor două grupuri se producea accidental, sporadic și temporar.

O ipostază cu totul deosebită a dialogului intercultural o constituie raportul mediat, fie prin intermediul altor popoare (cum ar fi, în epoca veche, slavii), fie prin intermediul unor comunități (sau indivizi) de aceeași etnie. Cazul din urmă este, probabil, mai interesant din moment ce, în acest caz, contactul românilor sau al maghiarilor nu era cu *străinii* (unguri, respectiv români), ci cu conașionalii lor în contact direct cu cealaltă națiune. În timp ce întâlnirea directă cu elementul (popor și limbă) străin produce efecte predictibile, de regulă de luptă pentru dominație, mijlocirea ridică și alte probleme, date tocmai de faptul că relația

în cazul altor graiuri (pentru componenta maghiară, respectiv română a bilingvismului ceangăiesc vezi Dănilă 2005, p. 63-81, 81-91).

astfel stabilită este una ternară. În acest caz, diferă raportarea la unele elemente cu statut străin (de fapt, cvasi-străin, din moment ce acestea au trecut deja printr-un filtru românesc sau unguresc), lipsește contactul direct cu anumite elemente (spre deosebire de cazul în care contactul direct se face cu străinul), procesul constituirii imaginii asupra celuilalt, acomodarea, eventual asimilarea având un alt fel de parcurs. Pe de altă parte, mijlocirea, la rândul ei, poate fi considerată de prim rang, prin intermediul unor emigranți aflați în contacte directe cu Ceilalți (români sau maghiari) în zonele lor de origine sau prin texte scrise într-una dintre cele două limbi, respectiv de rang secundar, prin texte românești sau ungurești supuse direct sau indirect unor influențe din partea celeilalte limbi. Lucrurile se prezintă încă și mai complexe dacă luăm în seamă caracterul reversibil al mobilității indivizilor (și a grupurilor). Altfel spus, unii emigranți, peste un anumit interval de timp, se puteau întoarce în locurile lor băștinașe, aducând cu sine un construct identitar influențat de comunitatea în care a plecat și din care, acum, se întorcea. La fel comercianții, încorporând în competența lor socială unele particularități de raportare din lumea târgurilor și localităților în care își desfășurau activitățile, exercitând influențe și unii asupra altora, la interiorul categoriei socio-profesionale, la întoarcerea acasă transmiteau comunităților proprii o serie de particularități mentale, comportamentale etc.

În egală măsură, modul de raportare poate fi diferit și în funcție de mijloacele și mediile prin care se realizează contactele directe și cele indirecte. Astfel, dialogul între membrii celor două comunități se putea realiza pe cale *populară*, respectiv *cultă*, *livrescă*. Cunoștințele despre celălalt dobândite pe cale populară, pe de o parte, și livrescă, pe de altă parte, pot urma direcții atât ascendente, cât și descendente. În primul caz, constructul identitar (propriu sau al celuilalt) intrat în mentalitatea vie a comunității, și răspândit în tot cuprinsul grupului etnic, poate fi adoptată de cultura scrisă, ridicat, așadar, la rangul unei „norme”. În cel de-al doilea caz, componente ale unui construct născut în medii culte, livresci, sub forma unor texte literare sau neliterare, pot fi apoi întrebuințate de mase largi de oameni. Se pot invoca, așadar, două forme ale raporturilor româno-maghiare: una spontană, inevitabilă (în contextul coabitării) și alta căutată, voită și cultivată¹².

Firește, atât contactele directe (populare) cât și cele indirecte (populare sau livresci) pot fi privite sub aspect sincron, la un anumit moment dat, dar și sub aspect diacronic. În fiecare stadiu de dezvoltare, societatea dispune de unele proprietăți care favorizează sau, dimpotrivă, frânează dialogul intercultural.

Bibliografie

Badiou, Alain. 2012. *The Century*. Malden: Polity Press.

Bally, Charles. 1926. *Le langage et la vie*. Paris: Payot.

Bíró, Béla. 2013. *Prejudecata prejudecății*, în Custură Ștefania Maria – Mihály Vilma-Irén –

¹² Vezi opera unor scriitori care circumscriu, explicit sau implicit (prin personaje), imaginea *românului* văzut de autorul maghiar sau a *ungurului* văzut de autorul român. Tot aici pot fi menționate și traduceri (din română în maghiară sau invers) a operelor autorilor consacrați ai literaturii române, pe de o parte, și ai literaturii maghiare, pe de altă parte.

- Tapodi Zsuzsa (coord.), *Întâlnirea cu celălalt. Studii de contactologie și imagologie*, p. 23-31. Editura Societatea Muzeului Ardelean.
- Bóna, István (coord.). 1989. *Erdély rövid története*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Borbély, Ștefan. 2011. *Un accesoriu al contenciosului româno-maghiar: harta etnică*, în Pap Levente – Tapodi Zsuzsa (coord.), *Interculturalitatea și interetnicismul ieri și azi. Studii de contactologie și imagologie*, p. 84-91. Miercurea-Ciuc: Editura Status.
- Chambers, J. K. – Trudgill, Peter – Schilling-Estes, Natalie (ed.). 2003. *The Handbook of Language Variation and Change*, Blackwell Publishing, 2003 [Online: Blackwell Reference. 31 December 2007: http://www.blackwellreference.com/subscriber/book?id=g9781405116923_9781405116923 – februarie 2011].
- Dănilă, Ioan. 2005. *Limba română în graiul ceangăilor din Moldova*. București: Editura Didactică și Pedagogică – R.A.
- Duranti, Alessandro. 2006. *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Eco, Umberto. 2012. *Inventing the Enemy*. Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Festinger, Leon. 1957. *The Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press.
- Gafton, Alexandru. 2009. *Relația dintre sursele traducerilor biblice și concepția de la baza acestora*, Comunicare susținută la Conferința Națională „Text și discurs religios”, ediția I, Iași, 5-6 decembrie, 2008, publicată în volumul Conferinței, în „Text și discurs religios”, 1/2009, p. 125-134 [Online: <http://media.lit.uaic.ro/gafton/relatiacusursele.tdr1.pdf> - 25 iulie, 2012].
- Gafton, Alexandru. 2010. *Traducerea ca literă și glosa ca spirit*, Comunicare susținută în deschiderea Conferinței Internaționale „Limbă și literatură – repere identitare în context european”, Pitești, 4-6 iunie, 2010, în „Tabor”, nr. 4, anul IV, iulie 2010, p. 53-61 [Online: <http://media.lit.uaic.ro/gafton/trad-glose.pdf> - 25 iulie, 2012].
- Gafton, Alexandru. 2012a. *De la traducere la norma literară. Contribuția traducerii textului biblic la constituirea vechii norme literare*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Gafton, Alexandru. 2012b. *Sources déclarées et sources réelles. Le cas des anciennes traductions roumaines de la Bible*, în „Synergies Roumanie”, nr. 7, 2012, p. 257-284.
- Geertz, Clifford J. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gheție, Ion. 1974. *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*. București: Editura Academiei Române.
- Giurescu, Constantin. 1943. *Istoria românilor, II*, partea întâi, *De la Mircea cel Bătrân și Alexandru cel Bun până la Mihai Viteazul*, ediția a patra revăzută și adăugită. București: Editura Fundației Regale pentru Literatură și Artă.
- Hofstede, Geert. 2005. *Cultures and organizations: software of the mind* (Revised and expanded 2nd ed.). New York: McGraw-Hill.
- Metes, Ștefan. 1977. *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX (Cercetări de*

demografie istorică), ediția a II-a, revăzută și adăugită. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Pozsony, Ferenc. 2002. *Ceangăii din Moldova*. Cluj: Asociația Etnografică Kriza János.

Rădulescu-Motru, Constantin. 1966. *Etnicul românesc, comunitatea de origine, limbă și destin*, în

Naționalismul. Cum trebuie să se înțeleagă? Îngrijire de ediție, introducere și note de Constantin Schifirneți. București: Editura Albatros.

Sturtevant, E. H. 1961. *Linguistic Change. An Introduction to the Historical Study of Language*.

Phoenix Books. The University of Chicago Press.

Trudgill, Peter. 1986. *Dialects in Contact*. Oxford.

Weinreich, U. 1974. *Languages in Contact. Findings and Problems*. Prefață de André Martinet, ed.

a VIII-a. Haga – Paris: Editura Mouton.