

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

III



**IAȘI
2003**

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei primește articolele dvs. în următoarele condiții:

1. Text de cel mult 25 pagini (inclusiv note, imagini și eventuale anexe), redactat cu **â**, în Times New Roman 12, la un rând – pe dischetă, CD sau e-mail la adresele: **etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@email.ro;**
2. Articolele vor fi însoțite de un rezumat într-o limbă de circulație europeană;
3. Notele vor fi scrise, cu font 10, la subsolul paginii, iar pentru scrierea lor va fi utilizat sistemul european de notare, cu trecerea autorului, a titlului lucrării (italizat), localitatea, editura, anul și pagina;
4. Articolele nepublicate nu se restituie decât la cererea expresă a autorilor;
5. Responsabilitatea asupra conținutului textelor publicate revine exclusiv autorilor.

**COMPLEXUL NAȚIONAL MUZEAL „MOLDOVA” IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI**

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI

III

**CASA EDITORIALĂ *DEMIURG* IAȘI
2003**

REDAȚIA

Vasile Munteanu – redactor coordonator
Marcel Lutic – secretar de redacție
Angelica Olaru
Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE

Angelica Olaru

TRADUCERI

Coralia Costăș

Adresa redacției:

Muzeul Etnografic al Moldovei

Bulevardul Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 1, Iași, 6600, tel. 0232/314136

E-mail: etnomuz@email.ro

Responsabilitatea asupra conținutului textelor publicate revine
exclusiv autorilor

CASA EDITORIALĂ *DEMIURG* IAȘI

ISBN 973-8076-57-9

SUMAR

RESTITUIRI

<i>Un studiu inedit asupra blestemului</i> (Ion H. Ciubotaru)	11
PETRU CARAMAN, <i>Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ</i>	15

STUDII ȘI MATERIALE

VASILE ADĂSCĂLIȚEI, <i>Un străvechi joc dramatic cu mască zoomorfă: capra</i>	75
RUXANDRA ALAIBA, <i>Lingurile de lut cucuteniene, ustensile și recuzite rituale</i>	81
EUGEN BÂZGU, <i>Arhetipul întreg-parte</i>	95
LUCIA CIREȘ, <i>Aspecte ale vieții pastorale în folclorul obiceiurilor din Moldova</i>	117
ION H. CIUBOTARU, <i>Considerații asupra arhitecturii populare din satul Gherăiești, județul Neamț</i>	125
SILVIA CIUBOTARU, <i>Cultul mătrăgunei în Moldova</i>	141
Marius Dan DRĂGOI, <i>Ritualuri funebre la Târlișua</i>	159
SORIN IFTIMI, <i>Emblemele sigiliilor sătești ca izvor pentru elaborarea stemelor comunale</i>	177
LUCIAN VALERIU LEFTER, <i>Aspecte ale ritualului funerar. Practici arhaice, în secolul al XIX-lea, la Zăpodeni (jud. Vaslui)</i>	203
ION POPESCU-SIRETEANU, <i>Originea cuvântului străgheată</i>	217
EVA GIOSANU, <i>Veșminte sacerdotale și îmbrăcăminte monastică în biserica ortodoxă</i>	233
MARCEL LUTIC, <i>Credințe și practici rituale privitoare la creșterea vitelor</i>	261
EMILIA PAVEL, <i>Măști populare moldovenești</i>	273

PATRIMONIU

EUTASIA ANGHEL, <i>Încuietori din lemn la gospodăriile tradiționale moldovenești. Câteva considerații</i>	291
CHIRIȚĂ, Lenuța, VASILE MUNTEANU, <i>Un instrument muzical din patrimoniul Muzeului Tehnic: viola</i>	299

OVIDIU FOCȘA, <i>Ceramică ardelenescă în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei</i>	307
VICTORIA SEMENDEAEV, <i>Valori ale culturii populare din zona Botoșani aflate în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei</i>	315

MEMORII, JURNALE, CORESPONDENȚE

<i>Peripețiile unui băiat de prăvălie (Vasile Munteanu)</i>	321
COSTICĂ HÂRGĂU, <i>Amintiri din copilărie</i>	323

IN MEMORIAM

<i>Fulgerătoarea dispariție a Luciei Berdan (Nicu Gavriluță)</i>	349
--	-----

CRONICA	353
----------------------	-----

ABREVIERI	359
------------------------	-----

SOMMAIRE

RESTITUTIONS

<i>Une étude inédite sur la malédiction</i> (Ion H. Ciubotaru)	11
PETRU CARAMAN, <i>La malédiction en tant qu'expression folklorique d'un complexe affecté négatif</i>	15

ETUDES ET MATERIAUX

VASILE ADĂSCĂLIȚEI, <i>Un ancien jeu dramatique à masque zoomorphe: le chèvre</i>	75
RUXANDRA ALAIBA, <i>Les cuillères en terre glaise cucuteniennes, outils et accessoires rituels</i>	81
EUGEN BÂZGU, <i>L'archétype entier-partie</i>	95
LUCIA CIREȘ, <i>Aspects de la vie pastorale dans le folklore des coutumes de la Moldavie</i>	117
ION H. CIUBOTARU, <i>Considérations sur l'architecture populaire du village Gherăiești, département de Neamț</i>	125
SILVIA CIUBOTARU, <i>Le Culte de la belladone en Moldavie</i>	141
MARIUS DAN DRĂGOI, <i>Rituels funéraires de Târlișua</i>	159
SORIN IFTIMI, <i>Les emblèmes des sceaux ruraux en tant que source pour l'élaboration des emblèmes des communes</i>	177
LUCIAN VALERIU LEFTER, <i>Aspects du rituel funéraire. Pratiques archaïques, au XIX^e siècle, à Zăpodeni (dép. de Vaslui)</i>	203
ION POPESCU-SIRETEANU, <i>L'origine du terme s t r ă g h e ă t ă</i>	217
EVA GIOSANU, <i>Vêtements sacerdotaux et habits monacaux de l'Eglise Orthodoxe</i>	233
MARCEL LUTIC, <i>Croyances et pratique rituelles concernant l'élevage du bétail</i>	261
EMILIA PAVEL, <i>Masques populaires de Moldavie</i>	273

PATRIMOINE

EUTASIA ANGHEL, <i>Loquets en bois des foyers traditionnels moldaves. Quelques considérations</i>	291
LENUȚA CHIRIȚĂ, VASILE MUNTEANU, <i>Un instrument musical du patrimoine du Musée de la Science et de la Technique: la viella</i>	299

OVIDIU FOCȘA, <i>La céramique transylvanienne du patrimoine du Musée Ethnographique de la Moldavie</i>	307
VICTORIA SEMENDEAEV, <i>Valeurs de la culture populaire de la zone de Botoșani du patrimoine du Musée Ethnographique de la Moldavie</i>	315

MEMOIRES, JOURNAUX, CORRESPONDENCES

<i>Les péripéties d'un garçon de boutique</i> (Vasile Munteanu)	321
COSTICĂ HÂRGĂU, <i>Mémoires d'enfance</i>	323

IN MEMORIAM

<i>La foudroyante disparition de Lucia Berdan</i> (Nicu Gavriluță)	349
---	-----

CHRONIQUE	353
------------------------	-----

ABREVIATIONS	359
---------------------------	-----

TABLE OF CONTENTS

RESTITUTIONS

<i>A New Approach of The Curse</i> (Ion H. Ciubotaru)	11
PETRU CARAMAN, <i>The Curse As Folkloric Expression of A Complex Negative Affect</i>	15

STUDIES AND MATERIALS

VASILE ADĂSCĂLIȚEI, <i>An Ancient Dramatic Play with Zoomorphic Mask: The Goat</i>	75
RUXANDRA ALAIBA, <i>Cucutenian Clay Spoons, Tools And Ritual Accessories</i>	81
EUGEN BĂZGU, <i>The Archetype Whole-Part</i>	95
LUCIA CIREȘ, <i>Aspects of The Pastoral Like in The Folklore of The Customs of Moldavia</i>	117
ION H. CIUBOTARU, <i>Considerations on The Folk Architecture of Gherăiești Village, Neamț County</i>	125
SILVIA CIUBOTARU, <i>The Cult of The Belladonna in Moldavia</i>	141
MARIUS DAN DRĂGOI, <i>Funeral Rites in Târlisua</i>	159
SORIN IFTIMI, <i>The Arms of the Rural Seals as a Model in the Elaboration of the Communal Coat-Of-Arms</i>	177
LUCIAN VALERIU LEFTER, <i>Aspects Regarding The Funeral Ritual. Archaic Customs During The 19th Century In Zapodeni, Vaslui County</i>	203
ION POPESCU-SIRETEANU, <i>The Origin of The Word stragheată</i>	217
EVA GIOSANU, <i>Sacerdotal Vestments and Monastic Clothes Within The Orthodox Church</i>	233
MARCEL LUTIC, <i>Beliefs and Ritual Practices Concerning The Animal Breeding</i>	261
EMILIA PAVEL, <i>Moldavian Folk Masks</i>	273

HERITAGE

EUTASIA ANGHEL, <i>On The Wooden Locks in Traditional Moldavian Households</i>	291
LENUȚA CHIRIȚĂ, VASILE MUNTEANU, <i>A Music Instrument Within The Heritage of Science and Technique Museum: The Viella</i>	299

OVIDIU FOCȘA, <i>Transylvanian Pottery in The Heritage of The Ethnographic Museum of Moldavia</i>	307
VICTORIA SEMENDEAEV, <i>Culture Values of The Area of Botoșani, Owned by The Ethnographic Museum of Moldavia in Iași</i>	315

MEMORIES, JURNALS, RECOLLECTIONS

<i>The Adventures of A Shop Helper</i> (Vasile Munteanu)	321
COSTICĂ HÂRGĂU, <i>Recollections from Childhood</i>	323

IN MEMORIAM

<i>The Sudden Passing Away of Lucia Berdan</i> (Nicu Gavriluță)	349
--	-----

CHRONICLE	353
------------------------	-----

ABBREVIATIONS	359
----------------------------	-----

UN STUDIU INEDIT ASUPRA BLESTEMULUI

Literatura de specialitate s-a îmbogățit cu o nouă contribuție științifică, pe care o datorăm ilustrului cărturar Petru Caraman. O cercetare exemplară, ca atâtea altele din opera pe care ne-a lăsat-o, o lucrare care vine să întregească amplul său studiu, unic în domeniul etnologiei, *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*. Este încă o dovadă a interesului cu totul aparte manifestat față de această temă, care l-a preocupat aproape o jumătate de veac.

Într-adevăr, datina *descolindatului* – ca ipostază *negativă*, dar indisolubil legată de cea *pozitivă*, augurală, a *colindatului*, – l-a fascinat pe profesorul Caraman încă din anii tinereții. A scris și a rescris această carte de trei ori, întrucât primele două versiuni au dispărut în împrejurările dramatice ale celui de al cincilea deceniu al veacului trecut. Dar chiar și atunci când cea de a treia variantă a studiului era gata pentru tipar, soarta i-a fost încă o dată potrivnică, încât autorul avea toate motivele să fie îngrijorat că va părăsi această lume fără a-și vedea tipărită lucrarea la care ținea atât de mult.

Într-o scrisoare pe care i-o trimitea lui Iordan Datcu, în octombrie 1970, spunea : „Aș dori să nu plec în călătoria cea mare înainte de a o tipări (...). Îndrăznesc a spune – deși lumea toată mă cunoaște ca pe un om foarte modest – că ar fi o pierdere însemnată pentru etnografia românească și, cred, chiar pentru disciplina etnografică în general, dacă n-aș izbuti s-o public” (Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. III, p. 310). Lucrarea nu s-a tipărit. Și astfel, cărturarul a plecat definitiv dintre noi, împovărat de gândul că truda lui de o viață s-ar putea risipi pentru a treia oară, de data aceasta în chip iremediabil.

Temerile savantului erau justificate. Cei ce i-au transformat aproape 40 de ani din viață într-o interminabilă suferință, nu l-au iertat nici după moarte. Opera lui a continuat să fie pândită, cenzurată, obstrucționată. După 17 ani de la trecerea sa în lumea dreptilor, studiul asupra *Descolindatului* a văzut, în sfârșit, lumina tiparului. Editorul volumului, care este și semnatarul acestor rânduri, a avut la îndemână un text dactilografiat în trei exemplare, pregătit deci de autor pentru a fi încredințat celor ce aveau să-l tipărească. Structura lucrării, definitivată de el, este precizată în *Cuprins*, cu trimiteri precise la paginile între care

se află fiecare capitol. În această situație, nici un editor serios nu și-ar putea îngădui să modifice conținutul lucrării, eliminând unele capitole în pofida voinței autorului. Nici chiar aceia care, deși au la dispoziție un manuscris coerent, fără nici o umbră de îndoială, nu se sfîesc să facă mențiuni de genul „text stabilit” sau „definitiv” de ...

Am socotit utile aceste câteva explicații, deoarece etnologul Iordan Datcu, unul dintre principalii editori ai operei profesorului Caraman, consideră că subsemnatul ar fi eliminat din studiul consacrat *Descolindatului* un capitol de aproape 300 de pagini dactilografiate. Este vorba de un *Excurs asupra caduceului*, pe care „Dl. Ion H. Ciubotaru, socotindu-l un studiu cu existență independentă, nu l-a inclus în ediția *Descolindatului*” (Iordan Datcu, *Introducere în opera lui Petru Caraman*, p. 72). În sprijinul afirmației sale, Iordan Datcu invocă o scrisoare a profesorului Caraman, din aprilie 1971, potrivit căreia, partea a IV-a din cel de al doilea volum al *Descolindatului* ar fi urmat să cuprindă, printre altele, și două excursuri: *Asupra caduceului, ca prototip al toiagului ritual „colinda”* și *Asupra genezei gardului curții, obiectiv principal al practicilor descolindătoare* (*Ibidem*, p. 72-73).

Nu încape nici o îndoială că spusese cărturarului ieșean sunt corecte. Așa vedea el atunci structura celor două volume. Să nu uităm însă că nu era vorba de o lucrare încheiată, ci de un proiect aflat în derulare. Când a finalizat cercetarea, *Descolindatul* nu mai însuma „circa 900 pagini”, cum îi spusese profesorul lui Iordan Datcu în scrisoarea amintită, ci peste 1300 de pagini! Cele 400 de pagini în plus rezultaseră din redactarea a două *excursuri*, între care nu figura și cel referitor la geneza gardului curții, așa cum își propusese autorul în anul 1970. Cel de al doilea excurs îl constituia acum un amplu studiu asupra *blestemului*. După cum se poate constata însă cu ușurință, nici unul dintre cele două excursuri nu au fost incluse în cuprinsul *Descolindatului*. Prin urmare, cel ce a lăsat deoparte aceste două studii, socotind că au o existență independentă, nu este *editorul* – cum și-a închipuit Iordan Datcu – ci însuși profesorul Petru Caraman.

De altfel, la data când cele două volume despre *descolindat* erau dactilografiate în trei exemplare, corectate și pregătite pentru tipar, studiul privitor la *caduceu* se afla încă în curs de redactare. Dovadă este și faptul că s-a numărat printre foarte puținele lucrări lăsate de autor în manuscris. Nu rezultă însă de aici că problematica investigată pe larg în cele două excursuri lipsește cu desăvârșire din cuprinsul *Descolindatului*. Fondul și forma descolindărilor orale în raport cu blestemele, ori caracterul ritual al

toiagului de colindător „colinda” și „caduceul” alcătuiesc capitole distincte, ce beneficiază de o analiză atentă, convingătoare.

După mai bine de șapte decenii, câte s-au scurs de la cele dintâi cercetări asupra *Descolindatului în orientul și sud-estul Europei*, această lucrare fundamentală a profesorului Petru Caraman capătă, în sfârșit, contur definitiv. Au contribuit la întregirea operei, mai întâi Iordan Datcu – prin publicarea *Excursului asupra caduceului* în anul 1995 – iar acum Muzeul Etnografic al Moldovei, căruia i se cuvine toată cinstirea, pentru consecvența și generozitatea cu care găzduiește, în paginile *Anuarului* său, studiile inedite ale marelui etnolog român.

Ion H. Ciubotaru

BLESTEMUL CA EXPRESIE FOLCLORICĂ A UNUI COMPLEX AFECT NEGATIV

Petru CARAMAN

1. *Blestemul eminent magic – de tipul arhaic*

Scrutând blestemul – ca produs folcloric prin excelență – prin prisma originii, nu putem să nu ne dăm seama că, *în forma lui primară, el a apărut ca emanația cea mai pură a magiei cuvântului, de sens negativ.*

De altfel, așa ni se înfățișează el chiar până astăzi într-un număr covârșitor de mare de formule. E un fapt de domeniul folclorului, care poate fi larg ilustrat la oricare din popoarele Europei sau ale altor continente. Noi ne vom concentra privirea asupra sud-estului european și cu deosebire asupra Peninsulei Balcanice. De la națiunile din această zonă a continentului nostru, începând firește cu românii, vom puiza creațiile populare de pe terenul imprecativ pentru diferitele caracterizări sau elucidări, ce vom avea de făcut.

Iată mai întâi o serie de blesteme, care menesc sărăcia și mizeria:

„Câlca-te-ar nevoia!”¹; „Mânca-te-ar râia și calicia!”²; „S-ajungi slugă la dârloagă!”; „Pulberea să s-aleagă de gospodăria lui!”³; „Vede-te-aș rob la turci, / umblând pe brânci!”⁴; „Chieri-i-ar fructu vașii și mana câmpului!”⁵;



¹ A.F. – Vaideeni – jud. Vâlcea.

² A.F. – Golășăi – jud. Galați.

³ A.F. – Ambele aceste blesteme provin din satul Smulți – jud. Galați.

⁴ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

⁵ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

„Vide-te-aş gol / chistol / şî turbând / di flămând!”⁶.

Sau, la sârbo-croaţi:

„Bijeda ga popala!”⁷; „Bijelo mu žito ne rodilo!”⁸.

Sau, la bulgari: „Огнище у кукята да нема!”⁹; „Прах и пепел да не остане!”¹⁰; „Аир да нeмаш!”¹¹; „Аир и бeрикeт да нe видиш!”¹².

Sau, la neogreci: „Ποῦ νὰ μὲν χορτοψωμίσης!”¹³; „Νὰ ρημάξει ἃ τζέα ντι!”¹⁴; „Νὰ ρημάξει ἃ χούρα ντι!”¹⁵; „Μήτε ἃ φωτογωνία ντι νάχη κ'άρα, μήτε τὸ κάδι ντι ἄλητε!”¹⁶; „Νὰ σ καῖ τοῦ σπιτ κι νὰ γέν σταχτ!”¹⁷; „Νὰ ντ' ὀράου νὰ γυμουθῆρε σάν τὸν οὔθι!”¹⁸

În legătură cu acest gen de blesteme, avem de remarcat că o specială predilecție arată poporul pentru cele ce conțin motivul cerșetoriei, care e socotit un rău cu atât mai mare cu cât, în afară de suferință, ea implică de asemenea rușinea și degradarea socială a omului. Relatăm, la români, următoarele exemple tipice:

„Vede-te-aş cu traista de gât și cu bățul a mână!”¹⁹ sau „Vede-l-aş la pod cu mâna-ntinsă!”²⁰

Iată și câteva mostre bulgare: „Да нарами иросешки торби!”²¹; Божек да стане, та и аз да го подара!”²²; „Да ми

⁶ A.F. – *Ibidem*.

⁷ = „Lovi-l-ar sârăcia!” – Kušar, NB, p. 120

⁸ = „Să nu-i rodească dalbele grâne!” – *Ibidem*, p. 121.

⁹ = „Să n-aibă vatră la casa lui!” – Сб. НУ VIII, p. 246 nr. 335.

¹⁰ = „Să nu rămâie nici praf și cenușă!” – Сб. НУ XII, p. 249.

¹¹ = „Noroc să nu ai!” – Сб. НУ XII, p. 246.

¹² = „Noroc și berechet să nu vezi!” – Сб. НУ XII, p. 246; XIV, p. 160 nr. 7.

¹³ = „Să nu te mai sature de pâine!” – adică să fie mereu flămând. (Din Cipru). Cf. λαογρ. V, p. 619 nr. 18.

¹⁴ = „Să rămâie pustie casa ta!” (De la grupul dialectal tsaonic). Cf. Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 33 nr. 3.

¹⁵ = „Să se păraginească ogorul tău!” – *Ibidem*.

¹⁶ = „Nici vatra ta să n-aibă foc, nici găleata făină!” – *Ibidem*, p. 33 nr. 4.

¹⁷ = „Arde-ți-ar casa și s-ar preface-n cenușă!” (Din Epir: *Zagori*) – λαογρ. III, p. 271 nr. 24.

¹⁸ = „Să te văd c-ajungi gol ca șarpele!” (Dialectul tsaonic) – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 34 nr. 5. Demn de remarcat, comparația din acest blestem grecesc este atestată și la români, în Transilvania (regiunea Bihariei): „*goi ca șerpi*” – se zice despre copii foarte săraci. Cf. Șez. VII, 172 (colecția M. Pompiliu).

¹⁹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁰ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

²¹ = „Luare-ar în spinare trăiste de cerșetor!” – Сб. НУ XXXI, p. 133.

²² = „Cerșetor s-ajungă și să-l miluiesc și eu!” – *Ibidem*, p. 131.

дойдеш на вратата за парчѐ леп!”²³

Se pare însă că la nici un alt popor din sud-estul Europei, acest motiv nu este atât de favorit ca la neogreci, la care îl întâlnim foarte frecvent și sub cele mai diverse aspecte. Iată o variantă epirotă la ultimul blestem bulgar citat: „Νὰ σὶ ἰδῶ ᾿ς ν ἀυλῆ μ γιὰ κουμμὰτ ψουμί!”²⁴

Sau, o altă variantă neogrecescă, în dialectul tsaconic, la adresa unei femei: „Μὰ π ᾿ ἦ νὰ ντ ᾿ ὀράου τ ᾿ ὄν πόρε μοι διακονιάραγι ᾿ ἄντε!”²⁵

Sau, o alta cu același motiv, însă mult mai evocativă ca expresie: „Διακονιάρα νὰ ντ ᾿ ὀράου, τ ᾿ οὐ πορεῖε νὰ γιουρζίζερε μ ᾿ ἓνα κοτσινὲ ταγάρζι!”²⁶

În adevăr, culoarea roșie a traistei este aici foarte semnificativă: ea a fost anume aleasă, ca una ce bate la ochi cel mai tare, făcând-o astfel pe cerșetore să fie ușor văzută și identificată de toți – adică s-ajungă de râsul lumii!

În alte blesteme neogrecești, care țin de această grupă, la situația umilitoare a cerșetoriei, se adaugă în plus nenorocirea de a fi orb, întinzând mâna la ușa bisericii, în văzul tuturora: „Νὰ σὲ δγιῶ στραῶ ᾿ς τῆς ἐκκλησιζ᾿ς δῆ δόρτα!”²⁷

Iar alteori, imprecăția ni-l înfățișează pe cerșetor venind chiar la poarta celui care l-a blestemat s-ajungă așa: „Νὰ ντὸν ἰδῶ στραβὸν νὰ ρθῆ στὴν πόρτα μου γιὰ ψουμί!”²⁸

Amintim că motivul cerșetoriei apare, la grecii moderni, și în descolindări, unde l-am relatat, atât la adresa gospodarului: – „Boierule, ție ți se cuvine traistă și toiaḡ [de cerșetor]...”²⁹, cât și a gospodinei: – „Cucoană, țiḡancă murdară de praf ce-mi ești și cu tăḡârță păduchioasă-n spate...”³⁰.

El a fost selectat de colindători tocmai pentru proeminentele lui trăsături negative, în special pentru caracterul ofensator, care iese cu totul din comun.

²³ = „Să-mi vii la poarta mea pentru o bucățică de pâine!” – Сб. HY IX, p. 215 nr. 133.

²⁴ = „Vede-te-aș în curtea mea pentru o bucată de pâine!” – λαογρ. III, p. 272 nr. 36.

²⁵ = „Vede-te-aș cerșetore la poarta mea, după pâine!” – Δέφνερ, XEKO – λαογρ. VII, p. 34 nr. 8.

²⁶ = „Vede-te-aș cerșetore, învârtindu-te pe drumuri cu o tăḡârță roșie!” – Δέφνερ, *Ibidem*, p. 34 nr. 9.

²⁷ = „Vede-te-aș orb la ușa bisericii!” (Sozúpolis-Tracia) – λαογρ. IV, p. 291.

²⁸ = „Vede-l-aș că vine orb la ușa mea după pâine!” (Dimitsánis-Ghortynia) – λαογρ. V, p. 617 nr. 19.

²⁹ Cf. vol. *Descolindatul* – Partea I: „Analiza și clasificarea formulelor de descolindare...”.

³⁰ Cf. mai sus – *Ibidem*.

Dar un însemnat număr de blesteme au de obiect tot felul de năpăști și de chinuri fizice sau psihice, cu schingiuirea trupului în variate chipuri, cu suferințe aduse de boli grele..., toate la adresa celui blestemat, de ex.: „Plesnire-ar fierea-n tine!”³¹; „Sări-i-ar ochii!”³², „Vede-te-aș câș și orb!”³³, „Chica-i- ar mâna!”³⁴; „Mânca-l-ar boala!”³⁵; „Lovi-te-ar dambla!”³⁶ ...etc.

Sau, la sârbo-croați: „Usahla ti ruka!”³⁷; „Oči ti iskapale!”³⁸; „Guba ga gubala!”³⁹.

Sau, altele, care sună identic cu ultimele două românești de mai sus: „Bolest ga jela!”⁴⁰; „Uzma te uzela!”⁴¹.

Iată mai multe blesteme bulgărești cu asemenea motive: „Исаанале ти рацете – рацете до лактете, краката до коленете!”⁴² „Улог да останеш!”⁴³ „Да те фане магарешката!”⁴⁴ „Да та хване бес!”⁴⁵ „Живница да го изедѐ!”⁴⁶ „Занем да стане, да занемее!”⁴⁷ „Да се надуа како агюпски тупан!”⁴⁸ „Да се влăчиш по корѐм като змия!”⁴⁹.

Sau, alt blestem, identic cu unul românesc din cele mai sus citate: „Да ти се пукне жъчката!”⁵⁰.

Iată acum o serie din acestea, la neogreci: „Τσεραϊα τζαι μαραϊα νὰ ντι μὀλη!”⁵¹ „Νὰ ξεραθῆς καὶ νὰ ποξυλωθῆς!”⁵² „Νὰ σέρνεσαι καὶ

³¹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³² A.F. – Crăiești – jud. Galați.

³³ A.F. – Smulți – jud. Galați.

³⁴ A.F. – *Ibidem*.

³⁵ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

³⁶ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³⁷ = „Seca-ți-ar mâna!” – Kušar, NB, p. 120.

³⁸ = „Scurge-ți-s-ar ochii!” – Kušar, NB, p. 120.

³⁹ = „Umple-l-ar lepra!” – Kušar, NB, p. 120.

⁴⁰ = Kušar, NB, p. 120.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² = „Usca-ți-s-ar mânele – mânile până la coate, picioarele până la genunchi!” – Даб., БНК, p. 33.

⁴³ = „Olog să rămâi!” – Гер., РБЯ, V, p. 434.

⁴⁴ = „Apuca-te-ar tusa măgărească!” – Сб.НУ, XIV, p. 163, nr. 115.

⁴⁵ = „Dare-ar turba-n tine!” – Даб., БНК, p. 33.

⁴⁶ = „Mânca-l-ar scrofurile!” – Сб.НУ, XXXI, p. 132.

⁴⁷ = „Muțire-ar să muțescă!” – Сб.НУ, VI, p. 209, nr. 174.

⁴⁸ = „Să se umfle ca o tobă țigănească!” – Сб.НУ, VI, p. 207, nr. 95.

⁴⁹ = „Târâ-te-ai pe pânțele, ca șarpele!” – Сб.НУ, IX, p. 215, nr. 122.

⁵⁰ = „Plesni-ți-ar fierea!” – Сб.НУ, IX, p. 216, nr. 170; X, p. 199, nr. 38.

⁵¹ = „Să te usuci și să te topești din picioare!” – Δέρνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 31 nr. 39.

⁵² = „Să te usuci și să-nțepenești!” – λαογραφία IV, p. 291.

φτύνης γαῖμα!”⁵³ „Νὰ σοῦ βάλουν τζαι νὰ μείνουν ἀφάητα!”⁵⁴ „Νὰ σ πὲς τοῦ χέρ!”⁵⁵ „Νὰ σ καῖ ἡ καρδιά!”⁵⁶ „Νὰ τσιχουθοῦν τ’ ἀντερὰ ντι!”⁵⁷ „Ἄ ὄχια νὰ ντι κατῶ!”⁵⁸

În fine, unul dintre cele mai grozave blesteme, din grupa acestora, este desigur acela care dorește victimei să se trudească de moarte timp îndelungat și să nu poată muri: „Νὰ μὴ μπαῖ ἃ ψούχα ντι!”⁵⁹

Nu încapе îndoială însă că cel mai mare număr de blesteme – având în vedere deopotrivă gradul de frecvență, ca și aria de răspândire – îl constituie, la toate popoarele din sud-estul Europei, acelea care tind să provoace, în cele mai variate chipuri imaginabile, moartea persoanei blestemate. De obicei, e vorba de o moarte năprasnică și însoțită de chinuri, pe care fantezia populară le prelungește și după încetarea din viață a persoanei vizate: „N-ar mai apuca răsăritul soarelui!”⁶⁰; „Arză-te focul să te arză!”⁶¹; „Nu l-ar mai răbda pământul!”⁶²; „Nu i-ar muri mulți înainte!”⁶³; „Înghiți-l-ar pământul!”⁶⁴; „Vede-l-aș cu ștreangul de gât!”⁶⁵; „Corbii să-i știe de știre!”⁶⁶; „Mânca-l-ar viermii cei neadormiți!”⁶⁷ ... etc.

Iată și câteva exemple sârbo-croate: „Izjeli ga vuci!”⁶⁸; „Voda ga odnijela!”⁶⁹; „More te progutalo!”⁷⁰; „Mramorom se mramorila, a kamenom kamenila!”⁷¹; „Ubio ga suhi grad!”⁷².

⁵³ = „Să te târăști și să scuipi sânge!” – *Ibidem*.

⁵⁴ = „Să-ți aducă bucate și să rămâie nemâncate!” (adică să fie foarte grav bolnav). – λαογρ. V, p. 619 nr. 29 (Din insula Cipru).

⁵⁵ = „Căde-ți-ar mâna!” – λαογραφία III, p. 271 nr. 30 (Din Epir).

⁵⁶ = „Arde-ți-ar inima!” – *Ibidem*, p. 270 nr. 1.

⁵⁷ = „Să ți se verse mațele!” – Δέφνερ, XEKO – λαογραφία VII, p. 31 nr. 14 (dialectul tsacon).

⁵⁸ = „Mușca-te-ar vipera!” – *Ibidem*, p. 32 nr. 53.

⁵⁹ = „Să nu-ți poți da sufletul!” – *Ibidem*, p. 30 nr. 6.

⁶⁰ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

⁶¹ A.F. – *Ibidem*.

⁶² A.F. – *Ibidem*.

⁶³ A.F. – *Ibidem*.

⁶⁴ A.F. – Golășăi – jud. Galați.

⁶⁵ A.F. – *Ibidem*.

⁶⁶ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

⁶⁷ A.F. – Smulți – jud. Galați.

⁶⁸ = „Mânca-l-ar lupii!” – Kušar, NB, p. 121.

⁶⁹ = „Lua-l-ar apa!” – *Ibidem*.

⁷⁰ = „Înghiți-te-ar marea!” – *Ibidem*.

⁷¹ = „Ca marmora să-nmărmurească și ca piatra să-mpietrească!” (În forma aceasta, blestemul a fost proferat la adresa unei femei).

⁷² = „Ucidă-l grindina seacă!” (adică grindina pură, fără ploaie, întrucât așa e socotită mai primejdioasă). – Kušar, NB, p. 121.

Iar o față, dezamăgită-n dragoste, îl blastămă astfel pe necredinciosul el iubit: „Ljubila ga medju oči guja, a crna ga zemlja zagrlila!”⁷³.

Dar iată și o variantă sârbo-croată a ultimei dintre imprecategoriile românești citate: „Crvī ga rastočili!”⁷⁴.

Prezentăm acum de asemenea blesteme bulgare din această grupă: „Огин ’ и пламен да го изгоре!”⁷⁵; „Прах и пѣпел да станеш!”⁷⁶; „Земята да се разтвори, та жиф да го поглне!”⁷⁷ „Да го ядѣт вълци, да биха го яли!”⁷⁸. Sau, același motiv exprimat într-o formă mai dură: „Триста вучи да го ядат!”⁷⁹. Sau, cu motivul celeilalte fiare din climatul nostru, mai temute încă: „Мечка да те изеде!”⁸⁰. Sau, cu ambele motive combinate: „Изѣли те вуци и менки!”⁸¹. Sau, cu moartea survenind printr-o armă; dintre aceste blesteme, îl cităm întâi pe cel mai arhaic: „Ега да те стрела устрели!”⁸². Apoi: „Нож да те пребодє у сърцето!”⁸³; „Пушка те убила!”⁸⁴; „Куршум да те пониже през сърдцето!”⁸⁵.

Iată și o variantă bulgară la formulele românească și iugoslavă cu motivul viermilor: „Да би църви т изеле!”⁸⁶.

În fine, vom ilustra grupa în chestiune cu o serie de formule puizate din folclorul neogrecesc: „Νὰ μὴ σ’ εὕρ’ ὁ χροῖνος!”⁸⁷; „Νὰ μὴ

⁷³ = „Săruta-l-ar vipera între ochi și l-ar îmbrățișa pământul cel negru!” – Kušar, NB, p. 121.

⁷⁴ = „Mânca-l-ar viermii!” (ad. litt.: „răscoli-l-ar ...”) – Byk Kap., CP., p. 662 s.v. расточити.

⁷⁵ = „Arde-l-ar focul și para!” – Славейков, БП II, p. 5.

⁷⁶ = „Face-te-ai praf și cenușă!” – Сб.НУ, XI, p. 166, nr. 81.

⁷⁷ = „Deschide-s-ar pământul, ca să-l înghită de viu!” – Сб.НУ, XXXI, p. 132.

⁷⁸ = „Mânca-l-ar lupii să-l mănânce!” – Славейков, БП I, p. 113.

⁷⁹ = „Mânca-l-ar 300 de lupi!” – Сб.НУ, VI, p. 212, nr. 333.

⁸⁰ = „Mânca-te-ar ursul!” – Даб., БНК, p. 66.

⁸¹ = „Mânca-te-ar lupii și urșii!” – Сб.НУ, X, p. 200, nr. 100.

⁸² = „Lovi-te-ar săgeata!” – Сб.НУ, XIII, p. 233. De la o vreme, acest blestem devenind anacronic – în urma ieșirii din uz a arcului, ca armă – sensul său original a căzut tot mai mult în desuetudine, până ce un altul i-a luat complet locul. Săgeata propriu-zisă de altă dată fiind asociată cu o săgeată atribuită de credințele populare fulgerului sau trăsnetului, blestemul a ajuns să însemne astăzi: „Lovi-te-ar trăsnetul!”

⁸³ = „Străpunge-te-ar cuțitul drept în inimă!” – Сб.НУ, X, p. 202.

⁸⁴ = „Uci-gă-te pușca!” – Сб.НУ, XIII, p. 231.

⁸⁵ = „Glontele să-ți străbată prin inimă!” – Сб.НУ, X, p. 200.

⁸⁶ = „Mânca-te-ar viermii!” – Сб.НУ, XII, p. 247.

⁸⁷ = „N-ai mai ajunge Anul Nou!” (ad. litt.: „Nu te-ar mai afla...”) – λαογρ IV, p. 291; III, p. 271 nr. 31; V, p. 617 nr. 3; VII, p. 31 nr. 29.

ξημερωθῆς!”⁸⁸; „Ποῦ νὰ σὲ δῶ νεκρὸν τζαὶ σταυρωμένον!”⁸⁹; „Νὰ σὲ νεκροστολίσω!”⁹⁰; „Μακάρι νὰ σὲ φάη ἡ μαύρη γῆ!”⁹¹; „Ἄ φούρκα νὰ κατσάη τ’ὸ λαϊμό ντι!”⁹²; „Ἄ κάρρα νὰ ντι δάη!”⁹³; „Νὰ ντ’ ὀράου τ’ὰ κίανα!”⁹⁴; „Ὁ οὔθι νὰ ντι φάη!”⁹⁵; „Ὁ λιούκο νὰ ντι φάη!”⁹⁶; „Κομμακία τζαὶ τετάρκια νὰ ναθῆρε!”⁹⁷; „Ἄ σογίτ’α νὰ ντι κοψη!”⁹⁸; „Ποῦ νὰ σὲ φᾶ τὸ βόλι!”⁹⁹; „Ὁ ποταμὸ νὰ ντ’ ἄρζη!”¹⁰⁰; „Νὰ καταπογκιστῆρε τζαὶ νὰ μὴν ὀραθῆρε!”¹⁰¹; „Σποῖα νὰ ναθῆρε!”¹⁰².

Uneori, aceste funeste blesteme se folosesc de imagini neobișnuit de sugestive, menind celui vizat o moarte în condițiile cele mai nefericite, care se pot închipui – ca în următorul caz: „Ποῦ νὰ βκοῦν τὰ μάδικιά σου τζαὶ νὰ γενοῦν βοῦρνες νὰ πίνουν οἱ κατσκουτάλες!”¹⁰³.

Blestemele din această grupă merg adeseori pân-acolo cu ideea nimicirii dușmanului, încât îi doresc să i se șteargă chiar și amintirea, uitându-i-se și numele: „Chieri-i-ar numele să-i χιῆί!”¹⁰⁴. Sau la sârbocroați: „Ime ti poginuo!”¹⁰⁵. Sau la bulgari: „Опустело ти името и презимето!”¹⁰⁶.

Ba, alteori, blestemele nu se mărginesc a se raporta numai la persoana direct vizată, ci dau urii blestemătorului expresia cea mai înverșunată cu putință, referindu-se la tot neamul lui, spre a-i dori pieirea

⁸⁸ = „N-ai mai vedea zorile!” – λαογρ IV, p. 291.

⁸⁹ = „Vede-te-aș mort și cu mânele cruce [pe piept]!” (Cipru) – λαογρ V, p. 619 nr. 12.

⁹⁰ = „Găsi-te-aș mort!” (Din Sozúpolis-Tracia) – λαογρ IV, p. 490.

⁹¹ = „Mânca-l-ar pământul cel negru!” (Cipru) – λαογρ V, p. 619 nr. 4; VII, p. 31 nr. 32.

⁹² = „Furca [spânzurătorii] să șeadă pe gâtul tău!” – Δέφνερ, XEKO – λαογρ. VII, p. 34 nr. 5.

⁹³ = „Arde-te-ar focul!” – *Ibidem*, p. 35 nr. 1.

⁹⁴ = „Vede-te-aș pe pirostie!” (adică: să fie ars de foc) – *Ibidem*, p. 34 nr. 6.

⁹⁵ = „Mânca-te-ar șarpele!” – *Ibidem*, p. 32 nr. 52.

⁹⁶ = „Mânca-te-ar lupul!” – *Ibidem*, p. 35 nr. 6.

⁹⁷ = „Facete-ai bucăῤele și ciosvârtel!” – *Ibidem*, p. 31 nr 16; λαογρ III, p. 270 nr. 8.

⁹⁸ = „Lovi-te-ar săgeata!” – Δέφνερ, XEKO – λαογρ. VII, p. 32 nr. 54.

⁹⁹ = „Mânca-te-ar glontele!” (Cipru) – λαογρ V, p. 619 nr. 11; VII, p. 31 nr. 32.

¹⁰⁰ = „Lua-te-ar apa!” (ad. litt.: „Lua-te-ar râul!”) – Δέφνερ, XEKO – λαογρ. VII, p. 31 nr. 19.

¹⁰¹ = „Să te duci la fund [în apă] și să nu te mai vezi!” (adică: să se-nece) – *Ibidem*, p. 31 nr. 18.

¹⁰² = „Cenușă să te faci!” – *Ibidem*, p. 31 nr. 20.

¹⁰³ = „Scoate-ῤi-ar ochii [orbitele lor] face-s-ar gropi ca să beie din ele!” (Cipru) – λαογρ. V, p. 619 nr. 23.

¹⁰⁴ A.F. – Vîrlezi – jud. Galaῤi.

¹⁰⁵ = „Pieri-ῤi-ar numele!” – Kušar, NB, p. 121.

¹⁰⁶ = „Pieri-ῤi-ar numele și porecla!”

– ca în următorul exemplu românesc; „Chieri-i-ar sămânța!”¹⁰⁷.

Tot așa sună și blestemul sârbo-croat: „Sjeme mu se zatro!”¹⁰⁸.

Bulgarii redau aceeași idee într-o formă mai plastică chiar: „Да му изсъхне коренът!”¹⁰⁹.

Cam la fel spun și grecii moderni, care îmbină într-un singur blestem cele două imagini simbolice – rădăcina și sămânța: „Νὰ κοπή γῆ ρίζα σου καὶ γῆ φύτρα σου!”¹¹⁰.

Sau, în dialectul tsakonic: „Ἐρμὸ νὰ ἀραμᾶρε!”¹¹¹.

În același grai, o femeie e blestemată să fie stearpă: „Ἀκλερε νὰ ἀραμᾶρε!”¹¹².

Sau, cum sună pe aiurea în Grecia, mult mai sugestiv și mai realist totodată: „Νὰ μὴν κρᾶξη ἀποκάτω σου!”¹¹³.

Nu o dată, blestemele cu motivul morții iau o turnură ironică, de ex.: „N-aș avea parte de tine!”¹¹⁴. sau la neogreci: „Ποῦ νὰ μὲν σὲ χαρῶ!”¹¹⁵.

Alteori, în intenția de a-și bate joc într-un mod cât mai necruțător de cel vizat, sunt folosite expresii satirice deosebit de tari și de vulgare în același timp, ca de exemplu, la adresa unui băiat: „Găsi-l-ar mă-sa țapăn!”¹¹⁶. sau „Crăpare-ar și-ar plesni cu mă-sa și cu tat’so!”¹¹⁷.

La popoarele balcanice, aflăm corespondente similare acestora, dacă nu chiar aproape identice unele, ca de exemplu, la greci: „Νὰ σκάσ τσι νὰ πλαντάξ!”¹¹⁸. Ori: „Νὰ σκάσης καὶ νὰ σὲ ράψω!”¹¹⁹.

La bulgari, de asemenea se întâlnesc frecvent variante ca: „Пукнал да пукне!”¹²⁰. Ori: „Да пукнеш, мори, да треснеш!”¹²¹.

Folclorul bulgar cunoaște de altfel numeroase și variate formule

¹⁰⁷ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

¹⁰⁸ = „Stârpi-i-ar sămânța!” – Kušar, NB, p. 121.

¹⁰⁹ = „Usca-i-s-ar rădăcina!” – Славейков, БП I, p. 122.

¹¹⁰ = „Pieri-ți-ar rădăcina și sămânța ta!” – λαογρ. IV, p. 291.

¹¹¹ = „Pustiți să rămâi!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 31 nr. 23.

¹¹² = „Fără moștenitori să rămâi!” – *Ibidem*, p. 31 nr. 24.

¹¹³ = „Să nu țipe [glas de prunc] sub tine!” – *Ibidem*.

¹¹⁴ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

¹¹⁵ = „N-aș avea parte de tine!” (Cipru) – λαογρ. V, p. 619.

¹¹⁶ A.F. – Golășăi – jud. Galați.

¹¹⁷ A.F. – *Ibidem*.

¹¹⁸ = „Să crape și să plesnească!” (Lesbos) – Kretscmer, HLD, col. 466; λαογρ. IV, p. 290 (Sozúpolis-Tracia).

¹¹⁹ = „Să crăpi și să te cos eu!” (Sozúpolis) – λαογρ. IV, p. 290.

¹²⁰ = „Crăpare-ar să crape!” – Славейков, БП II, p. 87.

¹²¹ = „Să crăpi, mări, să pocnești!” – Даб., БНК, p. 9.

imprecative de acest gen. Nu mai puțin abundă folclorul neogrecesc în blesteme satirice cu caracter profund ofensator: „Ποῦ νὰ σὲ δῶ ταοῦλλιν!”¹²². Sau „Νὰ σ φέρν τὰ λεσιῖα!”¹²³, sau, unul din cele mai răspândite blesteme de tipul acesta: „Κακὸ δσόφο νὰ χης!”¹²⁴; ori, scurt, cu omisiunea verbului: „Κακὸ ψόφος!”¹²⁵.

Între formulele de descolindare neogrecești, am cunoscut unele, care de asemenea întrebuintează – pentru ideea de a muri – verbul ψοφῶ în uz numai pentru animale: „...Κὶ ὁ νοικοκύρης τοῦ σπιτιοῦ τοῦ χρόνου νὰ ψοφήση!”¹²⁶.

Remarcăm, cu acest prilej, că mai ales pentru blesteme din această ultimă grupă au arătat colindătorii din orientul și sud-estul Europei o specială preferință. Unele ca acestea le-au atras atenție în primul rând, atunci când ei au vrut să-și facă arme eficace de răzbunare. E sursa favorită, de unde au puizat blesteme sau cel puțin anumite elemente din ele, spre a le adapta scopurilor lor negative, transformându-le în formule de descolindare.

Între blestemele de acest gen, vom cita, la bulgari, unul care merge până la impietate: „Свине ти гробо изрили!”¹²⁷.

Dar, firește, satira blestemului se-ntinde și-n afară de sfera morții și în general manifestă înclinarea către vulgar și abject.

Relatăm, tot la bulgari, două formule foarte caracteristice pentru grupa în chestiune: „Шуга и краста да го ядат!”¹²⁸ și „Вашки наживе да те изедат!”¹²⁹.

Ambele aceste blesteme le-am văzut reflectându-se într-o descolindare bulgară, prin care se răzbunau odinioară colindătoarele de la Sâmbăta lui Lazăr împotriva unui gospodar zgârcit¹³⁰.

¹²² = „Vede-te-aș [umflat] tobă!” (Cipru) – λαογρ. V, p. 619 nr. 34; VII, p. 33, nr. 70.

¹²³ = „Aduce-ți-ar stârvul!” (Zagori-Epir) – λαογρ. III, p. 270, nr. 8.

¹²⁴ = „Rea moarte să ai!” (ad litt.: „Rea crăpare...!”) – λαογρ. IV, p. 290. Prin apelativul ψόφος, grecii desemnează, la propriu, exclusiv moartea unui animal.

¹²⁵ = Rea moarte!” (ad litt.: „Rea crăpare!”) – se subînțelege: νὰ ἐχης. A.F. din Grecia – Keramidion-Thessalia.

¹²⁶ Vezi Petru Caraman, *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*. Studiu de folclor comparat. Ediție îngrijită și prefațată de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. 74 ș.u.

¹²⁷ = „Râma-ți-ar porcii mormântul!” – Сб.НУ, XI, p. 167; VI p. 212, nr. 315; Славейков, БП II, p. 107; Гер., РБЯ, V, p. 134.

¹²⁸ = „Mânca-l-ar rapănul și râial!” – Сб.НУ, VI, p. 213 nr. 369; Гер., РБЯ, V, p. 588.

¹²⁹ = „Păduchii să vă mânânce de vii!” – Сб.НУ, IX, p. 213, nr. 60; XII, p. 246.

¹³⁰ Vezi *Descolindatul*, p. 126 ș.u.

Cât privește în special motivul păduchilor, l-am întâlnit frecvent la diferite națiuni sud-est europene în formulele descolindătoare¹³¹.

Evident, acest simptom al mizeriei, ca și râia și rapănul, denotă nu numai sărăcie, ci mai ales faptul de a se complăcea în cea mai crasă și mai degradantă necurătenie. De aceea au și fost selectate pentru scopuri satirice asemenea elemente, ca unele ce au darul de a ofensa într-un mod neobișnuit persoanele vizate.

Alteori, caracterul injurios al blestemului poate fi de altă natură. Astfel formula românească „Chiorăre-ar să chiorască!”¹³², căreia îi corespunde, la bulgari: „Къ̀орѡф да окъ̀орѡвѣе!”¹³³, iar la neogreci: „Στραβὸ βά ντ’ ὀράου!”¹³⁴ sau: „Νά ντ’ ὀράου με ἕνα ψιλέ!”¹³⁵, nu sunt numai expresii ale urii, care urmăresc ca dușmanul să fie lovit de o suferință chinuitoare, ci implicit și ale intenției de a-și bate joc de el. Este vorba aici de desfigurarea dizgrațioasă a feței în mijlocul căreia sunt plasați ochii. Dispariția unuia din ei aduce catastrofa asimetrică, care jignește profund simțul estetic al tuturor celor ce se uită la omul cu un singur ochi. Fiecare privire a semenilor înseamnă pentru el o ocară grea. Deasa întrebuițare, cu scopuri satirice a epitetului de origine turcească кѡр, кѡрав și a familiei de derivate, a dus foarte adesea, în limba bulgară, la suplantarea epitetului autohton slav слеп < vsl. СЛѢПЪ, care înseamnă orb, luând asupra-i și sensul acestuia, însă fără a-l fi pierdut pe cel de la obârșie. Numai așa se explică faptul că un blestem din regiunile Царибродско și Пиротско, sună „Ега къ̀орав да по̀одиш, та циганье да те по̀воде!”¹³⁶

Aici e clar că cel vizat de citata imprecație este blestemat să orbească de amândoi ochii, fiindcă numai atunci are nevoie de a fi călăuzit de către altcineva. Totuși, blestemul a făcut uz de epitetul къ̀орав, iar nu de слеп – măcar că acesta e bine cunoscut și menționatelor regiuni, după cum este el cunoscut pe tot teritoriul de limbă bulgară – numai din intenția de a ofensa cât mai tare, pe lângă intenția, tot principală și aceea, de a provoca nenorocirea orbirii. Dar, la bulgari, e

¹³¹ *Ibidem*, p. 24 ș.u.

¹³² A.F. – Crăiești – jud. Galați.

¹³³ Cf. Сб.НУ, XXXI, p. 133 (înregistrat din Teteven). Acest blestem prezintă identitate perfectă cu citata formulă românească, de parc’am avea a face cu o traducere dintr-o parte într-alta.

¹³⁴ = „Vede-te-aș chior!” (dialect tsakonic) – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 33 nr. 3.

¹³⁵ = „Vede-te-aș cu un ochiu!” – *Ibidem*, p. 33 nr. 1.

¹³⁶ = „Orb să umbli și țigani să te ducă de mână!” – Сб.НУ XIII, p. 232.

atestată și formula imprecativă: „Сляп да ослепее!”¹³⁷.

Aceasta dă expresie aceleiași mari nenorociri, însă ea nu mai e grevată de usturătoarea satiră mai sus relatată.

De altfel, din punctul acesta de vedere, remarcăm un uimitor paralelism pe terenul folclorului imprecativ neogrecesc la epitetul *στραβός* – care, la origine, îl desemna numai pe omul cu un singur ochi sau pe cel cu privirea încrucișată – în raport cu *τυφλός*, care desemnează pe cineva orb de amândoi ochii. Din același motiv, pe care l-am ilustrat la bulgari, la greci de asemenea – pe tărâmul blestemelor – epitetul *στραβός* s-a substituit lui *τυφλός*.

Un grup de formule blasfemante din sfera satiricului de esență vulgară, care reprezintă o culminație a scabrozității – dar totuși asupra căruia e nevoie să ne oprim, având în vedere strânsele aderențe, ce prezintă cu descolindatul – îl constituie cele ce dau expresie elementului scatologic. Existența unor astfel de blesteme în popor se explică, firește, prin aceea că ura – care merge mână-n mână, cu deprecierea maximă a adversarului – face apel la tot ceea ce-i mai abject și mai josnic în natura umană, pentru a-l înjosi și ofensa fără măsură. Astfel, este bine cunoscut la români, în diferite provincii, blestemul: „Lovi-te-ar inima să te lovească!”¹³⁸, a cărei semnificație – precum se știe – e cu totul alta decât cea sugerată de elementele lexicale!

El nu e mai puțin răspândit și la bulgari, la care-l aflăm atestat sub diferite aspecte. Iată-l exprimat în forma cea mai directă și cât se poate de plastică: „... о плет да се държиш, кръв да с...!”¹³⁹; sau: „Крф и слус да продриште!”¹⁴⁰; sau: „Да го скоцѹ рятката!”¹⁴¹; sau încă: „Да те фане клечавицата!”¹⁴².

Cele mai frecvente variante ale acestei imprecății sunt desigur: „Дръскавицата да го фане!”¹⁴³; sau „Дришница да те фане, та да те

¹³⁷ = „Orbire-ar să orbească!” (din Teteven) – Сб.НУ XXXI, p. 133. Demn de relatat este că-n aceeași localitate, precum și în regiunea din juru-i, e atestat de asemenea blestemul: „Кйѹроф и сляп да ходи!” (= „Chior și orb să umble!”), care – ca expresie – pare de-a dreptul un absurdum, dar care își află explicație în explozia de ură a blestemătorului și în dorința arzătoare a acestuia de a provoca celui dușmănit de dânsul nu numai nenorocirea orbirii, ci de a-l și ofensa totodată cât mai tare.

¹³⁸ A.F. – Golășăi, Băneasa, Moscua, Crăiești, Smulți – jud. Galați.

¹³⁹ = „Să te ții de gard și să ieși sânge!” – Славейков, БП I, p. 114.

¹⁴⁰ = „Să iasă numai sânge și mucilagii!” – Сб.НУ, XXXI, p. 133.

¹⁴¹ = „Să-l taie diareea!” – *Ibidem*, p. 132.

¹⁴² = „Апуца-te-ar urdinarea!” – Сб.НУ XIV, p. 163, nr 114.

¹⁴³ = „Treapădul să-l apuce!” – Сб.НУ VI, p. 207, nr 96.

не остави!”¹⁴⁴.

Deosebit de interesant apare însă faptul că, la bulgari, această scabroasă boală este denumită în unele variante ale citatului blestem printr-un termen popular echivalent celui românesc¹⁴⁵, în sensul că – deși specific slav – e derivat în același chip de la apelativul bulgar сърдце, care desemnează inima: „Сърдешницата да те фъркнит!”¹⁴⁶; sau „Сърдешницата да т’истребит!”¹⁴⁷.

Această identitate – în conținut, ca și în formă – a expresiei imprecative în chestiune, la români și la bulgari, indică incontestabile influențe dintr-o parte într-alta, atât pe plan lingvistic, cât și folcloric. La neogreci de asemenea, e atestat în blesteme motivul scatologic, de exemplu: „Α λυσεντερία vá ντι φάη!”¹⁴⁸

Într-un blestem neogrecesc din Tracia, motivul acesta se îmbină cu altul într-un complex pe cât de respingător, pe atât de plastic de altfel: „Νὰ σε πάη πò πάνου και πò κάτω!”¹⁴⁹.

Dar este cu neputință să examinăm chestia motivului scatologic reflectat în blestemele popoarelor din orientul Europei, fără să-l ilustrăm și cu mostre din folclorul ucrainenilor, care au faima că excelează ca satirici de un libertinaj „sans gêne”. Iată una din cele mai inocente: „Хай тебе за живіт візьме!”¹⁵⁰.

¹⁴⁴ = „Апуца-te-ar treapădul și nu te-ar mai lăsa!” – Сб.НУ IX, p. 215, nr 155.

¹⁴⁵ Cf. termenul pop. rom. „inima” în formula mai sus relatată, din Moldova meridională.

¹⁴⁶ „Inima să te puie pe fugă!” (Verbul фъркнит exprimă ideea de zbor: adică, să fie silit de boală s-alerge-n graba cea mai mare ca și cum ar zbura!) – Сб.НУ XII, p. 249.

¹⁴⁷ „Inima să te prăpădească!” – *Ibidem*. Cf. o variantă, cu același termen, la: Гер., РБЯ, V, p. 242 s.v. сръдѣчница. Termenul pop. bulg. сръдечница > сръдечница (> сръдешница) < сръдечън – (tema adjectivală) + suf. fem. ица < s.n. сърдце. Dar pentru această maladie, este atestat la bulgari și termenul pop. compus „сръдцебол” (cf. Гер., РБЯ, V, p. 245) < сръдце + боль, care ad litt. înseamnă „boală de inimă”, deci o denumire mai apropiată încă de cea românească. Între imprecățiile de acest gen, sunt de asemenea în uz, la bulgari, formule ca: „Лайна у устата да му турат!” (= „Astupa-i-ar gura cu excremente!”) – Сб.НУ VIII, p. 245, nr. 257 sau: „Лайна да яде, да са смире!” (= „Să mănânce fecale, ca să se potolească!”) – Сб.НУ VIII, p. 245, nr. 260.

¹⁴⁸ = „Mânca-te-ar dizenteria!” (dial. tsakonic) – Δέφνερ, ХЕКО – λαογραφία VII, p. 32 nr. 60. Termenul dialectal ngr. λυσεντερία (în loc de δυσεντερία) a luat naștere prin etimologie populară < vb. λύω + s.n.pl. έντερα. (Cf. Defner, *Ibidem*) El corespunde, ca sens, exact termenilor populari din citatele formule românească și bulgară, care de fapt se raportează tot la dizenterie, adică la diareea de tipul cel mai grav.

¹⁴⁹ = „Să te treacă pe sus și pe jos!” (adică, să aibă în același timp accese și de vărsături, și de dizenterie) – λαογρ. IV, p. 290.

¹⁵⁰ = „Să te apuce durerea de pânтеce!” – Номис, УПП, p. 73, nr. 3723.

Dar iată și altele, în care scabroasei maladii i se spune pe nume, fără ocol: „Щоб тебе завійна узяла!”¹⁵¹; sau „Нехай тебе завійна візьме!”¹⁵²; sau „Бодай тебе взяла завійниця!”¹⁵³; sau încă: „Щоб тебе різачка попорізала!”¹⁵⁴.

O dovadă evidentă că acest gen de imprecășii se bucură de o mare răspândire pe spații întinse, nu numai în orientul și sud-estul Europei, ne-o oferă faptul că ele pot fi auzite, sub anumite aspecte, și în extremul sud-vest european. Foarte elocventă, în acest sens, ne apare formula spaniolă deosebit de frecventă în popor: „Que se vaya a la mierda!”¹⁵⁵; sau, în formă plurală: „Vete a la mierda!”¹⁵⁶.

Uneori însă, în blesteme, scatologia întrece orice limite, fiind împinsă chiar până la sacrilegiu. Așa, pe terenul folclorului imprecativ bulgar, sunt atestate formule ca următoarele: „На гробо да му се исерат!”¹⁵⁷; sau: „Да му се серат кучиня у гроб!”¹⁵⁸; sau una din variantele cele mai ignobile, care pot fi imaginate: „Да му се серат у майчинио му гроп!”¹⁵⁹; sau încă: „Да му се серъ в кокалите!”¹⁶⁰.

Grecii moderni cunosc și ei asemenea imprecășii. Astfel, o variantă neogrecescă la ultima bulgară, pe care am citat-o aici, sună: „Σκατὰ ῥτὰ κόκκαλα σου!”¹⁶¹.

Ținând seama de elementul lexical κόκκαλα, comun ambelor variante, pare cel mai probabil ca formula bulgară să fie de proveniență neogreacă. Dar iată o altă formulă grecescă, din seria celor sacrilege, care atinge o culminație: „Σκατὰ ῥζη ψυχή σου!”¹⁶².

Asemenea mostre de abjectă vulgaritate – expresie a urii celei mai pătimășe – pot fi relatate de altfel și de la alte popoare¹⁶³.

Amintim că la analiza formulelor de descolindare am relevat o serie de motive scatologice, în genul celor mai sus discutate: la români, la

¹⁵¹ = „Apuca-te-ar treapădul!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3724.

¹⁵² = „Să te ia treapădul!” – *Ibidem*.

¹⁵³ = „Apuca-te-ar pânticăraia!” – *Ibidem*.

¹⁵⁴ = „Pânticăraia să te taie!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3725.

¹⁵⁵ = „Vadat ad merdam!” – cf. Grossmann, Wb. SDS II, p. 1050.

¹⁵⁶ = „Vadite ad merdam!” – *Ibidem*, II, p. 1050.

¹⁵⁷ = „Să-și descare excrementele la mormântul lui!” – Сб. НУ VIII, p. 246, nr. 310.

¹⁵⁸ = „Câinii să-și lepede excrementele la mormântul lui!” – *Ibidem*, p. 241, nr. 101.

¹⁵⁹ = „Să-și deșerte excrementele la mormântul mă-sii!” – *Ibidem*, p. 241, nr. 102.

¹⁶⁰ = „Cu-mă-n oasele lui!” – Славейков, БП I, p. 123.

¹⁶¹ = „Excremente pe oasele lui!” (Sozúpolis-Tracia) – λαογρ. IV, p. 291.

¹⁶² = „Excremente pe sufletul tău!” – *Ibidem*; cf. și: Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογραφία VII, p. 33.

¹⁶³ Vezi *Descolindatul*, Partea I, capitolul 2: *Formule înjurioase*.

grecii moderni¹⁶⁴, la croați¹⁶⁵, la bulgari¹⁶⁶ și la ucraineni¹⁶⁷. Evident, ele sunt acolo un reflex fidel al blestemelor de acest tip, deși, în descolindări, nu am întâlnit chiar ororile sacrilege, pe care le-am constatat pe terenul blestemelor propriu zise.

În ciuda exceselor de tot felul și mai ales a indecenței, care caracterizează blestemul, această creație folclorică nu este complet lipsită de umor. Nu-i mai puțin adevărat că, uneori, acest umor sui generis frizează macabru; dar totuși e umor. Vom ilustra cu câteva exemple mai tipice un asemenea gen de blesteme. Iată unul românesc foarte răspândit, având semnificație simbolică, dat fiind că se folosește de o anumită imagine specifică morții: „Mânca-i-aș coliva!”¹⁶⁸.

Acest blestem e bine cunoscut și altor popoare din sud-estul Europei. Astfel, la bulgari, el ne este atestat sub forma: „Да му изям житуту на тугос, дѣту ми мъври!”¹⁶⁹. La fel sună el și la grecii epiroți: „Νὰ σ φάου τοῦ σ'τάρ!”¹⁷⁰.

Prin această formulă, cel ce blestemă își exprimă dorința ca persoana vizată să moară, iar el să participe la funeraliile ei. În adevăr se știe că înmormântarea cuiva – la creștinii de rit ortodox – nu poate fi imaginată fără a se oferi participanților, în cinstea mortului, din mâncarea rituală numită colivă¹⁷¹, care constă din grâu fiert cu miere sau cu zahăr și cu miez de nucă pisat.

Un alt blestem, de același gen, sună la români: „Ieșire-ai din casă lungit și cu picioarele înainte!”¹⁷². Această imprecuație evocă poziția mortului în momentul când e scos din casă spre a fi dus la cimitir.

Dar iată o formulă bulgară care nu are deloc aparențele unei imprecuații, deși exprimă o urare fatală: „Да нѳсиш ногу здравѳе на тата!”¹⁷³.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem – passim*.

¹⁶⁸ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

¹⁶⁹ = „Mânca-i-aș grîul celui care mă bîrfește!” (Gabrovo și Kazanlık) – Сб.НУ, III, p. 140, nr. 19.

¹⁷⁰ = „Mânca-ți-aș grîul!” – λαογρ. III, p. 271, nr. 13.

¹⁷¹ Acesta este termenul popular consacrat și la celelalte națiuni balcanice: ngr. κόλλυβα n. pl. – cf. λαογρ. III, p. 271; bulg. κόливо – cf. Гер., РБЯ, II, p. 387 s.v.

¹⁷² A.F. – Vîrlezi – jud. Galați. L-am auzit și într-o variantă, în care – în loc de „lungit” – figurează epitetul „spăsit”.

¹⁷³ = „Să duci multă sănătate la tata!” – Сб.НУ, IX, p. 215, nr. 134.

Aici, blestemătorul, al cărui tată e mort, adresându-se cuiva viu, îi încredințează acest mesaj pentru lumea cealaltă! Cu alte cuvinte, el îi urează să moară. Elementul umoristic, pregnant în citata formulă, este neobișnuit de reușit, atât prin originalitatea sa, cât și prin surpriza pe care-o oferă imaginile el împrumutate vieții celei mai senine, în timp ce ea menește moartea. E, în adevăr, un contrast plin de efect.

Dar iată un foarte sugestiv blestem bulgăresc, cu imagine-simbol, referindu-se tot la moarte: „Κοσκите да му пролият сос вино!”¹⁷⁴; sau: „Κοстите му с вино да прелеят!”¹⁷⁵. La neogreci, îi corespunde o variantă care sună aproape la fel: „Νά σι πλὺν μι τοῦ κρασί!”¹⁷⁶.

Cineva complet neinițiat – mai ales dacă are-n vedere varianta grecească – ar fi tentat a crede ca e vorba despre ceva de foarte bun augur. În realitate, citatul blestem face aluzie la ritul funerar, care constă în a spăla corpul defunctului cu vin. Acest rit are loc în special la deshumarea îndătinată după 7 ani de la deces, când de fapt se stropesc numai oasele mortului. Așadar, și acest blestem tinde să provoace moartea persoanei căreia îi este adresat.

Un blestem bulgar de același tip te-ar putea face să crezi, la prima vedere, că se raportă la ceva amuzant și cu totul inofensiv: „Да та видѣъ на дървет кон!”¹⁷⁷. Prin *calul de lemn*, sunt exprimate aici figurat nășăliile pe care e așezat mortul când este dus la mormânt.

Tot așa de nevinovat pare blestemul neogrecesc: „Νά ντι τ’ αἴσωϊ τέσσεροι!”¹⁷⁸ care evocă purtarea nășăliilor cu mortul de către patru bărbați.

Bulgarii cunosc și ei variante foarte apropiate de aceasta: „Да те носат четворица!”¹⁷⁹; sau „Егá те понесáт четвóрица каде црквата!”¹⁸⁰.

Între formulele blasfemante neogrecești, care se referă tot la moarte, aflăm una plină de duh: „Νά ντ’ ἀλῆ ὁ παπᾶ τ’ ἀν ἀβουτάνα!”¹⁸¹.

Blestemul face aluzie la scena prohodirii mortului, când preotul citește sau cântă rugăciuni la capul lui!

¹⁷⁴ = „Spăla-i-ar oasele cu vin – Сб.НУ, VIII, p. 244, nr. 228.

¹⁷⁵ = „Stropi-i-ar cu vin oasele!” – Гер., РБЯ, II, p. 402.

¹⁷⁶ = „Spăla-te-ar cu vin!” (Blestem atestat în satul Petra din insula Lesbos). – Cf. Kretschmer, HLD, col. 465.

¹⁷⁷ = „Vede-te-aș pe calul de lemn!” – Славейков, БП I, p. 131.

¹⁷⁸ = „Ridica-te-ar patru inși!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 31, nr. 33.

¹⁷⁹ = „Purta-te-ar patru inși!” – Сб.НУ, XIV, p. 163, nr. 92.

¹⁸⁰ = „Duce-te-ar patru inși pe drumul bisericii!” – Сб.НУ, X, p. 198, nr. 4.

¹⁸¹ = „Grăi-ți-ar popa la ureche!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 31, nr. 34.

Cam în același gen e și imprecăția bulgară: „Да са засмее на попа ф петете!”¹⁸².

O formulă sârbo-croată, tot din sfera celor ironice, sună: „Majka ga u studene oči ljubila!”¹⁸³.

În primul moment, această formulă, lasă impresia că este vorba aici de o obișnuită efuzie sentimentală maternă, raportată la persoana vizată; însă epitetul „studene” ne trezește la realitate. O variantă bulgară, la cea iugoslavă mai sus citată, sună aproape identic: „Ега те мати ти студѣн цельѣва!”¹⁸⁴.

Dintre formulele bulgare cu caracter simbolic și în același timp ironic, le mai menționăm și pe următoarele, care ni se par tipice: „Босилок да му занесам!”¹⁸⁵; și „Вошчена свекъа да му занесам!”¹⁸⁶.

Dar și în afară de sfera ideii de moarte, întâlnim la blesteme adeseori trăsături umoristice.

Între blestemele comico-satirice exprimate prin imagini-simboluri, vom releva unele dintre acelea, care nu pot fi înțelese decât de autohtoni, străinii având nevoie de o prealabilă lămurire. Între acestea, unul neogrecesc – vizând-o pe o femeie – ne atrage în primul rând atenția: „Τὸν ὄνε νά ντ' ὀράου!”¹⁸⁷.

Citatul blestem face aluzie la pedeapsa publică aplicată, în trecut, unei femei adultere: ea era suită pe un măgar, cu fața înspre coada lui, și purtată cu mare alai prin sat sau prin oraș chiar, în timp ce ținea în mâni coada măgarului ca pe un frâu.

Fapt deosebit de interesant, o variantă a acestui blestem ne este atestată de asemenea la bulgari, ca fiind utilizată în aceleași împrejurări, însă nu la adresa unei femei, ci raportată la un bărbat: „Да го качат на магаре наопаки!”¹⁸⁸.

Stoicev, culegătorul – originar din orașelul Teteven – ne dă și următoarea foarte prețioasă informație: „Acum 50-60 de ani, exista încă un vechi obicei, ca cei ce erau prinși în adulter să fie suiți pe măgar, în public, cu fața către coadă și să fie purtați, în sunetul tobelor, pe ulițe”¹⁸⁹.

¹⁸² = „Să rădă la călcăile popii!” – C6.HY, XXXI, p. 131, 134.

¹⁸³ = „Săruta-i-ar mă-sa ochii înghețați!” – Kušar, NB, p. 120.

¹⁸⁴ = „Săruta-te-ar mă-ta rece!” – C6.HY, XIII, p. 233.

¹⁸⁵ = „Aduce-i-ar busuioc!” – C6.HY, VIII, p. 240, nr. 35.

¹⁸⁶ = „Aduce-i-aș făclie de ceară!” – C6.HY, VI, p. 207, nr. 55.

¹⁸⁷ = „Vede-te-aș [călare] pe măgar!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 34, nr. 12.

¹⁸⁸ = „Sui-l-ar pe măgar de-a-ndoasele!” – C6.HY, XXXI, p. 132.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*.

Deci, obiceiul de care Stoicev își mai aduce aminte din anii copilăriei sale, îi privea și pe bărbații adulteri, deși nu poate fi îndoială că el era aplicat mai ales femeilor.

E un obicei de origine asiatică, răspândit în Peninsula Balcanică și chiar la nord de Dunăre – căci el a existat odinioară, sporadic, și la români – în timpul dominației turcești. Îl cunosc bine toate popoarele din Orientul apropiat și în special arabii, la care este atestat de monumentalul ciclu epic *O mie și una de nopți*, operă ce abundă în motive și teme folclorice. Și trebuie să specificăm aici, de asemenea, că obiceiul în chestiune îi vizează deopotrivă pe bărbați ca și pe femei. O dovadă concretă despre originea exotică a obiceiului o aflăm într-o altă variantă bulgară a blestemului, care sună astfel: „На камила да іаа!”¹⁹⁰.

În adevăr, în lumea arabă – precum și la turci sau la alte popoare din sud-vestul asiatic – pedeapsa tradițională a adulterilor avea loc mai cu seamă prin urcarea lor pe cămilă, animalul favorit pentru transporturi în zona respectivă. Dar în Orientul apropiat, trăiesc de asemenea măgari și catâri; totuși, autohtonii preferau cămila pentru săvârșirea obiceiului lor, din simplul motiv că – ea fiind mult mai înaltă – originala reprezentare căpăta un aspect incomparabil mai spectaculos, putând fi urmărită de la distanță. Așadar, obiceiul a venit în Balcani cu participarea cămilei. Dar cum acest animal, exotic pentru Europa, se afla aici într-un număr foarte limitat, bulgarii ca și grecii au recurs la măgar. Se poate spune însă că și acest animal – în general, depreciaț de popor – convenea totuși obiceiului adoptat, dintr-un alt punct de vedere și anume prin faptul că el contribuia sensibil la desăvârșirea grotescului aceluși bizar spectacol, care tocmai urmarea să-și bată joc în gradul cel mai înalt de vinovată sau de vinovat. În adevăr, imaginea femeii urcate pe măgar – din citatul blestem grecesc – este simbolul unei rușini fără seamăn: o mai mare batjocură pentru o femeie e greu de închipuit.

Grecii cunosc și alte blesteme, care se referă la aceeași pedeapsă ispășită în public, precum sunt următoarele: „Πογκή νόχηρε!”¹⁹¹; sau „Πογκή νά ντι μόλη!”¹⁹².

Noi le-am reda în românește printr-o expresie populară, centrată în jurul unui termen tot de origine grecească: „Face-ne-ai pănăramă!”. „Πογκή” (< πομπή) înseamnă *alai* și în blestem el evoca marea mulțime adunată ca la bâlci, care-o însoțeau pe osândită, batjocorind-o în toate

¹⁹⁰ = „Să meargă [călare] pe cămilă!” – С6.НУ, VIII, p. 246, nr. 311.

¹⁹¹ Ad litt. = „Să ai alai!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 34, nr. 13.

¹⁹² Ad litt. = „Să-ți vie alai!” – *Ibidem*, p. 34, nr. 14.

chipurile și făcând un adevărat teatru burlesc pe seama ei¹⁹³.

Totuși, asemenea cazuri de manifestare a umorului sunt destul de rare în domeniul folclorului imprecativ. În mod normal, comicul apare discret în blesteme, mai mult ca o vorbă de spirit sau ca o figură de stil, care surprinde prin originalitate, însă totdeauna cu intenții satirice. Evident, în principiu, acesta apare totuși ca un aspect complementar, dacă nu chiar accesoriu al imprecăției propriu-zise, el fiind suprapus celui principal, care rămâne mereu tendința de a cauza o nenorocire persoanei blestemate.

Credem necesar însă, pentru completarea tabloului ce ne-am propus a înfățișa, să ilustrăm concret —fie chiar cu totul fugitiv— seria blestemelor în care trăsătura comicului năzuiește a se arăta ceva mai proeminentă. Așa de exemplu, dacă în mod obișnuit grecii, când vor să blesteme pe cineva să-i meargă rău treburile, spun: „Χαῖρι καὶ προκοπῇ νὰ μὴν ἰδῆ!”¹⁹⁴, uneori, ei spun, de asemenea, ca în Epir, și astfel: „Ὅσις τρήχης ἔχ᾽ ἢ ἀπαλάμ, τὸς προκουπῇ νὰ ἰδῆς!”¹⁹⁵.

Aici, comparația – prin contrast a norocului cu părul din palmă nu are numai rolul unei clarificări plastice în ce privește realitatea dorită de blestemător, ci ascunde și intenția de a-și bate joc de cel blestemat, de a-l ridiculiza.

La români, acestei formule îi corespund variante, unde comicul tincturat satiric, capătă și mai mult relief, datorită unei imagini bufe de care ele fac uz în comparația folosită: „Cât păr la broască, atâta noroc să ai!”¹⁹⁶; sau: „Să fii plin de noroc ca broasca de păr!”¹⁹⁷.

Dar, se-nțelege, cu cât infiltrația comicului de nuanță satirică e mai abundentă în blesteme, cu atât ele își pierd din forța lor magică de natură distructivă, atenuându-se. Uneori se merge atât de departe în direcția aceasta, încât finalitatea originară a blestemului se eclipsează complet, acesta devenind nu o dată o expresie pur șăgalnică, în care doar numai forma ei imperativă ne mai aduce aminte vag de blestem. Este o etapă ultimă a procesului magico-decadent, asupra căreia – pe terenul folclorului

¹⁹³ Defner mai înregistrează și alte două blesteme, care se rapoartă la același obicei și care fac aluzie la batjocurile primite de victimă, prin aruncarea de cenușă sau mărăcini în obraji: „Σποῖα τ’οὐρ ἐψιοῦ ντι!” (= „Cenușă în ochii tăi!”) – loc. cit., p. 34, nr. 15. „Ἀπ’ἀλιε τζαὶ τσόχανα τ’οὐρ ἐψιοῦ ντι!” (= „Mărăcini și crengi uscate în ochii tăi!”) – *Ibidem*, p. 34, nr. 16.

¹⁹⁴ = „Noroc și spor să nu mai vadă!” – λαογρ. t. V, p. 617, nr. 8; cf. și: t. IV, p. 290; t. VII, p. 33, nr. 1.

¹⁹⁵ = „Cât păr are palma, atâta spor să vezi!” – λαογρ. III, p. 272, nr. 45.

¹⁹⁶ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

¹⁹⁷ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

imprecativ, la români – ne edifică perfect o formulă ca cea următoare: „Mâncate-ar puricii!”¹⁹⁸ formulă ce-și află, la neogreci, un corespondent identic în: „Π'ῆ νά ντι φάννι οἱ ψύλλοι!”¹⁹⁹.

Trebuie să amintim, cu acest prilej, că, în cadrul descolindatului, se întâlnesc de asemenea frecvent trăsături de umor grotesc, pe care le-am semnalat la studiul formulelor descolindătoare. Și e de remarcat că și acolo, umorul prezintă de obicei aspecte de o rebarbativă duritate, dat fiind că în menționatele formule, la fel, acest element este în majoritatea cazurilor inseparabil de cel satiric, care se dovedește tot așa de necruțător și fără control în ce privește decența.

Este în adevăr uimitor faptul că descolindarea orală, care a devenit de-a lungul vremii un produs folcloric foarte distinct față de blestem, mai păstrează încă așa de fidel asemenea caractere specifice prototipului. Ba, mai mult: când, pe terenul descolindării, comicul copleșește satiricul sau se detașează complet de el, ajungând independent și căpătând rol dominant în formulă, aceasta încetează și ea de a mai corespunde finalității tradiționale a descolindatului și e simțită ca simplă glumă, ceea ce raportat la datină înseamnă decadență. Avem a face așadar și aici cu același proces evolutiv, care caracterizează și blestemele propriu-zise.

Precum s-a văzut, în examenul de mai sus asupra blestemelor, am prezentat o întregă serie din acelea care au caracter simbolic și pe care se află grefat, în diferite doze, elementul comico-satiric. Nu înseamnă însă că toate blestemele, care fac uz de simboluri, cuprind cu necesitate și motive comice. Unele din ele, deși pot avea aparență umoristică, sunt în fond foarte serioase sau – privite prin prisma originii – au fost cândva expresia seriozității absolute. Un asemenea exemplu ne oferă următorul blestem atestat la bulgari: „Лека ти прѣст!”²⁰⁰.

Această extrem de interesantă formulă reproduce exact vechea urare funerară în uz la înmormântarea cuiva. Ea a fost preluată de creștini de la antici și anume de la romani, la care suna: „SIT TIBI TERRA LEVIS!”²⁰¹. Biserica lui Crist nu numai că nu a repudiat-o, dar, pe cale

¹⁹⁸ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.; Puțeni – jud. Vrancea.

¹⁹⁹ Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 35, nr. 7.

²⁰⁰ Славейков, БП I, p. 255; cf. și ap. Дабева, БНК, p. 17.

²⁰¹ Formula aceasta a fost cunoscută și grecilor, sub forma: „Γαῖαν ἐχοῖς ἔλαφράν!”. Dar popoarele din Balcani nu au primit-o, totuși, ca o influență grecească, ci au primit-o – direct sau indirect – din sursă romană. Aceasta rezultă clar din construcția sintactică a variantelor lor, care se folosesc, întocmai ca și-n latinește, de verbul *a fi* (uneori subînțeles), pe când în varianta grecească figurează verbul *a avea* (ἐχο).

neoficială, a dus-o pretutindeni cu ritualurile ei. Români o au însă ca directă moștenire romană.

Întrebuițarea ca blestem, la bulgari, a acestei formule atât de caracteristice pentru cei morți – adevărat simbol al ultimei etape din ceremonialul funerar – apare la prima vedere cu totul bizară. Ea lasă mai degrabă, impresia unei glume la adresa cuiva. E numai o iluzie! Chiar dacă la o dată târzie – în urma unui proces de decadență – va fi fost utilizată și ca glumă, la obârșie ea a fost străină de orice intenții de umor. Avem a face aici, inițial, cu atragerea pe terenul imprecativ a respectivei binecuvântări consacrate morților, din dorința de a provoca prin ea moartea unui dușman. În acest scop, se procedează cu el ca și cum ar fi în adevăr mort.

Pronunțarea formulei în chestiune este un act magic, care reprezintă o parte din realitatea funeraliilor sale, parte care are darul de a antrena după sine și restul, adică moartea concretă a celui vizat. Așadar, constatăm aici fenomenul insolit că menționata formulă, rămânând aceeași – fără cea mai mică schimbare – îndeplinește, după împrejurări, o dublă funcție : atâta vreme cât este dedicată unui mort, ea înseamnă binecuvântare, fiind o foarte decentă urare postulată de datină și pornită din cele mai bune intenții; însă, din moment ce este debitată la adresa unei persoane vii, ea devine blestem. Ba încă unul din cele mai temute!

În cadrul descolindatului, am relatat de asemenea acest fenomen manifestându-se cu prilejul restituirii colacilor de rea calitate, care i-au nemulțumit pe colindători. Aceștia, înfigând o lumânare aprinsă într-un colac, îl duc înapoi gazdei spunându-i în ton solemn; „Să fie de sufletul lui nea Cutare!”²⁰²; sau „Să fie de sufletul lelii Cutare!”²⁰³.

Acolo, la fel, e vorba de o formulă cu funcție dublă, deși la origine ea a avut o funcție unică și anume de bun augur, referindu-se tot exclusiv la morți.

Vom continua să mai prezentăm câteva blesteme cu caracter simbolic, care păstrează tonul cel mai serios sau chiar cel mai grav, atât de specific acestui gen de produse folclorice. De exemplu: „Πού να σου βάλουν μίζαρα!”²⁰⁴.

Acest blestem sună lugubru. Motivul giulgiului, care figurează în el, este simbolul clasic al morții. Iată acum un alt specimen, tot neogrecesc, însă cu totul de altă natură: „Νά πουτ’ στῆς πίκρις κι φαρμάκια!”²⁰⁵

²⁰² Vezi *Descolindatul*, Partea a II-a, capitolul 1: *Restituirea darurilor*.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ = „Pune-ți-ar giulgiu!” (Cipru) – λαογρ. V, p. 619, nr. 15.

²⁰⁵ = „Să bei numai amar și veninuri!” (Epir) – λαογρ. III, p. 271, nr. 20.

Aici, simbolurile se-nlănțuiesc într-o formulă alegorică. În adevăr, nu-i vorba de a bea ceva în sens propriu, precum nu e vorba de fapt nici de otrăvuri sau de niscaiva băuturi amare, ci prin mijlocirea acestor metafore cu roluri simbolice se dorește celui vizat să-și petreacă viața numai în chinuri și suferințe.

Iată, între blestemele simbolice și unul bulgăresc, foarte serios și acesta și deosebit de interesant: „Звездата да му угасне!”²⁰⁶. El e reflexul unei străvechi credințe populare că există o legătură intimă între viața fiecărui om și o anumită stea: aceasta apare pe cer odată cu nașterea lui; iar atunci când ea se stinge, moare și omul căruia aparține steaua. Credința, care stă la baza citatului blestem bulgar, e de altfel cunoscută și altor popoare, iar românilor îndeosebi: „Că la nunta mea, / A căzut o stea...”²⁰⁷.

Ne oprim aici cu trecerea în revistă a diferitelor specimene de blesteme, prin care am vrut să ilustrăm tematica și unele forme de expresie mai tipice ale imprecăției de aspect magic pur. Firește, suntem departe de a fi epuizat stocul, care e foarte bogat și totodată foarte divers. Dar nici nu am urmărit aceasta; ci scopul nostru a fost de a prezenta o serie dintre varietățile mai importante ale acestui domeniu folcloric, pentru a cunoaște în mod concret principala sursă din care s-au inspirat formulele de descolindare.

2. Simbioza elementului magic cu cel religios, în blestemele pur populare

Este evident că blestemele acestea, pe care le-am cunoscut pân-aici, sunt toate expresia celei mai desăvârșite purități magice. Totuși însă, există mărturii ce dovedesc că, *din cele mai vechi timpuri, blestemul a arătat o mare predilecție de a se îmbina cu elemente religioase pe care și le-a atras ca o consecință logică a unor afinități cu acestea, dar și din năzuința omului de a-și perfecționa blestemul, făcând dintr-însul o armă cât mai eficăce – adică temută în gradul cel mai înalt – împotriva oricui se ivea prilejul să-i fie necesară.*

Pentru a clarifica într-o oarecare măsură împrejurările, în care s-a putut trece de la blestemul magic pur la blestemul contaminat cu motive religioase, vom prezenta mai întâi anumite formule blasfemante de tipul specific magic, întocmai ca cele mai sus analizate. Astfel, sunt cunoscute în tot sud-estul Europei blesteme ca: „Lovi-l-ar trăsnetul!”²⁰⁸; sau

²⁰⁶= „Stinge-i-s-ar steaua!” – C6.HY, VIII, p. 243, nr. 188.

²⁰⁷ Cf. balada pop. a Mioriței, varianta Alecsandri (PPR).

²⁰⁸ A.F. – Vîrlezi, Crăiești, Smulți, Golășei... – jud. Galați; Mândrești, Puțeni... – jud. Vrancea.

„Ucigă-te trăsnetul!”²⁰⁹, căruia îi corespunde perfect sârbo-croatul „Grom te ubio!”²¹⁰; și bulgarul „Гром да та убие!”²¹¹; sau „Гръм го ударил!”²¹², iar la neogreci „Νὰ σὶ κάψ’ ἢ ἀστραπή!”²¹³; sau „Νὰ σὲ βαρέσῃ κακὴ ἀστραπή!”²¹⁴; sau o altă variantă, din Cipru, de o formă mai dezvoltată, care precizează deosebit de plastic efectul dorit: „Τὸ λαμπρὸν νὰ σὲ κάψῃ τζαὶ νὰ σὲ κάμῃ σταχτόν!”²¹⁵.

Dar la aceste popoare, blestemul în chestiune mai cunoaște și variante ca următoarele: „Trăsni-te-ar Dumnezeu!”²¹⁶, iar la sârbo-croați: „Ubio te Božji trijes!”²¹⁷, și la bulgari, întocmai ca la români: „Ега го Бог тресе!”²¹⁸; sau: „Ега го Бог сомълне!”²¹⁹.

Însă foarte adesea, în blestemul acesta, apare Sfântul Ilie, la care se face apel, pentru ca el însuși să săvârșească actul de a-l lovi cu trăsnetul pe cel vizat de blestemător: „Trăsni-l-ar Sfântul Ilie!”²²⁰; sau: „Trăsni-l-ar și l-ar detuna Sfântul Ilie!”²²¹; sau, la bulgari: „Ега те свети Илия със гръмлявицу смаже!”²²²; sau, o altă variantă: „Свети Илия да го скъца сос топузо!”²²³; sau exact ca la români: „Треснал те свети Илия!”²²⁴; sau încă: „Свети Илия да го съкруше!”²²⁵; sau simplu „Свети Илия да го земе!”²²⁶.

Se știe că, în mitologia populară a întregului sud-est european, Sfântul Ilie are rolul de patron al fulgerelor și al tunetului. Într-un asemenea hipostas, ne este el reprezentat și de frescele sau icoanele

²⁰⁹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați; Puțeni... – jud. Vrancea.

²¹⁰ = „Ucidă-te trăsnetul!” – Kušar, NB, p. 121.

²¹¹ = „Ucidă-te trăsnetul” – Род. Напр. I, p. 431; Гер., РБЯ, I, p. 252, Cf. și: „Гръм да те тресе!” (ad litt.: „Trăsnetul să te trăsnească!”) – Сб.НУ, IX, p. 214, nr. 101.

²¹² = „Lovi-l-ar trăsnetul!” – Гер., РБЯ, I, p. 252.

²¹³ = „Arde-te-ar fulgerul!” (Epir și Tracia) – λαογρ. III, p. 271, nr. 22; IV, p. 290. Cf. și: „Ἄ ἀστραπὰ νὰ ντι δάη!” (= „Trăsnetul să te arză!”) – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 31, nr. 17.

²¹⁴ = „Lovi-te-ar fulgerul cel rău!” (Cipru) – λαογρ. V, p. 617, nr. 36.

²¹⁵ = „Arde-te-ar fulgerul și te-ar face cenușă!” – λαογρ. V, p. 619, nr. 6.

²¹⁶ A.F. – Vîrlezi, Crăiești, Smulți, Golășei... – jud. Galați.

²¹⁷ = „Ucigă-te trăsnetul lui Dumnezeu!” – Kušar, NB, p. 121.

²¹⁸ = „Trăsni-l-ar Dumnezeu!” – Сб.НУ, XIII, p. 232, nr. 16.

²¹⁹ = „Dumnezeu să-l fulgere?” – *Ibidem*, p. 232, nr. 18.

²²⁰ A.F. – Smulți, Crăiești, Vîrlezi, Golășei – jud. Galați; Mândrești – jud. Vrancea..

²²¹ A.F. – Vîrlezi, Crăiești – jud. Galați.

²²² = „Face-te-ar Sf. Ilie mici fărâme cu trăsnetul!” – Сб.НУ, XIII, p. 232.

²²³ = „Lovi-l-ar Sf. Ilie cu topuzul!” – Славейков, БП II, p. 106; Сб.НУ, VI, p. 212, nr. 317.

²²⁴ = „Trăsni-te-ar Sf. Ilie!” (Dupničko) – Сб.НУ, XI, p. 168, nr. 162.

²²⁵ = „Sf. Ilie să-l zdrobească!” – Сб.НУ, VIII, p. 247, nr. 371.

²²⁶ = „Lua-l-ar Sf. Ilie!” – Сб.НУ, VI, p. 212, nr. 324.

bisericilor și mănăstirilor noastre²²⁷, ca și ale altor popoare²²⁸. Aici îl vedem străbătând cerul cu carul său de foc, tras de doi ori de patru cai – de cele mai multe ori înaripați – care varsă văpăi pe nări. Biciul lui miraculos scapără fulgere, care luminează bezna, iar din când în a când, trimite pe pământ trăsnete înfricoșate, care ard, prefăcând în cenușă tot ce întâlnesc în cale. Huruitul asurzitor al carului Sfântului Ilie face să răsunе văzduhurile și să se cutremure pământul...

În acest rol, el s-a substituit unei vechi divinități²²⁹, bine cunoscute mitologiilor antice ale mai multor popoare europene, între care, mitologiei greco-romane, balto-slave și vechi germacice. Astfel, în mitologia populară creștină, Sfântul Ilie este continuatorul direct al lui Jupiter *Tonans*²³⁰ sau *Fulgurans*²³¹ sau *Fulminator*²³² sau *Tonitrualis*²³³;

²²⁷ Cf. fotografiile, deosebit de interesante pe care le-a publicat V. Brătulescu în articolul său *Elemente profane în pictura religioasă – Sfântul Ilie și căruța cu caii de foc* (Extr. din „Bul. Com. Mon. Ist.” XXVIII): după fresce de la bis. Sf. Ilie de lângă Suceava, de la M-rea Voronești și de la bis. brâncovenească din Făgăraș (Loc. cit. pp. 3, 5, 6); după icoane de la bis. Sf. Ilie Gorgani din București și de la catedrala din Giurgiu; (*Ibidem*, pp. 4, 8); în fine, după un steag bisericesc din a. 1834 (*Ibidem*, p. 7). Evident însă, aceste câteva picturi sunt numai o semnalare a temei iconografice, pe care Brătulescu a ilustrat-o cu câteva exemple ce i-au stat atunci mai la-ndemână. Fapt este că bisericile și mănăstirile românești abundă de subiectul acesta redat în cele mai diferite chipuri. Pentru etnografia română, ar fi de o mare utilitate colecționarea tuturor variantelor temei respective de pe întregul cuprins al Daciei; căci în ele, precum era și de așteptat, se reflectă – adesea foarte fidel – variatele tipuri de căruțe și trăsuri din trecut ale poporului nostru, după regiuni, dacă nu chiar și de la o localitate la alta.

²²⁸ În citatul articol al lui Brătulescu, e reprodusă de asemenea scena cerească cu Sf. Ilie în căruța cu caii de foc, după o icoană rusească din sec. XVI – cf. p. 10.

²²⁹ Mitul Sfântului Ilie – privit prin prisma genezei – vădește foarte strânse aderențe nu numai cu Zeus-Jupiter și cu zeițăile corespunzătoare din celelalte mitologii europene, ci și cu zeul Soare Helios, *mai ales în ce privește călătoria lui pe cer cu caru-i minunat tras de caii de foc*. (Cf. Brătulescu, Loc. cit., p. 9 – unde sunt reproduce 2 figuri antice, care-l reprezintă pe acest zeu sub un asemenea aspect).

Ba încă, Helios are trăsături comune cu Sf. Ilie chiar și în ce privește atributele sale de mânăitor al fulgerelor și tunetelor. (Cf. Preller, GM II, p. 78, 80).

²³⁰ Cf. Cic., *Philippica prima* 5, 3, 7; Sen., *De benef.* 4, 7; Hor., *Carm.* 3, 5, 1; *Epod.* 2,29; Ov., *Met.* 1,170; 2,476; 11, 198, 319; *Fast.* 2,69; 6,33; Her. 9,7.

²³¹ Cic. *Div.* 2, 18, 43.

²³² Cf. și epit. *Fulgurator*, (Grut., inscr. 21, 15) cu variante ca: *Fulguritor* și *Fulguriator*. Cf. încă varianta *Fulgens* (Cic., *Vat.* 8, 20). Este atestată de asemenea varianta *Fulgerator* (Grut. inscr. 31, 3) cu tema care stă la baza terminologiei corespondente românești.

²³³ Appul., *De mundo*, p. 75, 6.

al lui Ζεὺς Βροντῆσιος²³⁴ sau Κεραύνιος²³⁵ sau Κεραυνοβρόντης²³⁶ sau Κεραυνοβόλος²³⁷ sau Ἀστραπαῖος²³⁸; apoi, al v. litv. *Perkunas*²³⁹, al v. slav Перунъ²⁴⁰ și al v. germ. *Donar*²⁴¹.

Și ni se pare foarte probabil ca Sfântul Ilie să se fi substituit acestor zeități nu numai pe terenul credințelor populare, ci chiar și în unele blesteme ca cele mai sus citate. Vrem să zicem că, azi, poporul blestemă „Trăsni-l-ar Sfântul Ilie”, așa cum va fi spus de bună seamă odinioară: „Trăsni-l-ar Zeus sau Jupiter, Perkunas, Perùn...!”

În adevăr, până-n zilele noastre, se aud curent în limba polonă blesteme sau jurăminte ca: „Niechaj ... jasny piorun trzaśnie!”²⁴²; sau: „Żeby cię piorun trzasł!”²⁴³; sau: „Żeby was piorun zabił!”²⁴⁴; sau, când

²³⁴ = „Cel ce tună” (Tonans) – Orph. hymn., 14,9, 5,19; Aristot., *De mundo*, 401 a, 19; HSt., Thes. GL II, col. 427; Roscher, ALGRM I, col. 830. Cf. și epitețe sinonime ca: Βροντήσιος (Pauly-Wiss., RECA III, col. 890) și Βροντῶν, care corespunde perfect lui lat. Tonans și sub aspectul morfologic, ca și sub cel semantic (CIGr. 3810 add. 3817 b; Roscher, ALGRM I, col. 830; Pauly-Wiss., RECA III, col. 891), datorită cărui fapt a fost adoptat și de romani ca epitet atribuit lui Jupiter (cf. CIL. 6, 432: „Jovi sancto *Brontontii...*”; Orelli, 1272 b: „*Bono Deo Brontontii*”).

²³⁵ = „Cel ce trăsnește” (Fulminator) – Hesych., s. v.; Bruchmann, ED, p. 130; Roscher, ALGRM II, col. 1116-7. Cf. și var. Κεραύνειος (Ant. Pal. VII, 49,2; Aristot., *De mundo*, cap. 7; HSt., Thes. GL II, col. 1463).

²³⁶ = „Cel ce trăsnește și tună” – Acest epitet compus, rezultat din combinarea celor două teme (κεραυν- + βροντ-), ne este atestat la Aristoph., *Pax*, v. 376: „ὦ Ζεῦ κεραυνοβρόντα”.

²³⁷ = „Cel ce aruncă trăsnetul” (HSt., Thes. GL IV, col. 1464). Cf. și alte epitețe compuse, ca: Κεραυνοῦχος = „Cel ce e stăpânul trăsnetului” (Hst. *Ibidem*, col. 1465); Κεραυνοφόρος = „Cel ce poartă trăsnetul” (Hst. *Ibidem*); Κεραυνομάχης = Cel ce luptă cu trăsnetul” (Meleager, *Ant. Pal.* 12,110); Ὑψικέρανος = „Cel ce aruncă trăsnetul din înaltul cerului” (Sibyll. 1,323; 2,240).

²³⁸ = „Fulgerătorul” (Fulgurans sau Fulgurator) – cf. Orph. hymn. 15,9; 44,5; Pauly-Wiss., RECA II, col. 1797. Cf. și variantele: Ἀστράπιος (Orph. hymn. 14,9; 20,5; Eustath., 786,4, Bruchmann, ED, p. 125); Ἀστρατεύς (Orph. hymn. 19,5) Ἀστράπτων (Pauly-Wiss., RECA III, col. 891); Ἀστραπιβόλος = „Cel ce aruncă fulgere (Eumathes, 197); Ἀστραπιφόρος = „Cel ce poartă fulgere” (Eurip., *Bacch.* 3).

²³⁹ Grimm, DM I p. 142. Cf. și let. *Pehrkons*; v. prus. *Perkunos* – Grimm, *Ibidem*; Афанасьев, ПБС I, p. 248.

²⁴⁰ Mikl., LPGL, p. 560. Polabii până azi numesc ziua a patra a săptămânii *Perendan*, adică *ziua lui Perun* (Cf. Афанасьев, ПБС I, p. 248) – op. germ. Donnerstag și engl. Thursday (ziua lui Donnar).

²⁴¹ Grimm, DM I p. 138.

²⁴² = „Trăsnească ... luminosul trăsnet!” sau: „...lum. *Piorun!*” – cf. Linde, SJP IV, p. 126.

²⁴³ = „Trăsni-te-ar trăsnetul!” sau: „...*Piorun!*” – cf. Janusz, DSPF II, P. 175.

²⁴⁴ = „Ucigă-vă trăsnetul!” sau: „... *Piorun!*” – *Ibidem*, p. 127.

un polon jură foarte solemn: „Niech mię piorun trzaśnie, jezeli nie prawda!”²⁴⁵; ori: „Niech mię jasny piorun zapali!”²⁴⁶.

În asemenea formule, „piorun” continuă – după noi – vechiul nume propriu al zeului, care mânuia tunetul și fulgerele. Avem a face deci cu trecerea din sfera numelor divine în cea a apelativelor, la o dată târzie, când – în urma creștinării poporului polon – credințele sale păgâne, cu toată terminologia și în primul rând cu numele de zei, au căzut complet în desuetudine. Dacă, în cele cinci exemple pe care le-am citat aici, echivocul între *piorun* și *Piorun* – adică între apelativ și numele zeului – transpare încă într-un mod surprinzător de accentuat, putem prezenta o serie de altele, unde n-a mai rămas nici urmă din el, precum sunt, mai ales, acelea în care apelativul *piorun* ia forma plurală: „Żeby was jasne pioruny biły!”²⁴⁷; sau: „Żeby cię jasne pioruny spaliły!”²⁴⁸; sau: „Żeby cię pioruny zabiły!”²⁴⁹; sau încă: „Bi cię sto piorunów zabiło...!”²⁵⁰.

Formulele polone citate aici ilustrează pe teren folcloric – în domeniul imprecățiilor – fenomenul interesant al revenirii de la o etapă magico-religioasă de o respectabilă vechime la una magică pură, prin eclipsarea totală a elementului religios. Asistăm adică la o întoarcere a formulelor imprecative de la aspectul compozit, la tipul primordial prin excelență magic, atât ca urmare a decadenței credințelor mitologice, cât și datorită forței elementului magic, care rămâne mereu dominant în formulă.

Grefarea motivului religios pe blestemul pur magic nu a avut nicidecum ca rezultat schimbarea sensului acestuia și cu atât mai puțin alterarea lui; ci ea a adus o întărire a dorinței exprimate în blestem.

Personajul religios – sau, ca să folosim un termen și mai cuprinzător – personajul mitologic reprezintă o forță supranaturală, care, uneori, se bucură de un înalt prestigiu în popor. În consecință, el vine să sporească șansele eficacității: pe de-o parte, blestemul va deveni în chip mai sigur realitate, pe de-alta, el câștigă în vigoare, așa încât condițiile împlinirii vor fi mai grele pentru cel blestemat. E tocmai ceea ce urmărește și blestemătorul.

²⁴⁵ = „Să mă trăsnească trăsnetul, dacă nu-i adevărat!” sau: „Să mă trăsnească *Piorun*, dacă...!” – Linde, SJP IV, p. 127.

²⁴⁶ = „Să mă ardă trăsnetul cel luminos!” sau: „Să mă ardă luminosul *Piorun*!” – Linde, *Ibidem*.

²⁴⁷ = „Lovi-v-ar trăsnetele cele luminoase!” – Linde, SJP IV, p. 126

²⁴⁸ = „Arde-te-ar trăsnetele cele luminoase!” – *Ibidem*.

²⁴⁹ = „Ucigă-te trăsnetele!” – cf. Janusz, DSPF II, p. 175.

²⁵⁰ = „Ucide-te-ar o sută de trăsnete!” – *Ibidem*, p. 127.

Dintre toate personajele supranaturale câte se-ntălnesc în blesteme, cel mai des apare în aceste produse folclorice Dumnezeu. Evident, dumnezeul creștin al erei noastre a fost precedat în îndepărtatul trecut de figuri divine aparținând unor religii politeiste. Blestemele, care-l invocă iau o formă implorativă, adăugând imperativului magic primordial o nuanță de rugă. Cu chipul acesta, s-ar putea spune în principiu că nu există blestem de tipul pur magic, care să nu fie pasibil de a se transforma într-un blestem de tipul contaminat, adică magico-religios. Uzul frecvent al variantelor cu implicații religioase – și anume, ne referim în special la cele ce-l invocă pe Dumnezeu – a dus în mod firesc chiar la crearea unui șablon formal ușor adaptabil la orice blestem. Așa, la români, acest șablon sună: „Să dea Dumnezeu...”²⁵¹; sau: „Dare-ar Dumneueu”²⁵²; sau, adesea, fiind asociată și Maica Domnului: „Să dea Dumnezeu și Maica Domnului să...”²⁵³; sau: „Dare-ar Dumnezeu și Maica Domnului să...”²⁵⁴. La bulgari: „Да даде Господь (ori: Бог) да...!”²⁵⁵; sau: „Дано даде Господь (ori: Бог)...!”²⁵⁶; sau: „Ега даде Бог (ori: Господь)...!”²⁵⁷; sau încă: „Да би дал Бог (ori: Господь)... !”²⁵⁸. La sârbo-croați: „...da Bog da!”²⁵⁹; la poloni: „Bodaj ...!”²⁶⁰; sau chiar: „Bogdaj...!”²⁶¹ (Bog + daj).

Întocmai ca la poloni sună expresia stereotipă în chestiune și la ceilalți slavi occidentali, în blestemele lor. Astfel, la slovaci, ea prezintă aspectele: „Bodaj...!” și „Bohdaj...!”²⁶², iar la cehi: „Bodej...!” sau, având atașată și particula enclitică *že*: „Bodejž...!”²⁶³. La ucraineni, la fel: „Бодай!”²⁶⁴. Precum se vede, la toate aceste popoare, invocarea lui Dumnezeu este exprimată în chip aproape identic. Adesea însă, ca la români sau ca la bulgari, această invocație – luând forma cea mai directă – capătă expresie exclusiv prin vocativul de la *Domnul* sau de la

²⁵¹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁵² A.F. – Crăiești, Bujoru – jud. Galați.

²⁵³ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁵⁴ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

²⁵⁵ = „Să dea Dumnezeu să...!” – Cf. Дабева, БНК, p. 5.

²⁵⁶ = „De-ar da Dumnezeu ...!” – Дабева, БНК, p. 8.

²⁵⁷ = „Să dea Dumnezeu...!” – *Ibidem*, p. 13.

²⁵⁸ = „Dare-ar Dumnezeu ...!” – *Ibidem*, p. 3, 7.

²⁵⁹ = „... să dea Dumnezeu!” – Kušar, NB, p. 120.

²⁶⁰ = „Deie Dumnezeu!” (traducere ad litt., raportându-ne la etymon, adică la sensul inițial) – Janusz, DSPF I, p. 42.

²⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 43.

²⁶² Cf. PSP, p. 134.

²⁶³ Cf. Herzer, SČF, p. 20.

²⁶⁴ = Cf. Желех., МНС I, p. 36.

Dumnezeu. De exemplu: „Trăsnește-l Doamne!”²⁶⁵; sau: „Blăstămat să fie cu tot neamul lui, *Dumnezeule mare!*”²⁶⁶; sau, bulg.: „Да се удавиш, Господи!”²⁶⁷.

De cele mai multe ori, expresia invocativă e atașată înaintea blestemului de tipul pur magic; uneori însă, mai ales la sârbo-croați, ea figurează la sfârșitul lui. Pentru a ilustra topica acestei invocații stereotipe în blestem, vom cita o serie de exemple, printre care pe unele le vom relua în mod intenționat dintre cele de natură exclusiv magică anterior cunoscute. Începem cu românii: „Să deie Dumnezeu să te vâd la pod cu mâna-ntinsă!”²⁶⁸; sau altul: „Dare-ar Dumnezeu să n-ajungi ziua de mâne!”²⁶⁹. la bulgari: „Да даде Господъ да не осъмнеш!”²⁷⁰; sau „Ега даде Бог да глѣдаш попá у браду!”²⁷¹; sau încă: „Да би дал Госпот да те фърли та да те óтепа”²⁷²; sau, în ordine inversă: „Камик и дърво да станеш, да даде Госпот!”²⁷³; sau „Да се скамениш, ега даду Госпот!”²⁷⁴; „Да онемееш, да би дал Бок!”²⁷⁵. La sârbo-croați: „Присјело ти да Бог да!”²⁷⁶; sau: „Presjekaо jezik, да Bog да!”²⁷⁷. La ucrainenii: „Бодай кат споров!”²⁷⁸; sau: „Бодай ёму повилазили!”²⁷⁹. La neogrecii: „Νά δώση ὁ Θεός ἀνήμερα τῆ λαμπρῆ κακὸ ζαφνικό!”²⁸⁰; sau: „Νά δώση ὁ Θεός νὰ σὲ φέρουν στῆ ντζουβέρα!”²⁸¹.

Acum, după ce am cunoscut expresia invocativă șablon, cu ușoarele ei variații de la popor la popor – în sud-estul Europei – trebuie

²⁶⁵ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁶⁶ A.F. – Smulți – jud. Galați.

²⁶⁷ = „Să te-neci, Dumnezeule!” – Дабева, БНК, p. 9.

²⁶⁸ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

²⁶⁹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁷⁰ = „Să dea Dumnezeu să n-ajungi până mâne-n zori!” – Чол., БНСб., p. 145, nr. 522.

²⁷¹ = „Să dea Dumnezeu să-l privești pe popă-n barbă!” (adică să fie mort și popa să-i citească rugăciuni la cap) – Сб.НУ, XIII, p. 232.

²⁷² = „Dare-ar Dumnezeu să te trântescă și să te omoare!” (Aici, este vorba despre îngrijitorul unui măgar) – Сб.НУ, XIV, p. 161, nr. 34.

²⁷³ = „Piatră și lemn să te faci, să dea Dumnezeu!” – Сб.НУ, X, p. 201, nr. 146.

²⁷⁴ = „Să-mpietrești, să dea Dumnezeu!” – Сб.НУ, IX, p. 215, nr. 120.

²⁷⁵ = „Să amuțești, de-ar da Dumnezeu!” – *Ibidem*, p. 217, nr. 217.

²⁷⁶ = „Să te-neci, să dea Dumnezeu!” (adică, să i se oprească ceva în gît și să se sufoce) – Cf. Byk Kap., CP, p. 615.

²⁷⁷ = „Tăia-ți-ai limba, să dea Dumnezeu!” – Kušar, NB, p. 120.

²⁷⁸ = „Spinteca-l-ar călăul!” – Номис, УПП, p. 72, nr. 3686.

²⁷⁹ = „Ieși-i-ar ochii (din cap)!” – *Ibidem*, p. 72, nr. 3715.

²⁸⁰ = „Să-i dea Dumnezeu o rea năpaste în ziua de Paști!” – λαογρ. V, p. 617, nr. 24.

²⁸¹ = „Să dea Dumnezeu să te ducă-n pătașcă!” – *Ibidem*, p. 617, nr. 18.

să subliniem în mod special că ea, de multe ori, nu sună altfel în blesteme decât în urări și binecuvântări, adică așa cum poate fi auzită chiar în rugăciunea propriu-zisă. Își păstrează deci fidel, în stilul ei implorativ, esența religioasă de la origine. O urare agrară din Moldova meridională – referitoare la succesul recoltei de grâu și de porumb – ne ilustrează perfect aceasta: „Sî dè 'Mnedzău sî creascî: / grâu cât omu / șî popușoiu cât pomu!”²⁸².

Dar iată și câteva elocvente exemple de urări bulgare, care confirmă faptul folcloric semnalat de noi, dat fiind că în ele, la fel, invocația-rugă către Dumnezeu este absolut identică cu cea din blestem: „Да даде Господь да се валяте у мед и у масло!”²⁸³; sau: „Да даде Господь да хылядишь!”²⁸⁴; sau încă „Да даде Господь и под праг и над праг!”²⁸⁵.

Și cu toate acestea, la slavii occidentali și la ucraineni, expresia stereotipă în chestiune, care, formal, conservă atât de distinct amintirea divinității invocate – sub aspecte ca cele mai sus menționate: „bogdaj”, „bohdaaj”, „bodaj”, „bodej” – datorită uzului deosebit de frecvent, și-a pierdut sensul inițial de motiv eminent religios. Astfel, încetând de la o vreme de a mai fi simțită de popor ca o invocație a lui Dumnezeu, ea a devenit în zilele noastre o simplă conjuncție! Așadar, ca o consecință logică a estompării elementului religios, constatăm iarăși prezența fenomenului folcloric al revenirii blestemului la semnificația sa pur magică, pe care a avut-o în etapa primară.

Dar elementul religios, în blesteme, nu se limitează numai la invocarea divinității, ci – precum am văzut deja din formulele cu Sfântul Ilie²⁸⁶ – este reprezentat și de alte personaje sacre, subalterne lui Dumnezeu, din bogatul repertoriu al calendarului creștin. De exemplu: „Bătu-l-ar Dumnezeu și *Maica Precurata!*”²⁸⁷; sau: „Bată-te *sfînții* să te bată!”²⁸⁸; sau încă: „Înketri-te-ar Sîn-Ketru s’ ti-nketreascî!”²⁸⁹. La bulgari: „Ара̀нгел Ми́иайл да те посече́!”²⁹⁰; sau: „Свети Спас да те

²⁸² A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁸³ = „Să dea Dumnezeu să vă tăvăliți în miere și-n unt!” – Чол., БНСб., p. 145, nr. 523.

²⁸⁴ = „Să dea Dumnezeu să ți se-nmiiască!” – *Ibidem*, p. 145, nr. 525.

²⁸⁵ = „Să dea Dumnezeu și sub prag, și deasupra pragului!” – *Ibidem*, p. 145, nr. 526.

²⁸⁶ Cf. mai sus.

²⁸⁷ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁸⁸ A.F. – Crăiești, Smulți – jud. Galați.

²⁸⁹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

²⁹⁰ = „Tăia-te-ar Arhanghelul Mihail!” – Сб.НУ, IX, p. 212, nr. 18.

повика!”²⁹¹; sau încă: „Света Недела Мајичичка кје те докљимоса!”²⁹². La sârbo-croați: „Porazila te *Mati Božja!*”²⁹³. La neogreci: „Αἷμα νὰ φτύσ’ Παναγιά μ!”²⁹⁴; sau: „Νὰ σὲ κάψη τ’ Ἀγιαδωνιοῦ ἢ φωτυγιά!”²⁹⁵. În blesteme, firește, sfinții sau sfințele nu sunt invocați la voia întâmplării; ci, când se face apel la ei, se ține seama de rolul special, care e atribuit fiecăruia de credințele populare și de legendele hagiografice trecute în popor. Așa, de exemplu, Arhanghelul Mihail, cel cu sabie de foc, e cunoscut totodată ca având misiunea de a lua sufletele celor ce mor²⁹⁶. Deci, atunci când este invocat într-un blestem, se dorește moartea celui blestemat. Apoi, despre Sfântul Antonie Alexandrinul, legenda hagiografică povestește c-a suferit martiriu, fiind aruncat în foc; dar, prin miracol divin, corpul lui n-a fost deloc vătămat²⁹⁷. La acest foc, se raportă citatul blestem neogrecesc²⁹⁸...

Însă influența religioasă asupra blestemelor pătrunde și mai adânc. Tot ei i se circumscriu o serie de obiecte sacre cu valoare simbolică deosebit de importantă, precum sunt: crucea, evanghelia, biserica, toaca... apoi raiul și iadul, ca locuri de recompensă ori de pedeapsă pe „ceea lume”, precum și persoane cu rol de officianți ai ritualului creștin, inclusiv unele cântări rituale având rol de simboluri. De asemenea întâlnim în blesteme mențiunea unor sărbători mari ca Paștele, Crăciunul... sau chiar duminica... Iată o serie de exemple, care ilustrează și acest aspect al înrâurilor religioase: „Bătu-l-ar *sfânta cruce!*”²⁹⁹; „Ucigă-l *crucea!*”³⁰⁰; „Ucigă-te toaca!”³⁰¹; „Osândi-l-ar *sfânta biserică!*”³⁰²; „N-ar mai vidè *Paștili!*”³⁰³; „Milui-te-ar”³⁰⁴ *Sfânta Duminică*

²⁹¹ = „Chema- te-ar [la dansul] Sfântul Ispas!” – C6.HY, XIV, p. 168, nr. 255.

²⁹² = „Măicuța Sfânta Duminică să te puie la grea încercare!” – C6.HY, XIV, p. 168, nr. 253.

²⁹³ = „Doborâ-te-ar Maică Domnului!” – Kušar, NB, p. 120.

²⁹⁴ = „Sânge să scuipe, Maică Preacurată!” – Kretschmer, HLD, col. 466.

²⁹⁵ = „Arde-te-ar focul Sfântului Antonie!” (Sozúpolis-Tracia) – λαογρ. IV, p. 291.

²⁹⁶ Pamfile, *Sârb. de toamnă*, p. 77 sqq.; cf. și Pamfile, MR, p. 365.

²⁹⁷ Acest sfânt e sărbătorit la 9 august – cf. – Бухарев, ЖБС, p. 391-2. Calendarul creștin mai cunoaște un alt sfânt Antonie, prăznuit la 1 martie, care de asemenea a suferit martiriul arderii în foc de viu – cf. *ibid.* p. 115. E probabil deci ca tradiția folclorică neogrecescă să se raporte și la acesta, măcar că e un sfânt mai puțin însemnat.

²⁹⁸ Cf. mai sus.

²⁹⁹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³⁰⁰ A.F. – *Ibidem.*

³⁰¹ A.F. – *Ibidem.*

³⁰² A.F. – Golășai – jud. Galați.

³⁰³ A.F. – Crăiești, Smulți – jud. Galați.

³⁰⁴ În sens ironic; recte: să te pedepsească!

de azi, câne!”³⁰⁵; „Cânta-ți-ar *popa alihua!*”³⁰⁶; sau „Cânta-ți-ar *veșnica pomenire!*”³⁰⁷ (se subînțelege: popa ori popa cu dascălii).

Dar iată o altă variantă, foarte drastică și totodată cu precizarea categorică a executorilor fatalului cântec simbolic: „Cânta-ț-ar șăpti *pochi veșnica pominiri!*”³⁰⁸. La bulgari: „Поп дано та ни упря!”³⁰⁹; „Егá ти запоиáт длъгото «свети Боже!»”³¹⁰; „Кръсто да го поразе!”³¹¹; „Кръс да му турат на главата!”³¹²; „Бадни вечер да нема!”³¹³; „Божик да не виде!”³¹⁴; „Велиден да не дочéкаш, да даде Госпот!”³¹⁵; „Да не дочака Гергевден!” sau: Димитровден, Никулден...³¹⁶, dacá pe cel blestemat íl cheamá Герги, Димитр, Никола³¹⁷ ... etc. – adică se dorește celui vizat de blestem să nu mai apuce, în acel an, să-și sărbătorească ziua numelui, așa cum e datina la toate popoarele balcanice și chiar la altele din afara limitelor geografice ale peninsulei. La sârbo-croați: „Duša ti *raja* ne dopala!”³¹⁸; „Zao ti *Božić!*”³¹⁹. La neogreci: „Με τὸ Ἰούδα νὰ κριθῆρε!”³²⁰; sau: „Κατσηλαδρέχς!”³²¹; sau încă: „Νὰ μὴ σὶ βρῆ

³⁰⁵ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați. Judecând după contextul în care se află plasată Sfânta Duminică, s-ar părea că aici nu poate fi vorba decât de sărbătoarea periodică a săptămânii, care coincide cu ziua a VII-a din ea. Totuși însă, verbul *a milui*, cu care începe formula blasfemantă, ne indică un personaj. Deci trebuie să vedem în ea mai degrabă pe sfânta rezultată din personificarea sărbătorii, care încheie ciclul hebdomadur și care, după credința populară, e închinată acestei sfinte.

³⁰⁶ A.F. – Smulți – jud. Galați.

³⁰⁷ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

³⁰⁸ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³⁰⁹ = „Să dea Dumnezeu *să nu te prohodească popa!*” (adică să moară și să fie îngropat fără a i se săvârși slujba funerară îndătinată la creștini) – Cf. Дабева, БНК, p. 29.

³¹⁰ = „Cânta-ți-ar lung *«Sfinte Dumnezeule!»...*” – E vorba aici de cântarea religioasă „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte...”, care e în uz la înmormântarea după ritul ortodox și care se cântă tărăgănat, în repetate rânduri, pe când mortul e transportat de acasă la cimitir. Cf. Сб.НУ, X, p. 198, nr. 5.

³¹¹ = „Doborî-l-ar *crucea!*” – Сб.НУ, VI, p. 209, nr. 202.

³¹² = „Pune-i-ar *cruce* la cap!” – Сб.НУ, VIII, p. 244, nr. 229.

³¹³ = „Să n-aibă *Ajun de Crăciun!*” – *Ibidem*, p. 240, nr. 43.

³¹⁴ = „Să nu vadă *Crăciunul!*” – Сб.НУ, VI, p. 206, nr. 22.

³¹⁵ = „N-ai mai ajunge *Paștele, să dea Dumnezeu!*” – Сб.НУ, IX, p. 213, nr. 55.

³¹⁶ = „Să n-ajungă *ziua de Sf. Gheorghe!*” (sau: de *Sf. Dumitru*, de *Sf. Nicolae...*) – Сб.НУ, XXXI, p. 131.

³¹⁷ *Ibidem*

³¹⁸ = „Sufletul tău să n-aibă parte de *rai!*” – Kušar, NB, p. 120.

³¹⁹ = „Rău *Crăciun* să ai!” – *Ibidem*.

³²⁰ = „Cu Iuda împreună să fii judecat!” (la judecata de apoi) – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 30, nr. 5.

³²¹ = „Să ai un *Paște* rău!” – Kretschmer, HLD, col. 464.

τ'Αγιαννιού!"³²². Așa e blestemat cineva cu numele de botez Γιάννης. Dacă-l cheamă Γίργης (< Γεώργιος), blestemul va suna: „Νὰ μὴ σὶ βρῆ τ'Αγιργιού!"³²³ ... etc. Deci se are în vedere – întocmai ca și la bulgari – onomastica celui pe care-l vizează blestemul.

Examinând infiltrațiile religioase din formulele imprecative, remarcăm că ele sunt în bună parte un ecou al mitologiei populare. Pe primul plan, apar în plin relief personajele supranaturale. Unele din ele sub aspectul sub care ni se înfățișează astăzi, nu sunt desigur – precum s-a putut vedea întru câtva și pân-aici – decât substituiți sau adaptări relativ târzii, în era creștinismului, ale unor motive mai vechi, de tradiție precreștină. Asemenea motive există fără îndoială multe în repertoriul de blesteme al fiecăruia dintre popoarele orientului și sud-estului european; dar ele sunt greu de identificat, fiindcă ne lipsesc mărturiile scrise, care să ne ofere termeni de comparație. La neogreci însă, infiltrațiile religioase din timpuri antice ne apar în toată claritatea, tocmai fiindcă strălucita și bogata cultură a strămoșilor lor ni s-a conservat în monumente scrise referitoare la cele mai diferite domenii ale vieții. Avem deci posibilitatea să comparăm, iar în unele cazuri să recunoaștem cu cea mai mare ușurință anumite personaje mitologice chiar după numele lor, care au rămas neschimbate, în forma de acum 2000 de ani și mai bine. Așa, de exemplu, un blestem neogrec din Epir sună: „Νὰ σὶ πιδέψ ἡ μοῖρα σ!"³²⁴. Aici, de altfel ca și-n alte creații folclorice ale grecilor moderni, ni se păstrează denumirea antică ce le desemna pe fiecare din cele trei divinități feminine, care urzeau soarta omului³²⁵.

Un blestem din Cipru, în care sunt invocate niște personaje supranaturale feminine, răufăcătoare, ne dezvăluie de asemenea supraviețuiri antice: „Μακάρι νὰ σὲ πάρουν αἱ ἀνεράες τὸ φῶς σου!"³²⁶.

Aceleași personaje figurează și într-un alt blestem, în dialectul tsaconic, unde ele ne sunt prezentate ca niște zâne ale pădurii: „Νὰ παλαβουθῆρε, ν' ἄρερε τοῦ σζίνου τζαῖ τὰ καδιά τζαῖ μὲ τοῦρ Ἀναραῖδε νὰ τσζάιχερε!"³²⁷.

³²² = „Să nu te mai afle sărbătoarea Sfântului Ion!” (adică, să moară pân-atunci) – λαογρ. III, p. 271, nr. 16.

³²³ = „Să nu te mai afle sărbătoarea Sfântului Gheorghe!”... – *Ibidem*.

³²⁴ = „Pedepsi-te-ar ursitoarea ta!” (Epir) – λαογρ. III, p. 271, nr. 25.

³²⁵ Despre Μοῖραι – cf. Preller, GM I, p. 432-7.

³²⁶ = „Lua-ți-ar Neraidele lumina ochilor!” – λαογρ. V, p. 619, nr. 14.

³²⁷ = „Să-nnebunești, s-apuci munții și codrii și s-alergi împreună cu Anaraidele!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 32, nr. 63.

În aceste ἀνεράες sau ἀναραΐδε sau νεραΐδες, se continuă până azi amintirea anticelor nimfe ale mării, a așa-numitelor *Nereide* (Νηρηΐδες)³²⁸.

Dar vom relata acum blesteme neogrecești cu un personaj supranatural foarte popular la grecii antici, la care el se afla chiar în centrul literaturii de mituri și legende privitoare la viața de apoi. Iată o formulă din Tracia (loc. Sozúpolis): „[Μ' ἔφαγες, ὄριε,] ποῦ νὰ σὲ φάγη ὁ Χάρος!”³²⁹. o alta, din Epir, sună: „Νὰ σ τσιμδῆς γ καρδιά οὐ Χάρους!”³³⁰. Alta, tot epirotă, folosește pentru ravagiile morții o sugestivă imagine agrară: „Νὰ σι θριῖδος οὐ Χάρους!”³³¹. O variantă de la tsakoni exprimă același lucru simplu: „Νὰ ντ' ἄρζη ὁ Χάρο!”³³². În același chip, deși mai dezvoltată, sună o variantă din insula Lesbos: „Ἰ Χάρους νὰ σὶ πάρ τσὶ νὰ σ' ἀπουβγάν!”³³³. În fine, o altă formulă imprecativă, tot din Lesbos – prin contrast cu toate cele citate anterior – îi dorește persoanei vizate să trăiască la nesfârșit o bătrânețe neputincioasă, ca să se chinuie: „Π νὰ σὶ ξιχάσ ἰ Χάρους!”³³⁴. În toate aceste imprecatii, apare pietrificată o faimoasă figură a mitologiei vechi grecești. Este Charon, sumbrul corăbier al infernului antic, care transporta în luntrea sa sufletele morților și care cu timpul a fost identificat de popor cu moartea însăși, în ciuda numelui eufemistic evocând bucuria și jovialitatea³³⁵. Folclorul neogrecesc cunoaște un foarte bogat și variat stoc de creații, având de erou pe Charon ca personificare a morții sub chip de bărbat³³⁶.

Ceea ce-i interesant de relevat, e că popularitatea acestei figuri mitologice antice a fost atât de mare la greci, încât a avut răsunet și-n folclorul altor popoare din Balcani³³⁷. Cu deosebire, i-a influențat ea pe

³²⁸ Despre Νηρηΐδες – cf. Preller, GM I, p. 454-8.

³²⁹ = „[M-ai mâncat, șarpe], mânca-te-ar Moartea!” (Sozúpolis-Tracia) – λαογρ. IV, p. 291.

³³⁰ = „Pișca-ți-ar Moartea inima!” – λαογρ. III, p. 270, nr. 10.

³³¹ = „Secera-te-ar Moartea!” – *Ibidem*, p. 271, nr. 11.

³³² = „Lua-te-ar Moartea!” – Δέφνερ, XEKO – λαογρ. VII, p. 31, nr. 31.

³³³ = „Lua-te-ar Moartea și te-ar prăpădi!” – Kretschmer, HLD, col. 465.

³³⁴ = „Uita-te-ar Moartea!” – *Ibidem*, col. 464.

³³⁵ În adevăr, Χάρων < adj. χάρων (= vesel, voios) < vb. χαίρω.

³³⁶ Ne gândim la o serie de produse ale epicii populare în proză sau în versuri; dar în primul rând, firește, la bocetele grecești, așa-numitele μυρολόγια – cf. Πολίτης, Έκλ., pp. 243-54; Passow, PCGR, pp. 291-310.

³³⁷ Astfel, la aromâni, *Harlu* (<Har + art.def.m.) desemnează moartea personificată, întocmai ca și la grecii moderni. (Cf. P. Papah., LPA, pp. 806-8; *Idem*, BA, pp. 24, 115, 298-9, 320, 430-1). Avem a face însă, la ei, cu un împrumut mult mai nou decât la bulgari, precum reiese clar pe de o parte din absența termenului respectiv în celelalte dialecte ale limbii române, iar pe de alta, din faptul că, în blestemele aromânești cu motivul morții, figurează – ca și-n dialectul drom. – apelativul *moartea* și nu *Harlu*, de ex.: „S-ti la moartea!” (P. Papah., BA, p. 109 r. 17-18).

bulgari deja din perioada celor mai timpurii contacte ale lor cu bizantinii. În adevăr, folclorul imprecativ bulgar din vremea noastră ne atestă faptul cu prisosință. Iată o serie de variante bulgare cu respectivelor personaje mitologice de origine grecească: „Харо тя сотрело!”³³⁸; „Харо тя стлъкло!”³³⁹; „Харо тя убило!”³⁴⁰; „Харо тя собрало!”³⁴¹; „Харо да тя найде, кучешко родило!”³⁴²; „Аро те изело!”³⁴³; „Аро да го затре, та да не помисле!”³⁴⁴; „Аро го по главата било!”³⁴⁵; „Аро го затрило, Аро да го довръше!”³⁴⁶.

Cum era și natural, figura acestui personaj are un contur voalat în fantezia poporului bulgar. El nu este identificat în mod precis cu moartea, ca la grecii moderni; dar totuși se resimte încă de vechile sale legături cu moartea, dat fiind că e perceput ca un rău deosebit de primejdios, ca o nenorocire din cele mai mari, dintre câte se pot întâmpla cuiva. De aceea, a și fost selectat de folclorul bulgar în special pentru sfera blestemelor³⁴⁷.

Ființe supranaturale de aceeași natură ca și cele de mai sus, cu aderențe sigure în antichitate, aflăm și-n folclorul altor popoare, cu vestigii chiar pe terenul blestemelor. Între acestea, se impun atenției noastre în primul rând așa-numitele, la români, *Rusalii*³⁴⁸, iar la bulgari³⁴⁹,

³³⁸ = „Prăpădi-te-ar Haro!” – Гер., РБЯ, V, p. 488.

³³⁹ = „Face-te-ar Haro mici fărâme!” – *Ibidem*.

³⁴⁰ = „Ucigă-te Haro!” – *Ibidem*.

³⁴¹ = „Lua-te-ar Haro!” – *Ibidem*.

³⁴² = „Găsi-te-ar Haro, prăsilă cănească!” – Гер., РБЯ, V, p. 83, s.v. „родило”; *Ibidem* V, p. 488.

³⁴³ = „Mânca-te-ar Aro!” – Сб.НУ, IX, p. 212, nr. 2.

³⁴⁴ = „Aro să-l piarză, când nici cu gândul nu gândește!” – Сб.НУ, VI, p. 206, nr. 2.

³⁴⁵ = „Bātu-l-ar Aro peste cap!” – Сб.НУ, VIII, p. 240, nr. 6.

³⁴⁶ = „Aro să-l piarză, Aro să-l dea gata!” – Сб.НУ, VI, p. 206, nr. 9.

³⁴⁷ Cf. Гер., РБЯ, V, p. 488 – unde aflăm, referitor la Haro, informația că acest personaj „se-ntâlnește cel mai mult în blesteme”.

³⁴⁸ În l. rom. (dial. drom), termenul folcloric *Rusalii* e cunoscut mai ales ca nume, care desemnează o serie de zile, începând cu ajunul sărbătorii creștine a Pogorării Duhului Sfânt din a 50-a zi după Paști. Dar acesta este în același timp și numele unor zâne – trăitoare prin păduri și pe malul apelor – care erau prăznuite de popor la sărbătoarea Rusaliiilor, consacrată lor. – Cf. și Pamfile, MR, p. 260, 263.

³⁴⁹ La bulgari, Русалки sunt imaginate sub chipul unor „fete foarte frumoase cu păr bălai, lung și cu aripi. – Cf. Маринов, НВ – Сб.НУ, XXVIII, p. 191. Cu totul sporadic sunt însă cunoscute și la ceilalți slavi meridionali – pentru sârbo-croați, cf. – Byk Kap., CPJ., p. 678 s.v. Русале и Русали, care denumește în popor sărbătoarea sfintei Treimi; pentru sloveni, cf. Janežič, SNS, p. 636 s.v. *rušalka* (= „Nixe”).

ucraineni³⁵⁰, slovaci³⁵¹ și cehi³⁵², *Rusalki*³⁵³. Aceste reprezentări mitologice, sub chip de femei, sunt – precum ne-o indică însuși numele lor – supraviețuiri ale antichității romane³⁵⁴. Românii cunosc blesteme ca: „Poci-l-ar *Rusaliile!*”³⁵⁵; sau: „Apuca-l-ar *Rusaliile!*”³⁵⁶. De asemenea, sunt atestate în limba română expresiile folclorice „*luat de (ori din) Rusalii*”³⁵⁷ sau „*apucat de Rusalii*”³⁵⁸, care califică o persoană ce manifestă accese de nebunie sau în

³⁵⁰ Dintre toți slavii orientali, la ucraineni sunt cel mai răspândite credințele în Русалки, pe care poporul și le închipuie ca fiind zâne ale apelor. (Cf. Желех. – Нед., МНС II, p. 843 s.v. Русалка, care e tradus prin „Wassernymphé”). Aceste zâne nu sunt străine însă nici bielorușilor, la care există unele obiceiuri speciale în legătură cu ele. (Cf. Терещенко БРН VI, p. 173, 176). Cele mai slabe vestigii ale respectivelor ființe mitologice sunt atestate la ruși, precum e și natural de altfel, ei fiind situați cel mai departe dintre toți slavii de centrul de expansiune al credințelor în chestiune.

³⁵¹ Cf. PSP, p. 320.

³⁵² Cf. Jungmann, SČN IV, s.v.

³⁵³ Deci toată Slavia pare a fi cunoscut, mai îndeaproape sau mai vag aceste personaje mitice.

³⁵⁴ *Rusalii* și *Rusalki* < lat. *Rosalia*. Referitor la terminologia folclorică românească a *Rusaliilor* – cu ambele sensuri – se acceptă în general că e împrumutată de la slavi. Unii specialiști români – între aceștia L. Șăineanu – au adoptat și ei o asemenea opinie. Deja Афанасьев (ПБС III, p. 143) susținea că denumirea *Rusalii* era în uz „la slavii dunăreni, de la care acest cuvânt a trecut și la români”.

Evident, nu se poate susține că rom. *Rusalii* reprezintă o moștenire romană de tipul absolut normal, căci în acest caz cuvântul respectiv ar fi trebuit să sune azi *Rusarii*. Dar este paradoxal ca numele unei sărbători așa de populare la romani, pe la sfârșitul epocii imperiale, să existe la toți slavii încă din plin ev mediu, iar la români să nu fi existat și deci să fi fost nevoie ca ei să-mpumute numele sărbătorii și obiceiurile legate de dansa de la slavi. Adevărul e că vechii români, care sunt cei mai de seamă reprezentanți ai romanității balcanice, au fost cultivatorii și răspânditorii datinii ca și ai terminologiei folclorice respective la celelalte popoare și în primul rând la slavi. Astfel, aceștia au primit numele de origine latină așa cum era pronunțat de români la vremea aceea adică *Rusalii*, cu *l* intervocalic încă netrecut la *r*. Apoi însă, când în graiul românilor – trăitori în regiunile carpato-balcanice, în mijlocul slavilor – era activ fenomenul transformării lui *l* intervocalic în *r*, acest fenomen a fost frânat în cazul special al numelui *Rusalii* din cauza imaginii fonetice, pe care o prezenta cuvântul la slavi și după care se orienta cuvântul românesc. E ceea ce s-a mai întâmplat și cu un alt termen folcloric românesc, de origine latină, și anume cu *calenda* și derivatele lui. Acesta de asemenea se raporta la o datină, mai cultivată încă decât *Rosalia*, și care la fel a fost transmisă slavilor prin români.

Un argument în plus în favoarea ipotezei noastre îl constituie însuși numele românesc al zânelor: dacă el ar fi un împrumut de la slavi, ar trebui să sune cam așa cum sună la ei, adică *Rusalki*, iar nu *Rusalii*.

³⁵⁵ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³⁵⁶ A.F. – *Ibidem*.

³⁵⁷ A.F. – Crăiești, Smulți, Vîrlezi – jud. Galați.

³⁵⁸ A.F. – *Ibidem*.

tot cazul având mintea dezechilibrată, iar uneori având vreun defect fizic survenit pe neașteptate în cursul vieții, fără vreo explicație logică posibilă.

În afară de *Rusalii*, mai întâlnim, în folclorul imprecativ al popoarelor sud-est europene, și alte incarnații mitologice, despre a căror legătură cu antichitatea nu se poate ridica nici o îndoială, dar cărora nu le putem cunoaște prototipuri antice. Unele ca acestea sunt desigur, la români, Ielele, Șoimanele, Măiestrele, Vâlvele, Vântoasele³⁵⁹ ... – în dialectul aromân Albile³⁶⁰, Mușatile³⁶¹ – la sârbo-croați, Vilele³⁶², iar la bulgari, Samodivele³⁶³ sau Samovilele³⁶⁴ ... Numele lor ni le recomandă pe toate drept personaje feminine, iar legendele despre ele ni le înfățișează la general ca răufăcătoare³⁶⁵ și primejdioase pentru oameni. Astfel, ele corespund într-o apreciabilă măsură *Rusaliilor* româno-slave sau *Aneraidelor* neogrecești.

În ce privește personificarea morții – tot sub chip de femeie, iar nu sub chip bărbătesc ca la grecii moderni – o întâlnim frecvent și la alte popoare sud-estul Europei. Iat-o, de exemplu, în blesteme românești: „Lua-te-ar Moartea!”³⁶⁶; „Cosî-l-ar Moartea sî-l cosască!”³⁶⁷; „Chema-te-ar Moartea!”³⁶⁸; „Găsi-te-ar Moartea!”³⁶⁹; „Îndrăgi-l-ar Moartea!”³⁷⁰; „Lovi-l-ar Moartea!”³⁷¹; „Mânca-te-ar Moartea!”³⁷². Nu mai puțin o întâlnim în blesteme bulgare, care sună uneori întocmai ca și cele românești, precum: „Смърт те събрала!”³⁷³; „Смърта т изела!”³⁷⁴;

³⁵⁹ Le cunoaștem mai mult după nume, atributele lor fiind foarte vagi astăzi – cf. Pamfile, MR, p. 260 sqq.

³⁶⁰ P. Papah., BA, p. 517.

³⁶¹ Pamfile, MR, p. 260.

³⁶² Byk Kap., CPj., p. 64.

³⁶³ Гер., РБЯ, V, p. 115.

³⁶⁴ *Ibidem* V, p. 112-5.

³⁶⁵ Relatăm că, la bulgari, Rusalki – așa cum ne sunt descrise de Marinov – apar ca niște zâne binefăcătoare. Lor li se atribuie stropirea grânelor cu rouă și legarea rodului acestora. (Cf. Маринов, НВ – Сб.НУ, XXVIII, p. 191). Această credință a luat naștere datorită faptului că, prin etimologie populară, numele Русалка a fost asociat cu apelativul „поса” care înseamnă rouă.

³⁶⁶ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³⁶⁷ A.F. – *Ibidem*.

³⁶⁸ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

³⁶⁹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³⁷⁰ A.F. – Golășăi, Umbrărești – jud. Galați.

³⁷¹ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

³⁷² A.F. – *Ibidem*.

³⁷³ = „Lua-te-ar Moartea!” – Сб.НУ, XIV, p. 249.

³⁷⁴ = „Mânca-te-ar Moartea!” – *Ibidem*.

„Смърта да т ѝсчистит!“³⁷⁵; „Смърта да т ѳткорнит!“³⁷⁶.

Reiese clar din însuși enunțul celor mai multe din aceste blesteme că moartea apare într-însele ca un personaj, în ciuda faptului că – atât la români, cât și la bulgari – ea este designată chiar prin apelativul curent, care exprimă și noțiunea de a muri. Avem a face deci tot cu un produs de esență mitologică al fanteziei populare.

La fel, și anumite boli necruțătoare – ca ciuma, holera, lepra... – pe care le-ntălnim de asemenea deseori evocate în blesteme, sunt în realitate tot personaje ale mitologiei poporului, care și le-a imaginat ca pe niște ființe supranaturale aducătoare de nenorocire și moarte. Iată cum sună, la români, astfel de blesteme: „Lua-te-ar holera!“³⁷⁷; „Mânc-l-ar holera!“³⁷⁸. „Lovi-te-ar ciuma!“³⁷⁹... La sârbo-croați: „Kuga ga umorila!“³⁸⁰. „Guba ga gubala“³⁸¹ (sau: *razgubala!*)³⁸². La bulgari: „Улера да т истребит!“³⁸³; „Да го вземе чумата!“³⁸⁴; „Да те убий чумата!“³⁸⁵; „Чума да го удари!“³⁸⁶; „Панукла да те соберит!“³⁸⁷. La neogreci: „Π νά σι κόψ σκουρδούλα!“³⁸⁸; „Περιδρουμους νά σι κόψ!“³⁸⁹; „Πανιούκα νά ντι κόψη!“³⁹⁰; „Πανούκλα νά τον φάη!“³⁹¹; sau, o altă variantă, în care apare imaginea agrară a seceratului, pe care am mai întălnit-o într-un blestem, unde era pusă pe seama lui Χάρος³⁹²: „Α λενιτζή νά ντι σερζίτση!“³⁹³.

La neogreci sunt atestate blesteme de acest gen făcând apel și la

³⁷⁵ = „Curăți-te-ar Moartea!” – *Ibidem*.

³⁷⁶ = „Dezrădăcina-te-ar Moartea!” – *Ibidem*.

³⁷⁷ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

³⁷⁸ A.F. – *Ibidem*.

³⁷⁹ A.F. – Virlezi, Smulți – jud. Galați.

³⁸⁰ = „Ucigă-l ciuma!” – Kušar, NB, p. 120.

³⁸¹ = „Umplea-l-ar lepra!” – *Ibidem*.

³⁸² Cf. Byk Kap., CPj., p. 109 s.v. „губа”.

³⁸³ = „Nimici-te-ar holera!” – Сб.НУ, XII, p. 249.

³⁸⁴ = „Lua-l-ar ciuma!” – Гер., РБЯ, II, p. 155 s.v. „зімаць”.

³⁸⁵ = „Ucigă-te ciuma!” – Дабева, БНК, p. 11.

³⁸⁶ = „Lovi-l-ar ciuma!” – Сб.НУ, XXXI, p. 131.

³⁸⁷ = „Lua-te-ar ciuma!” – Сб.НУ, XII, p. 249.

³⁸⁸ = „Nimici-te-ar ciuma!” – Kretschmer, HLD, col. 464.

³⁸⁹ Idem – *Ibidem*.

³⁹⁰ = „Ciuma să te piarză!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαοгр. VII, p. 32, nr. 61.

³⁹¹ = „Mânc-l-ar ciuma!” – Βλάχος ΛΕΓ, p. 664.

³⁹² Cf. mai sus.

³⁹³ = „Secera-te-ar ciuma!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαοгр. VII, p. 32, nr. 59.

alte boli grele, ca epilepsia³⁹⁴, apoplexia³⁹⁵, tuberculoza³⁹⁶..., care de asemenea sunt nu o dată personificate.

Referitor la personificarea morții, sub aspectul înfiorător al unui schelet uman ținând coasa-n mână, avem de remarcat că imaginea ei este familiară mai tuturor popoarelor Europei. La români, am întâlnit-o deja reflectată într-unul din blestemele citate³⁹⁷.

În ce privește însă caracterul de ființe mitologice feminine al anumitor boli dintre cele mai temute, îl putem ilustra cu unele date folclorice românești din Moldova meridională.

Bunica mea dinspre tată – originară dintr-un sat Mândrești, din fostul ținut al Tecuciului – apucase două holere. Ea îmi spunea că holera e o „iazmă” cu chip de femeie, care umblă îmbrăcată toată-n negru. Povestea chiar că, pe când era copilă, i-a văzut pulpana noaptea la fereastra dinspre grădină. „Da n-o cutezat sî s-atingî di casa noastră, cî străbunic’to izeră popî. Ș-apăi, în odai, avem ș-o cruși mari, cu candilî hojma aprinsî deasupra îi...”. Epidemia ciumii n-a apucat-o bunica, dar tot ea îmi povestea c-a auzit, de la bătrânii care o apucase, că șuma iară o babî haînî șî slutî, spaima lumii! Țe umbla noaptea pi la casâli oamiînilor îmbracați-n alb di sus pânăi zos. care cum o vidè, știè ghini cî i s-o curmat hiru viețîi...”³⁹⁸.

³⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 32-3, nr. 64.

³⁹⁵ Cf. *λαογρ.* III, p. 270, nr. 6.

³⁹⁶ Cf. – Δέφνερ, XEKO – *λαογρ.* VII, p. 32, nr. 57.

³⁹⁷ După cât se pare, această reprezentare are la baza ei și o oarecare contribuție cultă. Totuși ea a devenit de mult așa de populară, încât și-a dobândit indigenatul în folclorul tuturor națiunilor, la care s-a răspândit.

Putem relata numeroase locuri din basmele și legendele românești, unde întâlnim această imagine clasică a morții. Astfel, după o poveste din Muntenia, pe când o bătrână – copleșită de povara vieții și a anilor – își chema moartea, „deodată vede baba ușa deschizân-du-se și intrând la dânsa cinstitul chip *al morții cu coasa-n spinare...*” – Pamfile, MR, p. 355.

Sau, după altă poveste, din aceeași provincie: „... Ciobanul ospăta. Numai iaca ce vine la dânsul *o dihanie numai oase și c-o coasă în mână.... Eu îs moartea!*...” – *Ibidem*, p. 359.

Sau, după un basm din Moldova: „... Cum stătea el acolo..., numai iaca și *moartea cu coasa de-a spinarea* înaintea lui...” – *Ibidem*, p. 366.

Cf. și alte locuri cu acest portret al morții sau făcând numai aluzie la el – Pamfile, MR, pp. 337, 340, 351, 353, 355, 357, 359.

Imaginea agrară a seceratului, pe care am semnalat-o la neogreci în legătură cu moartea personificată (*χαρως*) sau cu ciuma, este cunoscută și folclorului românesc: „*Moartea îi taie cu coasa... sau cu seceră – Moartea seceră...*” – Pamfile, MR, p. 340.

³⁹⁸ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

Deși credințele populare românești cunosc stafii și alte duhuri necurate înveșmântate în alb, pare totuși curioasă reprezentarea ciumii în haină albă, dacă ne gândim că în blestemele bulgare epitetul obișnuit atribuit bolii respective este „cea neagră”. De exemplu: „Църната чума да го затрие!”³⁹⁹; „Църната чума те sóбрала!”⁴⁰⁰; „Данó та чьóрната чьума смеатé!”⁴⁰¹; „Да го земе църната чума!”⁴⁰². Iar proverbul bulgar „Черна чума на бял конь!”⁴⁰³; scoate și mai clar în relief, prin contrast, culoarea neagră a ciumii.

Credem însă cel mai probabil că țăranul bulgar interpretează aici simbolic epitetul în chestiune – culoarea neagră simbolizând nenorocirea sau chiar moartea –și că deci n-ar fi cu totul exclus ca el însuși să-și reprezinte uneori ciuma tot în alb... O dovadă în acest sens ne-o oferă și folclorul sârbesc, căci iată ce aflăm de la Vuk Karadžić: „Mulți spun c-au văzut-o (pe ciumă) umblând învăluită în *maramă albă*, iar unii povestesc că au și purtat-o în cârcă...”⁴⁰⁴. Totuși, dintr-o sursă bulgară demnă de toată încrederea, aflăm că ciuma – sub chipul unei babe urâte, cu părul vâlvoi și cu coasa-n mâni – „e îmbrăcată în *zdrențe negre*”⁴⁰⁵. Astfel de plâsmuiri ale fanteziei populare reprezintă, evident, o treaptă inferioară personajelor divine sau sacre anterior discutate. Totuși, nu li se atribuie nici lor mai puțin puteri supranaturale, deși mai limitate. Ele țin de domeniul demonologic, care e foarte populat, dar din care poporul și le-a ales pentru blesteme pe cele ce erau mai convenabile dintre spiritele răufăcătoare.

Nu poate fi îndoială însă că cel mai potrivit din toate duhurile rele, pentru scopurile negative prin excelență ale blestemului, a fost – *dracul*, pe care îl aflăm copios utilizat la cele mai diferite popoare pe terenul imprecativ. În același timp, trebuie s-o subliniem în mod special, aceasta incarnație a principiului răului ni se înfățișează pretutindeni ca o reprezentare mistică de o impresionantă vechime, putând concura cu vechimea zeilor celor mai bătrâni. Așa se și explică marea ei răspândire nu numai pe întregul spațiu european, ci și în alte continente. Nu e de mirare deci că, la națiunile din orientul și sud-estul Europei, ce ne preocupă pe noi, blestemele care fac apel la dracul abundă. Ba, s-ar părea chiar că într-o

³⁹⁹ = „*Ciuma cea neagră* să-l nimicească!” – Сб.НУ, VI, p. 212, nr. 352.

⁴⁰⁰ = „*Ciuma cea neagră* să te ia!” – Сб.НУ, XII, p. 249.

⁴⁰¹ = „*Mătura-te-ar ciuma cea neagră!*” – Сб.НУ, VI, p. 183, nr. 75.

⁴⁰² = „*Lua-l-ar ciuma cea neagră!*” – *Ibidem*, p. 208, nr. 134.

⁴⁰³ = „*Ciuma neagră* pe cal alb!” – cf. Гер., РБЯ, V, p. 546, s.v. „*ьерный*”.

⁴⁰⁴ – Вук Кар., СРј., p. 322, s.v. „*куга*”.

⁴⁰⁵ Маринов, НВ – Сб.НУ, XXVIII, p. 192.

măsură cu mult mai mare decât aiurea. Iată o serie de variante românești din cele mai uzuale: „Du-te dracului!”⁴⁰⁶; „Ducă-se dracului!”⁴⁰⁷; „Fire-ai al dracului!”⁴⁰⁸; „Lua-l-ar dracul!”⁴⁰⁹; „Dracul să te ia!”⁴¹⁰; sau, în expresii mai plastice și în același timp mai drastice: „Du-te la dracu-n praznic!”⁴¹¹; „Du-te la mama dracului!”⁴¹²; „Ducă-se la țoți dracii!”⁴¹³; sau, la adresa unor copii: „Fire-ați voi ai dracului cu alde mă-ta și tat’to!”⁴¹⁴; sau, la adresa unei femei: „Fire-ar a dracului moartă!”⁴¹⁵; apoi, altele – care mai de care mai sugestive, prin imaginile ce conțin și prin umorul lor satiric: „Înghiți-l-ar dracul pe nemestecate!”⁴¹⁶; „Mânca-te-ar dracii fript la grătar!”⁴¹⁷; „Scutura-te-ar cel de pe comoară!”⁴¹⁸; „Zghihui-l-ar dracii!”⁴¹⁹; „Călări-te-ar dracul și te-ar deșela!”⁴²⁰; „Prăji-l-ar tartorii în catran și pucioasă!”⁴²¹; „Lua-l-ar Benga în furca de foc!”⁴²²; „Lua-te-ar Aghiuță-n cornițe!”⁴²³; „Unde-a pune el mâna, să puie dracul mila!”⁴²⁴; „Tune dracu-ntr-însul!”⁴²⁵ ... etc., etc.

Multe din aceste imprecății – păstrând exact aceleași forme sintactice – pot fi auzite cu eufemismul „naiba”⁴²⁶ în loc de apelativul

⁴⁰⁶ Formulă blasfemantă general răspândită la români.

⁴⁰⁷ *Idem*. Cf. și var. dialectală: „Du-te la benga de aci!” – DLR (Ac.) I, p. 542, s.v. *benga*.

⁴⁰⁸ *Idem*.

⁴⁰⁹ *Idem*. Cf. și var. dialectală: „Să te ia benga!” – DLR (Ac.) I, p. 542, s.v. *benga*.

⁴¹⁰ *Idem*. Cf. și var. dialectală: „De te-ar lua amù odată benga!” (Bucovina) – DLR (Ac.), *Ibidem*.

⁴¹¹ A.F. – Crăiești, Smulți – jud. Galați.

⁴¹² A.F. – în mai multe sate din jud. Galați și fostul jud. Tecuci.

⁴¹³ A.F. – Vîrlezi, Golășai – jud. Galați.

⁴¹⁴ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

⁴¹⁵ A.F. – Umbrărești – jud. Galați.

⁴¹⁶ A.F. – Golășai – jud. Galați.

⁴¹⁷ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

⁴¹⁸ A.F. – *Ibidem*.

⁴¹⁹ A.F. – Crăiești – jud. Galați.

⁴²⁰ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

⁴²¹ A.F. – *Ibidem*.

⁴²² A.F. – *Ibidem*.

⁴²³ A.F. – Umbrărești – jud. Galați.

⁴²⁴ A.F. – *Fîrțânești*, Golășai – jud. Galați.

⁴²⁵ A.F. – Cristur, Băcia – jud. Hunedoara; Vaideeni – jud. Vîlcea.

⁴²⁶ Acest eufemism a devenit deja de mult timp un alt nume al dracului, printre atâtea numeroase nume câte i se dau, la români. El își trage originea dintr-o formulă profilactică, determinată de încălcarea unei interdicții, cum este pronunțarea adevăratului nume al diavolului, fapt care e considerat că pune persoana respectivă – ba chiar și pe cei din jurul ei – în primejdia de a fi atacați de acest duh necurat. Așadar: *naiba* < vb. imper. *n-aibă!* < nu aibă [parte de mine, cel care am pronunțat numele „dracul”! sau de toți câți se aflau împreună în momentul nefastei pronunțări ...].

„dracul”. De exemplu: „Du-te la naiba!”⁴²⁷ sau: „Du-te naibii!”⁴²⁸; „Naiba să-l ia!”⁴²⁹; „Fire-ai tu al naibii să fii!”⁴³⁰ ...etc.

La bulgari de asemenea, blestemele care apelează la dracul sunt de uz curent, unele din ele sunând identic, sau aproape, cu cele românești: „Да иде по врага!”⁴³¹; „Д’авол да го земе!”⁴³²; „Да го зема дьяволите!”⁴³³; „Ега гяволе те ўзну!”⁴³⁴; sau, cu implicația unei note de umor ori de ironie: „Да го земе Панго!”⁴³⁵; „Да го земе Канзо!”⁴³⁶; „Да те благосóви Канзо!”⁴³⁷; „Нека ти е гяволо на помош!”⁴³⁸.

Iată și câteva blesteme sârbo-croate din această grupă: „Do djavola!”⁴³⁹; „Neka ga gjava nosi!”⁴⁴⁰; „Nos’ te djavo!”⁴⁴¹; „Djavo je odnio!”⁴⁴²; „Djavoli vi ponijeli dušu!”⁴⁴³; „Odnilo ga pet stotin djavola!”⁴⁴⁴; „Hudobo paklena!”⁴⁴⁵.

La ucraineni, aflăm un foarte bogat material folcloric imprecativ, în care este invocat diavolul: „Чорт ёго бери!”⁴⁴⁶; „Нехай тебе супротивник візьме!”⁴⁴⁷; sau, cu imixtiunea unui motiv satiric: „Бодай тебе той знав був, що трясє очеретами!”⁴⁴⁸; „Кадук твої матері!”⁴⁴⁹; „Чорт би тебе спік!”⁴⁵⁰; sau, în special la adresa părinților celui vizat de

⁴²⁷ Formulă blasfemantă general răspândită la români.

⁴²⁸ *Idem.*

⁴²⁹ *Idem.*

⁴³⁰ *Idem* – am auzit-o mai ales în Moldova.

⁴³¹ = „Ducă-se dracului!” – Сб.НУ, XXXI, p. 130.

⁴³² = „Dracul să-l ia!” – *Ibidem*, p. 134.

⁴³³ = „Lua-l-ar dracii!” – Славейков, БП I, p. 112, nr. 3.

⁴³⁴ = „Să te ia dracii!” – Сб.НУ, XIII, p. 233.

⁴³⁵ = „Lua-l-ar Michiduță!” – Гер., РБЯ, II, p. 155.

⁴³⁶ = „Lua-l-ar Aghiuță!” – *Ibidem* II, p. 346, s.v.

⁴³⁷ = „Blagoslovi-te-ar Aghiuță!” – Сб.НУ, IX, p. 216, nr. 184.

⁴³⁸ = „Dracul să-ți fie într-ajutor!” – Сб.НУ, X, p. 203, nr. 218.

⁴³⁹ = „La dracu!” (se subînțelege: *du-te* sau *ducă-se*) – cf. Kušar, NB, p. 120.

⁴⁴⁰ = „Să-l ia dracul!” – Broz-Ivek., Rj. HJ, I, p. 361.

⁴⁴¹ = „Lua-te-ar dracul!” – Rj. JA III, p. 1, s.v. „djavo”.

⁴⁴² = „Dracul să le ia!” – *Ibidem*.

⁴⁴³ = „Dracii să vă ia sufletul!” – *Ibidem*.

⁴⁴⁴ = „Lua-l-ar 500 de draci!” – *Ibidem*.

⁴⁴⁵ = „Drace împelițat!” (ad litt.: infernal, din fundul iadului) – *Ibidem*, III, p. 725 s.v. „hudoba”.

⁴⁴⁶ = „Lua-l-ar dracul!” – Номис, УПП, p. 73, nr. 3751.

⁴⁴⁷ = „Lua-te-ar vrăjmașul!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3749.

⁴⁴⁸ = „Știutu-te-ar fi cel ce scutură trestieile!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3754.

⁴⁴⁹ = „Dracul în mâne-ta!” – Номис, УПП, p. 73, nr. 3766; cf. și nr. 3765.

⁴⁵⁰ = „Frige-te-ar dracul!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3755.

blestem: „Мордовав би чорт твою маму!”⁴⁵¹; „Чорт би мучив твого батька, сучий сину!”⁴⁵²; „Чорт би вбив твого батька!”⁴⁵³; „Чорт би перемучив твого батька... та твою матір, сучий сину!”⁴⁵⁴; sau, cu întărirea blestemului prin sporirea hiperbolică a numărului de draci: „Хай тобі стонадцать бісів!”⁴⁵⁵; „Стондцать чортів ёму в хвіст!”⁴⁵⁶; „Сто бісів твої матері!”⁴⁵⁷; „А сто дідіьків у твої бебехи та печинки!”⁴⁵⁸.

La ruși de asemenea, sunt foarte răspândite – în popor, ca și la reprezentanți ai clasei culte – blestemele, în centrul cărora se află dracul. Vom cita câteva din cele mai uzuale: „Иди к чорту!”⁴⁵⁹; „Поди к чорту!”⁴⁶⁰; „Поди к чертям!”⁴⁶¹; „Ну тебя к чорту!”⁴⁶²; „Ступай к чорту!”⁴⁶³; „Убирайся к чорту!”⁴⁶⁴. Sau, aseeași idee sub alte forme: „Чорт его возьми!”⁴⁶⁵; „Чорт тебя побери!”⁴⁶⁶; „Чорт бы тебя побрал!”⁴⁶⁷. Sau, subînțelegându-se trimiterea la dracul, blestemele insinuează chinuirea victimei de către acesta: „Чорт его дери!”⁴⁶⁸; „Чорт его подери!”⁴⁶⁹. Sau, în fine, cu utilizarea celui mai mare număr imaginabil de draci: „Ступай ко всем чертям!”⁴⁷⁰;

La slavii occidentali, blestemele cu dracul nu sunt mai puțin cunoscute. Vom relata mai întâi o serie polone, începând cu cele mai des auzite: „Idź do czarta!”⁴⁷¹; „Idź do dyabła!”⁴⁷²; sau: „Idź do kaduka!”⁴⁷³;

451 = „Ucig-o dracul pe mâne-ta!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3763.

452 = „Chinui-l-ar dracul pe tat’to, fecior de cățea!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3757 și 3758.

453 = „Ucigă-l dracul pe tat’to!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3756.

454 = „Schingui-i-ar dracul pe tat’to și pe mâne-ta, fecior de cățea!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3757.

455 = „Fi-ți-ar o sută și mai bine de draci!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3753.

456 = „O sută și mai bine de draci în coada lui!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3752.

457 = „O sută de draci în mâne-ta!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3764.

458 = „O sută de draci în borhăile și-n ficații tăi!” – *Ibidem*, p. 73, nr. 3733.

459 = „Du-te la dracul!” – Ушаков, ТСРЯ, IV, col. 1288.

460 Idem – Даль, ТСЖВЯ, IV, col. 1360.

461 = „Du-te la draci!” – *Ibidem*.

462 = „Hai, du-te dracului!” – Ушаков, ТСРЯ, IV, col. 1288.

463 = „Du-te la dracul!” – *Ibidem*.

464 = „Cară-te la dracul!” – *Ibidem*.

465 = „Lua-l-ar dracul!” – Даль, ТСЖВЯ, IV, col. 1360 s.v. Чорт.

466 = „Să te ia dracul!” – Ушаков, ТСРЯ, III, col. 324.

467 = „Lua-te-ar dracul!” – *Ibidem*.

468 = „Jurui-l-ar dracul!” – Даль, ТСЖВЯ, IV, col. 1360.

469 Idem, Ушаков, ТСРЯ, IV, col. 1288.

470 = „Du-te la toți dracii!” – *Ibidem*.

471 = „Du-te la dracul!” – Linde, SJP I, p. 351.

472 Idem – Janusz, DSPF I, p. 229.

473 Idem – *Ibidem* I, p. 408, s.v. kaduk.

„Bodaj cię diabeł miał!”⁴⁷⁴. Sau, invocându-se mai mulți draci: „Niechże go czarci wezmą!”⁴⁷⁵; „Niech cię tam djabli wezmą!”⁴⁷⁶; „Niech go djabli porwą!”⁴⁷⁷; „Żeby go djabli porwali!”⁴⁷⁸; „Bodaj cię dyabli wzięli!”⁴⁷⁹. Sau, variante în care dracul apare sub denumirea de „lichu”⁴⁸⁰, personificare a nenorocirii și în general a răului: „Idźże z lichem...!”⁴⁸¹; „Bogdaj cię lichu wzięło!”⁴⁸²; „Żeby go lichu ciężkie porwało!”⁴⁸³; „Niech cię lichu ochłoni, przeklęty...!”⁴⁸⁴. Sau, în scurtă formă eliptică, eliminându-se numele dracului, însă subînțelegându-se în toată claritatea: „Bogdaj cię!”⁴⁸⁵; sau: „Bogdaj cię tam!”⁴⁸⁶; sau: „Bogdaj to!”⁴⁸⁷. Precum s-a văzut deja, expresia „bogdaj” sau „bodaj” este, la origine, o invocatie către Dumnezeu⁴⁸⁸. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât că, în toate formulele imprecative, care conțin motivul dracului sau al dracilor – fie că este el exprimat ori numai subînțeles – blestemătorul face apel la Dumnezeu să-l trimită pe dracul să-l ia și să-l chinuie pe cel vizat de blestem! Iată acum o formulă cu ciudata urare ca cel blestemat să-l mănânce pe dracul: „Zjedzże dyabła!”⁴⁸⁹; sau: „Zjedzże kaduka!”⁴⁹⁰.

Între imprecatiile polone, cu motivul dracilor, deosebit de caracteristice sunt acelea, care – în tendința de a fi mai tari și mai eficace – recurg la procedeul multiplicării hiperbolice a dracilor, ceea ce pe de-altă parte, în ordine psihică, e un manifest indiciu al unuia grad superlativ de mânie: „Idź do stu dyabłów!”⁴⁹¹; „U trzysta dyabłów!”⁴⁹²; „Idź do regiment

474 = „Aibă-te dracul!” – Linde, SJP I, p. 577.

475 = „Să-l ia dracii!” – *Ibidem* I, p. 351.

476 = „Lua-te-ar dracii!” – *Ibidem* I, p. 577.

477 = „Lua-l-ar dracii!” (ad litt.: „Răpi-l-ar...”) – Janusz, DSPF II, p. 241, s.v. *porwyć*.

478 = „Să-l ia dracii!” – Linde, SJP I, p. 577.

479 = „Lua-te-ar dracii!” – Janusz, DSPF I, p. 229.

480 La origine, *lichu* înseamnă număr fără soț, care era considerat în popor de rău augur și anume drept simbol al nenorocirii iminente. Astfel, el a putut trece ușor asupra dracului, dat fiind că acesta era atributul său principal în concepția folclorică.

481 = „Du-te cu dracul!” – Linde, SJP II, p. 633.

482 = „Lua-te-ar dracul!” Janusz, DSPF I, p. 43, s.v. *bogdaj*.

483 = „Să-l ia dracul cel grozav!” (ad litt.: „Să-l răpească...”) – Linde, SJP II, p. 633.

484 = „Lua-te-ar dracul în brațe, blestematul...!” – *Ibidem*.

485 = „Fire-ai tu...!” – Janusz, DSPF I, p. 43, s.v. *bogdaj*.

486 = „Fire-ai tu să fii...!” – *Ibidem*.

487 = „Fire-ar...!” – *Ibidem*.

488 Cf. mai sus.

489 = „Mânâncă-l pe dracul!” – Linde, SJP I, p. 577, s.v. *dyabel*.

490 = „Mânâncă-l pe Aghiuță!” – Linde, SJP II, p. 287, s.v. *kaduk*.

491 = „Du-te la 100 de draci!” – Janusz, DSPF I, p. 229.

492 = „Du-te la 300 de draci!” – Linde, SJP I, p. 577.

dyablów!”⁴⁹³. Dar formulele blasfemante polone de acest gen merg foarte departe cu multiplicarea numărului de draci, năzuind parcă să atingă infinitul: „Sto tysięcy dyablów!”⁴⁹⁴; „Milion dyablów!”⁴⁹⁵; „Sto kroć million dyablów!”⁴⁹⁶; „Beczke dyablów!”⁴⁹⁷; „Kopę dyablów!”⁴⁹⁸; „Ćme dyablów!”⁴⁹⁹; „Wściornastcy dyablói!”⁵⁰⁰. Adesea, și în asemenea formule, denumirea expresă a dracilor este omisă, însă rămânând de sine înțeleasă. De exemplu: U milion kroć sto tysięcy!”⁵⁰¹. Aici, în continuare, se subînțelege „dyablów” sau „czartów”. Iată și câteva formule imprecative polone – cu invocarea dracului sau a dracilor – în dialect: „Idź do djáska!”⁵⁰²; „Djasi cię nosili!”⁵⁰³; „Do milion djasków!”⁵⁰⁴; „Bodaj cię wciornaście!”⁵⁰⁵; „Do wciurnaska!”⁵⁰⁶; „Niech ją wcierniasty!”⁵⁰⁷; „Żeby cię czwórności porwali!”⁵⁰⁸; „Jabel cę dostanie!”⁵⁰⁹. În fine, din ciclul acestor formule polone, mai prezentăm una, în care se află implicat și motivul unei cumplite boli – personificate, deși aceasta nu apare tocmai limpede – înțelegându-se că ea face parte din cortegiul dracului și că la porunca lui merge, împreună cu dânsul, să facă ravagii printre oameni: „Niech wam jabel cholere przyniesie!”⁵¹⁰. Cehilor de asemenea le sunt bine cunoscute blestemele din această categorie: „Jdi k čertu!”⁵¹¹; „Jdi k všem čertům!”⁵¹²; „Čert ho vzal!”⁵¹³; „Vezmi ho čert!”⁵¹⁴; „Necht’ te čerti vezmau!”⁵¹⁵; „Necht’ te čerti

493 = „Du-te la un regiment de draci!” – *Ibidem*.

494 = „O sută de mii de draci!” – *Ibidem*.

495 = „Un milion de draci!” – *Ibidem*.

496 = „O sută de milioane de draci!” – *Ibidem*.

497 = „Un butoi de draci!” – *Ibidem*.

498 = „O grămadă de draci!” – *Ibidem*.

499 = „O mulțime nenumărată de draci!” – *Ibidem*.

500 = „Toți dracii!” – *Ibidem*.

501 = „De-un milion de ori o sută de mii de draci!” – *Ibidem*.

502 = „Du-te la drăcușorul!” – Karł., SGP I, p. 323-4.

503 = „Drăcușorii să te ia!” – *Ibidem* I, p. 324.

504 = „Du-te la un milion de drăcușori!” – *Ibidem*.

505 = „Dracii să mi te...!” – *Ibidem* VI, p. 82., s.v. *wciornastki*.

506 = „Du-te la dracul!” – *Ibidem*.

507 = „Dracul s-o ia!” – *Ibidem*.

508 = „Lua-te-ar dracii!” (ad litt.: „Răpi-te-ar...”) – *Ibidem*.

509 = „Căpăta-te-ar dracul!” – *Ibidem* I, p. 323, s.v. *djabel*.

510 = „Aducă-vă dracul holera!” – Karł., SGP I, p. 323.

511 = „Du-te la dracul!” – Jungmann, SČN I, p. 283.

512 = „Du-te la toți dracii!” – Herzer, SČF, p. 44.

513 = „Lua-l-ar dracul!” – Jungmann, SČN I, p. 283.

514 = „Să-l ia dracul!” – *Ibidem*.

515 = „Dracii să te ia!” – *Ibidem*.

vzali!”⁵¹⁶; „Bodejž tě d’abel měl!”⁵¹⁷. Relatăm ca pe un fapt folcloric interesant marea asemănare a formulelor blasfemante cehe cu cele polone din acest ciclu, mai ales dacă avem în vedere grupa celor care au ca motiv sporirea hiperbolică a numărului dracilor: „U třista d’ablův!”⁵¹⁸. „Milion d’ablův (sau: čertů!)”⁵¹⁹; „Bečku d’ablův!”⁵²⁰; „Kopu d’ablův!”⁵²¹; „Tmu d’ablův!”⁵²²; „U všech čertů!”⁵²³. Este clar deci că, la chehi și la poloni – în formule ca cele mai sus citate – avem a face chiar cu identitate de motive.

La grecii moderni, blestemele care-l invocă pe dracul nu stau nici deloc mai prejos – nici ca număr, nici ca varietate – față de cele cunoscute pân-aiici. Unele din ele se disting printr-un umor satiric special. Dar iată mai întâi o serie din acelea, care-o trimit la dracul pe persoana vizată: „Πράγαινε εις τὸν διάβολον!”⁵²⁴; „Στὸ διάβολο νὰ πάγης καὶ κόμα παρακει!”⁵²⁵; „Ἡάγκε τ’ὸ γέρου τὸ διάβολε!”⁵²⁶; „Νὰ ζᾶρε τ’οὔ διαβόου τὰ μάτη!”⁵²⁷. Între blestemele din această grupă, vom cita și o variantă certată cu decența: „Νὰ ζᾶρε τ’οὔ διαβόου τὸν κῶλε!”⁵²⁸. Iată acum formule, care fac apel la dracul să vină ca să pună stăpânire pe cel blestemat: „Ὁ διάβολος νὰ σε πάρη!”⁵²⁹; „Ὁ διάβολος νὰ τὸν πάρη!”⁵³⁰; „Νὰ σ πάρ οὔ διάλους τ ηαννα κι τοῦμ Βατέρα!”⁵³¹; sau, o altă variantă, exprimată într-o formă generală, fără a se raporta precis la vreo anumită persoană: „Νὰ πάρμ ὁ διάβολος!”⁵³². În fine, un blestem din această categorie este reflexul unei credințe foarte răspândite în popor despre intrarea dracului în corpul cuiva pentru a-l chinui: „Νὰ μπάη ὁ διάβολε τ’άσουντι!”⁵³³.

⁵¹⁶ = „Lua-te-ar dracii!” – *Ibidem*.

⁵¹⁷ = „Dracul să te aibă!” – *Ibidem*.

⁵¹⁸ = „Du-te la trei sute de draci!” – *Ibidem*.

⁵¹⁹ = „Un milion de diavoli!” (sau de draci) – *Ibidem*.

⁵²⁰ = „Un poloboc de draci!” – *Ibidem*.

⁵²¹ = „O grămadă de draci!” – *Ibidem*.

⁵²² = „O mulțime nesfârșită de draci!” – *Ibidem*.

⁵²³ = „Du-te la toți dracii!” – *Ibidem*.

⁵²⁴ = „Du-te la dracul!” – Ἠπίτης, ΛΕΓ, I, p. 900, s.v. *διάβολος*.

⁵²⁵ = „Du-te la dracul și mai departe încă!” – λαογρ. IV, p. 291.

⁵²⁶ = „Du-te la dracul cel bătrân!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p. 32, nr. 46.

⁵²⁷ = „Du-te la mama dracului!” – *Ibidem*, p. 32, nr. 47.

⁵²⁸ = „Du-te-n c..ul dracului!” – *Ibidem*.

⁵²⁹ = „Dracul să te ia!” – Βλάχος, ΛΕΓ, p. 233.

⁵³⁰ = „Dracul să-l ia!” – *Ibidem*.

⁵³¹ = „Lua-ți-ar dracul pe mâne-ta și pe tat’to!” – λαογρ. III, p. 271, nr. 26.

⁵³² = „Să ia dracul!” – Ἠπίτης, ΛΕΓ, I, p. 900.

⁵³³ = „Intrare-ar dracul în tine!” – Δέφνερ, ΧΕΚΟ – λαογρ. VII, p.32, nr. 49.

Am relatat mai sus o variantă românească a acestui blestem, care se aude curent în Transilvania: „Tune dracu-n tine!”⁵³⁴. Același sens are și o formulă, care se-ntâlnește frecvent în vechile Principate, cu deosebire în Moldova, de unde am înregistrat-o noi: „Dare-ar dracu-n tine!”⁵³⁵. Tot în sud-estul Moldovei, am auzit și două variante mai drastice ale ei, cu motivul multiplicării dracilor: „O mie de draci în tine!”⁵³⁶ și: „Dare-ar toți dracii în tine, blăstămato!”⁵³⁷. Acum, mai prezentăm o altă formulă blasfemantă, în care invocarea dracului ia aspectul cel mai direct, întrucât ea devine chiar apostrofă adresată de blestemător, în chip nemijlocit către dracul: „Drace, bagă-te-n el!”⁵³⁸. Această formulă, care, la origine, era un teribil blestem, a ajuns azi să îndeplinească funcția de „sudalmă”⁵³⁹ adică de invectivă, în uz atunci „când cineva te supără, te necăjește rău”⁵⁴⁰. Citata formulă a fost auzită de Pompiliu în regiunea Bihariei, din vestul Transilvaniei.

Se pare că-n această provincie românească, credința în așa-numita „posedare” a oamenilor de către dracul, care se introduce în corpul lor punând stăpânire pe ei, a fost mai puternică decât oriunde aiurea pe tot cuprinsul Daciei. Aici, cu deosebire, erau de asemenea vrăjitoare și vrăjitori meșteri, care, din tată-n fiu, știau tainice formule exorcizante, cu ajutorul cărora izbuteau să-l alunge pe necurat din persoana bântuită de el. Și, fapt foarte interesant de amintit, tot aici erau preoți și călugări, mai ales dintre cei bătrâni, care se bucurau de faima că aveau puterea ca – prin rugăciunile făcute de ei asupra bolnavului și prin apostrofele adresate diavolului, ce-l posedă – reușeau să-l izgonească dintr-însul, redându-i sănătatea. Ba, mai mult: la acești vestiți popi valahi, veneau, precum se știe, chiar și oameni străini, de altă lege – în primul rând ungurii conlocuitori, care erau catolici sau reformați – ca să le aducă pe bolnavii lor să-i vindece.

Apoi mai trebuie să relevăm totodată, că un principal atribut a călușarilor – purtătorii uneia din cele mai vechi datini în uz pe pământul dacic – a fost totdeauna acela de a le cui prin anumite dansuri rituale și

⁵³⁴ A.F. – Cristur, Băcia – jud. Hunedoara; Păltiniș – jud. Sibiu; Vaideeni – jud. Vâlcea.

⁵³⁵ A.F. – Vîrlezi, Golășăi, Umbrărești, *Fîrțânești*, Crăiești, Smulți, Corni... – jud. Galați.

⁵³⁶ A.F. – Smulți – jud. Galați.

⁵³⁷ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați.

⁵³⁸ Din culegerea lui Miron Pompiliu – publicată în „Șezătoarea”, VII, p. 172.

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ *Ibidem*.

prin formule speciale, pe cei bolnavi de boli fără leac, adică de bolile socotite de popor a fi cele mai grele, între care, posedarea de către diavol trecea drept cea mai cumplită din toate. Dar, evident, această datină nu este apanajul numai al românilor din Transilvania, ci al întregii românități nord-dunărene; ba chiar ea este atestată și la bulgarii occidentali și septentrionali⁵⁴¹, care au împrumutat-o de la români cu nume cu tot (калушари)⁵⁴². Și, pretutindeni pe acest întins spațiu, călușarii – o dată pe an, în perioada Rusaliilor, consacrată jocului lor – au fost suprema speranță de vindecare a celor posedați de diavol.

Din cele relatate, se vede acum și mai bine ce greu blestem era în popor acela, care – ca la români sau ca la neogreci – ura cuiiva să între dracul într-însul. Dar blestemele din categoria celor care-l invocă pe dracul sunt cunoscute, firește – adesea chiar sub aspecte ca cele mai sus expuse – și ungurilor, vecini și conviețuitori cu românii și cu alte națiuni din orientul Europei, ca de exemplu: „Vinne el az ördög!”⁵⁴³; sau: „Vigye el az ördög!”⁵⁴⁴. Dar, la unguri, vom prezenta o formulă imprecativă foarte drastică, pe care n-am mai întâlnit-o aiurea în spațiul Europei orientale și a cărei originalitate constă în

⁵⁴¹ Cf. Маринов, ЖС I, pp. 163-175; *Idem*, НВ – Сб.НУ, XXVIII, pp. 477-485.

⁵⁴² Până și dansuri rituale din cele mai specifice datinii se vădesc chiar după numele lor, a fi de origine românească, precum este pateticul dans „флоричика”, jucat în timpul lecuirii unui bolnav, când călușarii manifestă un fel de delir extatic, iar unii dintre ei își pierd efectiv conștiința, căzând amețiți ca morți. (Cf. Маринов, НВ – Сб.НУ, XXVIII, p. 482 și 484). Lexicograful bulgar Gherov, care-și fundamentează monumentalul său dicționar pe cea mai autentică limbă populară, ne prezintă – s.v. флоричика – un cântec *pasionat, sălbatic, cântat de către călușarii din gură și simultan din caval sau din fluier*. Dar, evident, nu încapă nici cea mai mică îndoială că „floricica” înregistrată de el este în același timp și un dans al călușarilor, anume dansul descris amplu de Marinov, pe care aceștia îl execută cântînd. Cităm locul respectiv, după N. Gherov: „флоричика (sic accent.) – една самодивска песень, която пеять и свирять калушяри” (= „*Floricica* – un cântec al *Ielelor*, pe care-l cântă din gură și din fluier călușarii”). Гер., РБЯ, V, p. 475. Relatăm de asemenea – în legătură cu momentul coregrafic, de esență rituală și terapeutică totodată – că, atunci când călușarii bulgari aruncă bolnavul în sus cu pătura, în timp ce dansează la glasul cavalului, ei pronunță-n cor, exclamativ, formula de proveniență românească: „Хай, на калуш!” (< Hai, la căluș), pentru ca apoi, așezându-l pe bolnav iarăși la pământ, să sară succesiv peste el, de 3 ori, toată ceata. – Маринов, НВ – Сб.НУ, XXVIII, p. 483. Citata formulă, precum și momentul ritual când este pronunțată de călușarii bulgari, sunt consemnate întocmai și la Gherov: „Хай на калушь!” – așa spun călușarii, când îl aruncă-n sus pe bolnav”. – Cf. Гер., РБЯ, II, p. 341. s.v. калушь.

⁵⁴³ = „Al dacului să fii!” – DRM I, p. 396.

⁵⁴⁴ = „Dracul să-l ia!” – *Ibidem*, p. 397.

faptul că, fără a pomeni nimic despre draci ni-i evocă totuși în chipul cel mai sugestiv și totodată într-un număr impresionant: „Eredj a pokolba!”⁵⁴⁵. Ad litteram, acest blestem înseamnă „du-te în iad” adică „du-te la sălașul dracilor!”, ceea ce-i tot una cu varianta: „Du-te la toți dracii!”⁵⁴⁶, pe care am cunoscut-o deja la mai multe popoare din orientul și sud-estul european.

Fapt folclorico-lingvistic deosebit de interesant, blestemele cu motivul invocării dracului sunt de uz curent și la popoarele occidentale, chiar la cele mai depărtate de zona răsăritului, care ne preocupă pe noi în mod special. Ba, mai mult decât atât: între formulele imprecativ ale acestora, aflăm un număr însemnat de variante, care – precum se va vedea – prezintă o mare asemănare, mergând nu odată până la identitate, cu variantele popoarelor din orientul și sud-estul Europei. Astfel, la italieni în popor, se aud frecvent și pretutindeni blesteme ca „Va’ al diàvolo!”⁵⁴⁷; sau: „Va col diàvolo!”⁵⁴⁸; sau, la adresa mai multor persoane: „Andate al diàvolo!”⁵⁴⁹. Sau, cu epitete gradate, atribuite dracului, pentru a întări puterea blestemului: „Va’ al *gran* diàvolo!”⁵⁵⁰; ori: „Va’ al *grandissimo* diàvolo!”⁵⁵¹; sau, încredinșind-o direct dracului pe persoana blestemată: „Il diàvolo ti porti!”⁵⁵²; ori: „Il diàvolo vi porti tutti!”⁵⁵³.

Vom cita de asemenea o serie de variante de la romanicii iberici. *La spanioli*: „¡Que se lo lleve el demonio!”⁵⁵⁴; sau: „¡Anda al diablo!”⁵⁵⁵, care e echivalent cu imprecția foarte răspândită: „¡Anda enhoramala!”⁵⁵⁶; sau, la plural: „¡Vete al diablo!”⁵⁵⁷; sau, o formulă, care la spanioli prezintă o drasticitate superlativă și care ne amintește de varianta maghiară mai sus relatată, însă depășind-o în vigoare: „¡Vete a los quintos infieros!”⁵⁵⁸.

⁵⁴⁵ Ballagi, UDWb., p. 810 s.v. *pokol*; *Ibidem*, p. 256 s.v. *eredni*.

⁵⁴⁶ Cf. mai sus – *passim*.

⁵⁴⁷ Fanfani, VLI, col. 1455. „Du-te la dracul!”.

⁵⁴⁸ *Ibidem*. „Du-te cu dracul!”.

⁵⁴⁹ Petrocchi, NDULII, p. 707. „Duceți-vă la dracul!”.

⁵⁵⁰ Fanfani, VLI, col. 1456. „Du-te la dracul cel mare!”.

⁵⁵¹ *Ibidem*. „Du-te la dracul cel mai mare!”.

⁵⁵² Petrocchi, NDULII, p. 707. „Dracul să te ia!”.

⁵⁵³ *Ibidem*. „Dracul să vă ia pe toți!”.

⁵⁵⁴ = „Dracul să-l ia!” – Slabý-Grossmann, Wb. SDS, I, p. 228.

⁵⁵⁵ = „Du-te la dracul!” – *Ibidem*.

⁵⁵⁶ = „Du-te-n ceasul cel rău!” – *Ibidem*.

⁵⁵⁷ = „Duceți-vă la dracul!” – *Ibidem*, II, p. 1050.

⁵⁵⁸ = „Duceți-vă la iadurile cele mai din fund!” (ad litt.: „cele de-a cincilea”) – *Ibidem*.

Prin „quinto inferno”, poporul spaniol înțelege iadul cel mai înfricoșat, situat în fundul pământului, pe treapta infernală cea mai de jos! Menționăm de asemenea că în repertoriul de imprecății ale poporului spaniol, sunt bine cunoscute și formule în care figurează motivul scatologic, precum: „¡Que se vaya a la merda!”⁵⁵⁹; sau, în formă plurală: „¡Vete a la mierda!”⁵⁶⁰. Sunt corespondente ale formulilor cu același motiv, pe care le-am relatat la popoare din orientul și sud-estul Europei. *La portughezi*: „Vá para o diabo!”⁵⁶¹; sau, într-o formă care combină obișnuitele motive: „Va para o diabo que o leve!”⁵⁶². Această variantă își află corespondent identic la români: „Du-te la dracul să te ia!”⁵⁶³. Sau, într-o formulă mai tare în expresie: „Vá-se com todos os diabos!”⁵⁶⁴. Sau, o alta, care corespunde perfect variantei spaniole cu motivul iadului: „Vá para os quintos!”⁵⁶⁵. În fine, nu putem omite laconicele, dar drasticele formule imprecative portugheze cu motivul numărului tot mai mare de draci: „Com os diabos!”⁵⁶⁶; „Com trezentos diabos!”⁵⁶⁷; „Com seiscentos diabos!”⁵⁶⁸; „Com mil diabos!”⁵⁶⁹; „Com um milhão de diabos!”⁵⁷⁰. Precum vedem, aceste formule sunt absolut identice cu variante ca cele pe care le-am cunoscut deja la poloni și la cehi.

La francezi de asemenea sunt curente expresii blasfemante ca: „Va-t'en au diable!”⁵⁷¹; sau: „Qu'il s'en aille au diable!”⁵⁷²; „Qu'il s'en aille au diable l'importun!”⁵⁷³; „Qu'il s'en aille à tous les diables!”⁵⁷⁴; „Qu'il s'en aille aux cinq cents diables!”⁵⁷⁵; „Qu'il s'en aille à tous les cinq cents

⁵⁵⁹ = lat. „Eat ad merdam!” – *Ibidem*, II, p. 1050.

⁵⁶⁰ = lat. „Ite ad merdam!” – *Ibidem*.

⁵⁶¹ = „Du-te la dracul!” – Pinh.-Dór., DPF, p. 207, s.v. *diabo*.

⁵⁶² *Ibidem*, p 362, s.v. *levar*.

⁵⁶³ A.F. – Virlezi – jud. Galați.

⁵⁶⁴ = „Du-te cu toți dracii!” – De Moraes-Silva. DLP I, p. 680.

⁵⁶⁵ Se subînțelege apelativul de formă plurală *infernos*: „Du-te la al cincilea iad!” – Pinh.-Dór., DPF, p. 494, s.v. *quinto*.

⁵⁶⁶ = „Cu dracii!” (Se subînțelege vb. a se duce, în imperativ, la diferite persoane și numere) – De Moraes-Silva, DLP I, p. 680.

⁵⁶⁷ = „Cu trei sute de draci!” – *Ibidem*.

⁵⁶⁸ = „Cu șase sute de draci!” – *Ibidem*.

⁵⁶⁹ = „Cu o mie de draci!” – *Ibidem*.

⁵⁷⁰ = „Cu un milion de draci!” – *Ibidem*.

⁵⁷¹ = „Du-te dracului!” – Sachs-Vill., EFDWb., p. 297, s.v. *diable*.

⁵⁷² = „Ducă-se dracului!” – Littré, DLF III, p. 12.

⁵⁷³ = „Ducă-se la vrăjmașul de dracul!” – *Ibidem*.

⁵⁷⁴ = „Ducă-se la toți dracii!” – *Ibidem*.

⁵⁷⁵ = „Ducă-se la cinci sute de draci!” – Hatzf.-Darm., DGLF I, p. 733.

diableness!⁵⁷⁶; sau: „Que le diable t'emporte!”⁵⁷⁷; „Que le diable soit de toi!”⁵⁷⁸; ... sau formule în care apelativului „diable” i se substituie un nume eufemistic al dracului: „Que le *diantre* vous emporte!”⁵⁷⁹; „*Diantre* soit de toi!”⁵⁸⁰; „*Diantre* soit de la folle!”⁵⁸¹; „*Diantre* soit la coquine!”⁵⁸²; sau, scurte expresii eliptice, în care este omis verbul: „Au diable l'importun!”⁵⁸³; „Au diable zot!”⁵⁸⁴; „Au diable!”⁵⁸⁵; „Diantre!”⁵⁸⁶.

Dintre popoarele de gintă germanică, ne vom opri numai la germani și la englezi spre a examina sumar formulele imprecative, în care e prezentă mențiunea diavolului.

La germani. La acest popor de asemenea, blestemele cu motivul trimiterii cuiva la dracul sunt foarte răspândite din cele mai vechi timpuri și până astăzi, pe tot teritoriul de limbă germană. De exemplu: „Scher dich zum Teufel!”⁵⁸⁷; „Scher euch zum Teufel!”⁵⁸⁸; sau simplu: „Geh zum Teufel!”⁵⁸⁹; sau, cu omisiunea verbului: „Zum Teufel mit dem Schuff!”⁵⁹⁰; sau, cu simplificarea maximă, omițându-se și persoana împotriva căreia e îndreptată imprecția: „Zum Teufel!”⁵⁹¹; sau, același motiv, într-o formă mai expresivă: „Pack dich vor den Teufel!”⁵⁹²; ori: „Packe dich zum Teufel!”⁵⁹³. Sau, altele, fiind menționați în formulă toți dracii cât sunt imaginați că există: „Geh er zu allen Teufeln!”⁵⁹⁴. Dar iată și o altă formulă, prin care persoana vizată este sortită dracului, făcându-se apel la acesta, tot în chip indirect: „Der Teufel hole solchen Wirth!”⁵⁹⁵; sau: „Hol dich der Teufel!”⁵⁹⁶.

576 = „Ducă-se la toți cei cinci sute de draci!” – Littré, DLF III, p. 12.

577 = „Dracul să te ia!” – NDFR, p. 156; *Idem*, NDRF I, p. 390.

578 = „Fire-ai al dracului!” (ad litt.: „Dracul să s-aleagă din tine!”).

579 = „Naiba să va ia!” – Hatzf.-Darm., DGLF I, p. 737.

580 = „Fire-ai al naibii!” – Damé, NDFR, p. 157.

581 = „Fire-ai a naibii de nebună!” – Hatzf.-Darm., DGLF I, p. 737.

582 = „Fire-ai a naibii de ticăloasă!” – *Ibidem*.

583 = „Du-te sau duceți-vă sau ducă-se la vrăjmașul de diavol!” – *Ibidem*, I, p. 733.

584 *Idem – Ibidem*.

585 = „Du-te sau duceți-vă ... la dracul!” – *Ibidem*.

586 = „Du-te la naiba!” – *Ibidem*, p. 737.

587 = „Cară-te la dracul!” – Sachs-Vill., EFDWb., p. 297 s.v. *diabie*.

588 = „Carăți-vă la dracul!” – Sachs-Vill., EFDWb., p. 789 s.v. *Teufel*.

589 = „Du-te dracului!”

590 = „La dracul cu nemernicul!” – Sachs-Vill., EFDWb, p. 789.

591 = „La dracul!” – Sachs-Vill., EFDWb., p. 297.

592 = „Cărăbănește-te la dracul!” – Grimm, DWb. XI Bd., I Abt., I Teil, col. 272.

593 = *Idem – Ibidem*.

594 = „Ducă-se la toți dracii!” – *Ibidem*.

595 = „Dracul să-l ia pe-un astfel de birtaș!” – *Ibidem*, col. 269.

596 = „Lua-te-ar dracul!” – DGR (ed. Ac.), p. 944.

sau: „Dass dich der Teufel hol...!”⁵⁹⁷. Uneori, formula aceasta apare impregnată de pecetea umorului satiric: „Der Teufel soll dich vierspännig holen!”⁵⁹⁸. În fine, vom menționa formulele imprecative, care invocă – împotriva cuiva – pe dracul ori pe mai mulți draci ori chiar pe toți dracii sau, mai precis, numele acestora: „In Teufels Namen!”⁵⁹⁹; sau: „Ins Dreiteufels Namen!”⁶⁰⁰; sau încă: „In aller Teufel namen!”⁶⁰¹.

La englezi. În Anglia, la fel sunt general răspândite în limbajul familiar, cu deosebire în popor, imprecății ca: „The devil take you!”⁶⁰²; „The devil take him!”⁶⁰³ ... Iată această formulă atestată sub anul 1749: „*The devil take my father for sending me thither!*”⁶⁰⁴. Mai uzuală încă este formula blasfemantă: „Go to the devil!”⁶⁰⁵. Ne este atestată, sunând absolut identic, sub a. 1460: „Go to the deville...!”⁶⁰⁶. Iar către sfârșitul sec. XIV (aprox. sub a. 1394), un cronicar al epocii – J. Malverne – pune citata formulă în gura regelui Richard al II-lea, care cică ar fi adresat-o contelui Arundel, când acesta l-a supărat peste măsură, vrând să-i înfrângă voința. Cum cronica e redactată în latinește, imprecăția respectivă apare tot în forma latină: „Excanduit rex et ... dixit ei, quod si tu mihi imponas... *vadas ad diabolium*”⁶⁰⁷. Evident, aici nu poate fi vorba de un echivalent latinesc al vreunei formule engleze, întrucât limba latină nu cunoștea o asemenea expresie blasfemantă⁶⁰⁸; ci avem a face

⁵⁹⁷ = „Să te ia dracul!” – Grimm, DWb. XI Bd., I Abt., I Teil, col. 269.

⁵⁹⁸ = „Lua-te-ar dracul în trăsura cu 4 cai!” – Bächtold-Stäubli, HWb. DA II, col. 1639.

⁵⁹⁹ = „În numele dracului!” – *Ibidem*.

⁶⁰⁰ = „În numele a trei draci!” – *Ibidem*.

⁶⁰¹ = „În numele tuturor dracilor!” – Grimm, DWb. XI Bd., I Abt., I Teil, col. 273.

⁶⁰² = „Dracul să te ia!” – Această variantă e, desigur, cea mai curentă.

⁶⁰³ = „Dracul să-l ia!” – OED III, p. 285.

⁶⁰⁴ = „Dracul să-l ia pe tată-meu, pentru că m-a trimis acolo!” – *Ibidem*.

⁶⁰⁵ = „Du-te la dracul!” – *Ibidem*.

⁶⁰⁶ = *Idem* – *Ibidem*.

⁶⁰⁷ = „S-a înfuriat regele... și i-a zis: dacă tu îmi impui una ca asta, *să te duci la dracul!*” – OED III, p. 285.

⁶⁰⁸ E curios că imprecățiiile romane, sinonime acesteia, nu erau impregnate de elemente mitice, precum ar fi de așteptat; ci se caracterizau prin motive realiste, ce se raportau de obicei la instrumentul de tortură cel mai grozav al epocii și anume la cruce, pe care se ținutau osândiții. În scrierile autorilor comici, dar cu deosebire în opera lui Plaut – atît de bogată în expresii populare pe care le pune în gura personajelor sale – apare foarte frecvent, sub diferite aspecte, blestemul cu motivul amintit, de ex.: „*I in cruce!*” – Plaut., *Asinaria*, 5, 2, 91. Mult mai des însă, întâlnim acest blestem în variante la care apelativul *crux* e precedat de epitetul *mala*: „*I in malam cruce!*”; sau: „*Abi in malam cruce!*” – Cf. Plaut., *Pseud.*, 3, 2, 57; 5, 2, 5; *Menaechm.* 2, 2, 23; 5, 7, 28; *Rud.* 1, 2, 86; cf. de asemenea la Terentius, *Phorm.* 2, 3, 21. Sunt atestate și variante, în care verbul *ire* sau *abire* este omis, subînțelegându-se: „*In malam cruce!*” – Plaut., *Capt.* 3, 1, 9.

cu însăși impreciația engleză de mai sus tradusă „ad litteram” în latinește. Amintim și formule care se aud azi tot mai rar, fiind aproape căzute în desuetudine: „A deuce on him!”⁶⁰⁹; sau: „The deuce take it!”⁶¹⁰. În fine, relatăm încă o formulă blasfemantă engleză, în care, deși lipsește mențiunea dracilor, ei nu sunt mai puțin sugerați: „Go to hell blazes!”⁶¹¹. E corespondenta unor variante iberice și a alteia maghiare mai sus citate.

Din cele expuse cu privire la impreciațiile care-l invocă într-un chip sau altul pe dracul, rezultă clar marea lor răspândire pe întregul nostru continent.

Dacă ne raportăm în special la români, vom afirma, fără teama vreunei contestări din partea cuiva, că țăraniii noștri de toate vârstele și de ambele sexe – dar în primul rând femeile – se folosesc într-o foarte însemnată măsură de asemenea formule blasfemante. S-ar zice că nu pot fără ele! La cea mai mică supărare sau contrarietate, sunt proferate de dâșii, după împrejurări, unele ori altele dintre aceste formule, care constituie – în limba noastră nescrisă – un nespus de bogat repertoriu. Desigur, din cauza prea deseii lor întrebuițări, ele s-au banalizat cu timpul și au pierdut mult din forța lor magică inițială, iar nu o dată chiar totul – rămânând doar niște moduri de exprimare spontană a unor afecte de nemulțumire sau de nestăvilită ură.

O dovadă elocventă despre marea frecvență a acestei categorii de impreciații, la români, ne-o oferă un termen folcloric deosebit de semnificativ, derivat de la apelativul *dracul* și anume vb. „a drăcui”⁶¹², al cărui sens este acela de *a profera blesteme ce-l invocă pe dracul*.

Nu cunoaștem nici-o limbă, care să posede un termen echivalent – ca expresie și ca sens – celui românesc. Aceasta nu înseamnă totuși că românii nu-și au pe continentul nostru emulii lor în privința blestemelor în chestiune. Este greu, dacă nu chiar imposibil, de stabilit, care anume dintre popoarele Europei deține recordul.

Dar o altă constatare interesantă, de ordin general, la care ajungem acum, după ce am trecut în revistă această categorie de blesteme pe cea mai mare parte din spațiul european, este uimitoarea asemănare a multora dintre variantele lor de la țară la țară. În urma acestui examen, suntem dominați de impresia că pe întinsul spațiu parcurs de noi nu avem a face cu o pluralitate de națiuni foarte distincte una de alta, ci cu unul și același

⁶⁰⁹ = „Un drac asupra lui!” – OED III, p. 277 s.v. *deuce*.

⁶¹⁰ = „Dracul s-o ia!” – *Ibidem*.

⁶¹¹ = „Du-te-n flăcările iadului!” – James-Molé, EFD, p. 131.

⁶¹² Acest verb este răspândit pretutindeni, pe unde se vorbește dialectul dacoromân.

popor. Fapt este că *întreaga Europă, în privința imprecățiilor care gravitează în jurul dracului, ni se înfățișează ca o zonă folclorică unitară*. Cum trebuie oare explicată această realitate? Precum ne-o atestă istoria religiilor, concepția dualistă asupra lumii – cu personificarea, înălțată până la apoteoză, a celor două principii – este străveche. Ea precede cu mult creștinismul și alte credințe moderne. Dar dacă în religiile precreștine, politeiste, întâlnim adeseori divinizarea personajului supranatural, care reprezintă principiul răului și situarea lui pe plan de egalitate cu divinitățile ce incarnează, într-un chip ori altul, diferite aspecte ale principiului binelui⁶¹³ sau, ceea ce se-ntâmplă și mai frecvent încă, dacă principiul binelui și al răului coexistă ca atribute specifice în persoana uneia și aceleiași divinități, iată că religiile monoteiste – cum sunt mozaismul, creștinismul și mahomedanismul – vin, la o epocă relativ târzie, să aducă o clarificare tranșantă în concepția dualistă despre lume.

⁶¹³ Cum e cazul la indienii cu zeul *Șiva*, care personifică principiul distrugerii și al morții, prin contrast cu *Brahma*, creatorul, și cu *Vișnu*, conservatorul. Apoi, cu *Seth*, al vechilor egipteni, care, la fel, este apoteozarea forțelor distructive din natură. (Roeder, Set – Roscher, ALGRM IV, col. 725-84. Cf. aici în special cap. K.: „Set als böser Gott”, col. 766 sqq. Cf. și Pauli-Wiss., RECA z.v. Reihe, Bd. II s.v. *Seth* – aici, în special cap. VIII: „Seth als Götterfeind...”, col. 1918-20).

Cum e de asemenea la grecii antici, cu *Hades*, zeul întunericului și al morții, dușmanul cel mai de temut al oamenilor și a tot ce viază. (Cf. Preller, GM I, p. 655 sqq.): Homer ni-l înfățișează sub aspectele cele mai înfiorătoare.

Este desigur foarte semnificativ faptul că numele acestei sumbre divinități – prin izolarea ‘Αιδου [δόμος] (=casa lui Hades) – a trecut la slavi (Ядѣ sau Юдѣ) iar de la aceștia la români pentru a denumi încă din timpuriu ev-mediu, locul unde, după moarte, se chinuie osândiții pentru păcate grele și unde sălășluiesc dracii, chinuitorii lor.

La grecii vechi, s-ar cuveni să-l amintim și pe *Typhon*, dușmanul de moarte al lui Zeus. (Cf. Preller, GM I, p. 54-6). Acest înfricoșat monstru, al cărui grumaz era înconjurat de 100 de capete de balaur, ce împrășcau foc în jur, e figura mitică de ordinul demoniac, care a influențat și anticul Egipt, unde a fost divinizată, ajungând în unele regiuni să se identifice cu zeul autohton Seth.

Dar mai ales, cum e cazul cu *Ahriman* (zend. Añgra-Mayniu), care la vechii perși, reprezenta divinizarea principiului răului și al întunericului, prin contrast cu Ahura-Mazda, incarnația principiului binelui și al luminii. În religia mazdeistă, antiteza dintre aceste două divinități era foarte tranșantă, ele fiind concepute ca rivale implacabile una față de cealaltă. Nici una din vechile religii nu ne oferă o așa de flagrantă și exclusivistă opoziție între zeitatea, care personifică răul și cele ce personifică diferite aspecte ale binelui. Din acest punct de vedere, mazdeismul înseamnă o culminație.

Nu e lipsit de interes să amintim că cultul lui Ahriman („Arimanius deus”) este atestat, în timpul stăpânirii romane în Panonia – deci în vecinătatea Daciei – de două inscripții votive, aflate în apropiere de Buda: „Deo Arimanio” – cf. CIL III, Nr. 3414 și 3415. O altă inscripție, închinată aceluiași zeu, a fost aflată chiar la Roma. (CIL VI, nr.47).

În adevăr, din dumnezeul lor unic, ele au făcut forța supranaturală eminentamente creatoare și binefăcătoare, purificând-o de orice element negativ și ridicând-o la nivelul de suprem ideal al perfecțiunii absolute, pentru a-i conferi astfel un prestigiu și o autoritate, care nu pot fi eclipsate de nimic. În același timp însă, dracul – adică forța supranaturală distrugătoare, specializată în săvârșirea răului tot în sens absolut – a rămas în poziție subalternă față de Dumnezeu, la un rang minor, demoniac. Pe de altă parte, el nici nu este unic, fiind imaginat foarte adesea de popor în multiplu exemplar și anume – precum s-a văzut chiar din unele blesteme – alcătuind o ceată infinit de numeroasă cu o căpetenie în frunte. Oricât de mulți însă, diavolii sunt considerați totuși ca având puteri foarte limitate în comparație cu divinitatea unică⁶¹⁴. Evident, avem a face aici cu o concepție religioasă optimistă prin excelență... Religiiile monoteiste deci au ridicat o barieră, de netrecut între bine și rău. Aceste două principii sunt separate de o prăpastie abruptă, trecerea dintr-o parte într-alta fiind complet exclusă. Nici o posibilitate de amestec sau de confuzie a lor nu mai există. Credința creștină în special este aceea care a contribuit cel mai mult la separarea definitivă a principiului binelui de cel al răului. Dar totuși, *chiar și despre religia lui Crist, se poate spune că numai a patronat acest proces de esență mitologică. De fapt, el s-a realizat pe terenul folcloric, în masele largi populare, la capătul unei foarte îndelungate și puternice tradiții, dat fiind că credința dualistă este una din cele mai simple și mai primitive concepții religioase, rezultate pe baza contrastului extrem de frapant dintre cele două principii mereu în conflict și care tind a se exclude unul pe altul.*

Factorii oficiali ai bisericii creștine au primit neobișnuit de favorabil procesul segregativ mai sus înfățișat, care se manifesta viguros pe plan spiritual, în popor. Ba, ei înșiși au fost, la rândul lor, profund afectați – fără a fi conștienți de aceasta – de influențe radiate asupra-le de la popor.

Revenind acum la întrebarea, pe care ne-am pus-o inițial: – cum se explică marea unitate constatată de noi pe tot cuprinsul Europei, în ce privește blestemele care-l invocă pe diavol? – credem a putea răspunde că aceasta se datorește bisericii creștine, care a dus cu ea pretutindeni pe unde s-a stabilit nu numai dogmele și cultul, ci a fost de asemenea răspânditoarea și chiar stimulatora discutatului proces popular, realizând astfel unificarea ilustrată de noi, în domeniul folclorului

⁶¹⁴ Acest fapt apare în plină lumină nu numai la popoarele creștine, ci și la musulmani, care au și ei demonii lor, foarte mulți la număr, cu nume ca: ġini, ŝeitani, ifriți... Ei fac de asemenea cât pot mai mult rău oamenilor; însă acțiunile lor, pline de primejdii și de ispite pentru ființa umană, sunt mereu frânate de atotputernicul Allah.

imprecativ, pe un spațiu uriaș, ce se identifică cu cel al întregului nostru continent și chiar îl depășește cu mult dacă-i avem în vedere și pe coloniștii europeni din alte părți ale lumii.

În toate blestemele de tipul contaminat, magico-religios, analizate pân-aici, motivele religioase – sau, mai just, mitologice – sunt perfect evidente. Vom relata însă acum unele foarte caracteristice pentru sud-estul Europei, care se circumscriu tot acestui tip, dar la care elementul religios nu mai apare deloc clar astăzi.

Astfel, într-un sat din Moldova meridională, am auzit odinioară o femeie blestemându-l pe un flăcău, care-i furase noaptea găinile, în chipul următor: „Haram di dzâlili tăli, blăstămatule! Câti găini ń-ei furat, atâtea dzăli sî trăești!”⁶¹⁵. Asemenea formule imprecative, sub cele mai variate aspecte, am auzit deseori prin satele din sudul Moldovei, precum și pe aiurea prin țară – mai ales în anii copilăriei și ai adolescenței – însă nu le-am consemnat la vremea aceea, ca să le pot cita acum cu exactitatea cuvenită. Dar ele se-ntâlnesc foarte frecvent nu numai la români, ci și la sud de Dunăre, fiind familiare tuturor popoarelor din Peninsula Balcanică fără excepție. De aceea, ne și oprim asupra lor, spre a ilustra încă un aspect deosebit de original – ba chiar bizar – al tipului de blestem magico-religios.

Așa, ele ne-ntâmpină într-un număr apreciabil, în folclorul bulgar, unde le aflăm aplicate la împrejurări din cele mai diverse: „Да му е харам животът!”⁶¹⁶; „Харам да ти е хлебът что го ядеш!”⁶¹⁷; „Харам да ви съ парите!”⁶¹⁸; sau, simplu de tot, fără a mai fi vizat precis vreun anume obiectiv: „Да ти е харам!”⁶¹⁹; ori: „Да му е харам!”⁶²⁰ ... etc.

La fel, le sunt ele cunoscute, în situații similare sârbo-croaților, de la care vom prezenta două specimene foarte sugestive. Iată mai întâi o imprecatie de acest gen adresată unui ingrat, care a beneficiat cândva de larga ospitalitate a blestemătorului: „Харам ти била со и хлеб, што си изжео код мене!”⁶²¹.

Iar acum vom cita, din eposul popular sârbo-croat, un alt blestem, pe care o mamă îl proferă împotriva propriului ei fiu, atunci când acesta se

⁶¹⁵ A.F. – Vîrlezi – jud. Galați (Profira Chiricioaia).

⁶¹⁶ = „Să-i fie de haram viața!” – Гер. РБЯ, V, p. 487.

⁶¹⁷ = „Harama să-ți fie de pânea pe care-o mănânci!” – *Ibidem*, V, p. 486.

⁶¹⁸ = „Haram să vă fie de bani!” – *Ibidem*.

⁶¹⁹ = „De haram să-ți fie!” – *Ibidem*.

⁶²⁰ = „Să-i fie de haram!” – Сб.НУ, XXXI, p. 130.

⁶²¹ = „De haram să-ți fie sarea și pânea, pe care-ai mâncat-o la mine!” – Byk Kap., CPj., p. 829.

opune voinței sale. Mama vrea să-l însoare cu o fată frumoasă și bogată, aleasă de dânsa și adusă deja acasă, în timp ce tânărul își avea draga lui, pe care o iubea cu credință. El refuză în chipul cel mai categoric s-o părăsească pe aceasta spre a merge acasă, unde-l aștepta cealaltă: „Богме нећу, моја стара мајко! / Друге лепше од ове не тражим, / Него ову ад’ землицу црну!”⁶²². Mama eroului, aprinsă de mânie, recurge îndată la imprecuație și anume la una din cele considerate de lumea rurală drept cea mai de temut: „... Поче клети, да од Бога нађе: / – Ако нећет, мој Уоване сине, / *Арам теби материна храна!*”⁶²³.

Blestemul matern – începător cu teribilul „арам” – l-a înspăimântat așa de tare pe erou, încât el a părăsit-o în adevăr pe iubita sa, deși îi jurase să-i fie credincios până la moarte. S-a supus deci dorinței mamei... Dar, în camera nupțială, el se sinucide lângă mireasa pregătită de mamă. Evident, avem a face cu un document folcloric, care ilustrează într-un mod deosebit de elocvent puterea blestemului de mamă, chiar când acest blestem este foarte nedrept.

Apoi, blesteme din categoria în chestiune sunt în uz și la grecii moderni. Astfel, din provincia Thesalia, ne sunt atestate următoarele două formule, care de fapt reprezintă unul și același blestem sub două aspecte, diferite doar în ce privește dimensiunea lor: „Χαράμι νά σου γείνη!”⁶²⁴; sau, mai lapidar, fiind redus la elementul esențial: „Χαράμι σου!”⁶²⁵.

Trebuie să relatăm însă că aceste formule imprecative sunt foarte răspândite în toată Grecia⁶²⁶. Demn de relevant este faptul că ele sunt bine cunoscute și românilor, atât în Moldova, cât și-n Muntenia și Dobrogea, mai ales sub forma: „De haram să-ți fie!”⁶²⁷, adică să nu ai parte de ceva, să nu-ți fie de nici un folos sau să se nimicească ori să piară ca și cum nici n-ar fi fost...

⁶²² = „Zău că nu vreau alta, măicuță bătrână! / Fată mai frumoasă ca asta nu caut: / Ori asta, măicuță, ori neagra țărănă!” – Byk Kap., СНП Херц., p. 2.

⁶²³ = „... Porni să blesteme, Dumnezeu plăti-i-ar: / Păi, dacă tu nu vrei, fătul meu Iovane, / De haram să-ți fie laptele ce supt-ai!” – *Ibidem*.

⁶²⁴ A.F. din Grecia – satele Σλάτινα și Νεοχώριον (Thessalia).

⁶²⁵ A.F. din Grecia – s. Νεζερός (Thessalia).

⁶²⁶ Ceea ce ne-o dovedește însăși prezența lor în aproape toate dicționarele mai dezvoltate ale limbii neogrecești, unde le aflăm înregistrate s.v. „χαράμι”, precuma la: Ηπίτης, ΛΕΓ III, p. 713; Βλάχος, ΛΕΓ III, p. 958; Μητσοτάχης, ΕΓΛ, p. 956.

⁶²⁷ Precum vedem, această variantă românească are un aspect identic nu numai cu variantele grecești, ci și cu cele bulgărești și chiar cu cele sârbești, dacă ținem seama numai de partea principală a blestemelor de tipul celor mai sus citate, independent de obiectul la care se raportă.

Precum vedem, pe toate blestemele mai sus citate se află grefat cuvântul de provenință turcească „harâm”. Și, din punct de vedere semantic, toate stau sub autoritatea lui. Am semnalat la locul cuvenit prezența sa și într-una din formulele de descolindare, utilizată de colindătorii români cu plugul în noaptea de Anul-Nou⁶²⁸.

Pretutindenii, unde apare menționatul apelativ turcesc, el conferă formulei o semnificație de foarte rău augur, sugerând paguba iminentă și nenorocul.

În turcește, forma cea mai generală sub care e cunoscută imprecizia în chestiune – fără referire la obiect – sună: „*Harâm olsun!*”⁶²⁹ adică exact la fel cu expresia centrală din citatele variante ale popoarelor sud-est-europene. În consecință, la toate aceste popoare, avem a face cu o foarte fidelă transpunere a formulei din limba turcă. Iată acum și o altă variantă turcească, cu referire la obiect: „*Aldughîn harâm olsun!*”⁶³⁰. Marea răspândire, pe tot cuprinsul Peninsulei Balcanice și chiar dincolo de limitele ei geografice, a blestemelor marcate de termenul exotic „harâm” se datorește influenței turcești exercitate în chipul cel mai direct, pe vremea îndelungatei dominații politice otomane asupra acestei părți a continentului nostru.

Demn de remarcat este faptul că, la toate popoarele în limba

⁶²⁸ Vezi *Descolindatul, Analiza și clasificarea formulelor de descolindare din punct de vedere al fondului*, p. 24 ș.u.

⁶²⁹ = „Să fie de haram!” – Bianchi-Kieffer, DTF I, p. 689.

⁶³⁰ = „Să-ți fie de haram ceea ce-ai luat!” – *Ibidem*. Ideea din această formulă blasfemantă a avut răsunet și-n domeniul pareomiologiei turcești, unde a căpătat formă ritmică: „Harâm gheldi, / harâm ghitdi!”. Acest proverb e folosit atunci când cineva se referă la un câștig fără trudă, care dispare îndată, de nu mai rămâne nici urmă din el. În genere este vorba de câștiguri certate cu etica. De la turci, citatul proverb a trecut și la alte popoare balcanice. La români, în Moldova meridională (Vîrlezi – jud. Galați), e cunoscut dictonul: „Di harâm o vinit, di harâm s-o dus!”, care traduce în chipul cel mai fidel sus-menționatul proverb turcesc. O variantă a lui prezintă forma următoare: „Hâram mal, haramê ghidêr.” (= Ceea ce-ai dobândit de harâm, de harâm se duce!) – Cf. Bianchi-Kieffer, DTF I, p. 689. O altă variantă a proverbului acesta sună, tot la osmanlâi, astfel: „Haramdân ghelên, haramâ ghidêr.” (= „Ceea ce-a fost căpătat de harâm, de harâm se duce!”) Germ. „Wie gewonnen, so zerronnen.” – Cf. Radloff, Versuch eines Wb. Der Türk-Dial. II, col. 1749. În fine, mai menționăm încă o variantă, care redă întocmai sensul proverbelor de mai sus, fără a face însă uz de epitetul *harâm* și care, în turcește, sună: „Hayâ ghelmiş, / huyâ ghitmiş!”. Un dicton analog, la bulgarii macedoneni, este următorul: „Како дошло, / така пошло!”. Cf. Сб.НУ, XXXVI (a. 1926), p. 225, nr. 334. La grecii moderni, îi corespunde proverbul: „Διαβόλου μαζώματα, / ανέμου σχορπίσματα!” (= „Cele adunate de dracul, le-mprăstie vântul!”) – Cf. *Ibidem*.

căroră s-a fixat *harâm*, s-a fixat concomitent și termenul „halâl”⁶³¹, care e în uz atunci când aprobăm ceva într-un grad superlativ și când îl felicităm pe cineva pentru un act, care iese din comun. Prin urmare, au fost receptate de la turci două extreme antitetice: pe de o parte, expresia blasfemantă de forma cea mai tare; pe de alta, expresia care manifestă nu mai puțin viguros aprobarea și admirația printr-un echivalent al binecuvântării. Evident, națiunile din sud-estul Europei – dar mai ales cele de la miazăzi de Dunăre, care se aflau în permanent contact cu turcii – vor fi auzit prea des din gura lor injurii și blesteme cu „haram”, ca să

⁶³¹ În turcește: „ceea ce e permis”, „ceea ce nu-i oprit de religie”, „ceea ce-i legitim”, „ceea ce-i dobândit în mod cinstit”, „ceea ce-i curat”, „ceea ce-i binecuvântat”. Cf. Kelekian, DTF, p. 515; Redhouse, TIL, p. 799.; Radloff, VWb. TD II, col. 1755; Bianchi-Kieffer, DTF I, p. 712; Youssouf, DTF I, p. 375. Perfect paralel cu citatul blestem „Harâm olsün!” este general răspândită la turci și urarea: „Halâl olsün!” (= „Să fie cu noroc!” sau „Să fie de bun augur!”) – Cf. Bianchi-Kieffer, DTF I, p. 713. La români, hâlâl este atestat pe tot cuprinsul Daciei, în expresia exclamativă de înaltă apreciere sau chie de admirație: „Halâl să-ți fie!”; „Halâl să-i fie!”; „Halâl să ne fie!”; „Halâl să vă fie!”; „Halâl să le fie!”. Uneori această expresie poate fi întrebuințată și în sens ironic; la pers. I sg. –, „Halâl să-mi fie!” – aproape totdeauna. În românește *halal* e curent întrebuințat și singular, cu sensul de *bravo!*. La sârbo-croați, influența acestui element folcloric turcesc se arată a fi fost și mai puternică. În adevăr, în limba acestor popoare, în afară de apelativul masculin *xâlâl* (și *âlâl*), care păstrează clar încă semnificația de binecuvântare și pe care-l întâlnim în expresii ca: „Да ми е с халалом!” (= „Mi-a dat-o cu binecuvântare), sau: „Да му е халал!” (= „Halal să-i fie!”), mai cunoaște și verbe derivate de la *halal* și anume: vb. perf. халалити (sau алалити) și vb. imperf. халаливати (sau алаливати), care înseamnă de obicei „a binecuvânta”. (Cf. și nom. act. халаливане (sau алаливане) – derivat de la verbul precedent – cu sensul de binecuvântare). – Cf. – Byk Kap., CPj., p. 828. Foarte interesant ne apare de asemenea uzul folcloric sârbesc cu prilejul relațiilor comerciale dintre țărani, uz ce constă în aceea că cumpărătorul îi adresează vânzătorului – în clipa când își ia în primire de la acesta marfa cumpărată – mai ales dacă e vorba de vite, următoarea rugămintă: „Халали, брате!” (= *Binecuvântează, frate!* adică: „Urează să-mi fie cu noroc!” sau „urează-mi să am parte de ceea ce-am cumpărat de la tine!”). Iar vânzătorul îi răspunde atunci prompt: „Да ти е халал!” (ad litt.: = „Halal să-ți fie!” adică: „Să-ți fie cu noroc!”). Cf. Byk Kap., CPj., p. 828, s.v. халалити. Bulgarilor, la fel, le este familiar cuvântul de origine turcească *halâl*, în expresii similare celor sârbo-croate și celor românești. De exemplu: „Халал да ти е...!” sau: „Халал му...!”. Apoi, în limba bulgară, ca și-n limba sârbo-croată, există, de asemenea un derivat verbal de la el, deși într-un sens întrucâtva deosebit: халалж. – Cf. Гер., РБЯ, V, p. 483. În fine, neogrecii cunosc și ei bine respectivul cuvânt turcesc, în expresii analoage celor pe care le-am relatat mai sus, la celelalte popoare balcanice: „Χαλάλι σου!” (= „Halal ție!”) sau „Χαλάλι và σου γεινή!” (= „Halal să-ți fie!”) – Cf. – Βλάχος ΛΕΓ, p. 953. Precum se vede, formal, aceste expresii euhologice sunt corespondentele antitetice ale blestemelor grecești deja citate: „Χαράμι σου!” și „Χαράμι và σου γεινή!”.

nu li se fi imprimat bine în minte și formele de expresie, și sensul acestora. Mai rar desigur vor fi avut ei prilejul s-audă formele aprobative ori elogioase cu „halâl”; dar totuși au trebuit să le audă destul de frecvent pentru a le înregistra foarte just și pe ele. Nu-i vorbă că chiar și fără o frecvență comparabilă cu a celor negative, formulele pozitive cu „halâl” au putut fi antrenate ca un revers al aceleiași monede. Deci, din aceeași sursă exotică, ne-a venit la întreaga creștinătate balcanică un procedeu folcloric, mistic prin excelență – precum se va vedea – cu ambele fațete contrastante ale sale.

În limba turcă, sensul curent al lui „harâm” – care, după împrejurări, are funcție când de epitet, când de apelativ, dar cel mai des de epitet calificativ – este astăzi ceea ce-i interzis de a face (de a avea sau chiar de a atinge ori de a privi) și în general ceea ce e sever oprit, ceea ce nu e îngăduit de lege (mai ales în accepțiunea religioasă a termenului, ceea ce nu se cuvine⁶³²).

Dar „harâm” mai înseamnă de asemenea: ceea ce e sfânt, ceea ce e sacru⁶³³. Și într-un trecut mai îndepărtat, cu deosebire aceasta a însemnat. Astfel, până astăzi i se spune în limba turcă – după arăbește – templului Caaba de la Meca „beit *ül-harâm*”⁶³⁴ sau „beiti *harâm*”⁶³⁵, ceea ce ad litteram este „casa cea sfântă”. La fel, moscheia din Meca e denumită „mesjid *ül-harâm*”⁶³⁶ adică „moscheea cea sfântă”. Apoi, prin „bilād *ül-harâm*”⁶³⁷, este designat „pământul cel sfânt” al aceluiași oraș. În fine, cele două orașe, sacre pentru toată lumea musulmană – Meca, unde s-a născut profetul și Medina, unde a murit și e înmormântat – sunt numite „Harāmān”⁶³⁸ adică „Sfintele”⁶³⁹. Așadar, sensul de *sacru*, pe care-l avea în mod exclusiv „harâm” la origine – în limba arabă – încă e păstrat foarte clar, cu deosebire în izolări ca cele relatate.

Dar ceea ce era sacru, trebuia ferit de contactul cu cei din marea mulțime a muritorilor. Nu se cădea să fie abordat în nici un chip de nimeni din cei neinițiați. Aceasta ar fi însemnat profanare și deci un păcat

⁶³² Cf. Redhouse, TIL, p. 774; Bianchi-Kieffer, DTF I (Ediția a doua, a. 1850), p. 689; Kelekian, DTF, p. 501; Youssouf, DTF, I, p. 385; Radloff, VWb. TD, II, col. 1749.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ Bianchi-Kieffer, DTF I (ed. 1850), p. 689.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ Bianchi-Kieffer, DTF I (Ediția I, a. 1835), p. 420. *Haramām* (<haram + suf. – an) reprezintă, în limba arabă, forma de dual.

⁶³⁹ Bianchi-Kieffer, DTF I (ed. 1835), p. 420.

mortal față de divinitatea însăși. De aici, interdicția! Și oricine călca interdicția – cu sau fără voia sa – își risca viața...

Cu timpul, întrebuițarea epitetului „harâm” s-a extins, fiind raport la orice venea în conflict cu legea, cu tradițiile musulmane și în general cu obiceiurile țării, cu etica..., ceea ce a făcut ca semnificația sa primordială de „sacru” să se eclipseze, fiind substituită de sensul derivat și anume acela al interdicției. Dar și acest sens este umbrit tot mai mult de către un altul, care – apărând concomitent cu el – își face apoi loc pe primul plan. *Este sensul, care sugerează într-un mod nedefinit. Însă neobișnuit de puternic, osânda grea ce-l amenință pe încălcătorul interdicției și anume, primejdia morții sau, în orice caz, nenorocul sub cele mai variate aspecte: pagube ruinătoare, pustiire, distrugere, boală...*

Astfel, termenul „harâm” devine expresia specifică a răului augur și numai simpla lui pronunțare a ajuns să sune ca cel mai cumplit blestem. *Privite din perspectiva folclorică și etnologică totodată, blestemele de proveniență musulmană – și anume, arabo-turcă – pe care le-am prezentat mai sus, se circumscriu, din punct de vedere genetic, aceleiași sferă de uzanțe religioase, ca și obiceiul primitivilor exotici cunoscut sub numele de „TABU”⁶⁴⁰.*

Totuși însă, măcar că aceste blesteme își trag originea din sursa populară de credințe turcești, este evident că cei ce le-au primit nu le-au adoptat nicidecum ca pe niște elemente religioase. Aceasta ar fi fost tocmai un foarte serios motiv pentru a le suspecta și a se feri ca de foc de ele. Ci popoarele creștine din sud-estul Europei, la care le aflăm atestate, și le-au apropiat exclusiv pentru faptul că au fost impresionate în chip neobișnuit de tainica forță care li se atribuia de către turci. Ele au fost deci percepute ca niște produse eminent magice. Însușindu-și-le, aceste popoare nu au făcut decât să-și consolideze arsenalul magiei cuvântului, de sens negativ, cu încă un mijloc, pe cât de original pe atât de eficace. Ba, cu atât mai eficace, cu cât el apărea mai original și mai plin de mister prin exotismul său.

⁶⁴⁰ Cf. Frazer, *Taboo* – unde este foarte clar scos în relief fundamentul religios prin excelență al acestei instituții arhi-primitive, deși nu lipsesc nici o serie de variate caractere magice, care îi sunt adânc impregnate, întretesându-se indisolubil cu cele de ordin mitic.

Résumé

L'étude de l'illustre ethnologue Petru Caraman représente la plus complète recherche de l'*anathème*, en tant que produit folklorique. Cette ample démarche scientifique a été déterminée par la nécessité de clarifier certaines fonctions de l'anathème telles que relevées par le phénomène des *vœux maléfiques* au cadre des Fêtes de Noël et de la Nouvelle Année, aussi bien chez les Roumains que chez d'autres peuples. Le considérant de la perspective de son origine, l'auteur constate que, dans une première forme, l'*anathème* est l'émanation la plus pure de la magie du mot, à sens négatif. L'anathème éminemment magique, de type archaïque, est étudié dans le folklore de tous les peuples du sud-est de l'Europe, le centre d'intérêt maximal étant représenté par la Péninsule Balkanique.

Dans la seconde partie de l'étude, l'auteur analyse la symbiose de l'élément magique et de celui religieux dans les anathèmes populaires. Cette fois-ci, les investigations couvrent aussi d'autres espaces ethnoculturels (extra balkaniques), puisque, tel que le chercheur de Iasi l'indique, le phénomène est illustré par tous les peuples européens et même par certains d'autres continents.

UN STRĂVECHI JOC DRAMATIC CU MASCĂ ZOOMORFĂ: CAPRA

Vasile ADĂSCĂLIȚEI

Anul Nou este piatra de hotar a măsurării timpului celebrat la toate popoarele lumii. Acest moment arată legături mai lejere cu sistemele religioase cunoscute pretutindeni, poate și pentru că ele s-au prefăcut permanent, deși au păstrat motivațiile fundamentale. Ziua respectivă, de aceea, este mai curând un moment destinat înțelegerii existenței și face prezente manifestările cele mai diverse ca vârstă și structură. La noi se deosebește de Crăciun fiindcă ignoră în fapt ideologia unui sistem religios unic.

În toate etapele parcurse s-au ivit modalități diverse de marcarea a scurgerii vremii. Jocul dramatic care are ca personaj principal capra s-a ivit într-o străveche etapă ce este interesantă pentru arheologia spirituală a tuturor popoarelor lumii. El ține de preistorie și trecând prin atâtea stadii și-a modificat și adăugat componentele, fiind în prezent deosebit de complicat. Manifestare sincretică, evidențiază valori culturale de natură să sporească cunoașterea transmise și exprimate prin cele mai diferite forme de trăire filozofică și artistică: literatură, plastică, muzică, dans, gândire.

Facem loc aici unei suite de observații care ar putea conduce o înțelegere mai nuanțată a realității respective.

Acest joc a cunoscut funcționalități distincte ca: magia, impunerea unor valori practice, dezvoltându-și cu vremea caracterul spectacular-distractiv. Niciodată însă el nu a renunțat total la sensurile arhaice, după cum nu s-a închis față de dobândirea celor dictate de schimbările generale.

Într-un anume fel, practicându-se la toate sălașele omenești dintr-o așezare dată, deci colindându-se, jocurile dramatice au generat în această arie europeană fenomenul colindatului căruia noi îi atribuim altă origine decât exclusiv romanică. Căci fenomenul trebuie perceput ca o practică ce exprimă starea de sociabilitate a indivizilor, încă din cele mai vechi timpuri și s-a ivit independent în mai multe perimetre intens populate având – se pare – o origine impusă de fauna caracteristică emisferei nordice. La români, elementul dacic a contribuit definitiv la alcătuirea unui repertoriu laic atât de decis conturat. (Credem că iliro-tracii din Balcani pot susține acest punct de

vedere, folclorul albanez oferind numeroase semne legate de ivirea colindatului, marcate de istoria acestui popor, în mileniul II al erei noastre).

Ceata de colindători cu capra este constituită astăzi din flăcăii satului (și se poate lesne observa cum trece încă, dintr-o sumedenie de cauze, și la grupul de vârstă al celor puberi).

În ansamblul spațiului etnic românesc – dar noi vom restrânge constatările mai ales la Moldova – policromismul dominant al măștii dovedește multă varietate. Capra albă sau alb-murdară se obține folosind blană de oaie, fiind frecvent întâlnită în nord-estul Moldovei. La Țipilești – Popricani – Iași ea este cunoscută sub denumirea de „băluța”. Se mai confecționează și dintr-o pânză albă. Adesea pe pânză sunt cusute smocuri de strămătură multicoloră sau hârtie încrețită și tăiată subțire. La Răducăneni – Iași și în multe localități vasluiene este folosită hârtia de ziar și se obține așa numita „capră sură”. „Capra maronie” se lucrează migălos din spice de stuf, ca și în zonele cu bălți din partea dreaptă a Prutului. Se mai confecționează și din ciuperci de copac feliate subțire și cusute pe acoperitoarea corpului animalului figurat (ca în zona Neamțului de deal). Niciodată nu întâlnim capra neagră, poate pentru că – sub influența creștinismului – în numeroase povestiri tradiționale se spune că reprezintă întruchiparea diavolului.

Cea mai frecventă este capra policromă obținută dintr-un macat înflorat, mai ales în Bucovina. În același scop se mai folosesc batistele cu bogate cusături decorative împrumutate de la fetele din sat (la Bicazul Ardelean, în județul Neamț – fig. 1). Folosirea hârtiei multicolore nu a fost



Fig. 1. Capră din Bicazul Ardelean - 1967

la îndemâna colindătorilor cu capra decât începând cu ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. În prima jumătate a secolului al XX-lea era procurată de partidele politice care-și multiplicau materialul de propagandă, fiecare, pe hârtie de o anumită culoare: roză, albăstrie, verde, mov, galben, portocalie, tinerii străduindu-se să obțină, când li se oferea prilejul, o cantitate cât mai mare de afișe. În acest aspect al obiceiului găsim explicația participării tinerilor, seri la rând,

la împodobitul caprei, la „școala” care se organiza într-o casă anume pusă la dispoziție sau închiriată de un sătean și întreținută în întreaga perioadă cu contribuția tuturor celor ce alcătuiau ceata, cum știu din satul meu natal, Floreștii Tecuciului. Totodată, înțelegem de ce adesea, în jumătatea de jos a Moldovei, printre cei care anturează capra se număra și fata, flăcăul travestit, căruia îi revine în grijă tot ce se leagă de ținuta personajului care dă și denumirea obiceiului. Confecționării din hârtie policromă i-a premers folosirea „strămăturii”, obținută din țesătură policromă.

În toate cazurile policromismul reprezentării este îmbogățit de podoabe aglomerate pe capul și trupul animalului figurat, concretizat în beteală (aurie și argintie), șiraguri de mărgele, hurmuz (mărgelute mărunte de toate culorile și formele), batiste, panglici, broșe, insigne pluriforme, flori de hârtie, crenguțe de brad, staniol, oglinzi și oglinjoare, ce dau efecte feerice, proiectând sursele de lumină în spațiul destinat evoluției spectacolului. Toate acestea sunt plasate mai ales pe porțiunea dintre coarne, croite pe măsura ofertei posibile.

Din punctul de vedere al cromaticii bogate la care a ajuns capra la români, ea diferă mult de simplitatea și monocromia care apare atât la europeni (mai ales la maghiari), cât și la asiaticii din nord-estul continentului. Aceasta ne vorbește despre specificitatea dobândită multimilenarei sale practicări. Că acest fenomen are o vechime incontestabilă ne convinge faptul că și înainte de descoperirea hârtiei, cum se mai petrec lucrurile și astăzi, oamenii din aceste locuri confecționau corpul acestui animal folosind strămătura multicoloră.

Dacă acestea toate sunt observații referitoare la alcătuirea corpului caprei, despre felul cum este realizat capul animalului avem de remarcat detalii deosebite. Credem a fi foarte veche imaginea măștii mixte zoo-antropomorfă, caracterizată printr-o mixtură între figura umană și cea animalieră, care mai apare încă în Podișul Central Moldovenesc (la Butea – Iași) și mai spre sud (la Buda – Răchitoasa – Bacău). Alcătuită prin suprapunere, aceasta etajează alternant cele două reprezentări, iar dacă avem în vedere străvechea sa origine totemică, sugerează înfruntarea dintre culturile cu divinități reprezentate zoomorf și antropomorf. Se pare că, inițial, a fost utilizată osatura unui cap de capră și abia mai târziu capul a fost confecționat din lemn meșteșugit lucrat încât fălcile să scoată prin manevrare un ritm convertit într-o clămpăneală care îmbogățește expresivitatea în comunicarea înțelesurilor spectacolului. Cu ajutorul unei sfori, falca de jos – mobilă – este lovită de cea de sus. Acest mecanism simplu nu a existat dintru început, deoarece la Broscăuți – Botoșani am întâlnit un cap sculptat în ciotul care sfârșește

bâta în partea de sus. Când spectacolul începe, interpretul ridică mai întâi gulerul cojocului îmbrăcat pe dos, se sprijină în partea din față și figurează animalul (simplu, rapid și deosebit de sugestiv, ornamentația lipsind cu desăvârșire).

Aflându-se într-o permanentă devenire, întreg spectacolul, inclusiv realizarea măștii, cunoaște modificări importante, încât nu ne-am mai mirat când la Grozești – Bacău, am întâlnit chiar situația în care alaiul numit *Capră* nu mai număra printre personajele sale tocmai capra, aceasta fiind înlocuită cu o păpușă, pe care vătaful o purta în buzunar și numai când ajungea la o gospodărie o agita deasupra porții în mâna ridicată, întrebând gazda: „primiți capra?”.

Cu siguranță că numărul ipostazelor particulare este mai mare. Nu au fost descoperite și consemnate toate datele care să permită reconstituirea integrală a particularităților prezentate. În orice caz, calea parcursă în evoluția sa cunoaște atât ipostaze ca cea pomenită mai sus, precum și ca aceea întâlnită în 1966, la Mihail Kogălniceanu, în județul Iași, unde am văzut o construcție cu totul particulară. Acolo era cunoscută „capra cu mai multe fețe”: două, patru, și șase, tinzând să-și comunice înțelesurile pluridirecțional, fapt care aduce aminte de budismul asiatic, unde, cu ajutorul statuilor zeului venerat, prin dedublare, se vizează și pretinde o audiență de mai mare deschidere, îndreptată spre puncte cardinale opuse. Sensul comunicării, în cazul respectiv, pare a precede categoric prin expresia lui zoolatră, culturile antropomorfe. (Deși, până acum, menționam cu strictețe sursele documentare utilizate, de data aceasta renunțăm la procedeul respectiv, din pricina dificultăților cu care, la 75 de ani, nu mai dispunem de posibilitatea de a-l aplica).

Ca poziție, capra se prezintă – de asemenea – variabil. Cea mai răspândită și – se pare – mai veche este *capra pe brânci*, adică imitând îndeaproape patrupedul, cum se întâmplă în Bucovina și Transilvania, unde echivalentul acestei măști este numit *turcă*. (Și în Muntenia *brezaia* este masca ce figurează un număr mai mare de animale.) În jumătatea de jos a Moldovei există predominant *capra în picioare*, ceea ce reprezintă o desprindere de realitate, o imagine mai „liberă” a acesteia. Tot așa, rare, dar nu puține, sunt cazurile când apare *capra pe prăjină* (cu capul înălțat mult de la trup, pentru a domina publicul), situație consemnată atât în nordul județului Vaslui, cât și în județul Galați. (Și polonezii cunosc și practică acest tip de construcție.) În sfârșit, tot mai des în ultima vreme, întâlnim *capra stea*, purtată în mână și nu îmbrăcată, care sugerează funcții ritualice comune între masca de animal și obiectul stea.

Probabil că prin influență de la alte jocuri dramatice cu măști zoomorfe, cum sunt cele ale calului, berbecului, asistăm adesea la multiplicarea caprei într-un număr variabil de exemplare, cum se întâmplă pe valea Tutovei și, uneori, în județul Galați. Este posibil ca multiplicarea caprei să fi apărut ca o consecință a viziunii familiale asupra acestui animal, fiindcă își afirmă prezența în unele alaiuri, pe valea Bistriței (la Borca – Neamț), atât țapul, cât și iedul sau iezii.

Etnomuzicologii sunt de părere că ritmul aksak, care însoțește obligatoriu melodia după care dansează acest animal, cunoscută astăzi sub denumirea de „pristandaua” sau „mușamaua”, din Asia și până în Europa centrală, este – de asemenea – un vestigiu oriental milenar. Socotim însă hazardată folosirea termenului de „influență” și îl acceptăm doar pe cel de „similitudine”.

Atragerea jocului caprei, ca și prezența jocului calului în același repertoriu care îmbogățește riturile funerare ale *priveghiului*, fapt consemnat frecvent la romani, este dovada temeinică a vechimii manifestărilor respective.

Evoluat permanent, jocul caprei s-a convertit într-un spectacol complex atașând scenarii bine structurate în timp. Astfel, de la forma de simplă scenetă în care personajele sunt doar capra și ciobanul (sau însoțitorul) – existentă și astăzi în foarte multe locuri și în tot spațiul românesc – a ajuns să includă scene ca îmbolnăvirea și moartea aparentă a personajului zoomorf și apoi negocierea lui spre vânzare, personajele înmulțindu-se corespunzător. Această transformare s-a petrecut și în alte jocuri dramatice cu măști zoomorfe. Cândva, cauza îmbolnăvirii a fost deochiul, întâmpinat cu un tratament corespunzător, aplicat de vrăjitor. Mai târziu, explicația dată situației ivite a fost alta: stricând munca unui cultivator, capra a fost săgetată de acesta. Și mai târziu se fac promisiuni îmbietoare: aducerea unui țap. Iar mai aproape de zilele noastre i se flutură declarația: „Ța, ța, ța, căpriță, ța! / Că te-oi face președinte / La lădița cu plăcinte / Și te-oi face secretar / La lădița cu zahar!”, critica socială exprimându-se și în cele mai neașteptate situații. (Această situație am întâlnit-o la una din fazele Festivalului de teatru popular, desfășurat la Roman cu peste 35 de ani în urmă, formația provenind din comunele apropiate orașului.)

Această complexitate dobândită cu vremea a transformat jocul într-un adevărat alai, asociind rând pe rând, mai justificat sau mai puțin justificat, personaje ca ofițerul (conducătorul alaiului), moșul, baba, vânătorul, negustorul (de cele mai multe ori evreu sau – mai aproape de noi – american), țiganul și țiganka, doctorul asistat de o soră medicală, frizerul,

chiar reporterul, muzicanții (fluierarul, vioristul, flautistul sau acordeonistul, toboșarul), în colectivitățile mai mari numărul lor întrecând 40 de persoane (ca la Borca – Neamț). Pe măsura acestor adaosuri, improvizația s-a impus cel mai adesea ca principal factor de îmbogățire a dialogului, care apare nu numai în plan verbal, ci și ca dialog de arte. Căci muzicii i se răspunde prin dans și mimică, gestică dă replici vorbelor rostite ș.a.m.d.

În orice caz, alaiul caprei, prin marea sa vechime, este cel mai îndrăgit și mai bine păstrat în toate satele din Moldova. Lui îi revine prin tradiție, în mare măsură, grija pentru activarea vieții sărbătorești a satelor, între Crăciun și Bobotează. Acest lucru face ca și minoritățile, fiecare după propria istorie, să-l aibă în repertoriul de datini, cum se vede și în prezent, la Podu Iloaiei – Iași, unde încă se mai organizează *capra țigăneasă*, actorii improvizați folosind limba înțeleasă de gazde.

De la *capra cu strigături* la *capra p(i)esă*, din punctul de vedere al textului literar, drumul a fost lung și întortocheat, dar datina s-a conservat viguros, ca o apă vie, și nu apare nici un semn că va fi uitată curând. Dimpotrivă, sunt toate motivele să așteptăm cu uimire înnoirile pe care le va căpăta în viitor.

Résumé

L'article ci –présent veut être une synthèse sur un très vieux jeu dramatique à masques zoomorphes : la chèvre.

En utilisant des informations qui se réfèrent surtout aux régions de la Moldavie le matériel propose une approche comparative, en considérant aussi d'autres régions, y compris d'autres pays européens. L'auteur saisit des variantes différentes du masque de chèvre en fonction des matériaux utilisés pour le confectionner, de sa chromatique aussi que de sa position pendant le jeu.

En préférant le terme de „similitude” à celui d’ „influence”, qu'il trouve inadéquat pour cet étude comparative, l'article essaie de saisir l'essence du scénario roumain de ce jeu et ses transformations à travers le temps.

LINGURILE DE LUT CUCUTENIENE, USTENSILE ȘI RECUZITE RITUALE

Ruxandra ALAIBA

„...a exprima în imagini marile idei
care le întocmesc și le susțin...”

Georges Dumézil, *Mit și epopee*, I-III,
Editura Științifică, București, 1993, p. 8.

Cultura Cucuteni-Tripolie, aflată în arealul estic al Vechii Europe Agrare, larg definit de Marija Gimbutas prin „Old European Civilization”¹, este cunoscută astăzi parțial, dar concret, datorită cercetărilor arheologice realizate în câteva din numeroasele și bogatele așezări ce s-au format de-a lungul milenarei existențe. Săpăturile sistematice au readus la lumină nu numai urmele caselor construite solid, încălzite cu vetre deschise sau cuptoare, ale atelierelor pentru olărit, prelucrat piatra sau osul, dar și diferite unelte, ustensile, ceramică, statuete antropomorfe și zoomorfe, dovezi legate de existența unor mijloace de transport sau de practicarea unor rituri și ritualuri.

Din bogăția obiectelor modelate în lut, pentru utilitatea lor în desfășurarea unor activități curente dar și rituale, ne-au atras atenția lingurile cucuteniene. Din ele s-au păstrat adesea fragmente de la căușul emisferic, confundabil cu micile boluri de băut apă, alteleori părți din cozile acestora. Rar s-a conservat câte un exemplar întregibil sau întreg (fig. 1/6; 4).

Ordonarea lingurilor descoperite s-a realizat tradițional², în funcție de compoziția pasteii, ardere, finisare exterioară, forme, dimensiuni, decor, perforări, în genere de caracteristicile legate de funcționalitatea lor. Cele de folosință zilnică erau întrebuintate în diverse activități cotidiene, probabil, ca și astăzi, „pentru mâncat sau pentru mestecat și măsurat laptele la stână, pentru luat apa din căldare”³.

¹ M. Gimbutas, *Notes on the Chronology and Expansion of the Pitgrave Kurgan Culture*, în *L'Europe à la fin de l'âge de la pierre*, Prague – Libice – Brno, 1961, p. 193-200.

² *Dicționar de artă populară*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 106, 175, 279.

³ *Ibidem*, p. 279.

Lingurile simple, cu forme apropiate de cele aflate în orice sat românesc tradițional, ne referim mai ales la exemplarele lucrate din aceeași pastă ca și ceramica poroasă, având căușul nu prea adânc și coadă simplă, erau în mod obișnuit neornamentate. Prin faptul că pe marginea stângă a unor exemplare păstrate se văd specificele urme de uzură, ce apar prin folosirea lor cu mâna dreaptă, se poate presupune utilizarea lor pentru consumul alimentar, dar și pentru preparatul sau amestecatul lor. Lingurile simple făceau parte din categoria obiectelor de uz personal, la fel ca și amnarul, cornul pentru pictat, chiar pieptenele, iar cele mai mari – linguroaiele – din a celor de uz gospodăresc, între care burdufurile și alte recipiente pentru măsurat-cântărit, strecurătorile, pisălogurile sau zdrobitoarele, fusaiiolele, greutățile de la războiul de țesut, la care se pot adăuga chiar și suporturile pentru lemnele de la vatră.

Lor se alătură o altă categorie, a lingurilor cucuteniene pictate – numite în publicații *polonice* – fără urme de uzură, lucrate în tehnica ceramicii fine, bogat decorate. În prezent, pe multe din ele pictura s-a șters. Unele făceau parte, cum indică forma și ornamentul, din *recuzita* necesară desfășurării anumitor ritualuri, a unor practici magice⁴. Sunt prezente în majoritatea stațiunilor cucuteniene ale fazei A. Totuși, numărul lor descrește începând cu arealul nord-estic al culturii Cucuteni, cum indică inventarul descoperit în stațiunea Drăgușeni-*Ostrov* (unde nu apar) sau cel din punctul situat în apropiere, *În Deal la Lutărie*, unde sunt rare⁵. În fazele următoare, Cucuteni A-B și B, continuă să fie modelate cu deosebire forme simple. Lingurile mari, cu căuș emisferic și coadă alungită, dispar, dar se înmulțesc căucele cu toartă.

*

Aceste două grupe, prima, a lingurilor modelate din pastă cu degresant de granulație mare, cu coada scurtă, nedecorate, a doua, a celor lucrate din pastă fină, cu coada lungă, decorate, au fost diferențiate încă din 1911 de Fr. László, pentru descoperirile din Transilvania, cu deosebire pentru cele din cunoscuta stațiune cucuteniană de la Ariușd-*Dealul Tiyszk*⁶. Ultimele au fost încadrate de Hubert Schmidt în categoria lingurilor sau a căușelor *Löffel oder Schöpfer*. În repertoriul formelor realizat de el, menționează doar polonicele pictate, pe care le consideră

⁴ Doina Dascălu Ișfănoiu, *Problema recuzitei în practicile magice în general*, în R.E.F., 4/1993, p. 369 și urm.

⁵ S. Marinescu-Bîlcu, Al. Bolomey, *Drăgușeni a Cucutenian community*, Editura Enciclopedică, București, p. 86-87, fig. 61/10-11 =73/4; 74/4. A. Crîșmaru, *Contribuții la o monografie arheologică*, Botoșani, 1977, p. 55, fig. 20/11-a; 36/2, 4, 6; 39/4.

⁶ F. László, *Háromszék vármegyei praemykenaei jellegű telepek*, p. 12-52, rez. fr. *Station de l'époque prémicénienne dans le comitat de Haromzek*, în „Dolgozatok”, II, Cluj, 1911, p. 72.

ca reprezentând *Typus ergänzen*. Totodată, adaugă acestei forme și micile vase emisferice pentru băut lichide, prevăzute cu câte o protomă în formă de corn *Schälchen mit kurzem Griffzapfen*⁷.

Vladimir Dumitrescu în monografia stațiunii Hăbășești-Holm, distinge tot două grupe, *linguri și polonice*, la care adaugă așa numitele *căuce* sau *căușe cu coadă* mai scurtă și cu bază⁸. Primele au fost lucrate la fel ca și ceramica de caracter gospodăresc, ultimele precum ceramica fină, după care s-au pictat⁹. Radu Vulpe rezervă un subcapitol prezentării lingurilor din așezarea Cucuteni A, nivelul II₂, de la Izvoare. Firește, descrie amănunțit polonicele pictate¹⁰. Sunt prezente, în număr foarte mare, în așezarea Cucuteni A₂ de la Trușești-Țuguieta, unde se disting la fel polonicele de așa numitele *căușe cu coadă*. Piesele au fost publicate pe larg în *Monografia arheologică* apărută în 1999, sub îngrijirea profesorului Mircea Petrescu-Dîmbovița¹¹.

*

Intenția noastră este aceea de a prezenta câteva loturi de astfel de obiecte specifice culturii Cucuteni, subfazele A₃-A₄. În desen sau fotografie, am reprodus mai ales lingurile descoperite în Podișul Bârladului, cunoscute de noi mai bine, cu deosebire pe cele găsite în una din bogatele așezări cucuteniene de aici, Dumești, punctul *Între Pâraie*, județul Vaslui, cercetată sistematic în peste 10 campanii, în perioada când am lucrat la Muzeul „Ștefan cel Mare” din Vaslui. În diferențierea tipologică a pieselor ce vor fi descrise în acest studiu s-a urmărit nu numai calitatea pastei, dar și dimensiunile, proporția, forma, ornamentul, funcționalitatea, frecvența, analogiile sau originea. Pentru realizarea lingurilor s-a folosit aceeași pastă cu care se modela ceramica sau plastica.

Cucuteni, faza A – linguri folosite în gospodărie

Lingurile realizate din pastă poroasă, amestecată cu nisip și alți degresanți, se pot ordona în câteva variante: *linguri mici – lingurițe*, uzuale, de dimensiuni obișnuite și forme apropiate de exemplarele pictate.

⁷ H. Schmidt, *Cucuteni in der Oberen Moldau, Rumänien. Die befestigte Siedlung mit bemalter Keramik von der Stein kupferzeit in bis die vollentwickelte Bronzezeit*, Berlin – Leipzig, 1932, p. 22, forma A 17, fig. 4b.

⁸ Vl. Dumitrescu, H. Dumitrescu, M. Petrescu-Dîmbovița, N. Gostar, *Hăbășești, monografie arheologică*, București. 1954, p. 383, grupa 14b, pl. CVI/6; CVII/5; CVIII/3-4, 9-10.

⁹ *Ibidem*, p. 383, 393, grupa 14a; pl. LXXIV, 14a-14b¹, b² și pl. CVI-CVIII.

¹⁰ R. Vulpe, *Izvoare. Săpăturile din 1936-1948*, București, 1957, p. 195-201, fig. 202-203, 205-206.

¹¹ Mircea Petrescu-Dîmbovița ș.a., *Trușești. Monografie arheologică*, Editura Academiei Române, București – Iași, 1999, p. 417, fig. 306-312.

Lingurile foarte mici – lingurițe, cu căuș ușor albiat, de forma unei calote sferice sau ovoidale, sunt prevăzute cu o coadă conică scurtă și dreaptă. Două exemplare s-au găsit pe nivel la Dumești-*Între Pâraie* (fig. 1/1-2), altul, acoperit cu o culoare roșie, tot aici, în L₆ (fig. 3/21) și la Igești-*Scândureni* (fig. 1/3). Piese cu căuș emisferic apar la Hăbășești-*Holm*¹².

Lingurile uzuale, de obicei cu dimensiuni medii dar și mari, lucrate neglijent, au de cele mai multe ori căușul albiat ovoidal, eliptic mai rar emisferic, și coada modelată masiv, de forma unei tije de cele mai multe ori cu aspectul unui trunchi de con aplatizat. Câteva astfel de fragmente au fost descoperite pe nivel, în locuințe sau în gropi la Dumești-*Între Pâraie* (fig. 1/1-2, 4-5, 7, 9; 2/1-3, 5, 8-9; 3/1-2), Poienești-*Dealul Teilor* (fig. 1/6), sau provin din cercetările de teren realizate la Igești-*Scândureni* (fig. 1/3), Sărățeni-*Via Mihordea* (fig. 1/8; 2/19), fie sunt descoperiri mai vechi, precum cele de la Hăbășești-*Holm*¹³, Bălteni-*Dealul Cârlanului*¹⁴, Igești-*Scândureni*, Bârlălești-*Sturza*¹⁵.

Linguri cu forme apropiate de exemplarele pictate. O mare parte dintre ele au coada lungă, mai lată, de cele mai multe ori cu una sau mai multe perforări. Forma aceasta este cel mai frecvent întâlnită la Dumești-*Între Pâraie* (fig. 1/10-13; 2/4, 6-7, 10-12, 14-17, 20-21; 3/4-8, 11-12). Unele exemplare au fost acoperite cu culoare roșie (fig. 3/3, 13-21). Un fragment de coadă și un căuș, acoperite cu o culoare roșie, s-au descoperit în locuința nr. 3 de la Gura Idrici-*La Coșere*. Altele s-au obținut în urma cercetărilor de teren de la Mălușteni-*Valea Lișcovului* (fig. 2/13, 18), Sărățeni-*Via Mihordea* (fig. 2/19), la Bârlălești-*Sturza* (fig. 3/9) și Delești-*Dealul Deleștilor*¹⁶. Toate se datează în Cultura Cucuteni, faza A₃₋₄. În săpătura B de la Calu-*Horodiștea* s-a găsit un fragment de coadă de lingură din pastă verzuie, încă crudă, moale, fără urme de pictură sau de trecere prin foc¹⁷.

Linguri cu decor adâncit. Un singur fragment provine din inventarul descoperit la Hăbășești-*Holm*, specific categoriei ceramicii cu decor adâncit, ornamentat cu șiruri de gropițe¹⁸.

¹² Vl. Dumitrescu ș.a., *op. cit.*, p. 393, pl. CXI/21, 30.

¹³ *Ibidem*, p. 393, pl. CVIII/1.

¹⁴ R. Alaiba-Maxim, I. Marin, *Cercetări arheologice de suprafață în comuna Bălteni, județul Vaslui*, în **A.M.M.**, IX-XI, 1987-1989, p. 223-245, fig. 5/10.

¹⁵ G. Coman, *Statornicie, continuitate. Repertoriul arheologic al județului Vaslui*, Editura Litera, București, 1980, p. 76, 128, fig. 91/13-14.

¹⁶ R. Alaiba, T. Marin, *Le site archéologique de Delești – Cetățuia, departement de Vaslui*, în „Valahia”, Târgoviște, sub tipar; Vl. Dumitrescu ș.a., *op. cit.*, p. 393, pl. CVIII/1, 12.

¹⁷ R. Vulpe, *Les fouilles de Calu*, în „Dacia”, VII-VIII, 1937-1940, 1941, p. 20 și 43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 288, pl. LXXII/12 și fig. 30/7.

Cucuteni, faza A-B și B

Lingurile simple sunt prezente și în fazele A-B și B ale culturii Cucuteni. Menționăm exemplarul găsit la Văleni-Cetățuia, județul Neamț, având coada scurtă, găvanul mic și probabil perforat. Se presupune că avea rol de strecurătoare¹⁹.

*

Linguri mari pictate – polonice

A doua grupă, a lingurilor mari, pictate, cum s-a precizat, este specifică întregului areal al culturii Cucuteni, doar în faza A. Forma nepictată era însă cunoscută încă din cultura Precucuteni²⁰. De obicei, nu s-au conservat prea bine. La Dumești-Între Pâraie au apărut, în număr mai mare, în locuințe, mai puțin în gropi. Lingurile de dimensiuni mai mari au fost modelate din pastă specifică ceramicii fine. Ele au la exterior suprafețele angobate, adesea și lustruite, pentru a putea fi pictate. Polonicele au de cele mai multe ori căușul emisferic, cozi frumos profilate, lungi de peste 15 cm, ușor încovoiate, cu extremitățile de obicei ascuțite, mai rar late. Unele fragmente au marcată trecerea spre căuș. Perforarea lor s-a practicat și pentru a întregi câmpul ornamental și cu scop utilitar, pentru a fi agățate.

Suprafețele mari ale cozii și ale căușului au permis realizarea unor bogate ornamente pe ambele fețe, pictate în lotul prezentat, rar bicrom și frecvent tricrom. În bicromie, pe fondul alb s-a pictat cu roșu sau negru și pe fondul roșu cu negru sau alb. În cazul picturii tricrome benzile motivelor decorative s-au acoperit cu o culoare roșie sau albă, uneori pe mijlocul acestora și cu câte 1-2 linii roșii trasate median, dar totdeauna mărginite cu negru. Interspațiul s-a acoperit cu culoare aplicată liniar sau întinsă, roșie sau albă, invers în raport cu culoarea etalată în banda motivelor. Ornamentarea corespunde stilului pictural specific ceramicii descoperite în întregul areal al culturii, în faza Cucuteni A. Decorul împarte fața și spatele cozii, apropiate de forma unui bust antropomorf, al cărui simbolism se întregește prin emisfera căușului, în patru registre.

Pe cozile late apar compoziții formate din elemente ornamentale dispuse la dreapta și la stânga axului central vertical, pe suprafața căruia se repetă fie unul singur, fie o succesiune ritmică de două sau mai multe motive. Cozile au de cele mai multe ori decorul diferit pe cele două fețe: ove sau spirale (fig. 8-11), arcuri (fig. 5), benzi unghiulare (fig. 6-7) sau volute (fig. 9/3). Câteva au pictate motive realizate bicrom, cu roșu pe alb

¹⁹ Șt. Cucuș, *Faza Cucuteni B în zona subcarpatică a Moldovei*, în „Bibliotheca Memoriae Antiquitatis”, VI, Piatra Neamț, 1999, p. 85, fig. 30/10.

²⁰ Vl. Dumitrescu ș.a., *op.cit.*, p. 288.

(fig. 5/4, 7_{spate}; 6/1, 4, 5_{spate}-6, 12; 7/5_{spate}), sau pe brun (fig. 7/2), cu negru pe fond alb (fig. 6/2) sau pe roșu (fig. 4/3_{spate}; 6/9_{spate}; 9/3_{exterior}). Cele mai numeroase linguri de la Dumesti-Între Pâraie au fost pictate tricrom pe fond brun (fig. 5/1, 3, 6-7_{față}; 6/10-11; 7/ 2_{față}, 7; 8/2-3, 5; 9/3_{interior}; 10/2-3) sau tricrom pe fond alb (fig. 5/2, 5; 6/3, 4-5_{față}, 7, 9; 7/3-5_{față}, 6; 8/1; 9/1-2; 10/1, 4). Alte câteva linguri mari s-au găsit la Poienesti-Dealul Teilor (fig. 6/8), Armășoia-În Luncă, pictate tricrom pe fond alb sau brun, cu bandă medie, cu motive din ove dispuse diferit (fig. 8/1; 9/4 ; 11/2-3).

Căucele au un decor similar vaselor emisferice. În interiorul lor apar fie două ove, completate cu unghiuri simple, fie un cerc sau doar un arc de cerc (fig. 9-11), ordonate drept sau oblic. Un căuc are pe față patru ove și pe spate trei (fig. 9/2). Un singur exemplar a fost pictat la exterior bicrom, cu o spirală din linie neagră trasată de la bază spre buză, pe roșu. În interior, însă, apar tot ove pictate tricrom (fig. 9/3). Polonicele apar frecvent încă din subfaza A_{2b}, cu toate că de cele mai multe ori nu s-au păstrat întregi.

Între cele peste 100 de linguri de la Calu-Horodiștea, modelate în specia ceramicii pictate, doar un polonic ornamentat tricrom pe fond roșu s-a conservat întreg²¹. În subfazele A_{3a-3b} polonicele pictate tricrom se supun aceluiași procedee stilistice, au aceleași ornamente ca ale vaselor, spirale, linii curbe²², meandre²³, realizate din benzi roșii mărginite cu negru pe fond alb²⁴ sau benzi albe mărginite cu negru pe roșu²⁵. Pentru săpăturile de la Berești, punctul Dealul Bulgarului, campania 1980, se consemnează „un mare număr de linguri și polonice, iar pentru punctul Băzanu linguri mari fragmentare²⁶, ca și cele de la Delești-Dealul Deleștilor. La Bodești-Cetățuia Frumușica, în locuirea datată în faza A, s-au găsit 70 de căușe și 150 de mânere-cozi, din care doar 20 întregibile²⁷. Alte opt fragmente de linguri s-au semnalat la Costești-La

²¹ R. Vulpe, *op. cit.*, p. 27, fig. 18/1 a-b.

²² *Ibidem*, p. 43, fig. 29/1, 4.

²³ *Ibidem*, fig. 18/1; 29/1-3.

²⁴ *Ibidem*, fig. 29/49.

²⁵ *Ibidem*, fig. 29/1-3.

²⁶ I.T. Dragomir, *Săpăturile arheologice din așezarea cucuteniană de la Berești-Dealul Bulgarului (jud. Galați)*, în „Materiale”, București, 1983, p. 74, fig. 8/3-7; idem, *Săpăturile arheologice de la Tg. Berești (r. Bujor, reg. Galați)*, în „Danubius”, I, Galați, 1967, p. 44, fig. 4/1-8.

²⁷ C. Matasă, *Frumușica. Village préhistorique à céramique peinte dans la Moldavie du Nord Roumanie*, București, 1946, p. 69, pl. XLII-XLVIII.

*Cier*²⁸, decorate frecvent, pe ambele părți, cu spirale²⁹. Un exemplar cu coada scurtă are spre căuș, de o parte și de alta, două proeminente³⁰.

Căușe cu corp tronconic și bază, având coada mai scurtă, precum exemplarul de la Hăbășești-Holm³¹, au fost la fel pictate în interior și în exterior. Interesantă este descoperirea la Calu-Horodiștea a unui bol cu o tortiță ce are aspectul unui căuș³².

Lingurile ce au cozile de forma unui trunchi antropomorf sunt rare. Coada lor are forma bustului uman. O astfel de piesă nepictată s-a găsit la Tătărani-Lohan, perforată în dreptul scurtelor brațe și în zona pectorală, pentru a se indica sânii³³. În schimb, exemplarul de la Scânteia este pictat pe ambele părți³⁴.

În ansamblu, polonicele cucuteniene pictate nu se deosebesc prin diversitatea formelor, dar se disting prin decor. Soluțiile de asociere a motivelor în câmpurile ornamentale sunt pretutindeni nelimitate. De aici rezultă multitudinea de variante obținute prin pictarea unei game totuși restrânse de motive decorative.

Lingurile ornamentale se pot lega de recuzita, de instrumentele necesare în timpul unor acțiuni religioase. Ele puteau fi unul din simbolurile regenerării, ale fecundității, ce asigurau prosperitatea comunității.

²⁸ Idem, *Deux stations à céramique peinte de Moldavie*, în „Dacia”, VII-VIII, 1937-40, 1941, p. 80, fig. 5/5-8.

²⁹ Idem, *Frumușica...*, pl. XLIV, nr. 349.

³⁰ Idem, *Deux station...*, p. 80, fig. 5/5.

³¹ Vl. Dumitrescu ș.a., *op. cit.*, p. 383, pl. CVI/6; CVII/5.

³² R. Vulpe 1941, p. 20 și urm.

³³ V.V. Bazarciuc, *Așezarea neolitică de la Lohan-Vadul Teilor-Huși (jud. Vaslui)*, în *A.M.M.*, I, 1979, p. 49, fig. 9/2.

³⁴ M. Mantu, S. Țurcanu, *Scânteia. Cercetare arheologică și restaurare*, Editura Helios, Iași, 1999, p. 105, nr. 187.

Abstract

Within the rich of clay molded objects we found particular interest for the cucutenian spoons discovered in the sites specific to the Cucuteni-Tripolie communities, layed within the Eastern area of the Old Agrarian Europe, broadly defined by Marija Gimbutas as Old European Civilization for their usefulness in both day to day and ritual usage. The conserved remains are mostly fragments of the dipper hemisphere, similar to the small water drinking bowls, or parts of their tails. Complete or completable samples were seldom found (fig. 1/6; 4).

The discovered spoons were sorted traditionaly: a first group included simple spoons, shapes close to the ones found in any traditional romanian village, some very small, others with shapes close to the painted samples and spoons with engrossed decor; the second group consists of painted spoons, called by the publications ladle and the ones with triangle antropomorphic tails.

Several lots of such objects specific to the Cucuteni culture, subphases A₃-A₄ were presented. The drawings show mostly the spoons found in Bârlad Plateau, known better to us, especially the ones found in one of the most rich cucutenian dwellings here, Dumești, *Între Pâraie*,

The ornamental spoons can be connected with the properties, the tools necessary during religious acts. They can be one of the regeneration symbols, of fecundity, assurance of the community prosper.

LISTA FIGURILOR

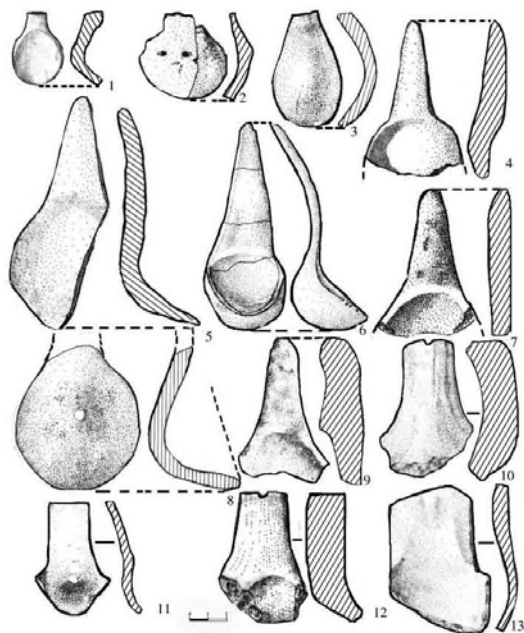


Fig. 1. Lingurițe și linguri întregibile. 1-2, 7, pe nivel; 4 L₅; 5 L₄; 11 L₆; 13 L₇; Dumești-Între Pâraie; 3 Igești-Scândureni; 6 Poieniști-Dealul Teilor; 8, 10, 12 Sărățeni-Via Mihordea; 9 Pâhna-La Corhană. Cultura Cucuteni, faza A₃.

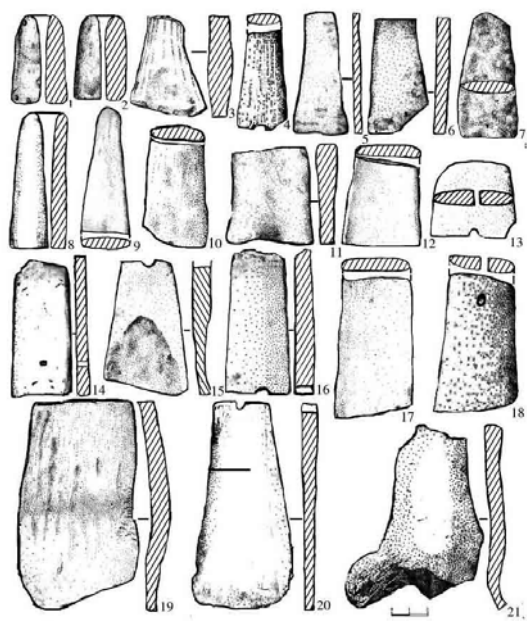


Fig. 2. Linguri fragmentare. Dumești-Între Pâraie: 1-2, 12 L₁₀; 3, 7, 10 pe nivel; 4, 8, 15, 21 L₇; 5-6 L₉; 9, 16, 20 L₈; 11 L₄; 14 L₆; 17 Gr.2; 13, 18 Mălușteni-Valea Lișcovului; 19 Sărățeni-Via Mihordea. Cultura Cucuteni.

Fig. 3. Linguri fragmentare.
 Dumești-Între Pâraie: 1, 6
 Gr.2; 2, 11, 14-15, 18, 20 pe
 nivel; 3, 12, 19, 21 L₆; 4, 13
 L₅; 5 L₉; 7 L₇; 8, 17 L₈; 10,
 16 L₁₀; 9 Bărlălești-Sturza.
 Cultura Cucuteni.

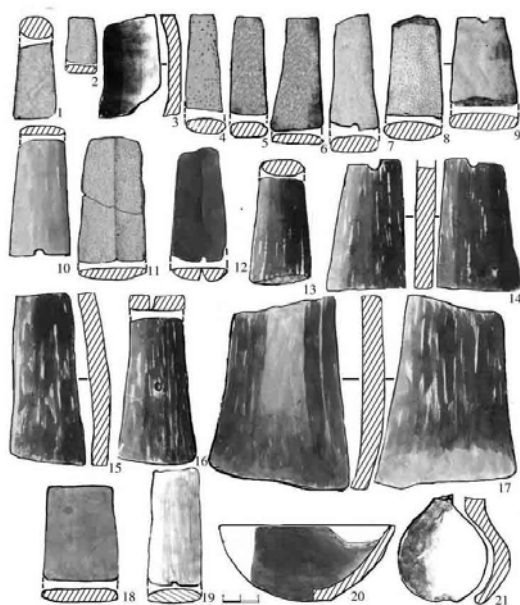


Fig. 4. Lingură mare –
 polonic pictat. L₃ Dumești-
 Între Pâraie. Cultura
 Cucuteni.

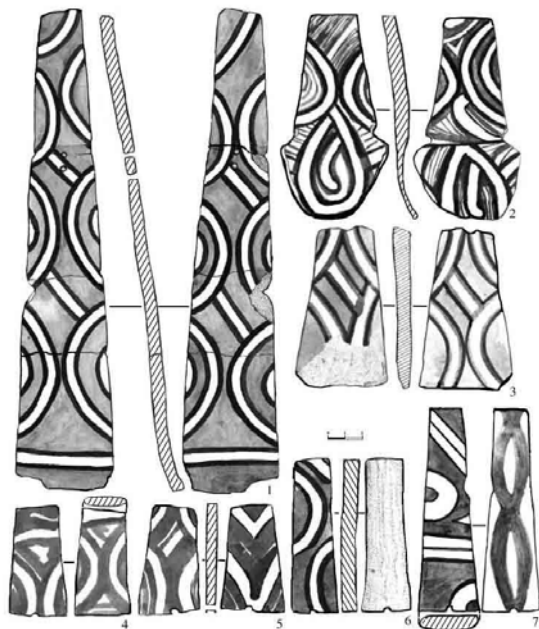


Fig. 5. Cozi de linguri mari pictate. Dumești-Între Pâraie: 1, 5 L₂; 2 pe nivel; 3 L₃; 4 L₇; 6 L₅; 7 Gr. 2. Specia ceramicii pictate: 4, 7^{spate} bicrom roșu pe alb; 1, 3, 6-7^{față}, tricrom pe fond brun și 2, 5 alb. Cultura Cucuteni.

Fig. 6. Cozi de linguri mari pictate. Dumești-Între Pâraie: 1 L₁₀; 2, 4 pe nivel; 3 L₄; 5, 11-12 Gr.₂; 6 Gr.₆; 7, 9 L₆; 10 L₄; 8 Poienești-Dealul Teilor. Specia pictată bicrom cu roșu pe alb 1, 5^{spate}-6, 12; negru pe alb 2; negru pe brun 4^{spate}; tricrom pe fond alb 3, 4-5^{față}, 7-9 și brun 10-11. Cultura Cucuteni.



Fig. 7. Cozi de linguri mari pictate. Dumești-Între Pâraie: 1 L₇; 2 Gr.7; 3 pe nivel; 4 L₅; 5-7 L₆. Specia ceramicii pictate bicrom, roșu pe brun și roșu pe alb 2 și 5/spate și tricrom, 3-5/față, 6 pe fond alb; 2/față, 7 pe fond brun. Cultura Cucuteni.

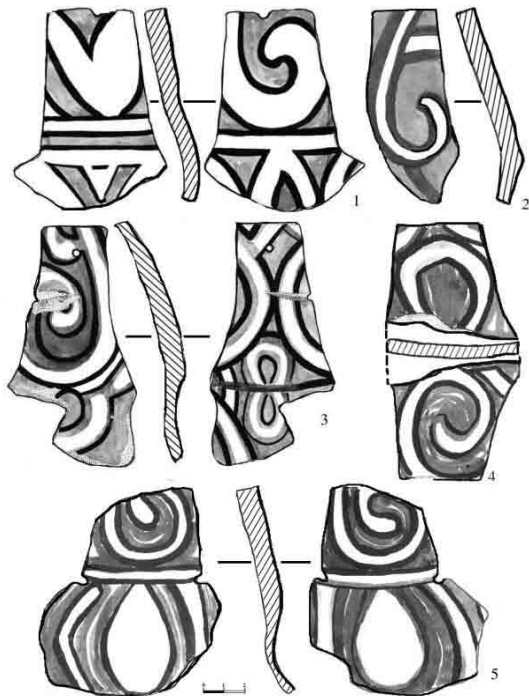


Fig. 8. Linguri mari pictate fragmentare. Armășoia-În Luncă 1; Dumești-Între Pâraie: 2 L₆; 3 pe nivel; 4 L₆; 5 L₅. Specia ceramicii pictate tricrom pe fond: 1, 4 alb și 2-3, 5 brun.

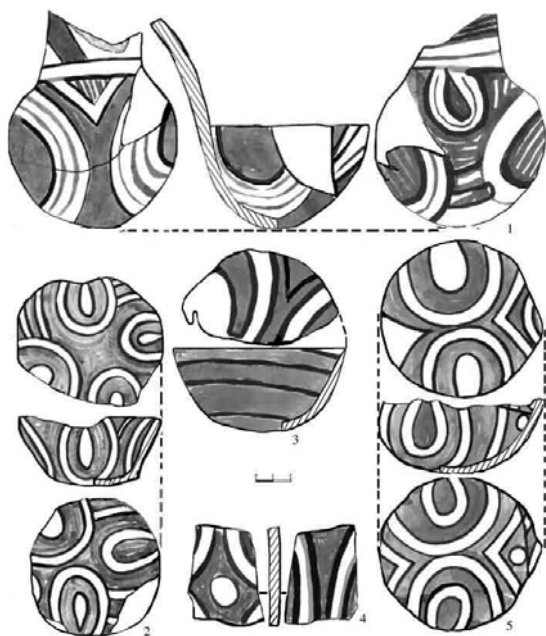


Fig. 9. Linguri mari pictate fragmentare. Dumești-Între Pâraie: 1 pe nivel, 2-3, 5 L₆; 4 Armășoiaia-În Luncă. Specia ceramicii pictate: 3_{exterior} bicrom cu negru pe fond roșu; 1-2 tricrom pe fond alb și 3_{interior}, 4-5 pe fond brun. Cultura Cucuteni.

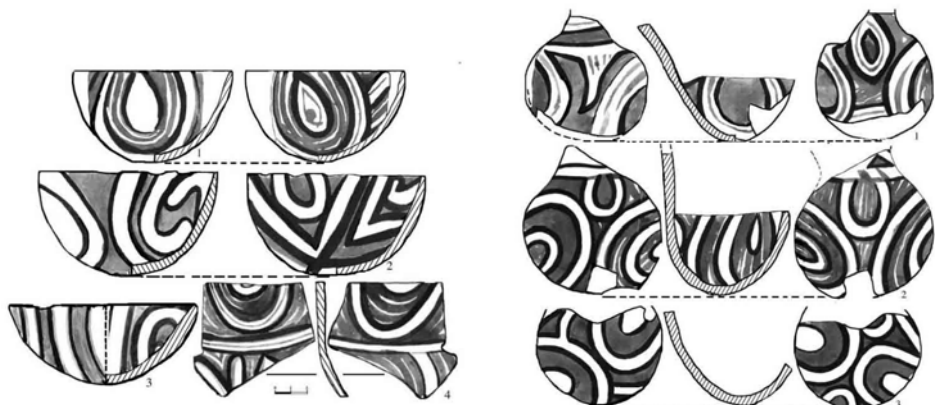


Fig. 10. Linguri mari pictate fragmentare. Dumești-Între Pâraie: 1 Gr.₆; 2 Gr.₂; 3-4 L₁₀. Specia pictată tricrom: 1, 4 pe fond alb, 2-3 pe fond brun. Cultura Cucuteni.

Fig. 11. Linguri mari pictate fragmentare. Armășoiaia-În Luncă: 1 pe nivel; 4-5 L₁. Specia pictată tricrom: 1-2 pe fond alb, 3 pe fond brun. Cultura Cucuteni.

LIST OF FIGURES

Fig. 1. Small spoons and completable spoons. 1-2, 7, on the level; 4 L₅; 5 L₄; 11 L₆; 13 L₇; Dumești-Între Pâraie; 3 Igești-Scândureni; 6 Poienești-Dealul Teilor; 8, 10, 12 Sărățeni-Via Mihordea; 9 Pâhna-La Cor hană. Cucuteni culture, phase A₃.

Fig. 2. Fragmentary spoons. Dumești-Între Pâraie: 1-2, 12 L₁₀; 3, 7, 10 pe nivel; 4, 8, 15, 21 L₇; 5-6 L₉; 9, 16, 20 L₈; 11 L₄; 14 L₆; 17 Gr.₂; 13, 18 Mălușteni-Valea Lișcovului; 19 Sărățeni-Via Mihordea. Cucuteni culture.

Fig. 3. Fragmentary spoons. Dumești-Între Pâraie: 1, 6 Gr.₂; 2, 11, 14-15, 18, 20 pe nivel; 3, 12, 19, 21 L₆; 4, 13 L₅; 5 L₉; 7 L₇; 8, 17 L₈; 10, 16 L₁₀; 9 Bârlălești-Sturza. Cucuteni culture.

Fig. 4. Large spoon-ladle-painted. L₃ Dumești-Între Pâraie. Cucuteni culture.

Fig. 5. Large painted spoon tails. Dumești-Între Pâraie: 1, 5 L₂; 2 on the level; 3 L₃; 4 L₇; 6 L₅; 7 Gr. 2. Painted pottery species: 4, 7_{spate} bichrome red on white; 1, 3, 6-7_{fată}, trichrome on brown background and 2, 5 white. Cucuteni Culture.

Fig. 6. Large painted spoon tails. Dumești-Între Pâraie: 1 L₁₀; 2, 4 on the level; 3 L₄; 5, 11-12 Gr.₂; 6 Gr.₆; 7, 9 L₆; 10 L₄; 8 Poienești-Dealul Teilor. Bichrome painted species with red on white 1, 5_{spate}-6, 12; black on white 2; black on brown 4_{spate}; trichrome on white background 3, 4-5_{fată}, 7-9 and brown 10-11. Cucuteni Culture.

Fig. 7. Large painted spoon tails. Dumești-Între Pâraie: 1 L₇; 2 Gr.₇; 3 on the level; 4 L₅; 5-7 L₆. Bichrome painted pottery species, red on brown and red on white 2 și 5_{spate} and trichrome, 3-5_{fată}, 6 on white background; 2_{fată}, 7 on brown background. Cucuteni culture.

Fig. 8. Large painted fragmented spoons. Armășoia-În Luncă 1; Dumești-Între Pâraie: 2 L₆; 3 on the level; 4 L₆; 5 L₅. Painted pottery species trichrome on white background: 1, 4 white and 2-3, 5 brown.

Fig. 9. Large painted fragmented spoons. Dumești-Între Pâraie: 1 on the level, 2-3, 5 L₆; 4 Armășoia-În Luncă. Painted pottery species: 3_{exterior} bichrome with black on red background; 1-2 trichrome on white background and 3_{interior}, 4-5 on brown background. Cucuteni culture.

Fig. 10. Large painted fragmented spoons. Dumești-Între Pâraie: 1 Gr.₆; 2 Gr.₂; 3-4 L₁₀. Trichrome painted species: 1, 4 on white background, 2-3 on brown background. Cucuteni culture.

Fig. 11. Large painted fragmented spoons. Armășoia-În Luncă: 1 on the level; 4-5 L₁. Trichrome painted species: 1-2 on white background, 3 on brown background. Cucuteni culture.

ARHETIPUL ÎNTREG-PARTE

Eugen BĂZGU

Cultura populară utilizează mai multe concepte de bază, cu rol de însemne, pentru a-și articula sistemele sale, făcându-le să funcționeze unitar. Aceste însemne vizează toate categoriile existente: oamenii, obiectele create de ei, animalele, plantele, fenomenele, fiind caracteristicile acestora. De regulă, însemnele sunt ordonate în opoziții binare și corelate în cadrul sistemelor mici (material, formă, culoare etc.) și mari (temporale, spațiale, etice, estetice, religioase) ale limbajului culturii. Este important să elucidăm în ce mod acționează mecanismele ei simbolice, de ce semnificațiile convenționale, de fapt, sunt foarte relevante pentru înțelegerea culturii.

În contextul opozițiilor binare cu ajutorul cărora se reglementează ordinea în cultură: spațiale (sus/jos, dreapta/stânga, înăuntru/afară), temporale (zi/noapte, acum/niciodată, iarnă/vară), etice (bine/rău, ceremonios/obscen, moral/imoral), estetice (frumos/urât, sublim/grotesc, monodic/polifonic), religioase (sacru/profan, Dumnezeu/Necuratul, Crist/Anticrist) – funcționează și altele specifice tuturor sistemelor: început/sfârșit, ordine/haos, numărat/nenumărat, întreg/parte etc. Ne vom referi la ultima opoziție pentru a-i contura dimensiunile simbolice în limbajul culturii.

Încă în antichitate Aristotel, observa că „**desăvârșitul și întregul sunt aproape de aceeași natură**” și că lucrul „căruia îi lipsește ceva, **nu este întreg**, indiferent cât i-ar lipsi”¹. De un lucru care nu este întreg, căruia îi lipsește o parte sau unele părți, nu te poți folosi în scopul pentru care el a fost creat, programat, gândit. Căci, deși *Întregul* este o realitate certă, ca și elementele lui componente, el este altceva decât simpla sumă a tuturor părților sale componente. Un mecanism demontat în părți componente nu va funcționa prin simpla reunire a unor părți ale sale, sau chiar a tuturor părților sale în altă ordine decât cea originară.

¹ Aristotel, *Fizica*, vol. III, p. 6 și 207. [Apud Adrian Șuștea, *Sphaera Mundi, Paradigma filosofică a cosmogoniei populare românești*, Editura Minerva, București, 1994, p. 287].

În raport cu o parte sau cu totalitatea proprietăților părților sale componente *Întregul* are primatul logic ca funcție definitorie pentru ceea ce fost creat. Doar asamblarea corectă a tuturor părților, pieselor componente în corespundere cu ideea cum au fost concepute, asigură funcționarea *Întregului* ca finalitate. O parte *dintr-un Întreg* sau chiar suma simplă matematică a tuturor pieselor componente a acestuia este altceva decât *Întregul finit*, desăvârșit. Ele niciodată nu vor putea suplini *Întregul*. Cu alte cuvinte, *Întregul* este un altceva în plus față de suma proprietăților părților sale componente, indiferent dacă acest *Întreg* este un mecanism creat – construit de om sau o ființă biologică. Lipsa sau sustragerea oricărei părți componente duce la dereglarea, dezasamblarea, **dezarmonizarea *Întregului*** și, ca rezultat, face imposibilă îndeplinirea funcțiilor sale inițiale.

Între om, ca ființă biologică supremă, și anumite lucruri create de el există o legătură simpatetică. În nordul Basarabiei se credea că dacă, conform obiceiului, vasul de lut aruncat jos imediat după ce a fost scos mortul din casă nu se strica, „însemna că mortul a avut a trăi”, adică a murit înainte de *întregirea* sorocului său². Dincolo de simbolismul transcendent al *Întreg = Viață / Suflare = Mișcare* care se întrezărește în această superstiție, mai există și o altă semnificație primară opusă primei: oala stricată este la fel de inutilă în casă (la fel de malefică, contagioasă), ca și trupul, cadavrul omului fără viață aflat în plin proces de descompunere, dezintegrare.

Cu alte cuvinte, orice lucru *Stricat – Fără Folos – Nemișcat – Fără Suflu* este egal cu Moartea, nemișcarea, nu se încadrează în concepțiile antropomorfiste, animiste ale gândirii arhaice, este malefic prin excelență, și din momentul stricării, *dezasamblării *Întregului**, părțile lui neîntregite aparțin altei lumi – haosului, care este opus spațiului cultural al comunității format din moșie, sat, gospodărie, casă. În anumite circumstanțe, acest *Stricat (Parte), Neîntreg* al unui cândva *Întreg* util devine pentru societate și spațiile ei culturale (profane și sacre) un element distructiv, morbid, nefast, capabil să le afecteze și să le contagieze. În concepția populară, doar *Întregul* antropomorfizat aduce fertilitate și prosperitate societății. Un lucru nedesăvârșit, neîntregit este periculos. „Lucru început (...) să-l isprăvești, că altfel nu e bine”³. La fel de periculoase sunt și părțile, lucrurile stricate. Or, un lucru stricat este

² Com. Larga – jud. Edineț, cul. V. Buzilă, Arhiva Muzeului Satului – Chișinău, ms. nr. 35, p. 329.

³ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, București, 1985, p. 58.

malefic prin însăși esența sa. O parte a *Întregului*, oricât de mică ar fi, constituie *Întregul*. În lipsa acesteia, el intră sub influența nefastului, haosului, forțelor distructive.

Spațiul sacru culturalizat, în opoziție cu spațiul *Haotic*, este o lume întreagă creată, ordonată, structurată și animată (antropomorfizată) din unități *Întregi*, care sunt: specii din faună (animale), floră (plante) sau unități sociale (neam, cuplu familial, gemeni, frați lunatici, frați de cruce, surate, ceată feminină, cea de flăcăi etc.), unități teritoriale (casă, gospodărie, sat, moșie), unități astronomice de timp (dintr-o suflare/mișcare, ziua/noaptea, săptămâna, luna, anul) sau cifre magice care constituie în mentalitatea populară un ciclu, un *Întreg*: unul, trei, șapte, nouă, doisprezece etc. Doar operând cu aceste categorii de lucruri *Întregi*, desăvârșite, gândirea arhaică crede că se poate menține echilibrul și integritatea cosmosului, lumii întregi. Apariția în cadrul acestui *Întreg* a unui *neîntreg*, a unei părți, a unui fost *Întreg* este un germene distructiv al haosului, capabil să contagieze și să perecliteze în lanț integritatea oricărui *Întreg* ce făcea parte sau conținea, la rândul său, părți neîntregite.

Să exemplificăm. O parte a unui fost *Întreg* – ciobul de vas de lut – care a întregit vasul de lut pentru păstrarea băuturilor și alimentelor, păstrat în cadrul unui alt *Întreg* (casă, gospodărie), va contamina, va periclita în lanț (ca o parte morbidă a unui fost *Întreg* destructuralizat, *Întreg* ce făcea parte din acest al doilea *Întreg* (casă, gospodărie)), mersul normal în timp al ultimului prin afectarea unui alt *Întreg* al cuplului familial, provocând moartea unuia dintre soți, aceasta, la rândul său, periclitând statutul social al celui de-al doilea (familia) și a unității generice (gospodăria). O gospodărie prosperă atingând un statut social înalt al unei *familii întregite* degradează la un statut inferior, marginal: casa văduvei sau a văduvoiuului. Interdicțiile de a pofti vădulele, văduvii sau a celor proveniți din familii incomplete pentru a participa ca actanți în desfășurarea unor ritualuri din cadrul nunții⁴ sau botezului, cumetriei, chiar și înmormântării este bine

⁴ Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, București, 1995, p. 69, nr. 1030, (mireasa pleacă la o fântână înainte de a se cununa, cu doi flăcăi, cărora le trăiesc ambii părinți). Aceeași semnificație o are și la aromâni: „La trei zile după naștere (...) în zori, o fată care are și tată și mamă în viață, plămădește aluat, ca să frământa trei turte” (în *Antologie de proză aromânească*, selecție de texte Hristi Căndroveanu, Editura Univers, București, 1977, p. 305). La fel despre un om ciudat se spune „Vezi că nu-i întreg, că nu-i ca toți oamenii” (în *Aurora Perju-Liceanu, Percepția interpersonală și reguli de autoprezentare*, în **R.E.F.**, tom. 19, nr. 1/1974, p. 51).

cunoscută⁵. Unica soluție viabilă în plan mitologic pentru prevenirea declanșării în lanț a unor asemenea evoluții negative era eliminarea imediată și hotărâtă din cadrul casei și gospodăriei a obiectului stricat. „Să nu ții vase ciobite în casă, necum să bei din ele”⁶. „Ce e spart, stricat, (deci ce nu mai este *Întreg* sau este o parte *dintr-un fost Întreg* – n.n.) la casă să nu ții, căci nu-i a bine” (Botoșani)⁷; „să nu legi cu sârmă un blid stricat, că se mânie Dumnezeu” (Țepu, Tecuci)⁸. „Nu e bine să ții în casă găoci goale de ouă roșii, fiindcă se ascunde dracu în ele”⁹. „Oală spartă să nu ții (...) și covată de e spartă sau orice să nu ții (...) căci dacă trece un șoarec prin borta aceia sau vreo muscă trebuie să moară cineva din casă”¹⁰, moare „unul din gospodari”¹¹. Asocierea șoarecelui cu sufletul este binecunoscută. Sufletul în formă de șoarece al unui om, la care a găzduit un muscal, a mers peste un pârâu până la un copac, de unde s-a întors vârandu-se „în gura omului înapoi”¹². „Dacă o femeie visează șoarece, înseamnă că va rămâne gravidă” (Giurgiuilești – jud. Cahul)¹³, „femeii când i se mișcă întâi în pânțele copilul, i se pare că a trecut un șorecuț”¹⁴ (a se interpreta că sufletul s-a reîntrupat în copil, căci mișcarea însăși este suflu). Închipuirea sufletului sub formă de șoarece o găsim și în răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu¹⁵. Semnificația trecerii șoarecelui prin gaura oalei sparte este clară: reîncarnarea, reîntruparea, captarea în acest vas stricat – deci neîntreg, neîmplinit, – a sufletului unuia dintre ocupanții casei: soțul, soția, copilul etc.

E bine cunoscut motivul poveștii despre fata care vrând să scape de strigoi, reușește să se închidă într-o casă întorcând toate vasele cu gura în jos sau întorcând lucrurile pe dos. Doar ciobul de sub patul fetei, ieșit din sfera ordonatului, deci fiind un material amorf, haotic fără față și fără

⁵ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 154, nr. 2472 (Vâlcea).

⁶ Ion Bogdan ș.a., *Calendarul Maramureșului*, București, 1980, p. 124.

⁷ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Editura Saeculum I.O., București, 1998, vol. I, p. 120.

⁸ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 21, nr. 263.

⁹ Mihaela Drăgănoiu, Mihail Mihalcu și Radu Octavian Maier, *Observații cu privire la coloranții obținuți din regnul vegetal folosiți la vopsirea și încondeierea ouălor de Paști, în Primăvara. Tradiții și obiceiuri*, București 1991, p. 46.

¹⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

¹¹ *Ibidem*, vol. II, p. 255.

¹² *Ibidem*; Gr. Botezatu, *Legende, tradiții și povestiri orale*, Chișinău, 1975, p. 154.

¹³ Maria Mocanu, *Giurgiuilești. Monografie etnofolclorică*, Chișinău, 1999, p. 234.

¹⁴ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 255.

¹⁵ Semnificativă în acest sens este și interdicția șoarecelui de a trece peste cadavru, ca acesta să nu se transforme în strigoi.

dos răspunde chemării exprese nocturne a strigoiului de a deschide ușa¹⁶. În aceeași ipostază malefică, de agent la ordinele strigoiului, apare în unele variante și trupul mortului (deci și el *un neîntreg*) din casa în care se ascunde fata¹⁷. Doar ivirea zorilor, cântatul cocoșilor, nimicnicia fizică a ciobului, o salvează pe fată de iminenta răzbunare a strigoiului. Remarcăm însuflețirea, reanimarea lor (ciobului, trupului de mort) de către strigoi, ca de altfel și a strigoiului însuși, și el agent malefic, dar numai pe timp de noapte. Obiectele neîntregite au efecte nefaste prin însăși natura lor de a nu fi obiecte desăvârșite, *întregi*. În Orlat se credea că femeile gravide nu au voie să mănânce dintr-un măr început sau rupt, căci astfel vor naște copilul cu semn, „ca mușcat de câine”¹⁸, deci neîmplinit, însemnat ca și mărul neîntregit. Când femeia taie lemne, să aibă grijă ca așchia să o scoată întreagă până la capăt, în caz contrar, va naște copilul cu buza despicată (buză *neîntregită* ca și așchia nedespiciată până la sfârșit)¹⁹.

Nu numai folosirea, dar și intrarea în contact cu *ființe neîntregite*, însemnate de defecte fizice, este de rău augur. „Să te ferească Dumnezeu de bătaia ciungului și de dragostea șchiopului”, de aceea „de omul însemnat (cu defecte fizice – n.n.) să-ți tai poala și să fugi”²⁰.

Viața vine și pleacă odată cu lumina. Un obiect, ca să aibă proprietăți fertilizatoare, de bun augur, miraculoase, este bine să fie creat nu numai *de-a întregul* dintr-un *Întreg*, ci și într-o perioadă care să nu dureze mai mult decât un interval de timp bine definit – atât cât ține lumina soarelui de la răsăritul până la asfințitul lui, sau invers, cât ține

¹⁶ A se vedea și povestea „Muma Pădurii”, publicată în revistă „Șezătoarea” (vol. I, p. 151 și 243), care ademeneste o fată să vină seara în pădure la bordeiul ei. Fata, la fel, reușește să scape de Muma Pădurii zăvorând ușa și răsturnând toate lucrurile din bordei cu gura în jos [Apud Lazăr Șăineanu, *Basmele românilor*, București, 1978, p. 652, nota 113]; Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 2000, p. 124-125 (Bucovina).

¹⁷ Tudor Pamfile, *Mitologie...*, p. 129-130 (jud. Botoșani), p. 131-132 (Moldova), p. 134-135 (Bucovina).

¹⁸ Constantin Drăgulescu, *Plantele în obiceiurile și credințele Marginimii Sibiului*, în **R.E.F.**, tom. 35, nr. 1/1990, p. 52 (obicei extras de autor din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, vol. XVII, filele 162-248, 1885).

¹⁹ Elena Sevastos, *Literatura populară. Povești. Nașterea la români*, Editura Minerva, București, 1990, vol. II, p. 145.

²⁰ Mircea Gherboveț, Vladimir Manoliu-Furnica, Mugur Vasiliu, *Calendar*, în „Rosturi”, an. II, nr. 2, iunie 1992, p. II; femeia însărcinată să se ferească să vadă oameni infirmi sau schimonosiți (Nicoară Timiș, *Tradiția etnografică și folclorică în educația pentru familie în jud. Maramureș*, în *Tradiții maramureșene*, vol. II, Baia Mare, 1979, p. 84.

întunerul nopții de la asfințitul soarelui până la revărsarea zorilor. Alteori, întrunește suma totală a acestor două unități temporale, sau a unei săptămâni, luni, an etc. Depășirea limitelor astrale, egale cu un *Întreg*, înseamnă intervenția forțelor ostile în desăvârșirea lucrurilor, cu toate consecințele de rigoare. Conform acestor prescripții era bine să termini de arat și semănat în prima zi²¹. Finalitate imposibil de atins, atunci când moșiile, câmpurile ce trebuiau lucrate, erau mult mai mari decât putea să muncească într-o zi o familie. Pentru a se înscrie în cerințele timpului ritual necesar, se făcea întovărășiri la arat, secerat etc. În același scop, al finalizării aratului într-o singură zi, acțiunea mai era plasată în timpul mitic prin gestul ruperii unui colac de Crăciun la încheierea primei brazde arate și hrănirea rituală cu bucăți din el a boilor înjuțați la plug, precum și așezarea sub brazdă a altei bucăți și consumul pâinii rămase de către plugari²².

Invocarea puterii Crăciunului, înțeles ca un „illo tempore”, prin simbolul său din pâine preparat pentru Crăciun, avea loc întregirea acțiunii aratului, indiferent câte zile dura acesta. Cu atât mai mult că, pe un alt plan al semnificațiilor, această pâine de Crăciun venea să asigure întregirea anului la mai toate popoarele europene din emisfera de nord²³. Același subtext semantic îl regăsim și în basmul despre Cârțița și Ciocârlie care „și-au scos în zori de zi plugul lor cu șase boi”, fiecare bou simbolizând o zi lucrătoare din săptămână. „La roată era **Sâmbotean** și **Vinerean**, mijlocași **Mirecan** și cu **Joian**, și înaintași **Lunel** și **Mărțian**”²⁴. Remarcăm atât modul cum sunt înjuțați boii: în frunte Lunel și Mărțian, la coadă Vinerean și Sâmbotean, cât și obiceiul moldovenilor de a ara cu șase boi²⁵ „nivele”, după cum erau numite sectoarele de pământ din documentele vechi moldo-slave și care nu reprezentau altceva decât o suprafață de pământ care poate fi arată de boi într-o singură zi²⁶.

²¹ Gheorghe Șerba, *Calendarul agricol tradițional al satului Supuru de Sus (jud. Satu Mare)*, în „Biharea – culegere de studii și materiale de etnografie și artă”, Oradea, 1981, p. 57.

²² Varvara Buzilă, *Pâinea – aliment și simbol. Experiența sacralului*, Chișinău, 2000, p. 235.

²³ N. M. Listova, *Piscea v obreadah i obâceiah*, în *Kalendarnie obîciai i obreadi v stranah zarubejnoi Evropi*, Moscova, 1983, p. 163-164.

²⁴ M. Vulpescu, *Cârțița și Ciocârlia*, în „Bărăganul – revistă pentru săteni, București, 1937, nr. 2, p. 11.

²⁵ Alexei Vicin, *Flori de câmp*, București, 1976, piesa nr. 1018, p. 219, „Românul cu șase boi , tot cu necaz și nevoi” culeasă în s. Basna-Transilvania.

²⁶ Demir Dragnev, *Seliskoe hozeastvo feodalnoi Moldavii*, Chișinău, 1975, p. 207-208; Andrei Galben, *Din obiceiul pământului al Moldovei feudale (sec. XVIII – prima jumătate a sec. XIX)*, Chișinău, 1986, p. 18.

Au aceleași rosturi aratul și semănatul în decursul „*unei singure zile mitice*” prin rostirea unor incantații cu aceeași structură semantică: „Să răsară la răsărit, (...) să crească la amiază și să se strângă la asfințit”²⁷; „Și începem să arăm (...) // Dimineața pe răcoare// Că mai bine el răsare// Pân-la toacă să se coacă // Până mâini colaci să facă”²⁸. Împăratul din poveste promite să dea fata sa în căsătorie doar aceluia care îi va ara „o arie de aramă și i-a semăna și pân-ce va asfinți soarele va aduce colaci calzi pe masă”, deci *totul într-o singură zi*²⁹, aspirantul demonstrând astfel adevărate potenze de demiurg, ipostază careia aparține împăratul pe pământ, respectiv virtualul ginere candidat la tronul împărăției³⁰. La fel, Împăratul Verde dintr-un basm bucovinean („Finul lui Dumnezeu” publicat de Sbierea), își căsătorește fata cu cel ce va fi în stare *să-i are lunca într-o [singură] zi*. Un alt împărat dintr-o variantă bănățeană a poveștii „Vasile Năzdrăvanul” îi caută fiicei un soț care va putea ara într-o zi două pogoane³¹. Într-o poveste sârbă, eroul se căsătorește cu fata de împărat doar după ce vița de vie sădită de el seara avea struguri dimineața³². Cu struguri de poamă dintr-o vie fermecată – ce trebuie „să crească și să rodească *într-o noapte*”, ca „până-n zori să fie strugurii copti” – își întremează eroul epic puterile, încât să-l poată birui pe zmeu. Cine mănâncă astfel de poame, poate răsturna „pământul cu iarba în jos”³³. Doar astfel poate căpăta puteri de demiurg. Craiului din Țara Românească care o pețește pe soră-sa, Solomeia, i se cere să ridice un pod pe aramă și să mai facă „9 buți de vin *dintr-un [singur] strugurel*”, gest demiurgic, imposibil de realizat de un simplu muritor. Astfel ea evitând incestul. La fel i se cere lui Piciul ciobănașul ca până a doua zi să sădească o vie, să facă struguri, să-i calce și să strângă vinul în bud³⁴.

²⁷ S. Petrunea – jud. Bălți, inf. Gheorghe Ioianu, 60 ani, cul. Bejenaru Vladimir, 1930. **A.F.A.R.**, caiet nr. 475, p. 7.

²⁸ S. Șinăuții de Jos – reg. Cemăuți, inf. Lăcustă Ion a lui Iachim, porecla Curvari, 72 de ani, cul. I. Botnaru, 1970, Arhiva Folclorică a Muzeului de Literatură „M. Kogălniceanu”, p. 4023.

²⁹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 146.

³⁰ Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 555-556.

³¹ *Ibidem*, p. 552.

³² Grigore Botezatu, *Cântecul vinului (I)*, în „Flux”, Chișinău, 24 septembrie 1999, p. 10.

³³ I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, București, 1970, p. 550 (Orlat, Comitatul Sibiului).

³⁴ *Ibidem*; Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 30; a se vedea și porunca diavolului din povestea populară „Andrieș și Harapul” dată slugii sale: „Măine dimineață, cum-necum, să fie aici un butuc de viță de vie, cu un ciorchine de strugure – altfel, să știi că bucățele te fac” în *Antologie de proză aromână*, p. 174-175.

La începutul secolului al XX-lea, precum își mai aduceau aminte bătrânii, mortul era îngropat în aceeași zi în care a decedat (Basarabia)³⁵, (Maramureșul istoric)³⁶ sau la împlinirea unei săptămâni, alt interval de **timp integru** cu început și sfârșit (regiunea Munților Apuseni)³⁷. Pentru ca mortul să nu se prefacă în strigoi, groapă pentru el se sapă în ziua înmormântării³⁸ ori, dacă acest lucru este imposibil de executat din cauza durtății solului, groapa este săpată și lăsată neterminată în primele două zile pentru a fi finisată în mod simbolic a treia zi când se îngroapă mortul³⁹, procedură standard în spațiul de astăzi al Basarabiei, când conform prescripțiilor ortodoxe, mortul este îngropat a treia zi.

Femeia care e în stare în decursul zilei de Ciurică (15 iulie) să facă un „făst, să-l usuce, să facă în el o pâine, *toate într-o singură zi* (...), are drept asupra bărbatului a-l bate” (s. Petroaia – Dâmbovița)⁴⁰. Remarcăm în legătură cu această credință că Ciurică este sărbătoarea opusă ca timp astral celei de Bobotează (Sf. Ion), deci reprezintă un timp, un sfârșit de ruptură temporală liminală. Făcând țestul într-o singură zi și asigurându-i în acest fel integritatea, femeia capătă puteri și drepturi superioare bărbatului.

Spațiile culturalizate ale moșiei satului pot fi afectate prin acțiuni malefice capitale, precum sunt omuciderea sau sinuciderea⁴¹. Reincluderea locului profanat în spațiul culturalizat al satului poate fi realizată doar prin abandonarea oricărei activități în cadrul lui pe o perioadă cât durează circuitul unei lumi – *anul astronomic*. Astfel, când „niște străini au ucis într-un munte al Borșei, borșenii au *lăsat muntele pustiu un an de zile*: să-l bată ploile, vântul să-l curățe și să-l spele”⁴². A se compara: ca să poți construi a casă de locuit pe locul unde a fost tăiat un copac, fără pericolul ca cineva din căseni să moară, ca o răzbunare a spiritului copacului tăiat, e nevoie ca, după ce s-a scos buturuga (rădăcina), *timp de un an* să semeni

³⁵ Informație de teren (E. Bâzgu).

³⁶ Informație de teren din Maramureșul de peste Tisa (actualul raion Tiacev – Ucraina subcarpatică) (E. Bâzgu – august 1986).

³⁷ Pavel Dan, *Drumul spre casă*, în vol. *Scrieri alese*, București, 1956, p. 91; Dumitru Pop, *Preocupări și reflexe folclorico-etnografice în opera lui Pavel Dan*, în Dumitru Pop, *Studii de istorie a folcloristicii românești*, Baia Mare, 1997, p. 309.

³⁸ Com. Larga – jud. Edineț, Arhiva Muzeului Satului – Chișinău, ms. 35, p. 128 și 132; cul. Varvara Buzilă; căci dacă groapa isprăvită până la capăt rămânea goală în timpul nopții „mai moare cineva”; Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere*, Iași, 1999, p. 107.

³⁹ Obicei general răspândit actualmente în Basarabia; informație de teren (E. Bâzgu).

⁴⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 387.

⁴¹ Vasile Latiș, *Segmente*, în Ion Bogdan ș.a., *Calendarul Maramureșului...*, p. 109.

⁴² *Ibidem*.

grâu, astfel locul se curăță⁴³. Tăierea sau căderea în vis a unui copac este răstălmăcită de păstrătorii de folclor ca prevestirea morții unei rude apropiate⁴⁴. Astfel, în mentalitatea populară, tăierea unui copac echivalează cu un omor în stare să periclitizeze normalitatea în aceeași măsură ca și omuciderea. Pentru restabilirea normalității, este nevoie de o măsură mult mai mare de timp echivalentă cu circuitul solar, **circuitul lumii – un an întreg**. Numai recrearea lumii în cadrul riturilor de la încręgătura anilor este în stare să purifice și spațiile impure, aducându-le la starea lor inițială, prin recrearea mitică.

Bădița Vasile se duce să vadă dacă grăul este copt tot la intervale întregi de timp: „la lună, la săptămână”⁴⁵. În Basarabia, etica populară cerea să începi construcția casei în prima zi a săptămânii – luna, pentru asigurarea succesului lucrărilor și în credința că îți va merge în noua gospodărie „mai bine **peste lună, săptămână, an**”⁴⁶, adică în intervale de timp astronomic exacte (cu început și sfârșit), perfect comensurabile cu *ziua/noaptea* și mersul aștrilor solari (*răsărit/asfințit*).

Aveau aceeași valoare semantică a întregului, bunului augur și obiectele create dintr-o singură **acțiune neîntreruptă**. „*Într-o suflare*”, **adică dintr-o singură mișcare** neîntreruptă a roții olarului, la comanda soției frustrate, atunci când apăreau neînțelegeri în cuplul familial, se făcea ulcica de „statu casei”, de „întorsul urmei”, ceea ce însemna readucerea bărbatului în casă⁴⁷.

Pentru asigurarea succesului și dănuirea lui, executarea anumitor lucruri era dublată sau triplată în câteva planuri semantice. Pentru a căpăta o forță ieșită din comun, necesară aplanării conflictului ritual, obiectul era executat **într-un singur interval de timp – zi/noapte, săptămână, lună, an – printr-o singură mișcare a mâinii sau a animalului de tracțiune, dintr-o**

⁴³ Eugen Bâzgu, *Obiceiuri și datini ce țin de construcția și funcționarea casei la moldoveni*, în „Buletinul științific”, Chișinău, 1990, p. 79; s. Frătăuții Vechi – jud. Suceava, cul. Eugen Bâzgu, sau „Nu se poate de construit casă nouă pe locul unde a fost copac”, s. Corbu – jud. Sorooca, cul. Dorin Sârbu.

⁴⁴ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁵ Iurii Popovici, *Moldavskie novogodnie prazdniki*, Chișinău, 1974, p. 38; Interesant în acest sens este obiceiul triburilor aborigene ce locuiesc pe insula Fidji ca în cazul unei recolte de cereale compromise de secetă, reînsămânțarea să se facă doar după ce se sărbătorește cu tot fastul necesar Anul Nou, astfel reîncepând în plan semantic un nou an agricol.

⁴⁶ Eugen Bâzgu, *op. cit.*, p. 81, (com. Visoca – jud. Sorooca), Marienfeld – jud. Lăpușna, Pererâta – jud. Edineț, Ustia – jud. Orhei; Valea Perjâi – jud. Cahul, Arhiva Muzeului Satului – Chișinău, ms. 34, p. 161, cul. Varvara Buzilă și Eugen Bâzgu, 1987.

⁴⁷ Barbu Ștefănescu, Florica Găină, *Piese etnografice din zona Beiuș-Vascău*, Oradea, 1979, p. 24; Barbu Ștefănescu, *Credințe privind „statu casei” în Bihor*, în „Ethnos”, nr. 1, București, 1992, p. 88.

suflare, dar și dintr-un singur material (lemn, cânepă, in, fier, bucată de fier, pâine etc.), cu actanți sau părți de material egale, operând cu cifrele magice (1, 3, 7, 9, 12) și având un comportament ritual de dinaintea creării lumii: *nuditate, obscenitate, recitarea textelor sacre*, care vizează refacerea lumii, sau a unor părți ale ei (povestea jemei, pâinii, arcului, cânepii etc.), imitații ritualice ale gesturilor primordiale ale zeilor primordiali. Astfel, **într-o singură ședință neîntreruptă, într-o zi și o noapte sau o noapte** trebuiau executate de către 7 sau 9 femei cu numele Maria – același nume ca și cel al Maicii Domnului – sau de **întreaga ceată feminină** toate operațiile necesare facerii unei singure cămeși, numită „cămașa ciumei”⁴⁸, „chimeșa

⁴⁸ Ion Chelcea, *Izgonirea vrăjitoarească a ciumei în satele din Ardeal*, în: „Natura”, 1937, nr. 7, p. 297-303; Val Cordun, *Tipuri și funcțiuni ale „chimeșii ciumei”*, în *Din istoria luptei antiepidemice în România*, București, 1971, p. 63; Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București 1945, p. 63; Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, București, 1947, p. 137-138; Jozsef Lorincz, *Atestări de obiceiuri și credințe*, în *Monografia județului Solnoc-Dăbâca* (apărută la 1901 în limba maghiară), în „Sammys”, Dej, 1979, vol. II, p. 183; Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, București, 1998, p. 120-121, 193 și 227; Gheorghe Gh. Pop, *Folclor muzical din zona Maramureșului*, Baia Mare, 1982, p. 51, (în această zonă, s. Breb, fiind depistat de Gheorghe Gh. Pop un cântec de alungare a ciumei care e posibil parte din ritualul îmbrăcării „cămeșei ciumei” pe parul substituit (p. 150-181: bocet de ciumă din 1817); Adrian Fochi, *Datini și eresuri de la sfârșitul secolului al XIX-lea (Răspunsuri la chestionarele lui N. Densușianu)*, Editura Minerva, București, 1976, p. 83-84; Gheorghe Pavelescu, *Cercetări etnobotanice din zona Sebeșului*, în **A.F.**, vol. V-VII, 1987, p. 152-153; a se vedea, de asemenea, ultimele atestări ale cercetătorilor maramureșeni Pamfil și Maria Bîlțiu din mai multe sate din această regiune publicate de ei în 1999 (*Izvorul fermecat, basme, povești, legende, povestiri și mito-credințe din jud. Maramureș*, Baia Mare). „Și atunci au făcut cămeșa ciumei aici la uncheșul meu, s-au adunat șapte babe **într-o noapte** și atunci au tors-o, au țesut-o și au cusut-o. Într-o noapte au gat-o și au dus-o pe oriunde în Pădurea Libotinului” (p. 327, s. Cupșeni). „Se strâneau nouă femei într-o casă, într-o marți seara. Și **în seara aceea**, acolo unde se strâneau ele, torceau, șeseau și coseau o cămeșă, era a ciumei” (p. 331, s. Oarța de Sus). „Haideti să facem cămașa ciumei, și se adunau **într-o seară** și torceau, țeseau, coseau și făceau cămeșa. O duceau între hotare” (p. 333, s. Bogdan Vodă). „Atunci s-au apucat **într-o singură noapte** nouă femei și i-au făcut cămeșa ciumei. Într-o singură noapte au tors, au țesut bine, i-au cusut-o...” (p. 331, s. Sârbi). „Bunica ne spune că a trebuit să-i facă **într-o seară** cămașă [ciumei – n.n.], cu melițat, cu țesut, cu tors cu tot Dumnezeu. Camașa au trebuit s-o facă șapte femei într-o marți seara” (p. 331-332, s. Berbești). „Făceau cămeșă cu guler. **Într-o seară** o țeseau, o coseau din tortul tors în acea seară” (p. 334, s. Rozavlea). „Cămașa [ciumei - n.n.] o fac **într-o seară** nouă babe. Atunci o melița, perie și torc fuiorul, o țes, apoi o cos” (p. 335, s. Sărășău). „Șapte fete **într-o seară** au tors, au țesut și au făcut o cămeșă [pentru ciumă – n.n.] așa ca de jucărie” (p. 331, s. Călinești). În Țara Lăpușului, s. Rogoz, cămașa ciumei trebuia confecționată într-un ceas de vreme „nu mai mult nici un preț. **Într-un ceas** trebe s-o toarcă, s-o țese, s-o cose” (p. 332). În același context semantic se înscrie și atestarea noastră din 1995 din s. Bucium-Sălaj, unde cămașa ciumii era făcută într-o zi de marți de 7-9 femei până la 12 noaptea, iar bărbații o duc între 7 hotare (Arhiva personală, caiet nr. 34, p. 135).

de izbândă”⁴⁹. Operațiile includ întregul proces (scărmănatul, răsucitul, depănatul ș.a.), de facere a cămășii, pentru a proteja satul de epidemia ciumei. În același scop, după cum relatează la 1646 Bandinus, satul era înconjurat într-o singură noapte de două grupuri de tineri de sexe opuse, pornite simultan din același loc în sensuri diametral opuse: 10 fete goale cu ramuri aprinse în mână și, respectiv, 10 flăcăi goi înarmați cu lănci ce urmau să se întâlnească în partea cealaltă de sat, încercuind, astfel, satul cu un cerc magic de protecție⁵⁰. Urmăreau aceeași finalitate cei 10 flăcăi și fete înjugați la **un singur plug** și tragerea de către ei a unei brazde în jurul satului **într-o singură noapte** dintr-o singură lucrare, lucru greu de realizat, dacă ținem cont de întinderea moșiilor, relieful accidentat și primitivismul plugului de lemn preponderent atunci⁵¹. Obiceiul tragerii brazdei **într-o singură noapte** este atestat și la alte popoare, la ugro-fini, slavi (sârbi, ruși, polonezi)⁵².

⁴⁹ Tudor Panfile, *op. cit.*, p. 246; Monica Brătulescu, *Ceata feminină – încercare de reconstituire a unei instituții tradiționale românești*, R.E.F., tom. 23, nr. I, 1978, p. 41.

⁵⁰ V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646*, în „Analele Academiei Române. Memorii, secția istorică”, seria 2, tom. XVI, 1893-1897, p. 56 și urm.; obiceiul este cunoscut și larg răspândit și la slavi – vezi Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis – Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 207-208.

⁵¹ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 83-84.

⁵² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 206-208; în rândurile de mai jos consemnăm, pentru ruși, în rezumate făcute de noi, atestările de la sfârșitul secolului al XIX-lea publicate la 1903 de etnograful rus S.V. Maksimov în lucrarea *Necistaia, nevedomaia i krestnaia sila*, republicată în facsimil în 1994 în Sankt Petersburg la Editura TOO „Poliset”. Interesant este că cele mai complete descrieri provin din reg. Orlov, unde până azi există or. Bolehov, oraș care, după opinia savanților ruși, a perpetuat numele volohilor („bolohoveane” în pronunție locală) ce au trăit pe aceste locuri prin secolele XI-XIII. Astfel, chiar din satele din jurul or. Bolehov, reg. Orlov, provine cea mai completă și mai interesantă descriere din punct de vedere a semanticii ritualului. Într-o noapte de dinainte stabilită, fără ca să știe cineva din sat, mai ales dintre bărbați, 9 fete mari și trei vădane curate, ce se strâng la marginea satului. Acolo, fetele se dezbracă până la lenjerie și își despletesc gățele, una din vădane se înhamă la un plug de lemn (soha), alta conduce plugul, astfel începând ritualul propriu-zis de arare în jurul satului cu acest plug rudimentar. Cea de-a treia vădană, împreună cu cele 9 fete, le însoțesc din urmă și fac prin intermediul lovirii tigăilor sau a altor obiecte de metal cu un băț o gălăgie infernală strigând și vociferând diferite înjurături, dar și spunând un descântec magic, care, în traducere liberă avea următorul text: „Moarte, moarte, eși de aici, pleacă din satul nostru, din curțile noastre. Noi mergem 9 fete mari și 9 vădani. Cu focul te vom arde, cu cocerga te vom trage, cu mătura te vom mătura, ca tu moarte să nu poți merge, oamenii să nu-i mai chinui. Sperie-te, unde s-a mai văzut ca fetele să coase (cu coasa de cosit iarba – n.n.), iar vadanele să are”. Oricine era întâlnit în cale, animal sălbatic, pisică, câine sau bărbat este considerat ca o întrupare a morții (molime) și tratat cu o bătaie crâncenă până la moarte de către actante (p. 217-218). La fel, tot în acest uezd Bolehov, în alte sate, alungarea morții se face într-o noapte fixată de dinainte după Sf. Petru (p. 220). În s. Poleanski din gub. Tveri pentru a opri epidemia de tif ce apăruse în satele vecine din gubernie, pe data de 1 iulie 1897 un grup de 18 țărance din acest sat au

Interesant în acest context, apare și obiceiul păstrat în nordul Bucovinei până la finele anilor '70 ai secolului al XX-lea ca președintele colhozului (gospodărie agricolă colectivă de tip sovietic) gol-goluț, cum l-a născut maică-sa, călare pe un armăsar negru-negru fără vreo altă pată, să înconjoare dintr-o *[singură] răsuflare (alergare – n.n.)* de cal hotarul moșiei satului, în scopul stopării grindinei, până a reuși ploaia să-l treacă (s. Pătrăuții de Sus – reg. Cernăuți)⁵³. Tinerii din Maramureș puneau în porțile fetelor și flăcăilor tomnatici păpuși de paie „moși, babe” cu organe genitale proeminente, *executate în aceeași noapte* ca și compunerea textelor erotice, obscene însoțitoare⁵⁴.

Frigarea, o piesă antropomorfă de fier folosită în practicile de ursit de fetele bătrâne în scopul înlăturării fizice a concurențelor, trebuia să fie executată *dintr-o singură bucată de fier*⁵⁵ sau 9 bucăți de fier găsite (care, în concepția populară, sunt tot un întreg)⁵⁶ și făcută de un flăcău⁵⁷, cel de-al doilea frate geamăn⁵⁸ sau cel de-al nouălea fecior al unei femei⁵⁹, toți dezbrăcați până la piele și cu mâinile la spate, *dintr-o singură lucrare fără intrerupere într-o singură noapte*.

Cunoscutele troițe românești *dintr-un singur trunchi* de copac de brad sau de stejar, erau făcute de meșteri dezbrăcați până la piele *într-o*

practicat un rit asemănător. Astfel, din dosarul de chemare în judecată, aflăm că una din femei care mergea în frunte purta o icoană, cea de-a doua o urma călărind peste o mătură, o a treia actantă călărea o cocergă și avea un craniu de un animal oarecare în mână. După ele mergeau alte două femei înhămate la un plug de lemn pe care îl conducea o a șasea femeie, după care urmau celelalte, funcția unică a acestora fiind aceea de a face cât mai mare gălăgie și să înjure cât mai tare și obscen (p. 220-221). În regiunea Kaluj, acest rit se practica în fiecare an, într-o noapte oarecare, neprecizată însă în lucrare, ca o metodă de profilaxie, indiferent de prezența molimei în regiune sau nu, de un grup numeros de fete, dar, spre deosebire de precedentele, secondate de flăcăi, din care unul mai răsărit conducea plugul de lemn, la care trăgeau mai multe perechi de fete (p. 219). În reg. Orlov s-a înregistrat obiceiul ca acest plug să fie tras de o femeie însărcinată. Oricum, indiferent de numărul de actanți, pricina din care cauză aceste procedee magice se practica erau toate se făceau *într-o singură noapte cu un singur plug*, și în cazul când se precizează numărul actanților este prezentă cifra 9, 9 fete tinere cu trei vădane, sau 18 țărance adică de două ori câte nouă etc.

⁵³ Informație de teren 1986 (cul. Eugen Bâzgu).

⁵⁴ Jozsef Lorincz, *op. cit.*, p. 181, (s. Boiu Mare, Ciceu Poieni, Ciubanca, Negrilești, Solnița – jud. Săluc-Dăbâca).

⁵⁵ Com. Slobozia Ibănești – jud. Cetatea Albă, cul. I.A. Gubici, 1933, **A.F.A.R.**, caiet nr. 431, p. 20.

⁵⁶ Deoarece în nouă luni se întrupează și se naște copilul după zămislire.

⁵⁷ Com. Rudi, Samoleuca, informație de teren Eugen Bâzgu, august 2000.

⁵⁸ Com. Slobozia Ibănești – jud. Cetatea Albă, cul. I.A. Gubici, 1933, **A.F.A.R.**, caiet nr. 431, p. 20.

⁵⁹ *Ibidem*.

singură noapte, de la 12 noaptea până la ora 3, când era întuneric absolut, recitând texte sacre⁶⁰. La fel se făcea „coloana cerului” ziua. Ca și în cazul *cămășii ciumii*, pe lângă faptul că se executa *dintr-un singur trunchi*, operațiile de realizare constituiau un întreg, dublat sau triplat, începând cu alegerea arborelui, doborârea lui, curățirea de crengi, cioplirea propriu-zisă a troiței, coloanei cerului, ducerea și îngroparea, implantarea la locul stabilit, la o răscruce de drum, hotar, sau distrugerea ei rituală – toate aceste activități fiind încadrate **într-un interval exact de timp**, lucru imposibil de executat la un înalt nivel artistic într-un interval atât de scurt, cum este o zi sau cu atât mai mult o noapte scurtă de vară. De aceea, cum notează în jurnalul său de la 1779 călătorul italian Domenico Sestini, aceste troițe „nu sunt decât trunchiuri întregi de copaci rău cioplite cu barda”⁶¹. Ca și în cazul „cămeșii ciumei”, nu contează artisticul, ci integritatea magică a execuției: *dintr-un singur trunchi, într-o singură unitate temporală, de un număr magic anumit* de actanți, cu respectarea integră a procesului magico-tehnologic, de la alegerea speciei apotropaice până la implantarea sa într-o stare de liminalitate propice aculturalizării care trimite la cea de dinaintea creării sau din timpul creării lumii: nuditate absolută, fără a avea pe sine ceva din haine, adică din pânză urzită, care ar anihila prin însuși faptul prezenței sale ca element culturalizat efortul lor. În același context semantic se încadrează și executarea priaposurilor antropomorfizate, făcute *dintr-un singur trunchi* de stejar, ce se înălțau de-a lungul frontierei cu Transilvania, pentru a împiedica ciurma să pătrundă în Moldova la 1646⁶².

⁶⁰ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Editura Academiei Române, București, 1972, p. 172-173.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 56; Paul de Alep, care a vizitat această mănăstire pe la mijlocul secolului al XVII-lea, este primul care înregistrează fără echivoc legenda acestei biserici **Dintr-un singur arbore**. „Motivul acestei denumiri este că în vremurile vechi locuia aproape de aici un pustnic care, deșteptându-se din somn, a găsit o icoană a Maicii Domnului atârând de un copac și [aceasta] i-a spus: „Dorința mea este ca tu **să-mi clădești aici o biserică din acest copac**” (subl. n.). Așadar, pustnicul s-a sculat și a tăiat copacul și a început să clădească din el o biserică frumoasă pe care a acoperit-o și a ridicat-o **din lemnul acestui singur copac** (subl. n). Din această cauză ei au numit-o mănăstirea **Dintr-un Lemn**, iar în limba greacă „Movooulos”. (Paul de Alep în *Călători străini despre Țările Române*, București, 1976, vol. VI, p. 188-189); o legendă asemănătoare celei relatate de Paul de Alep despre edificarea m-rei dintr-un lemn a fost înregistrată la 1746 de mitropolitul Neofit (a se vedea nota 163 a mai sus amintitei lucrări, p. 189, cu specificarea că ms se păstrează la Institutul de Istorie „N. Iorga”).

Motivul confecționării unor construcții arhitecturale **dintr-un singur trunchi, lemn, bucată de lemn** este destul de răspândit la români. Cel mai mediat și cunoscut caz este *Mănăstirea Dintr-un Lemn* (cu sensul *dintr-un trunchi de copac* – n.n.). Face referință la ea și savantul francez Rohault de Fleurg, bazându-se pe o scrisoare a lui Al. Odobescu⁶³.

Aceeași denumire, *Dintr-un Lemn*, o purta mănăstirea și la finele secolului al XVII-lea. Dintr-o inscripție marginală de danie făcută de către Constantin Brâncoveanu pe o *Evanghelie românească* tipărită la București în 1682, sub Șerban Vodă Cantacuzino, aflăm că ea este dăruită de domnitor sfintei *Mănăstiri Dintr-un Lemn* în 1684⁶⁴. Din notele marginale originale ale domnitorului aflăm că la 7201 (1693) sept. 10, duminică el a mers la mănăstirea *De un Lemn*⁶⁵. Aproape exact peste 2 ani, duminică a „sosit la mănăstirea „De un lemn”⁶⁶. Aceeași denumire, *De un lemn* apare și la „1695, iulie 1”⁶⁷. Aceste însemnări arată că numele mănăstirii devia la sfârșitul veacului al XVII-lea între *Dintr-un lemn* (1684) și *De un lemn* (1693-1695), două sintagme populare sinonime, **adică făcută dintr-un singur arbore**.

Și Gheorghe Asachi, în Calendarul său „pentru români pe anul 1841”, amintește în treacăt că la m-rea Hangu „se pomenește de schitul sihastrului Silivestru, a cărei bisericuță „*Din un singur frasin durată*” se află încă la o depărtare de 150 stângeni pe calea Hangului, între două dealuri”⁶⁸. Denumirea unei alte biserici pustnicești de la Sihla, ridicată la 1763, este „*Dintr-un brad*”⁶⁹. Impunătoare ca mărime și proporții, ea a fost construită de Ioniță aga Pașcanu în locul alteia mai vechi, preluându-i cu această ocazie și denumirea celei demolate, într-adevăr construită din trunchiul **unui singur brad**⁷⁰.

⁶³ Rohault de Fleurg, *Le Sainte Vierge. Etudes archeologiques et iconographiques*, tom. II, Paris, 1878, p. 566 [Apud Alexandru Odobescu, *Opere*, București, 1967, vol. I, p. 344, nota 110 (nota alcătuitorului)].

⁶⁴ Alexandru Odobescu, *Foletul Novel și calendarele lui Constantin Vodă Brâncoveanul*, în Al. Odobescu, *op. cit.*, vol. II, p. 95.

⁶⁵ F. 2 a calendarului; vezi Al. Odobescu, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁶ F. 5 a calendarului; *ibidem*, p. 96-97.

⁶⁷ F. 16, *ibidem*, p. 99 și f. 10, p. 98.

⁶⁸ Gheorghe Asachi, *Calendarul pentru români pe anul 1871*, după p. 22 și urm.; N. Iorga, *Monumente istorice în vechea noastră literatură*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, anul XXVI, fasc. 77, iulie-sept. 1933, p. 106.

⁶⁹ Ieromonah Ioanichie Bălan, *Vetre de sihastrie românească*, București, 1982, p. 176.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 102 și imaginea foto de la p. 176.

Arhetipul construcției *dintr-un singur lemn, dintr-un singur material, o singură bucată*, îl regăsim și în practica cioplirii mănăstirilor și schiturilor rupestre *într-o singură piatră, stâncă, bucată de stâncă sau într-un munte*. Vom da ca exemple Chilia Sf. Daniil de la Putna⁷¹, Schitul „Piatra găurită” (secolele IV-XI)⁷², „Piatra peșterii”⁷³, „Gaura tătarilor”⁷⁴ din Munții Buzăului, Corbii de Piatră⁷⁵, Sihăstria Vărădia, „cu o mică biserică cioplită într-o singură piatră”⁷⁶, Chilia lui Carmaliuc (Valea Adâncă – Transnistria, la fel cioplită într-o singură piatră)⁷⁷, Chilia lui Bechir (Soroca, secolele VI-VIII d. Hr.)⁷⁸, mănăstirile rupestre cioplite într-o singură stâncă – Saharna (înainte de secolul al XV-lea)⁷⁹, Horodiște (secolele IX-XI)⁸⁰, Japca (veacul al XV-lea)⁸¹. Butuceni (secolele XIII-XIV)⁸² – toate din jud. Orhei – sau Socola, Rughi, Cosăuți, Holoșnița (Flămânda) din jud. Soroca⁸³. „*Dintr-o singură piatră de matostat*”, îi poruncește împăratul viitorului său ginere din povestea munteană *Șarpele Uncheșului*, să construiască „o biserică cu turnurile de bălaș și pardoseală de perorele”⁸⁴. În acest context, pot fi încadrate

⁷¹ *Ibidem*, p. 62 și nota 27 de la aceeași pagină.

⁷² *Ibidem*, p. 192; Constanța Tănase, *Mențiuni istoriografice*, în vol. *Vestigiile rupestre din munții Buzăului*, Buzău, 1980, p. 14.

⁷³ Corneliu Ștefan, *Considerații privind vechimea și continuitatea toponimiei*, în vol. *Vestigiile rupestre din munții Buzăului*, p. 33.

⁷⁴ Ieremonah Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 249 și foto nr. 7, aferentă p. 272.

⁷⁵ Emil Lupu, *Vestigii rupestre din zona Carpaților de Curbură ai României*, în „Sud-Est. Artă. Cultură. Civilizație”, nr. 4 (30), Chișinău, 1997, p. 20.

⁷⁶ Ieremonah Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 293.

⁷⁷ A. Novac, *Istimim Carmaliuc*, în „Moldova Socialistă”, 10 martie 1962; Ion Filipschi, *Ecosistemele de stâncă din canioanele Republicii Moldova*, în „Revista Națională Natura”, nr. 5 (74), 1998, p. 6.

⁷⁸ Vlad Ghimpu, *Mănăstirea rupestră de la „Peștera lui Bechir” din Soroca*, în „Tyragetia”, vol. VI-VIII, Chișinău, 1998, p. 43; Idem, *Descoperirea primei biserici din sec. VIII/ IX la Nistru și importanța ei în cadrul istoric al românilor de la est de Carpați*, în *Moldova '99 – sărbătoarea bimileniumului creștin*, p. 31-41.

⁷⁹ Eugen Bâzgu, *Reevaluarea fenomenologiei vizând complexul monastic rupestru Saharna*, în „Arta '98”, p. 67-72.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁸¹ A. H. Toramanean, *Ob obșnosti cert nekotorâh pamiatnikov kultovoi arhitekturî Moldavii, Bolgarii i Armenii*, în *Internaționalne sveazî iskustva MSSR s hudožestvennîmi kulturami bratskih respublik*, Chișinău, 1982, p. 179.

⁸² Eugen Bâzgu, *Reevaluări cronologice ale complexului monastic rupestru Butuceni – Orhei*, în „Arta '97”, Chișinău, 1997, p. 130-139.

⁸³ Eugen Bâzgu, observații de teren.

⁸⁴ *Șarpele uncheșului*, în N. D. Popescu, *Carte de basme. Culegere de basme și legende*, vol. IV, ediția a II-a, București, 1892, nr. 3 [*Apud* Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 173].

perfect semantic și bizarele „*Mănăstire dintr-un [singur] os*” din Tărâmul celălalt, unde eroina din povestea *Dovleacul năzdrăvan* (col. P. Ispirescu) trebuie să ajungă „străbătând o câmpie în flăcări”⁸⁵ și „Mănăstirea Calu-Gastru”, cu neobișnuitul epitet „*într-un [singur] pai razimă și într-un [singur] păr spânzură*”⁸⁶, ambele din punct de vedere etimologic dublate de sensul primar al provenienței cuvântului *MĂNĂSTIRE* din lat. *MONO* – singular⁸⁷, echivalent cu un întreg, ca și a celui de *MONOMAH* – autocrat, singur stăpânitor⁸⁸.

Într-un singur trunchi (material) sunt și scorburile folosite ca sălașuri de locuit. Sihastrul din *Legenda despre întemeierea Sucevei* locuia într-o scorbură de copac⁸⁹. La fel, într-un copac locuia și zmeul din *Povestea vântului*⁹⁰. Obiceiul de a locui în scorbură era destul de răspândit și cunoscut în vechime, de vreme ce cuvântul *COCIOABĂ* – casă mică monocelulară – are echivalență în aromânul *CUCIUBA*, cu înțelesul de buturugă⁹¹.

Tot *dintr-un singur lemn (trunchi de copac)* se construiau odinioară casele monocelulare din Maramureș; pereții acestora, de regulă, erau făcuți pe verticală din două, maximum trei loazbe de stejar. Tenacitatea de a depune eforturi colosale pentru a despica trunchiul copacului în dulapuri de aproape un metru lățime, cu o grosime de doar 10-12 cm, pe când din copaci mai subțiri, de 30-40 cm, dar care ar fi fost mai mulți de unu, se puteau face mult mai lesne aceste loazbe, ne întărește ipoteza noastră. Calculele elementare ale părților ei constructive, ca și mărimile lor reduse, ne arată că avem de-a face cu confecționarea unor case *monocelulare, monocelularul*, prin însăși definiția sa fiind și el un *Întreg*, dintr-un singur trunchi de copac, la fel cum se proceda și la edificarea bisericilor dintr-un lemn.

Aceeași origine, după noi, o au și casele cu un tron, de fapt, cu o singură încăpere monocelulară, atestate de Gheorghe Focșa în Oltenia⁹². Obiceiul de a construi *dintr-un singur lemn (arbore)* este foarte arhaic și

⁸⁵ Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Cluj-Napoca, 1996, p. 336.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 142.

⁸⁸ *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, 1984, p. 565.

⁸⁹ Simion Florea Marian, *Legende istorice din Bucovina*, Editura Junimea, Iași, 1981, p. 9.

⁹⁰ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903, p. 397.

⁹¹ A se compara „Tu cuciuba (*într-o buturugă*) uscată doarmi cațaua turbată” în *Literatura veche, curs de limba română pentru școlile secundare*, București, 1902, p. XXIX.

⁹² Gheorghe Focșa, *Aspecte din arhitectura populară din Gorj*, în *Studii și cercetări*, vol. 1, București, 1981, p. 74 și 80.

general. Îl aflăm încifrat în unele descântece și rugăciuni de sorginte populară. Astfel, în *Povestea lui Dumnezeu* se spune că „a fost un om mare //și a luat un topor mare // (...) // și a tăiat un lemn mare // și a făcut o mănăstire mare // cu nouă uși, cu nouă altare...”⁹³. Deci, dintr-un singur arbore (sintagma „lemn” fiind un regionalism pentru arbore, la plural spunându-se „lemne”), s-a durat (întregit) cu un singur topor edificiul mănăstirii cu nouă altare, cifra 9 precum am mai consemnat, fiind și ea un întreg mitologic. Un text asemănător depistăm și într-un vechi descântec din Valea Almajului: „A plecat un om mari, // La o păduri mari // Să taie un lemn mari // Să fac-o biserică mari // Cu nouă uși // Cu nouă firești (...) // Cu nouă altareli”⁹⁴.

Același motiv al confecționării *de-a întregul*, dar a unui plug primordial, deci făcut de un demiurg *dintr-un singur trunchi de copac*, îl regăsim în descântecele atestate la începutul secolului al XX-lea de C. Rădulescu-Codin în Muscel: „A plecat cutare în pădurea mare // Cu săcurea neagră // Și-a tăiat un copac mare, negru // Și-a făcut un plug mare negru”⁹⁵. Sau: „Azi dă dimineață mă sculai // Și mă dusei într-o pădure mare neagră // Cu o secure mare neagră, // Tăiai un tufan (copac – n.n.) mare negru, // În car îl pusei // Acasă-l adusei // Un plug mare făcui” (ambele din Priboieni)⁹⁶. Eroul mitic Novac trage brazda (Valul lui Traian) folosind ca plug un copac întreg, atunci când merge să-și pedepsească vecinii care îi încălcaseră moșia⁹⁷.

Dintr-un singur trunchi de copac sau *dintr-o singură piatră* se confecționau și alte obiecte chemate să reflecte *Întregul cosmic*. La 1892, Bazil Iorgulescu atestă, după mai bine de un secol de la abandonare, în schitul rupestru Fundatura din Munții Buzăului, „un *mare trunchi de fag*, netezit puțin, având 12 scobituri pe margine, din care mâncau călugării la masa rotundă”⁹⁸. Haiducii din Tincușa, jud. Botoșani, aveau în stânci o masă și scaune „toate *cioplite dintr-o singură piatră*”. În masă erau cioplite și găurile care serveau pentru turnat bucate⁹⁹. În Niorcani – jud. Soroca, încă

⁹³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, ediția 1998, vol. I, p. 242-243.

⁹⁴ Emil Petrovici, *Folclor din Valea Almajului (Banat)*, A.A.F., București, 1935, vol. III, p. 132, piesa nr. 137 (s. Rudaria).

⁹⁵ C. Rădulescu-Codin, *Literatura populară*, București 1986, vol. I, p. 584 (s. Priboieni – Muscel).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 585.

⁹⁷ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 217 (s. Ibănești-Olt).

⁹⁸ Bazil Iorgulescu, *Dicționarul geografic, statistic, economic și istoric al județului Buzău*, București, 1892, p. 231; *Vestigii rupestre din munții Buzăului*, p. 27.

⁹⁹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 548.

mai circulă astăzi legenda potrivit căreia în peștera „Borta Turcului” aflată la înălțime amețitoare, cu acces redus, se află o masă și scaune cioplite *din aceeași piatră a stâncii* din care e cioplită peștera, ele alcătuind un tot întreg indispensabil¹⁰⁰. Mulți bătrâni din Hunedoara și Alba Iulia își mai aminteau la 1978-1979 că în tinerețile lor existau mese cioplite *de-a întregul dintr-un lemn*, în mijlocul cărora se turna fiertura din care mâncau toți membrii familiei¹⁰¹. O masă similară, cioplită *dintr-o singură bucată de lemn*, se păstrează la Muzeul Civilizației Populare din Sibiu¹⁰². *Dintr-o singură farfurie mare* de lut mâncau toți membrii familiei din mai multe sate din Basarabia, obiceiul coexistând până-n anii ‘60, în paralel cu cel al mâncării din farfurii separate¹⁰³. Mai putem adăuga tradiția luntrelor *monoxile* făcute „*dintr-un lemn* (...) acuma nu mai sunt” (adică la 1893 – n.n.), „*făcute din[tr-un singur] plop, stejar, salcie* (...) pentru o persoană, două, trei, patru, zece”¹⁰⁴. Câte din ele s-au păstrat în muzeele noastre? Numărate pe degete. Or, despre *luntrile monoxile dintr-un singur trunchi* știm cu certitudine că existau deja pe vremea lui Alexandru cel Mare, care, întreprinzând în anul 335 î. Hr. o incursiune de pedepsire împotriva geților din partea stângă a Istrului, „adună din regiune cât putu mai multe luntre făcute *dintr-un singur trunchi* (subl. n.)”, folosite de „locuitori pentru pescuit în Istru, când merg unii la alții pe fluviu” sau pentru „piraterie”¹⁰⁵.

Fântânile se făceau, la fel, dintr-un *singur trunchi de copac* scobit pe dinăuntru, numit budăi. Toponime de genul Buda, Budăi, Budești, cu sensul „fântână”, „izvor” sunt general răspândite în spațiile moldovenești¹⁰⁶. De asemenea, *dintr-un singur trunchi* erau știubeiele la albine și ciubărul în care se scaldau pe rând toți membrii familiei, începând cu băiatul cel mai mic și terminând cu părinții (Sărata Galbenă – Lăpușna); acest ciubăr dintr-un trunchi, fiind „mai bine primit” decât cele făcute de mai multe doage, de aceea se transmitea încă mult timp ca moștenire prețioasă din generație în generație¹⁰⁷. Covata, albia pentru scaldat mortul,

¹⁰⁰ Informație de teren, Eugen Băzgu, august 2000.

¹⁰¹ Ofeția Văduva, *Aspecte socio-culturale caracteristice modului de trai în mediul rural*, R.E.F., tom. 28, nr. 1/1983, p. 81.

¹⁰² Ghid – Muzeul Tehnicii Populare. Sibiu, 1986, p. 73.

¹⁰³ Informație de teren, E. Băzgu.

¹⁰⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 189.

¹⁰⁵ Constantin C. Giurescu, *Contribuții la istoria științei și tehnicii românești în secolele XV – începutul secolului XX*, București, 1973, p. 97.

¹⁰⁶ S. Dubăuca – reg. Cernăuți, s. Dubăsari – Basarabia, cât și mulțimea toponimelor de tip Buda, Budăi, Budești etc.

¹⁰⁷ Com. Sărata Galbenă – Lăpușna, inf. Nicolae Galetnic, cul. E. Băzgu, 1996.

fiind una pentru toată comunitatea, era *cioplită dintr-un singur trunchi de stejar*. Masivă, grea, cu o lungime de aproape 3 m, ea putea fi transportată la casa defunctului doar prin efortul a cel puțin 8-10 bărbați voinici, lucru ce se dovedește aparent inutil, ea putând fi cioplită dintr-un material lemnos, mult mai ușor sau asamblată din doage. Preferința locuitorilor din comunele Sadova, Lozova și Voinescu din jud. Ungheni¹⁰⁸ de a-și scâlta morții anume în ea, demonstrează că această ustensilă monoxilă, cioplită *dintr-un singur trunchi de stejar*, avea rosturi magice: anume de a fi un lucru făcut din ceva *întreg* și dintr-un material lemnos apotropaic, precum este stejarul, ambele având calități capabile să împiedice transformarea defunctului în strigoii și să anihileze reîntruparea unui eventual strigoii.

Aici amintim și practica baterii țărășilor de stejar în trupul presupușilor strigoii¹⁰⁹. În acest context, merită o mare atenție semnalizările de găsim a unor vechi morminte, unde defuncții erau îngropați *într-un trunchi de copac* (stejar) (Pererâta – jud. Edineț)¹¹⁰, prin tăierea, despicarea lui pe lungime în două și cioplirea secriului în interiorului acestor două părți componente. Reminiscente ale acestui vechi obicei regăsim în bocete: „Poruncit-ai la maistari // Să se ducă în pădure, // **Și să taie-on brad în două** // Si-ți fac-o căsuță noau”¹¹¹. Sau „Ai tăiet un brad în două, // Și ți-ai făcut casă nouă”¹¹². „Poruncit-ai la maistari, să se ducă în păduri // **Și să taie un brad în două**, // Sâ-ți fac-o căsuță noau” (Fundul Moldovei – Suceava)¹¹³, facerea sicriilor din stejar¹¹⁴ sau îngroparea rituală (până la începutul secolului al XX-lea în Bucovina), ca cenotaf tinerilor morți „în locurile neumblate”, deci în

¹⁰⁸ Informație de teren, E. Bâzgu, 1984-1988.

¹⁰⁹ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 150-151; Elena Sevastos, *Strigoii*, [Apud Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 590].

¹¹⁰ Com. Pererâta – jud. Edineț, Arhiva personală, ms. nr. 35, cul. Eugen Bâzgu, 1997; S.K. Bhattacaria, *K voprosu o kulite derevev v ludii*, în „Sovetskaja Etnografia”, Moscova, nr. 5/1980, p. 130-131. Obiceiul de a îngropa defuncții în scorburi de copac este atestat la tribul khasia din partea de est a Bengalului, la fel în tribul Naga; vezi S.K. Bhattacaria, *op. cit.*

¹¹¹ Constantin Brăiloiu, *Despre bocetul din Drăguș*, în „Opere”, vol. V, p. 181.

¹¹² Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 241, s. Leucușești-Suceava.

¹¹³ *Ibidem*, p. 285; vezi un bocet asemănător din zona Moldovei: „La stoleru ai poruncit / Să despice-un brad în două / Și să-ți facă alta nouă”, în Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români, studiu etnografic*, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1995, p. 185 și 334.

¹¹⁴ Obicei general răspândit în Basarabia în perioada interbelică, la fel și credința înregistrată tot aici, potrivit căreia cine își face secriu de stejar la 60 de ani va trăi mult (a se vedea Eugen Bâzgu, *Arhetipul început-sfârșit și conotațiile sale semantice în gândirea populară*, în „Musaios”, vol. VI, Buzău, 2001.

afara hotarelor spațiului cultural al satului unde s-au născut, a **unui brad** de mărimea și „făloșenia celui mort”¹¹⁵. Conform unui text din Drăguș, bradul este apostrofat: „Bradule cu foi mărunte, // Să hi putrăzātu-n munte, // Să nu g’ii la noi în curte, // Să te taie-n hierăstrău // Să te facă copârșeu”¹¹⁶. Sau „Ardi-te-ar focu brad, // Cî digrabî te-ai uscat, // I-ai făcut mămucă pat” (jud. Neamț)¹¹⁷. La formă singulară, în bocetul din Drăguș bradul este apostrofat astfel: „Bradule cu foi mărunte, // Să h’i putezātu-n munte, // Să nu g’ii la noi în curte // Să te taie-n h’ierestrău // Să te facă copârșeu”¹¹⁸. Sau, în satele din jud. Suceava „Poruncit-ai la la maistări, // Să se ducă în păduri // Și să taie-on brad în doauî, // Sî-ț fac-o casuți noauî, // Casî din patru scândurele, // Sî locuești în ele”¹¹⁹. Dincolo de plasticitatea expresiei populare, se poate releva ideea confecționării sicriului din **scândurile unuia și aceluiași copac, deci tot dintr-un singur arbore**, prin tăierea lui la gater în mai multe scânduri, ceea ce, în esență, este același lucru. De altfel, precum demonstrează descoperirile arheologice, obiceiul îngropării într-un trunchi, este mai vechi de două milenii, de vreme ce este atestat încă în sec. I î.Hr.¹²⁰. Interesant în acest context, este faptul că bradul folosit pentru sicriu, spre deosebire de cel mortuar, verde prin excelență, trebuie să fie un copac uscat, deci **un neîntreg fără suflet ca și trupul mortului**. „Bradule, molidule, // H’i-te-ai h’i uscatu-n munte, // Să nu vii la noi în curte, // Sî ne iei omu de frunte”¹²¹, deci, spre deosebire de bradul mortuar, care se duce înaintea sicriului și se pune pe mormânt, bradul pentru confecționarea sicriului trebuie să fie uscat (putred), ca și defunctul fără viață.

Același sens apotropaic, poate fi regăsit și în practica cioplirii albiilor (coveților) pentru prunci, făcute întotdeauna dintr-un singur

¹¹⁵ I. D. Ștefănescu, *Cu privire la stema Țării Românești*, în „Studii și cercetări de numismatică”, vol. I, București, 1957, p. 378; Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 69.

¹¹⁶ Constantin Brăiloiu, *op. cit.*, p. 178; altă versiune la p. 179.

¹¹⁷ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 283.

¹¹⁸ Constantin Brăiloiu, *op. cit.*, p. 178, altă versiune vezi în p. 179.

¹¹⁹ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 283 (două variante, prima din Lunca Vânători, a doua din Urecheni – Neamț); vezi o variantă apropiată și în zona Oaș: crucea se făcea din același lemn din „care o făcut coperșeu” – cf. Constantin Brăiloiu, *op. cit.*, p. 273, s. Negrești.

¹²⁰ Valeriu Sârbu, *Credințe și practici funerare religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Galați, 1993, p. 92 (Sprâncenata – jud. Olt). Practica înhumării în trunchiuri de copac de stejar scobite este înregistrată și pentru schimnicii anahoreți, în cimitirul de lângă Agapia Veche, având fiecare ca inventar cruci relicvare din plumb de model germanic (Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 96; Emil Lupu, *op. cit.*, p. 25).

¹²¹ Constantin Brăiloiu, *op. cit.*, p. 181.

trunchi de copac verde, proaspăt tăiat. Prezența acestui tip de albii-leagăn pe capul unor femei dace de pe Columna lui Traian (scena LXXVI), amintește iarăși de o vechime venerabilă a obiceiului perpetuat până astăzi¹²². În acest context, alt rost apotropaic și altă interpretare semantică capătă tradiția maramureșană de a ciopli, scobi din una și aceeași bucată de lemn linguri cu lanț sau idoli – portari cu lanț¹²³.

Conceptul integrității umane ține și de vechea credință respectată de bătrâne de a păstra unghiile tăiate, părul căzut și hainele de cununie pentru a fi îngropate cu ele. Din același considerent, bolnavii refuzau până nu demult amputările, preferând să moară, decât să rămână schilodiți (neîntregi). Din aceeași perspectivă, perturba echilibrul lumii și al bunăstării mireasa „necinstită”, iată de ce vasele utilizate în ritul de după descoperirea neintegrității, erau și ele sparte, devenind neîntregi. Integritatea corporală era obligatorie în cazul претенdenților la tron¹²⁴. Aceștia, dacă-și pierdeau o parte din corp (un ochi, o mână, un picior) trebuiau să renunțe la tron. Pentru a îndepărta претенdenții la putere, era de ajuns ca ei să fie mutilați (cazul Nicolae Milescu-Spătaru).

Cele analizate până aici, ne permit să generalizăm câteva idei privitoare la semnificațiile categoriilor întreg/parte. În limbajul simbolic al culturii tradiționale, această opoziție ajunge să subînscrisă, prin corelare, toate sistemele de referință ale culturii. Întregul și partea sunt două categorii universale în baza cărora cultura își edifică sistemele, le face să funcționeze unitar, păstrându-și, în acest mod, vivacitatea. Unitatea și integritatea sunt respectate atât în cazul perceperii oamenilor, ființelor, în general, cât și în cel al obiectelor create, al timpului și spațiului valorificate, încât pentru a articula totul, de la elementele cele mai mici până la clasele de elemente mari, se mizează mereu pe un *Întreg*: viața, bunăstarea, rânduiala lumii, Cosmosul. Toate împreună, asigură, de fapt, și unitatea culturii tradiționale.

¹²² Maria Bocșe, *Alimentația cu pâine și tipologia cuptoarelor în așezările din bazinul superior al Crișului negru, în Contribuții la cunoașterea etnografiei din Țara Crișurilor*, vol. X, Oradea, 1971, p. 86; Ioan Godea, *Aspecte etnografice în depresiunea Almajului (Caraș Severin)*, în *Studii. Comunicări etno-istorice*, Caransebeș, 1975, p. 87.

¹²³ Nistor Francisc, *Iarna maramureșană*, București, 1981, p. 21 imaginea „Omul în lanțuri” (Rozavlea).

¹²⁴ Jean Chevallier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2, București, 1995, p. 309-313; este edificator în acest sens și cazul domnitorului Bogdan cel Orb, fiul lui Ștefan cel Mare, care putea pierde domnia dacă nu intervenea taică-său aflat pe patul morții.

Résumé

Par cette étude, l'auteur continue une préoccupation plus ancienne, inscrite dans la recherche des oppositions binaires spécifiques à tous les systèmes. L'investigation commence de la prémisse soulignée déjà par Aristote selon laquelle une chose qui manque quelque chose „n'est pas complète, quelle que soit la partie absente”; de la sorte, l'*entier* détient le primat logique en tant que fonction définitoire pour ce que a été créé; tout dérèglement de l'*entier*, si insignifiante qu'elle soit, mène inévitablement à son disharmonisation, ce qui résulte dans l'impossibilité d'accomplissement de ces fonctions initiales. Plus encore, ce qui n'est pas *entier* devient dangereux, entrant sous l'influence du néfaste, du chaos, des forces destructives. L'homme archaïque a essayé d'ordonner, de compléter les éléments du monde environnant, à partir de la flore et de la faune jusqu'aux unités de temps et aux nombres; il y avait la conviction que c'était la seule manière de maintenir l'équilibre et l'intégrité du cosmos.

L'étude soutient, par de nombreux exemples, de l'espace roumain, surtout de celui entre le Prut et le Dniestr, mais aussi de celui slave, les idées énoncées. Ainsi, on insiste sur la manière de réception de tout ce qui n'était plus *entier* (le morceau du pot de terre cuite, les personnes à handicap physique et/ou mental, etc.), mais aussi la manière dont les membres des communautés archaïques pouvaient se défendre des intrusions des forces parues à la suite de la désintégration de l'*entier* (le temps bon à faire une certaine chose, les pratiques rituelles spéciales effectuées pendant ce temps-ci, tout comme la réalisation „de la chemise de la Peste”, le labourage de la terre pendant une seule nuit, et les calvaires en un seul tronc d'arbre, la construction d'une certaine manière des tables, bancs, fontaines et pétrins pour le lavage des morts ou des enfants, l'enterrement des morts dans un seul tronc d'arbre, etc.).

La conclusion de l'étude est naturelle: l'unité et l'intégrité sont respectées aussi bien dans le cas de la perception des hommes, des êtres en général, mais aussi des objets créés, du temps et de l'espace valorisés, de sorte que pour une articulation complète on mise toujours sur un *entier*: la vie, l'aisance, l'ordre du monde, le Cosmos.

ASPECTE ALE VIEȚII PASTORALE ÎN FOLCLORUL OBICEIURILOR DIN MOLDOVA

Lucia CIREȘ

În cadrul obiceiurilor calendaristice, elementele de viață păstorească au o pondere deosebită în manifestările prilejuite de sărbătorile de iarnă, deoarece *începutul* ciclului anual, prin caracterul său auguric, trebuie să asigure prosperitate în *toate* compartimentele vieții, de-a lungul întregului an. La aceste sărbători sunt evocate toate familiile obștei, toate bunurile, toate domeniile de activitate, potrivit practicii magice de a identifica și a denumi „obiectul” asupra căruia trebuie să se exercite acțiunea binefăcătoare a riturilor. Abundența aspectelor de viață pastorală în creațiile legate de aceste sărbători reflectă, de fapt, ponderea pe care această îndeletnicire o are în existența colectivității. Ele apar în *colinde*, în *jocurile cu măști*, în spectacolele de *teatru folcloric* și, uneori, chiar în obiceiul *plugușorului*, care are un caracter specific agrar. Afirmarea va fi susținută, în cea mai mare parte, cu texte inedite aflate în **Arhiva de folclor a Moldovei și Bucovinei (A.F.M.B.)** de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași al Academiei Române¹.

Deși, în Moldova, repertoriul de colinde, comparativ cu cel din alte zone etnofolclorice, este mai puțin bogat, nu lipsesc nici aici piesele cu subiect păstoresc. Ele au fost mai puțin cercetate și cunoscute, însă investigațiile de teren aprofundate² au scos la lumină documente de natură să completeze imaginea lacunară a repartiției și circulației unor motive de colindă.

¹ Fondul acesteia, constituit din anul 1970, la inițiativa prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru, atunci cercetător științific, cuprinde, pe lângă documente obținute prin anchete indirecte, un mare număr de informații de interes etnografic și texte folclorice înregistrate pe teren de către cercetătorii Ion H. Ciubotaru, Lucia Berdan, Silvia Ciubotaru și Lucia Cireș în peste 30 de ani de activitate.

² Lucia Cireș, *Colinde din Moldova*. Cercetare monografică. Cu 72 de melodii transcrise de Florin Bucescu și Viorel Birleanu, în C.A.F., V, Iași, 1984; *Colindatul și colindele în Moldova*, teză de doctorat susținută în anul 1997 la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, elaborată sub conducerea prof. univ. dr. Dumitru Pop.

În colinde, printre cirezi de vite, „stave” de cai și „cârduri de mascuri”, se „trec, petrec” și turmele de oi. *Descrierea unui berbec falnic*³, atestat în bibliografia Monicăi Brătulescu numai la Țepu – Gl. (prescurtarea numelor de județe va fi cea uzuală), mai apare în alte șase variante din Doljești – Nț., Butea, Mironeasa și Suhuleț – Iș. În fruntea turmelor de oi și a cârdurilor de miei se află berbeci năzdrăvani: „Vini-un berbecel mai mare / Cu cornițele de-alamă, / Vini-un berbecel mai mic / Cu cornițele de-argint”⁴. Acest berbec miraculos, idealizat potrivit canoanelor speciei, poartă în coarne o masă mândră la care stau Maica Domnului cu sfinții⁵. De altfel, întreaga turmă care coboară de la munte are calități fabuloase: „Vin oili di la munte, / Toati cu stelută-n frunte, / C-on berbec mândru-nainte / Cu lâna păr-la pământ-u, / Cu cornițâli di-argint-u, / În vârvu cornițâlor-u / Mândră masă s-o dischis-u, / Boierii s-o menunant-u”⁶.

Un alt tip de colindă cu subiect păstoresc, *Fata fudulă și ciobanul semeț*, atestat pentru Moldova, în tipologia citată, doar la Gugești – Vr.⁷, a mai fost înregistrat în localitățile Costache Negri – Gl., Berezeni – Vs., și Soveja – Vr., putându-se astfel contura o arie de circulație a motivului în sudul Moldovei. Fata își laudă luncile cu flori, iar „mocănaș zoios (cu hainele muiate în zer cu funingine sau unse cu unt și rășină pentru a nu pătrunde ploaia prin ele), cu cojocu-ntors” își prezintă metaforic bogăția: „ceia munț cărunț / Nu-s cărunț de fel-u, / Îs cărunț dă oi, / Tot oi de-ale mele / [...] / Și nu-s ciorpănei [= buturugi], / Și-s tot ciobănei, / ‘N glugi-s aciuat, / ‘N cață-s răzâmaț / [...] / Și nu-s ciorpănei, / Și-s dulăi di-ai mei, / Stau pe lângă oi”⁸.

În colindele cu subiectul *Tocmeala zestrei*, ca și în cele de tipul *Fratele, sora și peștorii*, cu circulație în județele Galați, Vaslui și Vrancea, în care apare motivul oilor date ca zestre, se cer turme de „mioare roșioare / Ies în vară fătătoare, / Fată-și una, fată-și două, / Fată-și patruzeci și nouă”. Se mai cer „o mie de miorele / Cu cozile viorele”; „oi cornute / D-ale ciute” și „cu lăsături pe frunte”, „ies în vară mii și sute”; „cu carnele zugrăvite / Și cu lâna poleită”, „cu lâna păr-în pământ, /

³ Tipurile de colinde sunt intitulate conform tipologiei alcătuite de Monica Brătulescu în *Colinda românească*, București, Minerva, 1981. Acest tip se află la p. 200.

⁴ **A.F.M.B.**, Mg. 164, I, 23, din Mironeasa – Iș., culeg Lucia Cireș, în 1974, de la Vicol Lenuța, 21 ș.a.

⁵ Lucia Cireș, *Colinde...*, p. 256, variantă din Mironeasa – Iș.

⁶ **A.F.M.B.**, Mg. 295, I, 4, din Suhuleț – Iș., culeg Lucia Berdan și Lucia Cireș, în 1978, de la Mocanu V. Maria, 66; și Lucia Cireș, *Colinde...*, p. 34, variantă din aceeași localitate.

⁷ Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 231.

⁸ Lucia Cireș, *Colinde...*, p. 108-109, variantă din localitatea Costache Negri – Gl.

Parcă-s țurțuri de argint”; berbecii de zestre trebuie să fie „tot berbeci de coadă berci”, „de la coadă pân-la coarne / Are cincisprezece palme”, „strimți în șale, / Lați în poale”, „la mijloc de doișpi palme / Și la cap cu patru coarne”, „între coarne-s patru palme” sau „un berbece-ncornurat / de sperie lumea-n sat” (variante din județele Galați, Vaslui și Vrancea). De obicei, pretențiile acestea, hiperbolic formulate, se diminuează, fata pețită fiind de o frumusețe neasemuită. În textele în care lipsește episodul zestrei, la stâna aflată „sub aripa cerului”, în timp ce fratele și sora mână oile la strungă și le mulg (în variantele din Ivești – Vs. la strungă mână „frățiorul cel mai mic”, iar „surioara Mărioara” „strânge” cașul), apare un nor de ploaie, metaforă pentru pețitorii fetei, într-o miniatură poetică de maximă concentrare, realizată în întregime cu elemente păstorești⁹.

Din ciclul de colinde „edificatoare și moralizatoare” (categorie stabilită de Monica Brătulescu), se întâlnește frecvent, în Moldova, tipul *Ce-i mai bun pe lume*, în care, printre alte *bunuri*, este pomenită și *oaia*, pentru că „Ea cu lâna ne-ncălzește / Și cu brânza te hrănește”¹⁰.

În colindele de tipul intitulat *Isus căutat de Maica Domnului* – elementele creștine fiind un adaos târziu în tiparul acestei colinde, mai potrivită ar fi fost denumirea *Maica în căutarea fiului* – identificăm, de fapt, în textele din Barcea, Costache Negri, Tudor Vladimirescu – Gl., episodul mioritic intitulat *Maica bătrână*. O „maică duioasă”, „Măicuță bătrână / Cu fusta de lână, / Din furcă-ndrugând”, „Din fus sfârâind, / Din fir slobozind” sau „C-un clondir de vin, / C-un colac de grâu, / Din colac rupând, / Din clondir cinstind” (pe cei întâlnești în cale) își caută fiul a cărui înfățișare este descrisă întocmai ca aceea a ciobanului dispărut, dar eroul din colindă mai are câteva însemne de viteaz călăreț înarmat, care potențează metafora portretului: „Călișoru’ lui, / Puiul zmeului, / Pușculița lui, / Tunet pe pământ-u, / Săbioara lui, / Para focului, / Bicișoru lui, / Trăsnet pe pământ, / Șăulița lui, / Di-o falcă de zmeu, / Tăftorașii lui, / Doi bălăurași / de gură-ncleștați, / De coadă-nnodați, / Frăușoru lui, / Două năpârci verzi / De gură-ncleștat’, / De coadă-nnodate”¹¹.

Miorița-colindă nu este specifică Moldovei, dar a putut fi întâlnită sporadic, fapt explicabil prin trecerea și stabilirea peste munți a numeroase familii de transilvăneni. În afară de colinda mioritică din Dorna Candrenilor publicată de Adrian Fochi¹², se mai poate consemna

⁹ *Ibidem*, p. 146, variantă din Ivești – Vs.

¹⁰ *Ibidem*, p. 153.

¹¹ *Ibidem*, p. 235-236.

¹² Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, cu un studiu introductiv de Pavel Apostol, București, Editura Academiei, 1964, p. 119.

doar o scurtă variantă, din Urecheni – Nț., pe care o cităm în întregime: „Sus, mai sus, pe lângă munte, / *Florile dalbe*, / Da, păștea o turmă de oi, / Iară cu trei ciobănei, / Iar unul mai străinel / Păștea turma lângă el./ Ceielalți se sfătuiră / Pe celalt să mi-l omoare, / Să-l îngroape-n dosu' stâinii / Ca să-și audă și câinii”¹³.

O colindă tot cu conținut exclusiv păstoresc, care tematic ar putea fi încadrată la tipul *Ciobanul care și-a pierdut caprele* (aici oile), dar, eventual, ca un subtip aparte, ea neasemănându-se cu nici una din variantele cunoscute, a fost consemnată în Liteni, comuna Moara – Sv. O cităm și pe aceasta în întregime, atât pentru caracterul său inedit, cât și pentru izbutita imagine creată cu maximă economie de mijloace poetice: „Colo, colo, după deal, / Este-o turmă și-un cioban. / Ciobanu-i la iarmaroc, / Oili, pin busuioc. / Ciobanu cân' o vinit, / Oili nu le-o găsit, / O găsit busuiocu' călcat, / Oili nu le-o aflat”¹⁴.

Alte colinde, de tipul *Omul bun în preajma sfinților*, cuprind referiri la drumurile și relațiile comerciale, precum și la produsele care se neguțau, de o reală valoare documentară: „Negustori cu mărfuri grele, / Mărfuri grele-s tot chelcele, / Prin chelcele-s alagele [*alageá* = stofă de mătase], / Mai la fundu' carului / Sânt căciule brumării / De se vând la cazaclii / Cu o sută cinci lei”¹⁵.

Ca o replică la colindele-baladă, atât de frecvente în Transilvania, în Moldova obiceiul agrar al plugușorului și-a integrat multe texte de baladă care, fie că au fost preluate din fondul oral tradițional, fie că au fost învățate din cărți, se recită gazdelor „urate” în ajunul Anului Nou. Motivația fenomenului este complexă și discutabilă de la caz la caz. Amintim doar obiceiul din câteva sate de pe versantul estic al Carpaților, în care balada

Miorița îndeplinește funcția textului de plugușor. În aceste sate în care îndeletnicirea principală a locuitorilor este păstoritul, faptul se explică – după Vasile Adăscăliței¹⁶ – atât din punct de vedere practic, cât și din punct de vedere al funcției magice, dar, mai ales, prin migrațiile de transilvăneni care, probabil, erau familiarizați cu *Miorița*-colindă.

Jocurile dramatice de Anul Nou, *Capra*, *Oaia*, *Berbecul* și, în general, toate celelalte jocuri cu măști zoomorfe, sunt construite pe un scenariu inspirat din viața păstorească. De regulă, animalul joacă pe o

¹³ Arhiva Seminarului de Folclor de la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, Mg. 99.

¹⁴ A.F.M.B., mss. Lucia Cireș.

¹⁵ Ivești – Vs., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

¹⁶ Vasile Adăscăliței, *Miorița text la plug*, R.F., 1960, V, nr. 1-2, p. 138-139.

melodie cu strigături, între care predomină cele ciobănești: „Dragă mi-i oița laie / Și fetița cea bălaie, / Dragă mi-i oița ciulă / Și fetița cea fudulă, / Dragă mi-i oița creață / Și fetița cea frumoasă”¹⁷; „Strigă, strigă, să se strângă / Ca oițele la strungă, / Ciobănașul să le mulgă. / Ciobănașul, săracu, / El le știe năravu, / Care dă și care nu, / Care dă cu picioru”¹⁸. Adeseori animalul este interpelat în termeni care țin de aceeași categorie profesională: „Ne, berbec, nu da cu cornu, / Că te-oi lega cu odgonu / Și te-oi duce între oi, / Ca să nu mai dai la noi. / Berbecel cu lâna creață, / Te-oi scula de dimineată / Și te-oi duce la verdeață. / Tu verdeață n-ai mâncat / Și sângele te-a luat”¹⁹. Bolnav de „sânge” sau deocheat, animalul este tratat prin metodele magico-empirice tradiționale: descântec și „luare de sânge”: „Măi ciobene, ciobănaș, / Adă iute-un cuțițaș / Să iau sânge cerbului [sic] / Pe sprinceana ochiului”²⁰. Uneori apare în scenă și un negustor care vrea să cumpere animalul. Dialogul purtat între acesta și vânzător – cu multe elemente umoristice – dezvăluie relațiile dintre păstorii coborâți cu turmele din munte și localnici.

Fragmentul pe care-l cităm ilustrează nuanța de ostilitate cu care erau priviți „mocanii”, ironia la adresa lor, care stârnește hazul, și, totodată, transferul scenariului la jocul *Cailor*: „ – De unde ești, măi mocane? – Di la munte, domnule. – Ce cauți pe aici? – Iernatic pentru cai. – Câți cai ai, măi mocane? – O sută unu. – Unde-ți este suta? – A pierit de râie!”²¹.

În jocurile dramatice cu măști umane, în special în spectacolul intitulat *Mocănașii*²², personajele principale sunt mocani care se recomandă a fi din Munții Carpați, din Făgăraș sau din Vrancea. Toate textele din această categorie, ca și ariile muzicale din teatrul cu subiect haiducesc, sunt inspirate din viața păstorească și conțin motive lirice sau lirico-epice general răspândite: „De mic, sărăcuț de mine”, „Bâr, oiță, la poiană”, „Eu sunt Niță, ciobănaș” ș.a.

Pericolul de a fi atacați și prădați îi amenința adesea pe păstori și acest aspect este prezent în piesele cu haiduci, în care ciobanul jefuit ia calea codrului: „Eu sunt mocanu’ Constantin, / Al turmelor miorițe stăpân. / Ieri, în deal la Păcurari, / S-au ivit trei greci tâlhari / Și mi-au

¹⁷ Târzii – Vs., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

¹⁸ Tarcău – Nț., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

¹⁹ Blăgești – Iș., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

²⁰ Sirețel – Iș., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

²¹ Pleșani – Bt., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

²² Vezi Vasile Adăscăliței și Lucia Cireș, „Mocănașii”, *datină-spectacol în Moldova*, R.E.F., 1970, XV, nr. 4, p. 323-333.

furat turmele / Ș-am rămas cu numele / Și cu-acest băț ciobănesc / Și c-un cântec haiducesc”²³.

Multe sărbători de peste an sunt marcate de credințe și practici legate de ocupația păstoritului. Există anumite zile când numele *lupului* este tabu²⁴, zile în care se dă de pomană sare și făină pentru „câinii lui Sfântu Gheorghe” [=lupii]²⁵, ouă, făină și brânză, numite „împrumutul *lupului*” sau lapte și brânză „de sănătatea oilor”²⁶. Se serbează o zi a *lupului*, o alta a *ursului* și se respectă o serie de interdicții pentru a nu se îmbolnăvi oile de *gâlbează*, de *răsfulg*, de *vărsat*, să nu „căpieze”, să aibă „noroc la oi” ș.a. Una dintre interdicțiile de natură etică impuse la stână, foarte puternic înrădăcinată, are ca suport ideea că oaia este *sfântă* și că „macularea” sexuală a ciobanilor îi dăunează profund. Prin prisma acestei concepții despre castitatea păstorilor trebuie interpretată relatarea următorului obicei: când un cioban a fost în sat, acasă, la întoarcere, el trebuie să mărturisească dacă a încălcat restricția, cu caracter de lege, iar unul dintre ei „se masca [sic] preot și-l aghezmuia”²⁷. În aceeași ordine de idei se înscrie o mărturie cu privire la cele mai arhaice forme de organizare citate de N. Bethlen în secolul al XVII-lea: „Capul familiei este în același timp *preot și jude* [subl. n.], care dimineața și seara stă la rugăciune cu casnicii săi, ținând și judecată între ei”²⁸.

Și ciclul obiceiurilor de familie este marcat, în toate momentele triadei existențiale, de reflexe ale păstoritului, în special în zonele unde această ocupație este predominantă. Noul născut, închinat de către moașă, este menit să fie un ciobănaș „sprinteior”, „ușurel” și „bun de picior”²⁹.

În ceremonialul nunții, în satele în care „închinarea la pahar”, la masa mare, este diferențiată după categoria socio-profesională a fiecărui nuntaș, s-au creat orații destinate ciobanilor, aspect neglijat de literatura de specialitate. O asemenea „închinare” atestă obiceiul ciobanilor de a-și tezauriza și ascunde banii pentru a-i feri de eventualii jefuitori și, totodată, credința populară despre comorile *bune*, „cu noroc” – cum sunt cele îngropate de ciobani – și *rele* sau *blestемate*: „Ai pascut la stâni pi munti / Oi, cu sutili, cornuti, / Și pi coastili râpoasă / Pășteu caprili

²³ Goești – Iș, A.F.M.B., Chestionar-anexă.

²⁴ Toporăști – Vs., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

²⁵ Cracăul Negru – Nț., A.F.M.B., Chestionar anexă.

²⁶ Moldovița – Sv., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

²⁷ Barticești – Nț., A.F.M.B., Chestionar-anexă.

²⁸ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, Ziorile și poezia păstorească*, București, Minerva, 1979, p. 238.

²⁹ S. Fl. Marian, *Nașterea la români*. Studiu etnografic, București, Carol Göbl, 1892, p. 271.

frumoasă. / Și atunci când li-nmulțai, / Tot pi aur li schimbai / Și în timpu di răscoali, / Ciobani-ascundeu auru-n oali. / De atunci în orice loc / E comoara cu noroc, / Cari ardi-n șapți ani / Pi sub popi și bolovani. / [...] / Stai în loc și ti gândești: / O oaie, un caș di brânză, / Cinci suti di lei daruiești?”³⁰. Alte asemenea creații cuprind referiri la alternarea sezonieră a păstoritului cu munca la pădure, „la butuci”: „Da tari-i bini ca sâ știi / Tot mai multi mesării: / Iarna o faci pi-undi poț, pi la butuci, / Vara la oi sâ ti duci, / S-o iei di la munti la păduri, / S-aduci oili sătuli / Și găleflii tot plini / Și sâmbria iesă bini / [...] / Findcă ești ca ciobănaș, / Dăruie, mata, un caș!”³¹. Adresarea se formulează dialogat, protocolar, în termeni măgulitori și adecvați fiecărui participant: „ – Buna sara și bini v-am gășit, domnu baci, / Io te-aș întreba ci mai faci? – D-apoi ci sâ fac, / Din găleț / Nu ti mai vez, / Din budacâ, / Nici oleacâ”³². Dar pentru a crea atmosfera de bună dispoziție sunt introduse și elemente satirice, care, oricât de blânde și voalate ar fi la o ocazie festivă, au și o finalitate critică: „La lumi nu dai brânză bună, / Ei, mai mult chișleag, / Ca sâ li fii la nevesti drag / [...] / ciobănașu / faci dimineața cașu, / Sara îl lasă mai molcăluț, / Îl lasă mai ușurel, / Ca sâ sâ poată duci-n sat cu el”³³.

În sfârșit, dintre riturile funerare, puțin cunoscută este tradiția ca păstorii să fie înmormântați cu *bățul*, simbolul ocupației lor, poate nu lipsită de semnificație pentru interpretarea „testamentului” din *Miorița*³⁴. Unele motive de bocet dezvăluie atașamentul dintre cioban și oi, acestea din urmă participând la jalea pricinuită de moartea stăpânului: „Ieși, [numele] pân-afară / S-auzi oili cum zghiară. / Da nu zghiară câ n-au fân, / Ci zghiară câ n-au stăpân”³⁵. Alte motive de bocet pentru cioban deplâng curmarea îndeletnicirilor de o viață ale celui dispărut: „Săracili mânuță moi, / Cari au muls multi oi, / Săracili mânuțeli, / De-amu n-a faci treabă cu eli, / Nici n-a mai strângi cașuțu, / Nici n-a mai pleca [=alăpta] nealuțu”³⁶.

³⁰ **A.F.M.B.**, Mg. 272, I, 29, din Grintieș – Nț., culeg Lucia Berdan și Lucia Cireș, în 1977, de la Gherasim Gh. Vasile, 52.

³¹ **A.F.M.B.**, Mg. 248, I, 30, din Petru Vodă – Nț., culeg Lucia Berdan și Lucia Cireș, în 1977, de la Doroftei Gh. Vasile, 42.

³² Idem.

³³ **A.F.M.B.**, Mg. 248, I, 18, din Poiana Largului – Nț., culeg Lucia Berdan și Lucia Cireș, în 1977, de la Tărăță I. Petrea, 63.

³⁴ Cracăul Negru – Nț., **A.F.M.B.**, Chestionar-anexă.

³⁵ Rotopânești – Sv., **A.F.M.B.**, Chestionar-anexă; vezi și S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*. Studiu etnografic, București, Carol Göbl, 1892, p. 553: „Să-ț vezi oile cum zbiară, / Cum ies din sălaș afară, / Că n-are cine le mulge, / Nici la păscut cin-le duce, / Că cine mi le mulgea / Și la păscut le ducea / Se duce de pe-acolea” (Putna).

³⁶ Straja – Sv., **A.F.M.B.**, Chestionar-anexă.

Această sumară identificare a elementelor pastorale în sfera obiceiurilor din Moldova, evidențiază drumurile pe care le făceau ciobanii pentru iernatul turmelor, mișcările demografice care au avut loc de-a lungul secolelor, un mod de viață, o marcă a creației artistice din spațiul etnocultural cercetat.

Abstract

The study aims at presenting aspects of pastoral life as they appear within the calendar customs and the events related to the human life (birth, wedding, and funeral ceremony), using materials most of them unknown, from the Folklore Archive of Moldavia and Bukovine, of "A. Philippide" Institute of Romanian Philology in Iasi. The high frequency of pastoral references confirms the importance of this main occupation, as well as of agriculture, in the material and spiritual culture of Moldavia and a series of specific elements of historical-ethnographic relevance: magic practices, transfer of population, commercial and social relations, and traditions of pastoral life. The author points out the artistic value of the texts of the carols, New Year wishes, dramatic performances, wedding epithalamia and laments.

CONSIDERAȚII ASUPRA ARHITECTURII POPULARE DIN SATUL GHERĂIEȘTI, JUDEȚUL NEAMȚ

Ion H. CIUBOTARU

Situat în extremitatea nord-estică a județului Neamț, nu departe de orașul Roman, satul Gherăiești se află pe platoul cuprins între apa Siretului și cea a Moldovei. Distanța unghiulară față de Ecuator este de 47°01'21" latitudine nordică și 26°49'42" longitudine estică. Potrivit tradițiilor locale, vechea vatră a așezării era cândva în partea nord-vestică a celei actuale, pe locul numit *Siliște* sau *La Siliște*. Apa Moldovei, pe al cărei mal stâng se găsește localitatea astăzi, a avut de-a lungul timpului efecte benefice asupra oamenilor, fără a-i scuti însă și de unele neplăceri. Ieșirile râului din matcă le-a părăduit adesea agoniseala, afectată uneori și de apele dezlănțuite ale *Ciurlicului* sau *Duruitoarei*, cele două pâraie ce brazdează hotarul satului în drumul lor spre albia Moldovei.

Din punct de vedere confesional satul este mixt, fiind locuit atât de catolici cât și de ortodocși. Vechimea așezării depășește o jumătate de mileniu, dar prezența catolicilor este atestată abia din secolul al XVIII-lea. Bătrânii vorbesc de o posibilă obârșie transilvăneană, unii dintre ei detaliind chiar momentul venirii celor dintâi catolici în satul Gherăiești. Fără a le trece cu vederea, informațiile de acest gen trebuie analizate însă cu multă prudență, având în vedere limitele pe care le are memoria colectivă.

O dată cu trecerea timpului, populația catolică din Gherăiești a devenit majoritară față de credincioșii ortodocși, satul numărându-se printre localitățile din zona Romanului care alcătuiesc așa-numita *ramură nordică* a catolicilor moldoveni. Este vorba de o constelație de așezări, relativ mari, în care graiul, portul popular, tradițiile și obiceiurile sunt aceleași, se identifică cu ale populației ortodoxe din împrejurimi și pun în lumină o seamă de particularități ce îi individualizează pe acești credincioși față de confracții lor din ținuturile sudice ale Diecezei de Iași.

Structurile arhitectonice din Gherăiești nu sunt unitare. Ele relevă un amestec de vechi și nou, pe care îl întâlnim și în alte comunități rurale cu o evoluție social-istorică asemănătoare. Satul este unul de tip *adunat*, dar modul în care sunt dispuse casele și acareturile trădează etapele diferite în care acestea au fost construite. Pe de o parte, întâlnim

modalități străvechi de organizare a microcosmosului gospodăresc, iar pe de alta spiritul sistematizării câștigă din ce în ce mai mult teren.

Pe bună dreptate, *cătunul* sau *cotul* în care locuiesc ortodocșii este socotit partea veche a așezării. Aici ulițele sunt întortocheate, pe alocuri greu accesibile, curțile au un aspect neregulat, iar construcțiile sunt dispuse pe spații largi. Este un fenomen al locuirii ce trimite la vremurile de odinioară, când oamenii își întemeiau căminele după rânduieli încetățenite prin tradiție. Dimpotrivă, în zonele supuse sistematizării, unde pământul era neîndestulător, totul pare să fi fost chibzuit în funcție de exploatarea cât mai judicioasă a spațiului avut în posesie.

Dincolo de toate împrejurările, mai mult sau mai puțin favorabile, care i-au determinat configurația actuală, se poate spune cu certitudine că Gherăieștiul se numără printre așezările reprezentative de pe Valea Moldovei. Un sat liniștit, cu oameni harnici și ospitalieri, cu case și construcții anexe ce se integrează atât de firesc în stilistica arhitecturii populare din părțile Romanului. Un sat despre care, la prima vedere, s-ar putea spune că se află într-o continuă transformare. Nu doar în privința modernizării componentelor arhitectonice, ci și la nivelul mentalității. În realitate însă, asemenea altor așezări de câmpie, localitatea de care ne ocupăm continuă să conserve și o dimensiune existențială ce se dezvăluie cu zgârcenie.

La o cercetare atentă se descoperă aici o viziune arhaică asupra universului gospodăresc la care oamenii continuă să se raporteze și astăzi. Se identifică încă acel amestec de religie și magie, de muzică și farmec – cum spunea Ernest Bernea – acea viață spirituală a țăranului care continuă să stăpânească înțeleșuri adânci „asupra naturii lucrurilor și a omului, asupra sensului vieții și cuprinsului ei”¹.

Supraviețuiesc, de asemenea, urmele unor rituri de întemeiere a așezării, chiar dacă memoria colectivă nu mai reține sensurile pe care acestea le-au avut cândva. O parte din hotarul satului – cea care se învecinează cu localitatea Pildești – a fost marcată, la început, prin trasarea unei *brazde*. Practica mai are semnalări în Moldova², dar și în alte zone ale lumii, iar implicațiile sale magice nu stau cătuși de puțin sub semnul îndoielii. Atâta doar că, în cazul riturilor de întemeiere, actul magic era așezat sub semnul purității, al curățeniei, al luminii, în vreme

¹ Ernest Bernea, *Civilizația românească sătească. Ipoteze și precizări*, Țară și Neam, București, 1944, p. 25.

² George Ioan Lahovari, C.I. Brătianu, Grigore G. Tocilescu, *Marele dicționar geografic al României*, vol. II, Socec, București, 1899, p. 737.

ce brazda folosită în scopul exorcizării molimelor sau al stăvilirii unor intruziuni nefaste se trasa numai de către persoane inițiate, care acționau la adăpostul întunericului adânc al nopții. Cu timpul, *brazda* dintre Gherăiești și Pildești s-a adâncit, căpătând aspectul unui *șanț*, iar noua denumire s-a generalizat, rămânând până astăzi în toponimia locală.

Satul Gherăiești înregistrează, totuși, o serie întregă de schimbări ce nu pot și nu trebuie să fie ignorate. Casele, anexele gospodărești, gardurile, fântânile, construcțiile cu destinație socială ori culturală, crucile aflate pe principalele căi de acces, toate acestea poartă pecetea modernizării, a progresului. Continuă să dăinuie însă și satul cel vechi. Nu atât locuințele sau celelalte adăposturi, marcate de trecerea timpului, cât mai ales imaginea complexă a așezării de altădată. Satul din inimă, cum spunea cineva. Cu împlinirile și neajunsurile sale, cu truda zilnică și bucuria sărbătorilor, cu speranța mereu renăscută. Satul care le conferă oamenilor identitate culturală. Acel sat al tuturor, descoperit și asumat încă din copilărie, cu care localnicii s-au obișnuit și nu pot concepe că l-ar putea pierde vreodată.

Oamenii conviețuiesc împreună de veacuri. Trăiesc și muncesc în bună înțelegere, sub semnul credinței în Dumnezeu, al respectului și prieteniei. Prin felul lor de a fi și a gândi au știut să formeze întotdeauna o comunitate bine încheată, atitudine ce continuă să le călăuzească existența și astăzi. De când se știu, vorbesc aceeași limbă, îmbracă aceleași straie, prețuiesc valorile naționale, cinstesc memoria străbunilor și își asumă, fără ostentație, identitatea românească.

Pentru călătorul neavizat singurele indicii că la Gherăiești credincioșii nu aparțin aceleiași confesiuni sunt cele două biserici. Acestea irump spre cer, dominând părțile satului în care catolicii sau ortodocșii formează o majoritate absolută. Biserica ortodoxă este mai veche și se află pe un tăpșan, în preajma locului unde, cu veacuri în urmă, existase un alt lăcaș de cult. O situație asemănătoare întâlnim și în cazul bisericii catolice, înălțată, la rândul ei, pe temeliiile unor ctitorii anterioare. Silueta bisericii catolice este impunătoare. O construcție nouă, modernă, îndrăzneță chiar, ce reține atenția prin toate componentele sale arhitecturale interioare și exterioare.

Apartenența confesională diferită nu i-a îndepărtat pe oameni unii de alții și, mai ales, nu a generat motive de discordie. Dimpotrivă, trăind laolaltă de atâta vreme, credincioșii au dobândit înțelepciunea de a respecta și a cinsti, așa cum se cuvine, opțiunile religioase ale confrăților. La sărbătorile care nu sunt comune, ca și la evenimentele mai importante

din viața familială, catolicii și ortodocșii se regăsesc adesea în fața aceluiași altar, rugându-se împreună.

Ca pretutendeni pe cuprinsul țării, locul de căpetenie în cadrul gospodăriei din Gherăiești îl ocupă *casa*. Este construcția cea mai importantă, întrucât nu se rezumă doar la funcția de *locuință* – care îi asigură omului adăpostul și locul pentru prepararea hranei – ci are rosturi mult mai complexe. Casa înseamnă familie, identitate, spațiu consacrat, și exprimă o anume mentalitate. Casa simbolizează centrul existențial al omului devenit statornic, iar în accepțiunea pe care o cunoaștem astăzi are o vechime impresionantă, fiind atestată încă din anul 6500 înainte de Hristos³. Plecând de la ideea că întemeierea familiei se raportează la urzirea universului, Mircea Eliade vedea în configurația *casei* o ipostază a hărții *satului* și, prin extensie, a *lumii*.

Numeroasele precauții, credințele, gesturile și practicile ritual-ceremoniale, ce gravitează în jurul alegerii locului de casă, al construirii edificiului domestic și al luării lui în posesie, justifică importanța ce i s-a acordat întotdeauna în lumea satului tradițional. Casa adăpostește *vatra* focului, reprezentând locul unde se prepară bucatele, dar și epicentrul spațiului cosmicizat, zona de iradiere a tradițiilor noastre culturale ce s-au transmis de la o generație la alta. O spune și Valer Butură, unul dintre iluștrii etnografi ai poporului nostru: „Vatra a încălzit casa, pe ea s-a pregătit mâncarea, lângă ea s-a tors iarna cânepa și lâna, s-au depănat firele și amintirile, s-au brodat în cântece de dor și jale iile, s-au povestit basmele, s-au cântat baladele”⁴.

În încăperea încălzită, adesea chiar în preajma *vetrei* – acest simbol al permanenței, ocrotit îndeosebi de femei, – și-a petrecut ruralul tradițional momentele importante ale existenței sale, dobândind cunoștințe dintre cele mai folositoare. Este locul unde s-a urzit mereu o realitate magică, pe care omul și-a dorit și a sperat să o transforme într-o realitate obiectivă, cum spunea Petru Caraman.

Importanța cu totul aparte ce i se acordă casei rezultă și din faptul că numele acestei construcții s-a extins foarte mult. Ca în cele mai multe regiuni ale țării, la Gherăiești locuința propriu-zisă se mai numește *casa mică* sau *căsuța*, diminutivul (aplicat și caselor bătrânești) subliniind, o dată în plus, intimitatea spațiului respectiv. În aceeași ordine de idei,

³ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, vol. I. Traducere din limba germană de Dana Petrache, Editura Saeculum I.O., București, 2002, p. 71-72.

⁴ Valer Butură, *Etnografia poporului român*. Cultura materială, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, p. 107.

încăperea în care sunt ținute lucrurile curate (straietele, țesăturile, broderiile etc.) și care este destinată primirii oaspeților, precum și evenimentelor sărbătorești, se cheamă *casa cea mare*, în ciuda faptului că odinioară era mai mică decât căsuța. S-ar mai putea adăuga aici și faptul că, prin analogie, au apărut și alte accepțiuni ale cuvântului casă. Astfel, biserica este *casa Domnului*, sicriul se mai numește *casa mortului*, mormântul *casa veșnică*, tot așa după cum cimitirul este cunoscut și sub denumiri ca *satul morților*, *satul tăcut* și chiar *satul lor*⁵.

Casa a fost privită, așadar, și ca un spațiu spiritual, de promovare a unor valori culturale esențiale. Viziunea omului asupra interiorului și exteriorului casei a fost întotdeauna diferită. Aparent, grija cea mai mare s-ar manifesta pentru realizarea exteriorului, întrucât acesta reprezintă cartea de vizită a gospodăriei, fiind expus tuturor comentariilor. Și, într-adevăr, oamenii sunt preocupați ca exteriorul casei să aibă o înfățișare cât mai agreabilă, fără tonalități stridente ori inovații care să provoace discuții nedorite.

Cu toate acestea, „exteriorul casei este numai masca sau aparența omului”⁶. Definitiv pentru cunoașterea ființei umane rămâne *interiorul*, „poate cea mai concludentă expresie a modului de viață și a spiritualității, a ideilor, a cuvintelor unui popor, a vieții familiale și sociale, cu toate implicațiile ei”⁷. Întrebat ce crede despre interiorul casei, Anton Birgăuanu din Gherăiești a spus: „Aista-i dupa om. Dupa suflitu lui. Dupa cum i-o fost lasat di la Dumnezeu să trăiască, să cie el pi lumea asta. Vez cum îs oaminii: unu-i pitrecăreț, altu-i tăcut, unu o duci mai bini, altu mai rău, unu ari gloafî, altu n-ari, fiicari cu viața lui. Bunî sau ră, viața lui îi acolo, în casî. Afarî-i altî treabî. Ti porț așa ca di ochii lumii. Ti iei cu una, cu alta, mai uiț de-ali tali. În casî-i altceva. Ci faci omu-n casa lui, el știe. Altu n-ari treabî. Fiicari trăiești acolo, în interior, cum i-o fost rânduit. Unu plângi, altu râdi, altu-i suparat, după cum divini cazu. Ci faci în casî știi tu și familia ta. Asta-i”⁸.

Cu puține excepții, casele din Gherăiești sunt construite de meșteri locali și nu se deosebesc de cele aflate în satele din împrejurimi.

⁵ Inf. Virginia Gh. Cojocaru, 81 de ani, 6 clase, agricultoare. (Înregistrare mg. făcută la 23 aprilie 2003).

⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere, vol. I, București, Editura Artemis, 1994, p. 257.

⁷ Georgeta Stoica, Paul Petrescu, Maria Bocșe, *Dicționar de artă populară*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 253.

⁸ Inf. Anton A. Birgăuanu, 75 de ani, 7 clase, agricultor. (Înregistrare mg. făcută la 6 septembrie 1997).

Ele se integrează „în marea tipologie românească a gospodăriilor pericarpatice și reprezintă rezultatul îndelungatului și complexului proces de prefacere, în continuă desfășurare, urmărind perfecționarea și adaptarea ansamblului gospodăresc la cerințele și exigențele mereu crescânde ale oamenilor”⁹. Este vizibilă și aici o anumită mentalitate ce a stat la baza organizării spațiului de locuit. Cele mai multe case sunt orientate cu fața spre sud, semn că oamenii nu au ignorat câtuși de puțin efectele nedorite ale frecventelor vânturi din părțile nordice. S-au luat în calcul, de asemenea, sursele de apă, căile de acces, posibilitățile grupării adăposturilor pentru animale, locurile de depozitare a furajelor etc.

Într-o perioadă îndepărtată, de care bătrânii abia își mai aduc aminte, au existat și la Gherăiești *bordeie*, atât cele semiîngropate, construite numai în câmp, cât și locuințele monocelulare (la suprafața solului), aflate în sat, în care se intra direct de afară. Un exemplu tipic de bordei semiîngropat, îl reprezenta „casa jitarului din poarta țării”, o structură arhitectonică rudimentară ce a fost utilizată până în deceniile trei-patru ale veacului trecut. Ultima construcție de acest gen pare să fi fost „bordeiu lui Cioboc”, un paznic ce își avea sălașul la ieșirea din sat, „pe unde treceau vitele spre hațaș, pentru a ajunge la pășune”¹⁰.

Față de bordeiu semiîngropat, locuința monocelulară a evoluat relativ repede. I s-a adăugat mai întâi *tinda*, creându-se astfel un spațiu intermediar, pentru ca apoi, prin despărțirea acesteia de un perete, să apară o nouă încăpere, destinată păstrării alimentelor și a unor obiecte de uz casnic. Concomitent, construcția a fost înconjurată de *prispă*, pe care s-au înălțat și primii stâlpi, iar prin prelungirea acoperișului (pe una din laturi și în partea din spate) au apărut noi spații de depozitare, cunoscute în sat sub nume ca *paravan*, *chiler* sau *șandrama*. Sunt de menționat, apoi, casele cu două încăperi și tindă rece, poate cele mai frecvente în perioada interbelică, și, în sfârșit, casele sistematizate și chiar vilele, asupra cărora vom reveni.

Cercetarea arhitecturii populare din satul Gherăiești pune în lumină dovezi dintre cele mai convingătoare că locuințele catolicilor nu s-au deosebit nicicând de cele ale ortodocșilor. Și nu este vorba aici doar de aspectele exterioare sau interioare ale construcțiilor propriu-zise, ci și de concepțiile străvechi care au dominat fenomenul locuirii, atât în spațiul nostru etnocultural cât și la alte popoare sedentare. Până de curând,

⁹ Elena Florescu, *Arhitectura populară din zona Neamț*, Complexul Muzeal Județean, Piatra Neamț, 1983, p. 50.

¹⁰ Inf. Gheorghe V. Cojocaru, 82 de ani. Vezi nota nr. 7.

oamenii mai săvârșeau încă gesturi și acte magice de „luare în posesie” a locului de casă, iar la sfârșit, când construcția era terminată, nu se mutau în noua locuință fără a îndeplini alte practici menite să apere toți membrii familiei de eventualele neplăceri ce s-ar fi putut abate asupra lor.

Locul de casă se moșteneau, era primit ca zestre (prin căsătorie) sau, mai rar, se cumpăra. Dacă se întâmpla ca în perimetrul respectiv să existe o casă bătrânească, aceasta era dăruită, iar noua construcție nu se înălța pe același loc, ci cu câțiva metri mai în față, pentru ca „gospodarii tineri să aibă parte de un trai mai bun”¹¹. Casele vechi se ridicau pe *tâlpi* sau *tâlpoaie*, formate din bârne groase de stejar, încheiate între ele cu cuie de lemn numite *cepuri*. Mai târziu, tâlpile aveau să fie înlocuite de temelii, cele mai rudimentare fiind alcătuite din lespezi de piatră, fără a se folosi vreun liant. Pe astfel de fundamente se înălțau, de regulă, casele ai căror pereți erau făcuți din *chirpici* sau din *ceamur*.

Chirpicii se mai folosesc și astăzi, atâta doar că se clădesc pe temelii de beton, iar pereții sunt acoperiți adesea cu rețele de sârmă, peste care se aștern două trei straturi de ciment, ultimul fiind alcătuit uneori din praf de piatră. Mult mai rare, casele cu pereții de ceamur se realizau astfel: direct pe pământ, pe tâlpi ori pe temelie, se așezau două rânduri de scânduri, prinse în *juguri*, ca să fie rigide, și fixate cu ajutorul *chitonoagelor*. Se alcătuea deci un cofraj, având înălțimea de 0,40 m. și lățimea de 0,30 m., în interiorul căruia „se bătea” lut amestecat cu paie tocate. Un om intra în cofraj și călca lutul, bătătorindu-l bine, până reușea să-l uniformizeze. După aproximativ o săptămână, când pereții erau suficient de întăriți, scândurile se desprindeau din juguri și se mutau mai sus. Operațiunea se repeta de 5-6 ori, în funcție de posibilitățile materiale ale gospodarului. Această tehnică de realizare a pereților este în uz și astăzi în mai multe localități din zona Romanului. La Nisiporești, de exemplu, construcțiile de acest gen se numesc „case pe rânduri”¹².

De largă răspândire s-au bucurat la Gherăiești casele construite „pe furci”, o tehnică de lucru considerată a fi „cea mai arhaică formă de arhitectură a lemnului din țara noastră”¹³. În acest scop se foloseau

¹¹ Inf. Ortansa A. Ilieș, 80 de ani, 7 clase, agricultoare. (Înregistrare mg. făcută la data de 28 aprilie 2003).

¹² Inf. Gheorghe M. Blăjuț, 62 de ani, 4 clase, agricultor. (Înregistrare mg. făcută la 14 septembrie 1997). Vezi Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I: *Arhitectura populară, Textilele de interior, Portul popular de sărbătoare*, Editura Presa Bună, Iași, 1998, p. 26.

¹³ Radu-Octavian Maier, *Cercetarea așezării și arhitecturii țărănești în Luizi-Călugăra, jud. Bacău*, în *R.E.F.*, tomul 39, nr. 3-4, București, 1994, p. 254.

arborii de esență tare: stejarul, fagul, carpenul și chiar salcâmul. Furcile delimitau conturul pereților exteriori ai casei. Erau îngropate în pământ, se prindeau între ele cu chingi orizontale, iar în partea superioară, la baza acoperișului, se fixau în bârne numite *costoroabe* sau *lutari*. Pe costoroabe se sprijineau *căpriorii*, care susțineau acoperișul. Uneori, furcile de la colțurile casei se mai numeau *amnari*, prin analogie cu stâlpii încastrați, în aceleași locuri, între tălpi și costoroabe.

La casele „pe furci”, scheletul pereților era împletit din nuiiele dispuse în poziție verticală. Peste împletitură, de o parte și cealaltă a peretelui, „se bătea” un strat, relativ gros, de lut negru amestecat cu paie. Pereții se scrijelau apoi cu o furcă de fier, pentru a nu crăpa. Când se uscau, erau unși cu lut galben, „făcut cu pleavă de grâu”, după care „se fețuiau” cu o pastă compactă, obținută din humă amestecată cu nisip și alte materiale ce îi confereau un plus de stabilitate. La sfârșit, pereții erau tencuiți și spoiți, operațiuni ce presupuneau folosirea mai multor straturi de var.

Un moment important în procesul de construire a unei case îl constituia realizarea acoperișului. Structura acestuia este alcătuită din grinzi și căpriori, iar forma, aproape numai în *patru ape* sau *table*, perpetuează specificul locuințelor tradiționale românești. La Gherăiești-Neamț, casele cu acoperișul în *două ape* sau în *două table* sunt foarte puține la număr, ceea ce înseamnă că tehnica respectivă este una de împrumut și nu se utilizează de multă vreme. Înraurirea pare să vină dinspre spațiul bucovinean, unde aceste structuri arhitectonice au pătruns prin intermediul populației austriece.

Casele vechi, mai ales cele cu o singură încăpere, tindă și cămară, care mai puteau fi văzute în sat până în preajma celui de al doilea război mondial, erau acoperite cu „jupi de stuf”, peste case se așezau uneori paie de grâu, într-un strat de aproximativ 30-40 cm. Pentru stabilitate, erau puse *țepușe* de jur-împrejurul acoperișului, la nivelul interior al streășinei, precum și nuiiele lungi de alun ce se legau între ele în dreptul *coamei*. S-au folosit, de asemenea, acoperișurile din șindrila, de tablă și de țiglă, unele dintre acestea păstrându-se și astăzi. Mai puțin agreabile sunt acoperișurile „din plăci de azbociment”, care depersonalizează peisajul arhitectonic local, cu formele lor standardizate și cromatica anostă, de un cenușiu prăfuit.

Potrivit mentalității tradiționale, trăinicia unei case și liniștea celor ce aveau să locuiască în ea trebuiau asigurate și pe alte căi. Sub prima furcă, sub talpă ori în temelie se puneau bani, „pentru norocul

familiei”¹⁴, un ou, „ca sî fie sănătoși ca oul”¹⁵, sau „câte-o mânî di grâne, sî aibî belșug în casî”¹⁶. Un interlocutor¹⁷ ne-a vorbit și despre obiceiul de a se îngropa în temelie un cap de cocoș, fără a putea să explice însă semnificația gestului. Practica este răspândită în întreaga Moldovă¹⁸, precum și în alte regiuni ale țării¹⁹, iar motivația ei ține de credința că durabilitatea construcției se asigură printr-o jertfă²⁰. În cazul de față, sacrificiul păsării (cu toate variantele sale) are rostul de a pune la adăpost membrii familiei de presupusele nemulțumiri ale spiritului locului.

Astfel de temeri nu-i privesc doar pe beneficiarii noii locuințe, ci și pe meșterii care o construiesc. Lor le sunt destinate o serie de ofrande, legate la căpriorii casei, de regulă lângă *boldul* din partea stângă a acoperișului, considerat locul cel mai vulnerabil. Acolo se mai punea o ramură de măr dulce, pentru traiul bun al familiei nou întemeiate, sau o nuielušă de salcie cu motocei, sfințită la Duminica Floriilor. Toate acestea se legau cu un prosop alb, simbolizând legământul cuplului, dar și starea de puritate, de curățenie, sub zodia căreia era zidită casa respectivă.

O altă practică, de care țineau seama atât stăpânii casei cât și meșterii, era aceea de a nu se finaliza, în totalitate, lucrul început: „Rămâné ceava nigata; nu puné o scânduricî, nu băté on cui, mă rog, orici, numa sî nu sî chemi c-o terminat. Zâci c-așa-i mai ghini”²¹. Stăruie aici credința străveche potrivit căreia cel care zidește casa se teme să o finiseze complet, întrucât desăvârșirea construcției constituie momentul în care *locul* trebuie „plătit” printr-o jertfă umană. Mircea Eliade spune că obiceiul de a nu termina construcția dovedește că noțiunea de *creație* este legată, în universul mental popular, de aceea de *jertfă* și de moarte. Și, continuă cărturarul, „omul nu poate crea nimic desăvârșit decât cu prețul vieții sale. Numai Dumnezeu poate crea fără să-și sărăcească sau să-și diminueze ființa. Omul fiind făptură, fiind el însuși creat, este steril

¹⁴ Inf. Barnaveta V. Pal, 84 de ani. Vezi nota nr. 3.

¹⁵ *Aceeași*.

¹⁶ *Aceeași*.

¹⁷ Inf. Virginia Gh. Cojocar, 81 de ani. Vezi nota nr. 14.

¹⁸ Vezi Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Editura Minerva, București, 1976, p. 166-172, informațiile cuprinse sub numerele 4549, 4550, 4551, 4552 și 4560.

¹⁹ *Ibidem*, informațiile cuprinse sub numerele 4545-4547 și 4561 (Muntenia), 4547 și 4555 (Oltenia), 4554 (Transilvania, Banat), 4553 (Dobrogea).

²⁰ Vezi Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, București, 1973.

²¹ Inf. Carmil G. Gherghel, 74 de ani, 4 clase, agricultor. (Înregistrare mg. făcută la 22 aprilie 2003).

atâta timp cât nu-și însuflețește creația mâinilor sale cu jertfirea sa sau a aproapelui”²².

Un viu interes suscită și riturile de „luare în posesie”, săvârșite cu prilejul mutatului în casă nouă. La Gherăiești, cele mai importante erau *sfințirea și praznicul casei*: „Chema preutu, sfință, spuné o rugăciuni, ni rugam cu tăți, și la urmî sî făcé o masî pintru tăți lumea cari iara acolo. Sî făcé așa ca on praznic, ca o pomanî. Iara prima pomanî cari sî da în casa ceea. Dupa asta ti mutai liniștit și împacat”²³. Prin alte părți ale satului era obiceiul ca, în ziua praznicului pentru casă, să se pună în camera respectivă, într-un ungher, o oală de lut legată la gură, „ca sî sî mai dămoleascî gura lumii”²⁴.

Ne vom opri, pe scurt, și asupra credințelor privitoare la *șarpele casei*. Fiecare casă bătrânească, spunea Gheorghe V. Cojocaru, avea șarpele ei: „Sta în păreți, deasupra ușî, și când dornei prima noapti-n casî îl auzăi. Țăcăné așa ca on ceas”²⁵. Maria V. Dascălu își amintea că „șărpili di casî iara numa-n păreți di vălătuci. Făcé tăți noaptea ca ceasu: tic-tic, tic-tic, tic-tic. Aista-i norocu casei, n-ai ci te-atingi di dânsu”²⁶. La rândul său, Anton Bîrgăuanu ne-a spus: „Șăripili di casî-i tarcat. Zîci cî-i așa pintru cî-i hrănit cu lapti dulci. Șărpili ista nu-i veninos. Bătrânii zăceu c-aista-i norocu casei și nu sî cadî sî-l omori. Aveu îi așa o vorbî: ci tu nu poț faci, nu strâca”²⁷.

Credința că fiecare casă are un șarpe al ei, ascuns în pereți, și care nu li se arată oamenilor decât în momente de cumpănă, era cândva foarte răspândită în satele noastre. Prin părțile Fălticenilor, de exemplu, se vorbea chiar de un cuplu de șerpi: „Dacă omori șărpoaica, mor fimeili din casî; dacă omori șarpele, mor bărbații casei”²⁸. Având atribute comune cu anticele divinități ocrotitoare ale *vetrei*, de tipul Larilor domestici, zeului Lateranus, zeiței Mania, Manilor și Penaților latini, șarpele de casă este totodată și simbolul strămoșilor, ce-i ocrotesc de dincolo de moarte pe

²² Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura Publicom, București, 1943, p. 45-46.

²³ Inf. Maria C. Gherghel, 72 de ani, 4 clase, agricole. (Înregistrare mg. făcută la 22 aprilie 2003).

²⁴ Inf. Ortansa A. Ilieș, 80 de ani. Vezi nota nr. 20.

²⁵ Inf. Gheorghe V. Cojocaru, 82 de ani. Vezi nota nr. 7.

²⁶ Inf. Maria V. Dascălu, 64 de ani, 4 clase, agricole. (Înregistrare mg. făcută la 25 aprilie 2003).

²⁷ Inf. Anton A. Bîrgăuanu, 75 de ani. Vezi nota nr. 17.

²⁸ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Florin Bucescu și Viorel Bîrleanu, în **C.A.F.**, X-1, Iași, 1991, p. 49.

urmași. Uciderea sau alungarea acestui adevărat *genius loci* poate să atragă neplăceri dintre cele mai mari asupra gospodăriei respective.

Frecvente sunt, de asemenea, practicile de natură religioasă. Tot în scopul protejării stăpânilor casei, este sfințit locul de către preot, se stropeste temelia cu agheasmă, sunt puși sub prima furcă „mâțșori de salcie de la Florii”²⁹, se îngroapă, sub talpa casei, o sticlută cu agheasmă³⁰ etc. Simpla enumerare a acestor practici pune în evidență două situații: pe de o parte, preocuparea omului de a evita primejdiile și neajunsurile de orice fel, iar pe de alta coexistența datinilor moștenite din bătrâni cu cele puse în circulație de slujitorii bisericii. Fenomenul are o răspândire cvasigenerală, dar în satele catolice din Moldova și, îndeosebi, la Gherăiești – Neamț ponderea acestora din urmă este evidentă.

Un moment de răscruce în evoluția casei s-a produs la sate începând cu deceniul al șaptelea al veacului trecut. Colectivizarea forțată a agriculturii, cu toate dramele ei, pe care le-au resimțit din plin și oamenii din Gherăiești, avea să aibă urmări dintre cele mai nefaste și în ceea ce privește configurația structurilor arhitectonice tradiționale. Deposdarea țăranilor de pământuri, de uneltele agricole și de animale a declanșat, inevitabil, exodul țăranilor către orașe. Unii dintre ei au părăsit satul definitiv, abandonând puțina agoniseală ce le mai rămăsese, pentru a-și căuta un rost la sute și sute de kilometri de locurile natale. Cei mai mulți însă au rămas acasă, apelând la o soluție de compromis. Așa a apărut fenomenul navetismului. Oameni harnici și pricepuți, gherăieștenii au început să câștige bine la oraș, iar primele semne ale prosperității aveau să se reflecte în prefacerea, construcția și reconstrucția caselor.

Casa țărănească devenea treptat, așa după cum spunea Georgeta Stoica, „o marcă diferențiată între oamenii ce lucrau la oraș și cei rămași în gospodăria colectivă”³¹. Fenomenul poate fi urmărit, cu precădere, în așezările rurale din apropierea orașelor industrializate. La Gherăiești – Neamț însă – și, firește, nu numai aici, – o parte a satului se numește *Cartierul nou*, ceea ce înseamnă că locuințele din perimetrul respectiv, construite după proiecte-tip, nu mai au nimic comun cu specificul arhitecturii populare locale. Același lucru se poate spune și despre vilele apărute în anii din urmă, ivite parcă dintr-o competiție a

²⁹ Inf. Maria A. Iștoc, 72 de ani, 3 clase, agricultoare. (Înregistrare mg. făcută la 22 aprilie 2003).

³⁰ Inf. Tereza A. Ciobanu, 80 de ani, 4 clase, agricultoare. (Înregistrare mg. făcută la 22 aprilie 2003).

³¹ Vezi „Cronica”, revistă de cultură, anul XXVI, nr. 6, Iași, 1991, p. 9.

unor gusturi îndoielnice. Construcții masive, durabile probabil, dominând cu siluetele lor eclecticice mai multe părți ale satului, acestea nu reflectă altceva decât opulența celor cărora le aparțin.

Referitor la construcțiile anexe din gospodărie, ocrotite, la rândul lor, împreună cu casa, de cercul magic pe care îl reprezintă gardul curții, trebuie spus că la Gherăiești, ca și pe alte meleaguri ale țării, acestea mai sunt cunoscute și sub numele de *acareturi*. Este vorba, în primul rând, de structurile arhitectonice destinate adăposturilor pentru animale și păsări, pentru cereale, pentru furaje, pentru uneltele agricole și mijloacele de transport etc. Sunt cuprinse aici și alte construcții, cum ar fi bucătăriile de vară – ca locuințe sezoniere – fântânile, micile ateliere meșteșugărești, gardurile și așa mai departe.

De obicei anexele din gospodărie vorbesc de la sine despre bunăstarea unei familii. Aglomerarea acareturilor constituie un indiciu de prosperitate, remarcat și prețuit de cei din jur. Unei mirese care intră într-o astfel de gospodărie, i se strigă: „Îi îmbla din casî-n șurî / Și-i ci gospodinî bunî, / Tot cu cheili pi mânî, / Și din casî la fântânî, / Tot cu gălecioara-n mânî / Și-i ci bunî gospodinî”³². Dimpotrivă, absența cvasitotală a anexelor gospodărești, ca și starea precară a celor existente, determinată de lenea sau viciile stăpânului casei, devin obiectul strigăturilor satirice: „Bădița cu păru creț / N-are paie pi coteț / Și nici ușî la bordei, / C-o vândut-o pi cinci lei”³³.

Ca în mai toate satele de câmpie, la Gherăiești acareturile s-au construit în funcție de principalele îndeletniciri ale localnicilor, care au fost și au rămas agricultura și păstoritul. Cele mai importante sunt *grajdurile* și *șurile* pentru vitele mari. Țăranii au manifestat întotdeauna o grijă deosebită pentru construirea acestor adăposturi, în sensul că au folosit aceleași materiale și aceleași tehnici de lucru ca și în cazul ridicării caselor. Mai mult decât atât, nu au ignorat nici practicile ritual-ceremoniale ce se efectuau la edificarea unei locuințe. Barnaveta V. Pal știa de la bunica ei că, pe vremuri, „orici-ar ci construit omu, casî, grajdi, ce-ar ci fost, puneu în timilie, la cornu din sus, on cap di cucoș. Iara ca o platî pintru loc. Pi urmî nu s-o mai pus. Eu una, cân am făcut casa, știu cî n-am pus ninica. L-am cheamat pi părintili ș-o strochit cu agheazmî. Atâta. O cetit ș-o strochit și, mulțănesc lu Dumnezeu, nu s-o-ntâmplat ninica”³⁴.

³² Inf. Clara V. Buruiană, 74 de ani, 7 clase, agricultoare. (Înregistrare mg. făcută la 25 aprilie 2003).

³³ *Aceeași*.

³⁴ Inf. Barnaveta V. Pal, 84 de ani. Vezi nota nr. 3.

Din rațiuni funcționale, acoperișurile grajdurilor și ale șurilor s-au făcut numai în *două ape*, întrucât această modalitate de realizare permite lărgirea considerabilă a suprafeței podurilor, ca spații de depozitare a furajelor. Scheletul acoperișurilor se înalța pe un sistem de grinzi, căpătând astfel o formă trapezoidală. Merită menționat și faptul că unele compoziții decorative, existente pe scândurile din părțile laterale, ca și pe fațadele acoperișurilor, ajung să perpetueze elemente artistice dispărute deja din arhitectura caselor. Etnografii noștri au observat, de altfel, că „acareturile păstrează vechile tradiții constructive timp mai îndelungat decât casele”³⁵.

Celelalte anexe gospodărești, ce funcționează tot ca adăposturi în satul de care ne ocupăm, sunt: *ocoalele, plasele și saivanele* (pentru oi), *cocinele, cotețele sau cotinețele* (pentru porci), *poiețile* (pentru păsări), *coșerele sau pățulele* (pentru știuleții de porumb), *hambarele sau standoalele* (pentru grâne) și *șoproanele* (pentru mijloacele de transport și uneltele agricole). Aceștia li se adaugă, desigur, *fântânile, bucătăriile de vară, stupinele, micile ateliere meșteșugărești, gardurile* etc. Pe vremuri, în gospodăria tradițională, construcțiile anexe erau așezate spre laturile exterioare ale curții, ceva mai departe de casă, precum și de sursa de apă.

Au venit însă anii grei ai colectivizării agriculturii și toate rânduielile, moștenite din bătrâni, privind fenomenul locuirii s-au prăbușit. Grădinile foarte mici, care le mai fuseseră lăsate oamenilor în posesie, ca și deposedarea abuzivă de animale, de mijloacele de transport și de unelte, i-a obligat pe aceștia să restrângă considerabil perimetrul construcțiilor anexe. Multe dintre vechile acareturi au fost dărâmate, iar cele ridicate din nou – cât mai aproape de case și adesea unite între ele – au devenit polifuncționale. S-au pierdut astfel, iremediabil, nu doar construcții rurale de mare valoare arhitectonică, ci și (ceea ce este mult mai grav) concepțiile străvechi privind organizarea microcosmosului gospodăresc.

Dintre toate acareturile, singurele care au scăpat furiei demolatoare a regimului trecut au fost *fântânile*. Poate și datorită faptului că, prin tradiție, acestea erau socotite bunuri comunitare, chiar dacă se aflau pe proprietatea unuia sau altuia. Într-adevăr, amplasarea fântânilor în locurile cele mai accesibile s-a făcut, întotdeauna și pretutindeni, cu sentimentul că vor aparține tuturor. La Gherăiești, cele mai multe fântâni sunt cu *roată* sau cu *troliu*, numit și *butuc*. Este vorba de un angrenaj mobil, amplasat între doi stâlpi de lemn ori de beton, ce se sprijină pe ghizduri și susțin acoperișuri lucrate cu fantezie și bun gust.

³⁵ Florea Bobu Florescu, Paul Petrescu, Paul H. Stahl, *Arta populară românească*, Editura Academiei, București, 1969, p. 96.

Fântânile se fac la limita spațiului gospodăresc, cât mai aproape de drum, și sunt dotate cu toate cele necesare, pentru ca oricine să-și poată potoli setea. Vecinii se mai ceartă între ei, dar accesul la fântână nu este oprit niciodată, considerându-se că în felul acesta s-ar săvârși un mare păcat. Ca în mai toate zonele Moldovei, în satul la care ne referim se spune că omului care face mai multe fântâni pe cheltuiala lui i se vor ierta din păcate. O secvență dintr-un cântec liric, înregistrat în satul învecinat Barticești, este concludentă în acest sens: „Măi bărbate, măi om bun, / Fă fântâna lângă drum, / Sî beie și bun și rău, / C-așa o vrut Dumnezău”³⁶.

Mai bine primite sunt fântânile construite la răscruci de drumuri și, mai ales, în câmp. Cele ce se fac în afara satului sunt de două feluri: unele se obțin prin săparea unor gropi adânci, care ulterior se pietruiesc și se împrejmuiesc cu ghizduri de lemn sau de beton, iar celelalte se rezumă la captarea și amenajarea izvoarelor aflate la suprafața solului. Dacă fântânile din câmp nu erau prea adânci, apa se scotea cu *cârligul*, folosindu-se în acest scop o nua lungă de alun, la capătul căreia se fixa un sistem de prindere a găleții. În celelalte situații, fântânile erau prevăzute cu *cumpănă*. Locul în care se află o asemenea sursă de apă în satul de care ne ocupăm, este cunoscut sub denumiri ca *Fântâna cea mare*, *Fântâna cu cumpănă* sau, pur și simplu, *La cumpănă*³⁷.

Din cea de a doua categorie fac parte așa-numitele *fântânele*. După cum arătam mai sus, acestea au rezultat prin amenajarea unor izvoare, aflate undeva în partea de vest a satului: „Locu ceala sî cheamî *la budăi*. I sî zăci-așa, pintru cî nu-s fântâni adivarati, știi, îs niști trunchiuri di copac, scobiti înăuntru, cari protejazî izvoarăli. Sî mai chiamî *la fântâneli*, pintru cî-s izvoară captati, știi”³⁸. Interlocutorul nostru ne-a mai spus că *budăile* respective se află „în gura râpii lui Anton” și se mai cheamă „Fântânelili di la Dăncu”, după numele unui om care își are lotul în apropiere.

Despre *fântânelele* de la Gherăiești ne-a vorbit și Gheorghe V. Cojocaru. El s-a referit și la cei ce au amenajat acele surse de apă: „O fost la noi o familii Andrii. Așa sî chema. Ș-o făcut în sat cam vo cinci-șăși fântânî. Ș-o făcut și niști *budăi* divali, uni mărg gospodinili sî lugzuiascî pâanza. Mergéu, c-amu nu mai mărg. S-o cam strâcat amu budăili celea,

³⁶ Inf. Elisabeta P. Farcaș, 91 de ani, nu știe carte, agricultoare. (Înregistrare mg. făcută la 15 martie 2000).

³⁷ Inf. Gheorghe V. Cojocaru, 82 de ani. Vezi nota nr. 7.

³⁸ Inf. Anton A. Bîrgăuanu, 75 de ani. Vezi nota nr. 17.

cî, vez cum îi lumea, dacî esti, folosăști, da di reparat nu-i treci pin cap. Apu-o fost la noi on brigadieri la C.A.P. Aista, mai rău, vroie sî le-astupi di tăt. Noroc c-o sărit lumea: «–Cum s-astuchi fântânili, băi, om fărî Dumnezău? Di făcut nu ti duci mintea, da la strâcat gata! Trece-on drumet pi ici, își răcorești sufletu și-i mulțamești lu Dumnezău. Cum sî li-astuchi?» Ș-apu s-o lasat el³⁹.

Amenajarea izvoarelor prin captarea acestora în *budăi* nu pare să fie o acțiune întâmplătoare și, cu atât mai puțin, de dată recentă. Până nu demult, satul Muncelul de Sus, din comuna Mogoșești-Siret, județul Iași, era specializat în confecționarea unor astfel de ghizduri din trunchiuri scobite, ceea ce înseamnă că *budăile* respective aveau mare căutare în așezările din Podișul Central Moldovenesc. Lingvistul Stelian Dumistrăcel, atestă această practică și în sudul țării, precizând totodată că termenul *fântână* păstrează sensul original al latinescului (aqua) *fontana*, însemnând *apă de izvor*⁴⁰.

În ceea ce privește *gardurile*, se poate spune că în satul de care ne ocupăm au existat, până de curând, toate construcțiile de acest gen cunoscute pe cuprinsul Moldovei și nu numai. Cele mai vechi sunt, fără îndoială, *gardurile de mărăcini*. Ele restrâng, de fapt, la spațiul gospodăresc, cercul magic reprezentat cândva de *brazda* sau *șanțul* ce delimitau vatra satului și mai apoi grădina. Rolul de stavilă împotriva intruziunilor malefice, pe care îl aveau cele două limite de hotar, obținute pe cale magică, se regăsește și la *gardurile de mărăcini*. Materialele din care sunt făcute acestea amplificau – la nivelul mentalității populare – funcția de care vorbim.

Așa cum arată însă profesorul Petre Caraman⁴¹, nu doar *gardul de mărăcini*, ci toate împrejurimile gospodărești au rolul de a asigura liniștea stăpânilor casei și de a proteja bunurile aflate în interior. Prin urmare, funcția de *apotropaion* avea să se răsfrângă ulterior asupra tuturor tipurilor de *garduri* (existente și în satul Gherăiești), indiferent dacă acestea erau împletite *din nuiele* (culcate sau în picioare), dacă erau făcute *din ostrețe*, *din scânduri* (verticale sau orizontale), *din sârmă ghimpată* sau *din plase de sârmă*, *din fier forjat*, *din cărămidă*, *beton* etc.

³⁹ Inf. Gheorghe V. Cojocaru, 82 de ani. Vezi nota nr. 7.

⁴⁰ Stelian Dumistrăcel, *Pînă-n pînzele albe. Expresii românești. Biografii – motivații*. Ediția a II-a, revăzută și augmentată, Editura Institutului European, Iași, 2001, p. 137.

⁴¹ Vezi Petru Caraman, *Gardul curții și semnificația practicilor negative aplicate lui de către colindătorii*, în vol. *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*. Studiu de folclor comparat. Ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1997, p. 425.

În categoria acareturilor mai pot fi incluse și alte construcții, cum ar fi *beciul*, *cuptorul de vară* (cu sau fără vatră) și chiar *loznița*, dar asupra acestora nu ne vom opri, deoarece apar cu totul sporadic în incintele gospodăriilor din Gherăiești.

Résumé

Ce travail fait partie d'une étude monographique concernant la culture populaire du village de Gherăiești, du département de Neamț, localité mixte du point de vue confessionnel, mais qui, dans le plan des conceptions anciennes sur l'espace habitable, relève de la même unité qu'on peut rencontrer partout à travers le pays.

L'architecture rurale est analysée d'une double perspective : des structures traditionnelles – conservées surtout dans la partie ancienne du village (habitée par les croyants orthodoxes) – et des constructions modernes, beaucoup plus fréquentes dans la communauté catholique. La maison et ses dépendances sont analysées dans le contexte de toutes les transformations de la seconde moitié du XX-ème siècle. Le discours ethnographique est complété par une approche ethnologique et socio-folklorique des faits en question.

CULTUL MĂTRĂGUNEI ÎN MOLDOVA

Silvia CIUBOTARU

Între medicină și magie, *Atropa belladonna*¹ sau *mătrăguna* – termen păstrat la români din substratul dacic (vezi asemănarea cu albanezul *matërgonë*), frecvent cunoscută și ca *mandragoră* (denumire preluată din grecescul *μανδραγοραç*) – a dezvoltat unul dintre cele mai interesante complexe mitice etnobotanice. Această plantă mai este denumită și *beladonă*², sub influența mediilor intelectuale.

Virtuțile curative autentice ale acestei buruieni, numită în popor și *Cireașa lupului*, *Doamna codrului*, *Doamna pădurii*, *Floarea pădurii*, *Iarba codrului*, *Iarba pădurii*, *Împărăteasa ierburilor* sau *Împărăteasa Ileana*, erau suficiente ca să o facă deosebit de prețuită de locuitori. Conținând, ca și alte solanacee, *atropină*, *mătrăguna* este folosită pentru vindecarea astmului, a bolii lui Parkinson, spasmelor biliare, ulcerului gastric și duodenal, precum și a mai multor afecțiuni oftalmologice. În prezent, în Moldova³, frunzele de *mătrăgună* se pun pe *buba neagră* (Ibănești – Botoșani, Rusca – Vaslui), pe *buba rea* (Ibănești – Botoșani, Mogoșești – Iași) și pe *bubele oarbe* (Țigănași – Iași). De asemenea, când cineva este bolnav de *călcătură*, i se fac „băi cu buruiana mare, numită *mătrăgună*” (Brăhășești – Galați).

¹ În mai multe dicționare și, mai ales, în culegerile de documente etnologice, se face adesea confuzie între *mătrăgună* (*Atropa belladonna*) și *mandragoră* (*Mandragora officinalis*). Ambele plante sunt solanacee, alcaloide și halucinogene, și au semnificații deosebite în contextul magiei populare. Precizăm că în studiul de față ne vom ocupa numai de *mătrăgună*.

² Astfel, o informație din satul Suharău – Dorohoi, județul Botoșani, datând din anul 1896, ne spune : „... fac rău cui poftesc; fie prin *beladonă*, fie prin altele” (Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976, p. 5).

³ Toate informațiile de teren, în mare parte inedite, la care facem trimiteri în lucrarea de față, provin din colecțiile A.F.M.B. din cadrul *Institutului de Filologie Română* „Al. Philippide” al Academiei Române, filiala Iași. Pentru înregistrările pe bandă magnetică folosim indicativul *Mg.* (cu precizarea numărului benzii, al pistei și materialului), precum și datele privitoare la subiecții chestionați.



Fig. 1. Mătrăguna. Desen medieval. Londra, Muzeul britanic. Apud, S.A. Tokarev, *Mifi narodov mira*, Moscova, 1982, tom II, p. 102.

S-ar părea că medicii daco-geți o cunoșteau bine, la fel ca și, mai târziu, acei „zei de munte” (*doctorum montium cultrix*) de care amintește autorul creștin Lactantius din secolul al IV-lea, în lucrarea sa intitulată *De morte persecutorum*⁴. Herbariile Antichității și ale Evului Mediu timpuriu au inclus această plantă în descrierile lor. Este destul să amintim de cataloagele după Dioscoride și Pseudo-Apuleius (secolele III-V), precum și de volumul *Institutio divinarum litterarum*, realizat de călugărul Cassidorus, în secolul al VI-lea. Medicii spațiului balcanic, începând cu acei *lêcheis* celto-daci, urmând după ei *viatrii* din Zagoria (aromâni, albanezi și greci), iar apoi discipolii anarghirilor Cosma și Damian, au utilizat *mătrăguna* pentru calitățile sale curative. Până în zilele noastre, *Atropa belladonna* a fost și a rămas nelipsită din farmacopeea cultă și populară.

Dar nu numai aceste calități tămăduitoare au creat aureola mitologică a *mătrăgunei*, ci și puterile sale magice. Rădăcina de *mătrăgună*, frunzele ei late, fructele ei strălucitoare – „Cum îi lumina ochilor negri, neagrî, așa i-i boghița la mătrăguna asta”⁵ – întreaga plantă are puterea să sporească vitalitatea umană, să aducă noroc fetelor mari și flăcăilor în dragoste și căsătorie, să acționeze benefic asupra fecundității turmelor, să-i ajute pe negustori și cârciumari la câștig etc. În alte cazuri, dimpotrivă, proprietățile sale, utilizate în practici vrăjitoarești, pot fi

⁴ Apud N. Vătămanu, *Originile medicinei românești*, Editura Medicală, București, 1979, p. 36.

⁵ A.F.M.B., Mg. 649, I, 27. Inf. Ioana T. Iacob, 78 de ani (1988), satul Dulcești, județul Neamț.

angrenate în acte de magie neagră (*pe urât*), provocând îmbolnăvirea celor vizați, nefericire, nebulie și chiar moarte.

În toate ținuturile locuite de români a existat un cult al *Doamnei codrului*. Cele mai ample investigații în această problemă aparțin lui Simeon Florea Marian (*Mătrăguna* în „Albina Carpaților”, an IV, 1880, nr. 8, pp. 119-121), lui I.A. Candrea (*Iarba fiarelor*, 1928), lui Mircea Eliade (studiul *Cultul mătrăgunei în România*, redactat în 1938, va fi inclus mai târziu în volumul de studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, *De la Zalmoxis la Gengis-Han*, 1980), lui Gheorghe Pavelescu (*Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, 1945) și lui Valer Butură (*Enciclopedie de etnobotanică românească*, vol. II, *Credințe și obiceiuri despre plante*, 1988).

Parcurgând toate aceste lucrări, putem deduce complexitatea datinilor legate de *mătrăgună*, ritualizarea strictă a culegerii ei în funcție de scopul pentru care urmează a fi utilizată. Vom observa în ce măsură s-a păstrat până în zilele noastre, în Moldova, ansamblul cultic legat de planta regină a poienilor din inima pădurilor noastre de foioase.

În lumea satelor moldovenești, *mătrăguna* este înconjurată de un sentiment de respect și de venerație. Momentul în care cineva se apropie de locul unde crește este însoțit de acea tensiune specială care este produsă fie de transgresarea unei interdicții, fie de inițierea într-un mister profund. Fascinația se împletește cu teroarea. Dubla încărcătură afectivă care învăluie alegerea și dezgroparea *mătrăgunei* din adâncurile pădurii, *tremendum* (prin conștiința că se încalcă o interdicție) și *fascinas* (însușirea plantei în ciuda riscurilor), indică pătrunderea într-o lume a sacrului care-și păstrează „densitatea ontologică originară”⁶.

Cu excepția cazurilor în care este pomenită în strigături satirice sau în unele zicători (de exemplu: *Parcă i-a dat cineva mătrăgună, parcă e nebun*⁷), *mătrăguna* este înconjurată de cele mai reverențioase adresări: *Buruiana cei mari* (Tarnița – Bacău), *Coana Ileana* (Răchitoasa – Bacău), *Coana-mpărăteasă* (Dobrovăț – Iași), *Coana mari* (Brusturoasa – Bacău), *Coana Marghioala* (Rădăcinești – Vrancea), *Cucoana Ileana* (Dumbrăvița și Ruginoasa – Iași), *Doamna mare* (Buciumi și Răchitoasa – Bacău, Gohor – Galați, Vlădiceni – Neamț), *Doamna Ileana* (Iorcani, Tătăruși și Uda – Iași), *Iarba împăratului* (Țepu – Galați), *Împărăteasa*

⁶ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*. În românește de Paul G. Dinopol. Prefață de Vasile Nicolescu, Editura Univers, București, 1978, p. 134.

⁷ Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, I, Editura Librăriei Socec & Comp., București, 1895, p. 218.

(Oprișeni și Sinești – Iași), *Împărăteasa florilor* (Tarnița – Bacău, Liteni și Moara – Suceava).

Aspectul exterior al acestei plante este legat de simbolismul astral, dar și de cel antropomorf. „Iara luna și soarili – ne-arata ie – într-o tulchinî. Luna iara așa ca o giumatati și soarili iara cu floricele așa, roați. Într-o rădăcinî iara”⁸. Dacă părțile aeriene ale buruienii țin de universul divinităților cerești, rădăcina este asemănată cu corpul uman. *Mătrăguna* transcede vegetalul, apropiindu-se de o ființă cu puteri supranaturale. Ea este percepută și ca un model de estetică florală: „Mătrăguna era frumoasă ca o floare di gavanoș” (Brehuiești – Botoșani).

Agent afrodisiac, apotropaion, talisman sau mediu oracular, *mătrăguna* a impresionat imaginația populară, fiind cea mai importantă componentă din sfera plantelor halucinogene intrate în circuitul cultural. Simbolismul său, de recipient al vieții și morții, unește cele mai bogate nuanțe cognitive și psihogene: „Sesizarea unui anumit izomorfism dintre microcosmos și macrocosmos are întotdeauna ceva tulburător și poartă pecetea ambivalenței cunoașterii”⁹.

În afara momentului ritualizat al culesului, nimeni nu trebuia să fie în preajma locului unde creștea *mătrăguna*: „Ș-apu ni ducé și ni-o aratat acolo buruiana ceea, nantî tari, și trestioasă, ca urzâca moartî; găuritî la mijloc. Și iara cu floarea vânăti, vinețâie, cum si spun, așa movî. Ș-apu zâcê: – Asta, zâci, si nu va aprochieț di dânsa, zâci. Mergim așa încetișoru, împregiuru ii, da si nu va aprochieț cumva de ie. Cî asta si ie numa cu socoteali”¹⁰. Sau: „Buruiana asta nu trebu si vorghești urât di dânsa, nu nimica, cî asta buruianî-i periculoasă”¹¹. „Îi foarti ră și foarti otrăvitoari. An văzut și eu pin păduri, da n-am pus nici mâna pi ie”¹².

Farmecele premaritale și pentru armonie conjugală constituie domeniul pentru care *mătrăguna* este solicitată cel mai des. De obicei, în intervalul de timp cuprins între Paști și Rusalii, femeile și fetele se duc în adâncul pădurii cu vin, miere, pâine, stafide și zahăr, ca să culegă buruiana *sorocită pentru dragoste*. Numărul de două persoane implicate în ritual este cel mai răspândit în Moldova. Totuși, sunt cazuri în care se preferă o cifră fără soț: „Di mătrăgună știe că trebui s-o iei or’ în trei or’ unu sângur, întri cari si fii ș-o fatî fecioari” (Costești – Iași). Prezența

⁸ A.F.M.B., *Mg.* 446, I, 21. Inf. Suzana Cătană, 72 de ani (1981), satul Dobrovăț, județul Iași.

⁹ Ivan Evseev, *Cuvînt-Simbol-Mit*, Editura Facla, Timișoara, 1983, p. 199.

¹⁰ A.F.M.B., *Mg.* 446, I, 21. Inf. Suzana Cătană, 72 de ani (1981), satul Dobrovăț, județul Iași.

¹¹ A.F.M.B., *Mg.* 469, I, 3. Inf. Elena I. Burlacu, 70 de ani (1981), satul Dumbrăvița, comuna Ruginoasa, județul Iași.

¹² A.F.M.B., *Mg.* 649, I, 27. Inf. Ioana T. Iacob, 78 de ani (1988), satul Dulcești, județul Neamț.

unei singure culegătoare se constată mai cu seamă în actele de magie neagră, unde înstituirea unui secret absolut era necesară.

Prima condiție a reușitei captării puterilor *mătrăgunei* în acte de magie albă o constituie puritatea rituală a culegătoarelor: „Cî zâcă cî, la *Cucoana mătrăguni*, dacî vroeii sî ti duci ca sî faci ceava, trebuié sî cii tari curatî. Dacî iarai fatî, sî fii curatî, dacî ierai nevastî, iar sî fii curatî. Iara tari gingași”¹³. Sau: „Sî cii curat ca lacrâma, c-aceea nu sî ia chiar așa, cî ti poți strâca”¹⁴. Am văzut că prezența unei fecioare proteja și mai mult puritatea puizării sacrului. *Mătrăguna* menită pe dragoste și frumos cerea, de asemenea, celor care doreau s-o folosească, o ținută de sărbătoare: „Femeili cari sî ducé de-o sapa, cân sî ducé s-o sapi pentru bini, sî duceu îmbracati curat, frumos, cântând, cu voie bună o scoté”¹⁵.

Momentul ales – al răsăritului de soare – este propice riturilor de bun augur. La fel și zilele de fruct, care sunt favorite pentru îndeplinirea acestor acte magice. Culegătoarele pornesc la drum pe tăcute, dimineața, înainte de a se lua roua. Nu trebuie să întâlnească pe nimeni în cale și, mai ales, nu trebuie să fie văzute de nimeni în timpul îndeplinirii ritualului. Chiar atunci când se știa precis în sat că o fată și-a făcut pe ursită săpând *mătrăgună*, aceasta căuta să alunge orice suspiciuni: „Tinca Ursachi di la noi făcă așa. Di dragosti. Când umbla sî-l iei pi Nihalachi. Da ié o spus c-o luat mătrăgună ca să nu-i moarî găinili” (Rădeana – Bacău).

Pentru a amplifica forțele benefice, se recurge la un surplus de sanctificare a locului ales pentru îndeplinirea ritualului culesului: „Dacî o luau pintru dragosti, sî duceu fimeili cu rachiu, cu pâine, cu zahăr și *cu o icoani*” (Brehuiuști – Botoșani). De multe ori, culegătoarele mai luau cu ele pe cineva, de obicei un copil, care să stea de pază: „Eu avem vo cincisșăși ani, poati c-avem; și douî feti mari aveu o babî cari li făcă di dragusti la ... flecăi. Întălegi mata. Baba era Cerceloaia, așa îi spuné, cari ie știé mătrăguna s-o iei. Șî vini Măriuca Bătrînului într-o sarî la mini și zîci: – Leli Smarandî, dă-ni pi Anica la mini, cî tari ni-i urât. Cân mă duc colo, iaca și Baba Cloanța. Mă gătește frumos și mă ie în păduri, dragî. Mă ie-npăduri, cu ieli, gătitî ... Ci zîci? – Țățăicî, sî ti uiți sî nu vii nimi...”¹⁶.

¹³ A.F.M.B., *Mg.* 471, I, 21. Inf. Aglaia Șt. Dupalău, 69 de ani (1981), satul Ruginoasa, județul Iași.

¹⁴ A.F.M.B., *Mg.* 649, I, 27. Inf. Ioana T. Iacob, 78 de ani (1988), satul Dulcești, județul Neamț.

¹⁵ A.F.M.B., *Mg.* 509, I, 31. Inf. Maria I. Chirvăsuță, 61 de ani (1983), satul Gohor, județul Galați.

¹⁶ A.F.M.B., *Mg.* 650, I, 48. Inf. Anica V. Pavel, 83 de ani (1989), satul Vlădiceni, comuna Bîrgăuani, județul Neamț.

Se știa că nu este bine să le tulburi pe cele care vrăjesc *mătrăguna*, ca să nu le produci un rău iremediabil: „Ș-an vrut sî trag. Zici, nu, cî poți muți sau po' sî sî-ntâmpli altî treabi”¹⁷.

Mătrăguna este aleasă uneori cu câteva zile înainte sau se stabilește din timp măcar locul unde cresc cele mai frumoase exemplare: „Găsăști douî buruieni (cî *mătrăguna* nu crești una niciodatî, douî cresc), una o ie, una o lasî (c-o ceri una pi ceilantî)”¹⁸.

Când ajung în colțul respectiv de pădure, încep un întreg ritual de *captatio benevolentiae*. Una din fete se așază în partea stângă a florii și bate mătâni, în timp ce cealaltă, din partea dreaptă, unge tulpina cu miere de albine, o stropește cu vin și pune la rădăcină pâine și zahăr: „– Doamnă Ileanî/ Eu ti cinstesc cu zahăr,/ Cu vin,/ Cu pâne și cu mniere,/ Tu sî-ni dai dragostili tali” (Uda – Iași).

Uneori, buruiana luată pentru dragoste este cinstită la o masă improvizată în poiană: „Ca s-o iei di bini, ti duci la ie cu vin, cu nieri di albini, cu pâni, cu mâncari, cu bani. Sî duc doauî. Stă gios, acolo, amândouî, beu, mânâncî, dă și ii, udî cu vin, dă și ii, rîd, vorbesc, ș-apu o ie”¹⁹. Alteori, participantele înscenează un întreg spectacol. Fiecare gest – printr-un proces de *similia similibus evocantur* – este făcut să incumbe plantei magice aceleași reacții pozitive: „Șî ... dac-o săpi di bini, încechi sî cântî, sî vorgești frumos, ai mâncari bunî, te-așâz, mânânci, bei, râzi, spui, când o săpi ...”²⁰. Sau: „... ti duci giucându-te, cântând, sărutându-te” (Buciumi – Bacău). Trei fete și o babă au aprins un foc lângă *mătrăgună*, în pădure la Ciohorăni: „Giucau împregiuru focului și împregiuru tufii ii [...] Șî străgau: – Mătrăgunî, poamî bunî,/ Măritî-mă-n ceea lunî!”²¹ La Ruginoasa – Neamț se striga: „– Mătrăgună, doamnă bunî,/ Măritî-mă-n

¹⁷ A.F.M.B., *Mg.* 655, I, 11. Inf. Mircea Gh. Țibucanu, 65 de ani (1989), satul Bîrgăuani, județul Neamț.

¹⁸ A.F.M.B., *Mg.* 650, I, 48. Inf. Anica V. Pavel, 83 de ani (1989), satul Vlădiceni, comuna Bîrgăuani, județul Neamț.

¹⁹ A.F.M.B., *Mg.* 502, I, 8. Inf. Maria C. Ursei, 70 de ani (1982), satul Răchitoasa, județul Bacău. O practică asemănătoare a întâlnit folcloristul clujean Ion Mușlea în satul Boinești din Țara Oașului: „După mătrăgună trăbă să mergi așa: cu palincă, cu pchită, cu slănină, cu mniere, pască sfințită de la Paști. Ș-apoi, când ei sosi la mătrăgună, trăbă să-i închini cu palinca, nu puî mâna pe ie până nu-i închini: laude-se Isus Hristos!” (Ion Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, „Anuarul Arhivei de folklor”, Cartea Românească, Cluj, 1932, p. 207).

²⁰ A.F.M.B., *Mg.* 509, I, 20. Inf. Marița T. Onica, 60 de ani (1983), satul Gohor, județul Galați.

²¹ A.F.M.B., *Mg.* 655, I, 11. Inf. Mircea Gh. Țibucanu, 65 de ani (1989), satul Bîrgăuani, județul Neamț.

iaastă lunî,/ Nu-n aiasta, -n cealantî,/ Cî-i distul di cân stau fatî!”²², iar la Brehuiești – Botoșani se descântă cu următoarele cuvinte: „– Mătrăgună, mamî bunî,/ Ti iubesc, sî mă iubești,/ Eu pâine și zahâr îți aduc,/ Tu să-mi dai noroc la cutare”.

Mai rar apar travestirile propriu-zise, cum rezultă dintr-o relatare consemnată în satul Frumosu, județul Suceava: „Ea era îmbrăcată în haine bărbătești și giuca: – Mătrăgună, poamî bunî,/ Tu sî mă gioci,/ Tu sî mă cinstești!” De obicei, fetele dornice de măritiș joacă scene de dragoste, spunând pe nume flăcăului dorit, fără să-și schimbe straiile și fără să-și prefacă vocea: „– Cucoanî mari, ti cinstesc cu nieri și cu gin și cu pâni. Tu sî cinstești pi Măriuca cu Vasâli și pi Ileana cu Ion”²³. În ipostazele arhaice ale practicii, nuditatea celor care vrăjeau *mătrăguna* în pădure pare să fi fost obligatorie: „Iarau dizbracati tăti, și fetili și baba”²⁴. În prezent, despuierea rituală se întâlnește doar în sfera magiei negre, când *Împărăteasa* este luată pentru scopuri malefice: „Sî duci cu chelea goalî, sî displetești, începi-a bati prin copaci, ca sî-l faci nebun”²⁵.

A doua parte a ritualului culegerii *mătrăgunii* cuprinde rostirea unui descântec în timp ce sunt dezgropate rădăcinile: „– Cinstiți Ileanî,/ Eu ti cinstesc/ Cu vin,/ Cu mnieri,/ Cu pâni,/ Cu zahar,/ Tu sî-m dai/ Iubostili tali/ Și dragustea ta mnii,/ Cî ma gasăsc făcutî-n urî/ Cu soțu mneu/ Sau cu dragustea me./ Tu sî-ni dai/ Tăti dragustili;/ A codrului,/ A cânticilor,/ Cântî cucu,/ Cântî mnierla,/ Cântî privigitoarea,/ Frumusașili codrului/ Sî ni li dai tu mniia./ Eu te-am cinstiț,/ Tu sî-m dai frumusața/ Și dragustea ta”²⁶. După aceea se bat „trii mătănii” iar în adâncitura săpată „pui zahâr, pâine, vin” (Buciumi – Bacău). Alteori „lasa ptealî di

²² A.F.M.B., *Mg.* 641, I, 20. Inf. Catinca I. Dumitruț, 79 de ani (1988), satul Ruginoasa, comuna Dulcești, județul Neamț.

²³ A.F.M.B., *Mg.* 650, I, 48. Inf. Anica V. Pavel, 83 de ani (1989), satul Vlădiceni, comuna Bîrgăuani, județul Neamț.

²⁴ A.F.M.B., *Mg.* 655, I, 11. Inf. Mircea Gh. Țibucanu, 65 de ani (1989), satul Bîrgăuani, județul Neamț. Nuditatea rituală este atestată și în satele oșenești. În localitatea Boinești, de pildă, „trăbă să gioace amândouă pă groapă, pă pcheile goale”. La fel se întâmplă și în satul Moșeni: „până-n Ispas și până-n Rusalii, să duc fetele cu babă după mătrăgună la grădina Mnilostivelor, la Pchiatra Bicsadului. Să dezbracă și beu palincă și-nchină una la celaltă, să drăgostesc, să strâng în brață, gioacă, fâpuresc ca la joc. Aduce mătrăgună, o ia la dânsa și me[rge] la danț, ca s-o gioace feciorii” (Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 208, 56).

²⁵ A.F.M.B., *Mg.* 502, I, 8. Inf. Maria C. Ursei, 70 de ani (1982), satul Răchitoasa, județul Bacău.

²⁶ A.F.M.B., *Mg.* 384, I, 22. Inf. Varvara I. Ungureanu, 73 de ani (1979), satul Uda, comuna Tătăruși, județul Iași.

la miresî tot acolo”²⁷, „nierea de albine” (Uda – Iași), „îi pui on franc-doi acolo ș-acolo-i Iași”²⁸.

Întorcerea acasă se face pe alt drum decât acela pe care s-a venit, pe un drum neumblat „sî nu sî-ntâlnească cu nimeni” (Uda – Iași). Pentru ca să se împlinească pe deplin cele solicitate prin intermediul unui ritual desăvârșit, se evită opririle și, mai cu seamă, privitul în urmă: „Ș-ai plecat, da-napoi nu ti uiți, cî asta-i cam periculoasă”²⁹.

În cele mai multe cazuri, buruiana sorocită pentru reușita căsătoriei este purtată pe cap de către persoana în numele căreia s-au îndeplinit actele magice³⁰. Comportamentul micului alai diferă de la sat la sat. Unele culegătoare „vineu chiuind și cântând din păduri”³¹. „O aduce acasă tot așa în cântece”³². Altele, dimpotrivă, respectă tăcerea rituală, protejând astfel misterul actului magic până la sfârșit: „Și merge-acasă mut, nu vorgești pân-acasă. Ș-acasă, o pui ș-o fierbi tot mut; sau o plămădești, cum o fi făcând, tot mut”³³.

A treia secvență a ritualului *mătrăgunii* se desfășoară acasă. Aici se pune masă de sărbătoare: „Acea ci-o stat de-o pus zaharu” se așază „dupa masă”, „iastalantî i-aduci acol’ pi masă gin, îi pâni, îi mâncari, mânâncî, cinstești mătrăguna, o spalî, stropești casa, sî spalî ie, ș-o pui dupa icoanî. Ș-aceea-i dragustea mătrăgunii; o ari-n casă permenent”³⁴.

Buruiana se fierbe pusă în *hirebii* de câte trei fire, „cum pui la pânzi”³⁵. Apoi se amestecă în lăutoarea fetelor mari. Frunzele rămase se pun pe coama casei: „S-o lăut ș-o zvârlit-o, cum i-o spus baba ceea, pi

²⁷ A.F.M.B., *Mg.* 504, I, 21. Inf. Petru D. Grigoreanu, 63 de ani (1982), satul Tarnița, comuna Oncești, județul Bacău.

²⁸ A.F.M.B., *Mg.* 606, I, 8. Inf. Maria I. Macovei, 83 de ani (1986), satul Rădăcinești, comuna Corbița, județul Vrancea.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ A.F.M.B., *Mg.* 462, I, 27. Inf. Sofica Gh. Plop, 82 de ani (1981), satul Prisăcani, județul Iași.

³¹ A.F.M.B., *Mg.* 446, I, 21. Inf. Suzana Cătană, 72 de ani (1981), satul Dobrovăț, județul Iași.

³² A.F.M.B., *Mg.* 509, I, 31. Inf. Maria I. Chirvăsuță, 61 de ani (1983), satul Gohor, județul Galați.

³³ A.F.M.B., *Mg.* 504, I, 14. Inf. Elena Gh. Savin, 76 de ani (1982), satul Tarnița, comuna Oncești, județul Bacău.

³⁴ A.F.M.B., *Mg.* 384, I, 22. Inf. Varvara I. Ungureanu, 73 de ani (1979), satul Uda, comuna Tătăruși, județul Iași.

³⁵ A.F.M.B., *Mg.* 509, I, 31. Inf. Maria I. Chirvăsuță, 61 de ani (1983), satul Gohor, județul Galați. Aceeași modalitate de aranjare a firelor de mătrăgună a fost observată și în zona Vasluiului de către Artur Gorovei și Mihai Lupescu (*Botanica poporului român*, „Șezătoarea” XV, Fălticeni, 1915, p. 78-80).

streșâna casî, sus tucma, da sî nu chici gios, c-aceea îi buruianî gingașî. O dat-o, cum îi casa, nantî, sî cie șî ie văzutî șî frumoasî”³⁶.

Alteori, buruienile fierte rămase în oală se aruncau pe ramurile unui pom înflorit, unde rămâneau până se nimiceau de la sine³⁷. În satul Gohor, din județul Galați, s-a păstrat o variantă completă a ritului de acest tip, cu respectarea tuturor practicilor auxiliare la hotarul dintre lumea terestră și cea cerească: „Ti-mbraci frumos, ti gătești, ti pieptini, te-aranjăz, șî ti sui într-on nuc mari. Șî zâci: cât îs eu di sus aicea șî nu ma agiungi nimi, șî nici vântu nu mă bati ... (șî încechi șî cânți șî sî râzi șî sî spui, șî sî-ți iei di mâncari, sî mânânci șî sî bei) șî dai drumu, câte-o leacî, din buruiana ceea ciartî, din vârfu nucului. Șî curgi într-on lighean jos. Șî-aceea cari-o iei, dac-o iei ș-o dai la cineva, aceea-i pintru-îmbogățări șî pentru-ndreptari”³⁸. Alegerea nucului dintre toți pomii nu este întâmplătoare, fructele acestuia fiind legate de simbolismul fertilității și fecundității universale.

Mătrăguna sorocită în magia albă se răsădește uneori în grădină: „Șî cân ai nevoie di dânsa, ti duci la dânsa acoló”³⁹. Alteori, se „puné într-o banișî șî creștê”⁴⁰. Se păstrează pentru un interval mare de timp: „O pui într-o odaie curatî, într-on borcan, șî-n fiicari dimineașî ti duci acol’ șî-ți faci cruci, îi pui zahar, îi pui ap-acolo ...”⁴¹.

³⁶ A.F.M.B., *Mg.* 469, I, 3. Inf. Elena I. Burlacu, 70 de ani (1981), satul Dumbrăvița, comuna Ruginoasa, județul Iași.

³⁷ Artur Gorovei și Mihai Lupescu, *loc. cit.*, p. 80.

³⁸ A.F.M.B., *Mg.* 509, I, 20. Inf. Marița T. Onica, 60 de ani (1983), satul Gohor, județul Galați.

³⁹ A.F.M.B., *Mg.* 684, I, 48. Inf. Const. Gh. Teleman, 85 de ani (1989), satul Bahna, județul Neamț.

⁴⁰ A.F.M.B., *Mg.* 462, I, 27. Inf. Sofica Gh. Plop, 82 de ani (1981), satul Prisăcani, județul Iași.

⁴¹ A.F.M.B., *Mg.* 606, I, 8. Inf. Maria I. Macovei, 83 de ani (1986), satul Rădăcinești, comuna Corbița, județul Vrancea.



Fig. 2. Frunzele, florile și fructele mătrăgunei

Impresionează mai mult ca în cazul altor plante *asclepion* sau *fermecate*, cum ar fi busuiocul, feriga, năvalnicul, pochivnicul sau sânzienele, înălțarea elementului vegetal pe o treaptă elevată, aproape divinizarea sa. Ținută în pod sau într-o încăpere ferită de ochii străinilor, *mătrăguna* primește ofrande: „Ș-o-nvața pi fomeea ceea, zâcă cî sâmbâta

sî faci plăcinti, vin, și sî sî ducî s-o stropeasc-acolo uni-o țâné”⁴². „În schimb, îi duci, – am auzât și eu – îi faci prăjături, îi faci și cozonac”⁴³.

Planta menită și descântată nu trebuia abandonată, pierdută sau distrusă. Povestind o întâmplare din copilărie, când vântul a luat pe sus *mătrăguna* legată într-o pânză albă de mătușa sa Maria, Natalia Ungureanu, din satul Ruginoasa, județul Iași, a fost surprinsă de purtarea reverențioasă a acesteia față de *Cucoana Ileana*: „O fost pusî acasî, cum îi casa făcutî cu grinzăli-așa, o fost pusî pi grindî. Și cân o bătut on vânt, o mânat-o ș-o dat-o gios. Și pi fugî ie: Vaaai, și pupî legătura ceea ie, ș-o ié ș-o duci-napoi, o bagoslovit-o ie acolo [...]. O sărutat legătura ceea ș-o pus-o-napoi acolo”⁴⁴.

Pentru a atrage dragostea flăcăilor, fetele de măritat le puneau în cale, la poartă sau la fântână, câte un fir de *mătrăgună* sorocită pe căsătorie: „La Paști, în Vinirea scumpî, știi mata, vini sî mă-nghii iar la: – Hai, lasî pi Anica, sî fac olea’ di pascî. Cân mă duc, gășăsc pi Zancira acolo; feti mari, și mă ie, dom’le, sî mă duc sî duc legăturili celea, cu niști legături cu ațî roșî, cu ..., sî li duc în fântânî la băieț, sî bei băiețî apî, ca sî li gioci”⁴⁵.

Dar cultul *mătrăgunei* depășește cu mult conotațiile strict erotice. Planta poienilor din pădurile de fagi conservă în seva ei forțele latente din adâncul pământului – promisiuni de rodnicie și prosperitate. *Mătrăguna* este aureolată de simbolismul proteic al plenitudinii vieții și al speranței într-o fericire desăvârșită. De aceea, ea este invocată pentru a îndeplini orice dorință de realizare pe planul destinului personal – în viața intimă sau în societate. Poate funcționa ca un corn al abundenței sau ca o baghetă magică: „Dacî ti-mpărățăști cu dânsa, bani ț-aduci, giti, ai di toati”⁴⁶.

Cu toate precauțiile de rigoare, *mătrăguna* este culeasă și pentru urcarea pe scara socială: „Orșăcând sî duceu. Ca sî aibî cinsti omu; să-l puie primari în comună, să-l ... dă, să fie văzul”⁴⁷. „Spuni: – Doamnî

⁴² A.F.M.B., *Mg.* 446, I, 21. Inf. Suzana Cătană, 72 de ani (1981), satul Dobrovăț, județul Iași.

⁴³ A.F.M.B., *Mg.* 511, I, 31. Inf. Maria V. Dinu, 53 de ani (1983), satul Țepu, județul Galați.

⁴⁴ A.F.M.B., *Mg.* 465, I, 18. Inf. Natalia I. Ungureanu, 73 de ani (1981), satul Ruginoasa, județul Iași.

⁴⁵ A.F.M.B., *Mg.* 650, I, 48. Inf. Anica V. Pavel, 83 de ani (1989), satul Vlădiceni, comuna Bîrgăuani, județul Neamț.

⁴⁶ A.F.M.B., *Mg.* 511, I, 31. Inf. Maria V. Dinu, 53 de ani (1983), satul Țepu, județul Galați.

⁴⁷ A.F.M.B., *Mg.* 462, I, 27. Inf. Sofica Gh. Plop, 82 de ani (1981), satul Prisăcani, județul Iași.

mari, cum ești tu doamnă mari pi toati florili și pi toati buruienili, așa sî-l faci domn mari pi Vasili, Neculae. Așa. Când o iei di bini. Sî fie iubit, sî fie văzut, sî fie ... asta-i”⁴⁸. Efectul benefic se prelungea timp de mai mulți ani și era resimțit pe toate planurile vieții în gospodăria proprietarului: „Și mergi, ca cum mergi apa, așa mergi-n casî la om”⁴⁹.

În medicina populară, *mătrăguna*, ca și alte plante solanacee euroasiatice, este folosită pentru anumite boli de nervi. Rezultatul unui astfel de tratament era incert, fiind bazat pe o testare a reacțiilor suferindului la efectul halucinogen al alcaloizilor conținuți de plantă. S-ar părea că, totuși, au fost numeroase cazuri în care s-au vindecat cu *mătrăgună* bolnavi di *spăriet* și epileptici. „Dom’lea, dacî ai un copchil bolnav di ... ducî-sî pi pustii, o cerb în vin și-i dau și be”⁵⁰.

Puterile magice domină însă și în aceste cazuri pe cele terapeutice propriu-zise, *mătrăguna* fiind încercată ca un fel de panaceu universal în orice maladie rebelă și, firește, ca antidot împotriva actelor de magie neagră, în primul rând a acelor bazate tot pe ea: „Dacî un om îi bolnav, uiti, ca cum îi norî-mea – cî i-am zîs, măi, hai la fîmeia cutari – i-o dă di ghini. Ș’atunca îi treci. Dacî dumneata ț-o dat-o ciniva di rău – și iara o fimeie la Poiana –, atunca ea ț-o dădea și dumneata ti-ndreptai”⁵¹.

Forțele telurice incumbate în *mătrăgună* sunt ambivalente. Ele pot produce influențe malefice din sfera htoniană sau din grădinile răului ale necruțătoarei Hecate Triformis. Declanșarea puterilor negative ale plantei se face prin intermediul unui comportament irreverentios, ostil sau numai indiferent față de aceasta. Dacă te duci s-o *spurci* „... nebunești. Dacî iei o buruiianî de-aceea sî porț în mânî, iarî ti bolnăgești, nu-i bun. Dac-o aduci cu căruța, crap-on cal, ori moari omu”⁵².

Când *mătrăguna* era căutată pentru vrăji de *ură* și *urât*, întregul scenariu ritual se schimba, pornindu-se însă de la același principiu de *similia similibus evocantur*. Cele două-trei culegătoare se porneau la drum înainte de miezul nopții (Brehuiești – Botoșani). Mai potrivită

⁴⁸ A.F.M.B., *Mg.* 502, I, 8. Inf. Maria C. Ursei, 70 de ani (1982), satul Răchitoasa, județul Bacău.

⁴⁹ A.F.M.B., *Mg.* 606, I, 8. Inf. Maria I. Macovei, 83 de ani (1986), satul Rădăcinești, comuna Corbița, județul Vrancea.

⁵⁰ A.F.M.B., *Mg.* 465, I, 5. Inf. Anica N. Tiron, 73 de ani (1981), satul Oprișeni, comuna Țuțora, județul Iași.

⁵¹ A.F.M.B., *Mg.* 511, I, 31. Inf. Maria V. Dinu, 53 de ani (1983), satul Țepu, județul Galați.

⁵² A.F.M.B., *Mg.* 473, I, 22. Inf. Catinca A. Nedelcu, 86 de ani (1982), satul Costești, comuna Țirgu Frumos, județul Iași.

pentru o astfel de întreprindere era o zi de sec, după o noapte fără lună sau cu luna în descreștere (Uda – Iași). Femeile purtau sumane negre, cernite, sau haine zdrențuite și murdare: „sî-mbrăcau urâți”⁵³, „sî-mbrăcau urât, sî mîzgzăleu pi ochi”⁵⁴, aveau părul despletit. Uneori, acestea mergeau în tăcere: „Nu vorbeu pi drum, nu sî opreu șî nu-ntorceu capul pânî la cioatî, pân’ la mătrăgunî acolo” (Brehuești – Botoșani).

În cele mai multe cazuri însă, gesturile de magie imitativă începeau încă din această etapă a ritualului: „... sî bat tăt drumu, plâng, țâpî [...], nu vorbesc cu cii cari-i întâlnesc în drum. Îs mînioasî” (Uda – Iași).

Când ajungeau în pădure, nu mai cinsteau *mătrăguna* cu bucate și băutură, ci aruncau în jurul ei cărbuni, cenușă părăsită, hârburi și bețe cu care au fost hărățiți câinii prin garduri. Descântecul care se rostește acum cheamă toate necazurile asupra casei dușmancei: „Cum sî mînâncî câni pin gard,/ Sî sî mînâncî iel cu fumea,/ Cum îi negru cărbunili/ Șî nu sî uitî nîmi la iel,/ Așa sî cii niagrî/ Fumea omului celuia,/ Sî nu poatî trăi-n casî cu dînsa./ Cum sî strâci hîrburli șî oalili/ Șî nu sî mai fac înapoi,/ Așa sî sî strâci dragostia lor/ Șî gospodăria lor,/ În casî sî nu poatî trăi amândoi”⁵⁵.

Abolirea purității rituale ca gest magic malefic și, în general, consonanța, detaliu cu detaliu, între ceea ce înscenează culegătoarele și ceea ce urmează să pățească victima, sunt potențate de incitarea forțelor negative ale plantei, prin tratamentul ce i se aplică: „Bati mătrăguna, o calcî-n picioari șî iau câteva frunzî din dosul ii, nu di undi o bati soarele” (Uda – Iași). Textul care însoțește gesturile rituale este edificator în acest sens: „Cum sî păzâști lumea di mătrăgună,/ Așa sî sî păzascî Vasile de Maria,/ Cum îi călcatî în picioari/ Șî am vinit plîngând șî nispalati,/ Așa sî fie ea calcatî șî nispalată [...]/ Cum îi mătrăguna ră șî nebunește,/ Sî nebuneascî ea” (Uda – Iași).

Momentul recoltatului coincide cu punctul culminant al dramei rituale: „... când o săpî, ti displetești, încechi a țâpa, încechi a faci urât, ti tragi di păr”⁵⁶, „... sî bătea pisti ea acolo, sî displeteau, sî scârbea pi

⁵³ A.F.M.B., *Mg.* 504, I, 21. Inf. Petru D. Grigoreanu, 63 de ani (1982), satul Tarnița, comuna Oncești, județul Bacău.

⁵⁴ A.F.M.B., *Mg.* 509, I, 31. Inf. Maria I. Chirvăsuță, 61 de ani (1983), satul Gohor, județul Galați.

⁵⁵ A.F.M.B., *Mg.* 384, I, 20. Inf. Varvara I. Ungureanu, 73 de ani (1979), satul Uda, comuna Tătăruși, județul Iași. Vezi și Lucia Cireș, Lucia Berdan, *Descîntece din Moldova*. Texte inedite, C.A.F., II, 1982, p. 124.

⁵⁶ A.F.M.B., *Mg.* 509, I, 20. Inf. Marița T. Onica, 60 de ani (1983), satul Gohor, județul Galați.

dânsa”⁵⁷, „... o rupé și-n timpul ista sî băteu, sî certau, sî luau di cap, cî o luau pintru răli, că sî sî dispartească bărbatul di fimeia lui” (Brehuiești – Botoșani).

Vrăjile care țin de *mătrăguna* răzbunării și urii se fac de cele mai multe ori pe ascuns, chiar de însași persoana interesată, fără a se mai recurge la medierea unei descântătoare. Aceste acte de magie neagră sunt cu mult mai numeroase decât acelea care se mărturisesc prin bunăvoința protagonistei sau a martorilor accidentali, dar, în același timp, mai puține decât cele bănuite a se fi comis pentru a cauza necazurile îndurate de o familie sau alta. Pe scurt, există tendința de a atribui supărările mari și nefericirea personală practicilor vrăjitoarești cu *mătrăguna* pe care le-ar înfăptui dușmanii.

Adesea, participanta la maleficiu povestește despre acesta fără să divulge adevăratul rol pe care l-a jucat ea în contextul ritualului. Acest comportament duplicitar are mai multe motivații, cum ar fi teama de opinia satului, de răzbunarea victimei sau de întoarcerea vrăjii rele – odată mărturisită – asupra celei care a urzit-o.

Nu trebuie să ometem nici faptul că orice act magic își pierde efectul scontat de îndată ce se încalcă una din regulile sale de bază, secretul asupra *dromeon*-ului. În Bucovina, după cum relatează Artur Gorovei, fata care pleacă duminică dimineața cu mama sa, ca să sape *mătrăgună*, spre a fi plăcută flăcăilor și jucată des la horă, nu trebuie să spună nimănui ce are de gând să facă. „Întrebată de cineva ce duce, să nu spuie adevărul, căci atunci mijlocul acela n-ar mai ajuta nimic”⁵⁸.

Nuditatea rituală, atunci când apare în cadrul luării *mătrăgunei* pentru *lucru rău*, vine să faciliteze declanșarea energiilor naturale ale plantei, comunicarea cu forțele inferioare, infernale, ale pământului. Gesturile simulând tragediile menite adversarilor devin, în această situație, și mai eficiente: „... iaram eu di vro câțiva ani, mititicî. M-am ascuns dupa on copac și ie s-o dus acolo și s-o dizbracat cu chelea, s-o displetit, ș-o-nceput a bati pin copaci: ci fac eu, așa sî faci Marghioala! Ș-o vinit la noi la cuptiori ș-o cert-o și s-o dus și i-o turnat-o fimeii. Și s-o înflat fimeia, gata sî moarî! Întîi o calcat barbatu, da el iara încalțat și n-o pățat nimica. Da când o calcat fimeia, ie iara disculți”⁵⁹.

⁵⁷ A.F.M.B., *Mg.* 512, I, 27. Inf. Safta T. Chiscop, 66 de ani (1983), satul Țepu, județul Galați.

⁵⁸ Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Editura Librăriei Socec & Comp., București, 1915, p. 366.

⁵⁹ A.F.M.B., *Mg.* 502, I, 8. Inf. Maria C. Ursei, 70 de ani (1982), satul Răchitoasa, județul Bacău.

În final, actul de magie neagră – atunci când se respectă toate regulile – poate fi considerat un *opus operatum*, pentru că nu-și ratează ținta, oricare ar fi aceasta: „Ți-o pune în poartă, pi undi calci – și-i bătaie, și-i ceartî și urî” (Buciumi – Bacău); „... ț-o arunca în prag și dacă era minită di rău, ti bătei, ti omorâi” (Brehuiești – Botoșani). Pentru a provoca îmbolnăvirea celui dușmănit, „o aducé acasă, o fierbé la un loc dosnic o noapti întregî, certându-sî, o arunca în fântâna di uni lua respectivu api”⁶⁰.

Amplizarea dramei declanșate prin acest fel de vrajă poate fi și mai mare: „Îi face și nebuni cu mătrăgună!” (Frumosu – Suceava), „Poati sî omoari dintr-asta, la o casî, poa sî faci multi ninorociri”⁶¹. Aruncată – după epuizarea ritualului magic aferent – în curtea casei, pe horn, în grădină, în prag, la podețul dinspre uliță sau pe gard, *mătrăguna* își începe influența nefastă asupra familiei vizate: „... nica nu s-alege nici de gospodăria ceea. S-o părăduit tot, uiti, văzând cu ochii”⁶². Putea să fie un proces îndelungat, fie dacă era vorba de consecința unui ritual pozitiv, de magie albă, fie dacă buruiana era menită să aducă nefericire.

Ca și în cazul altor legămintе cu forțele întunericului, *mătrăguna* se poate răzbuna după o vreme și pe autorul maleficiului, ba chiar și pe acela care s-a bucurat de sprijinul ei în acumularea de bunuri materiale: „Făceu averi. Ș-apu, după aceea rămâneu la nimici”⁶³, „Ti-mbogățâști,



Fig. 3. Rădăcina mătrăgunei

⁶⁰ A.F.M.B., *Mg.* 504, I, 21. Inf. Petru D. Grigoreanu, 63 de ani (1982), satul Tarnița, comuna Oncești, județul Bacău.

⁶¹ A.F.M.B., *Mg.* 504, I, 14. Inf. Elena Gh. Savin, 76 de ani (1982), satul Tarnița, comuna Oncești, județul Bacău.

⁶² A.F.M.B., *Mg.* 512, I, 27. Inf. Safta T. Chiscop, 66 de ani (1983), satul Țepu, județul Galați.

⁶³ A.F.M.B., *Mg.* 446, I, 21. Inf. Suzana Cătană, 72 de ani (1981), satul Dobrovăț, județul Iași.

da, di la un timp oricari, îți rămâni bătătura pustie”⁶⁴. Aceeași soartă nefastă, pe care o impune adversarilor, o va împărtăși și cel care a țesut pânza de magie neagră: „Chiar avem cari s-o părăduit și cari-o avut-o. Și pi ghini și pi rău tot s-o părăduit, cî asta mergi pân-la al *noulea neam*. Sî distrugi”⁶⁵. Această credință – impulsionată de concepția creștină asupra folosirii solanaceelor euroasiatice – a sporit angoasa și ambivalența contradictorie (cuplu de sentimente de atracție și respingere simultană) pe care le încearcă toți acei care ar dori să profite de sprijinul miraculos al *mătrăgunei*.

Medicament sau otravă, respectată și temută, *mătrăguna* se numără printre ierburile prezente în arsenalul unor divinități telurice și selenare, cum ar fi Isis, Hecate, Afrodita, Bendis sau Circe. *Vechiul Testament* atribuia acestei plante (*dudaim* în ebraică) impulsionarea natalității. Aceeași convingere o aveau și babilonienii, care utilizau *mătrăguna* (numită de ei *Namtar*) și în alchimie.

Mătrăguna a jucat un rol important în riturile dedicate Dianei sau Hecatei Triformis, care s-au prelungit în Europa apuseană până în pragul proceselor de vrăjitorie, iar în răsăritul continentului, în forme disimulate, până astăzi. Documentele anchetelor Inchiziției din Milano (1384-1390) pomenesc despre adeptele Dianei Herodias (*Signora Oriente*) care, în numele unui cult al fertilității, se ocupau cu folosirea ierburilor de leac strânse din locuri tainice, la lumina palidă a lunii. Din cauza asimilării supraviețuirilor mitico-rituale precreștine cu practicile satanice și, în cele din urmă, cu erezia, s-a produs în Europa Occidentală o identificare a cultului *mătrăgunei* cu latura sa malefică.

Anumiți termeni cu ajutorul cărora este desemnată *mătrăguna* în Europa centrală și apuseană ne dezvăluie, în mod limpede, rădăcini funerare. Englezii i-au conferit plantei tenebroasa denumire de *deadly Nightshade* („mortală umbră a nopții”), iar germanii folosesc termenul de *Galgenmännlein*, derivat din *Galgen* = „spânzurătoare”. *Doamna codrului* din folclorul românesc se deosebește de *mătrăguna* crescută în *furcării* sau pe mormântul miticului Adam. Pentru că, oriunde s-ar afla, în flora spontană din pădurile de foioase sau în grădina vreunei doftoroaie, este prea puțin legată de cultul morților.

⁶⁴ A.F.M.B., *Mg.* 511, I, 31. Inf. Maria V. Dinu, 53 de ani (1983), satul Țepu, județul Galați.

⁶⁵ A.F.M.B., *Mg.* 512, I, 27. Inf. Safta T. Chiscop, 66 de ani (1983), satul Țepu, județul Galați.

O altă particularitate locală pe care o prezintă ritualurile *mătrăgunei* la noi o constituie ponderea elementului feminin. Planta însăși apare numai în ipostază feminină, spre deosebire, de exemplu, de lumea anglo-saxonă, unde se constată prezența unor denumiri speciale pentru fiecare gen, masculin *mandrake* și feminin *womandrake*. La culegerea ei participă, în toate cazurile, femeii și fete. Bărbații sunt excluși de la efectuarea ritualului, chiar dacă, de multe ori, sunt protagoniști în descântecul rostite cu acest prilej sau se bucură de binefacerile plantei fermecate.

Continuând un străvechi cult lunar al divinității daco-romane Bendis-Diana, precum și a substituitei nocturne a acesteia, Hecate, riturile legate de *mătrăgună* au un caracter exclusiv feminin. Încă din Antichitate se putea afirma despre Hecate – așa cum subliniază P. Decharme în *Mithologie de la Grèce antique* – că este „une des divinités favorites des femmes”⁶⁶. Nu este deloc întâmplător că toate apelativele românești ale acestei plante indică personificarea ei ca femeie.

Plantată în spațiul domestic, într-un ghiveci la fereastră sau într-un colț de ogradă, *mătrăguna* se metamorfozează în spiritul feminin ocrotitor al gospodăriei. Mai mult, ea devine un alter-ego al stăpânei casei sau al fiicelor sale. Astfel, dacă sacrificarea șarpelui casei (un *spiritus loci*) produce, potrivit credințelor populare, moartea gospodarului, vătămarea *mătrăgunei* constituie o amenințare pentru viața soției sau a fetelor lui. În Bucovina se spune că nu-i bine să scoți *mătrăguna* din strat „că apoi moare fata sau gospodina casei aceleia”⁶⁷.

Păstrând până astăzi în jurul său formele închegate ale unui cult, cum ar fi condensarea mai multor precepte magice, comunicarea simbolică, convenționalismul, credința în eficacitatea vrăjii, redundanța formulelor și gesturilor rituale și stereotipia, *mătrăguna* rămâne, în Moldova, ca și în alte ținuturi românești, cea mai importantă plantă aureolată de puteri supranaturale. Ea constituie un miracol de supraviețuire, aducând din adâncul vremurilor toată fascinația eului arhaic în fața universului vegetațional.

⁶⁶ P. Decharme, *Mithologie de la Grèce antique*, Librairie Garnier Frères, Paris, 1906, p. 140.

⁶⁷ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 201.

IL CULTO DELLA BELLADONNA NELLA MOLDAVIA **(Riassunto)**

Usando il materiale inedito esistente nelle collezioni del Archivio di Folclore della Moldavia e della Bucovina, nell'ambito del Istituto di Filologia Romena „A. Philippide” di Iassi, questo studio segue le prassi rituali collegati alla belladonna. Nella magia bianca come pure nella nera, questa pianta velenosa della famiglia delle Solanacee ha sviluppato uno dei più interessanti complessi mitici etnobotanici. Per la forza della tradizione, la belladonna rimase, nella Moldavia come in altre contrade romene, la più notevole pianta, nimbata dalle potenze sovranaturali. Alla radicata tendenza da parte dei contadini a conservare i riti, quando si dimostri di provata efficacia, si aggiunge un inteso bisogno di sacro, di miracoli sopravvisuti dai tempi antichissimi.

RITUALURI FUNEBRE LA TÂRLIȘUA

Marius Dan DRĂGOI

Potrivit credinței locuitorilor acestei străvechi așezări (localitatea natală a romancierului Liviu Rebreanu*) din zona de interferență Țibleș-Năsăud**, semnele morții sunt variate și se manifestă în câteva zile sau ore înaintea decesului:

- câinii, de la acea casă sau din vecini, „urlă a pustiu”;
- când visezi că se urnește casa sau că „umbli la plug și întorni brazde” etc.
- când îți „ciripește la vraniță” sau aproape de casă huhurezul, numit și „pasărea morții” pe care femeile îl blestemă cu alean în bocetele de la căpătâiul defunctului:

Ardă-l focu puii morții

S-o suit în vârful porții

Și-atâta s-o văietat

Până ce te-o căpătat

Și-atâta s-o piscuit

Până ce te-o celuit.

(Grup de femei)

* Liviu Rebreanu s-a născut în Târlîșua la 27 noiembrie 1885, tatăl său, Vasile Rebreanu, fiind pe atunci subnotar în această localitate. „Satul în care m-am născut – după cum mărturisea romancierul – purta numele de Târlîșua și era situat în județul Solnoc Dobâca, astăzi Someș. Aici am prins a găngăvi primele silabe. Dar numai atât, pentru că în foarte scurtă vreme familia s-a mutat în Maieru, un sat în apropiere de Rodna, unde mi-am făcut restul copilăriei. Am căutat mai târziu, când mă făcusem mai mare, să vizitez satul natal Târlîșua. N-am izbutit însă să-l identific nici până astăzi, așa că nu cunosc decât din auzite locul meu de origine” (Liviu Rebreanu, *Jurnal II*, 1984, p. 255). Cu toate că în viață și-a dorit atât de mult să ajungă la Târlîșua, totuși, n-a reușit. Într-un interviu din anul 1928 declara: „Deși sunt de 42 de ani și am cutreierat toată țara, niciodată n-am putut ajunge până în satul în care am văzut lumina zilei. Dorința de a-l cunoaște e însă prea mare ca să nu mă hotărăscă într-o bună zi să mă duc drept acolo” (Idem, *Jurnal I*, 1984, p. 398).

** Informatori: Cocean Ludovica, 83 ani; Bolbos Pompei, 81 ani, Bolbos Sinefta, 77 ani; Bolbos Raveca, 73 ani; Rus Simeon, 71 ani; Rus Ioana, 64 ani; Cocean Virginia, 64 ani; Găurean Victoria, 61 ani; Man Eugenia, 58 ani; Sigărtău Viorica, 53 ani; Bolbos Ioan, 49 ani; Man Raveca, 27 ani.

Cei care mor de bătrânețe sunt supravegheați îndeaproape în perioada în care dau semne „de slăbiciune”. În primul rând este chemat preotul ca să-i spovedească și să-i împărtășească cu Sfintele Taine sau, dacă „nu pot lesne muri”, „trag de moarte” mai multe zile, să le citească molifte și dezlegări sau să le officieze Taina Sfântului Maslu. Mai greu este pentru cei decedați de „moarte năpraznică”, nespovediți, tocmai de aceea familia se străduiește să facă cât mai multe milostenii și rugăciuni pentru odihna sufletului lor. Despre cei care mor în accidente, înecați, „fulgerați”, mușcați de șerpi etc. se crede că s-au născut „în ceasul rău” sau „așa le-a fost ursita”.

Când muribundul dă semne că este pe punctul de a-și da sufletul, cei de aproape îi așează lumânarea (dinainte pregătită) în mâna dreaptă, până când se constată că este decedat, lumânarea i se pune la cap, lângă pat, iar cei din casă încep să facă pregătirile pentru spălarea rituală și prinenirea trupului celui răposat. Se scoate apă din fântână și se încălzește într-un vas, din care, cu o bucată de pânză, se spală de către vecini sau rudenii, apoi se îmbracă în haine curate de sărbătoare. Dacă mortul este bărbat se pregătește de bărbați, iar dacă este femeie de către femei. Cei mai în vârstă „sunt așezați” în port popular, cu hainele dinainte „pregătite pentru moarte”, femeile cu năframă, zadii, poale, cămașă cu șire, iar bărbații în cămașă din pânză de casă. Până nu demult, atât la bărbați, cât și la femei, nu li se puneau în picioare încălțăminte, erau lăsați doar în ciorapi albi, fiindcă „în ceea lume nu-ți trebe opinci și papuci că îi tăt cald” (Victoria Găurean). Apa cu care s-a spălat mortul se aruncă pe gunoi, cu mare grijă să nu se apropie cineva și „să ia pentru farmece că dacă o țapă, bozgomită, între doi tineri aceea în veci nu să mai iau laolaltă” (Raveca Bolbos). Spălătorul se ardea împreună cu hainele și lenjeria de pat a celui decedat.

Odată așezat trupul mortului, în vechime pe laița din casă, astăzi pe o masă lungă, special făcută, care se păstrează în sat și se împrumută la fiecare sătean decedat, bocitoarele, membre ale familiei, rudenii sau vecine, încep să cânte morțește”, inspirate desigur de momentul ceremonial respectiv:

*Tu, mămucă, draga mea,
În lume cât ai lucrat
Tu nimic n-ai câștigat,
Cu tine nu ți-ai luat
Num-on rând de haine bune
Cu care meri în aia lume,
Num-on rând de hainicele
De meri în pământ cu ele.*

(Victoria Găurean, 61 ani)

Bocirea mortului este act obligatoriu, necântarea lui agonisește rușine asupra întregii familii. „Îi mai mare rușănea dacă la prohod n-ai pa nime să te cânte morțăște. Te duci ca di la o casă pustie ca și cum nu ți-ar face prohod. Trebe să te cânte cineva, cât de rău ai fi. Și pa ăia mai afurisâți oameni i-o cântat morțăște și dacă nu le-o parut rău dupa ei. O fost o fomeie care a fost tare ciufulită de barbatu-so și cân' o murit, l-o cântat, de rușănea oamenilor, cu tăte că o fost om rău, da tăt nu o putut și o mai zis și asta: *Di ce n-ai murit mai demult / Cân' o fost grâu cel mult / Să te-ngroape mai afund* (Raveca Bolbos).

Sub trupul celui decedat se pune pânză de casă, deasupra „joldi”, „fator” transparent sau tot pânză, la cap perină, iar pe piept i se așează o icoană peste care se pune „lumina trupului” și câțiva bănuți ce sunt împărțiți pomană la copii, înainte de a se așeza sicriul în groapă. „Lumina trupului” se confecționează din ceară curată. Două femei iau ață pentru fitil, de lungimea mortului, pe care răsucesc ceara caldă, dând lumânării forma unui șarpe încolăcit. Lumânarea se aprinde în cele trei zile când se trag clopotele (de trei ori pe zi: la revărsarea zorilor, „la prânz” – orele 9⁰⁰ – și la amiază – orele 12⁰⁰) și în intervalul de timp cât durează înmormântarea. Resturile din această lumânare se aruncă, la finalul înmormântării, în groapă, lângă sicriu, „la picioarele mortului”. După aceeași rânduială se aprind și lumânările din sfeșnicul de la „capul mortului” care se aduce de la biserică, în ziua decedului, împreună cu steagul negru care este așezat la poarta casei până în ziua înmormântării seara.

Bocirea mortului, pe durata celor trei zile, se practică, cu precădere, când se trag clopotele, la sosirea unor neamuri mai apropiate, seara la priveghi, la așezarea în sicriu. „Punerea în copârșău” se face cu o zi înaintea înmormântării, cei din casă fiind obligați să împlinescă această rânduială, fiindcă „mortul trebe să mâie în noaptea înainte de prohod, în copârșău” (Ioana Rus). La toate aceste etape se întâlnesc motivele de bocet care se declanșează potrivit trăirii lăuntrice a celor care se implică afectiv în momentele actului ritual:

Trageți, trageți clopoșale

Să meargă răsunurele,

Peste aestatea dealurele,

Să se strângă neamurele;

Să ne-ajute a te cânta

Da de te-om putea scula.

(Grup de femei)

*

Haidați fine și nepoate

*S-o cântăm că ni să șăde
Că ne-o prins bine la tăte;
Haidați nepoate și fine
S-o cântăm că ni să vineri
Că la tăte ne-o prins bine.*
(Raveca Bolbos)

*

*Ardă-te focu de brad
P-a cui samă te-ai crepat
Și te-ai făcut scândurele
La mămuca pă sub șăle
Și te-ai făcut scânduri late
La mămuca pă sub spate.*
(Grup de femei)

Mortul se aranjează în sicriu cu fața în sus, cu mâinile așezate cruciș pe piept, iar picioarele să fie spre ușă. Cu el se pune ață și ac „să-și coase hainele în ceea lume”, o bătă „să se apere de câni în ceea lume”, un pieptene „să se lăie pă cap”, un colăcel în mână „să-i fie merinde de drum” și bani în sân „să-i aivă la vămi”. În dimineața celor trei zile o femeie, anume rânduită, îl spală pe față cu apă și-l șterge cu un prosop de pânză. Fetele și feciorii erau spălați, în loc de apă, cu vin.

În zilele dinainte de înmormântare sătenii, în special femeile, vin la mort în vizită să aducă pomană, alimente (zahăr, ulei, orez etc.) pentru masa din ziua praznicului înmormântării, iar apoi fiecare intră în încăpere „să vadă mortul”. Fiecare însemnează cruciș, cu palma, peste catafalc și rostește: „Dumnezo să-l ierte și să-l odihnească!”. Mâncările și colacii pentru înmormântare se pregătesc atât în bucătăria familiei răposatului, cât și în cuptoarele de la vecini. De precizat că atât cei din casă, cât și vecinii, atât timp cât stătea mortul pe năsalie aveau interdicția să-și pieptene părul ca să nu le cadă. Dezlegare aveau doar vecinii care erau despărțiți de casa celui decedat printr-un râu sau pârâu, „la care treceau ape printre case”. Oglinzile, televizorul și radioul din casa unde se afla defunctul se acopereau imediat când se constata decesul, în semn de doliu.

La priveghi nu se organizau jocuri speciale. În satul învecinat Spermezeu se practicau destule, însă aici, după mărturia performerilor, doar jocul de cărți se obișnuiește. Cei mai în vârstă spun că uneori se făceau doar glume cu mâinile mortului care se legau cu o ață mai subțire și se ridicau pentru a produce panică asistenței, însă nu-și amintesc să fi fost cândva anumite jocuri speciale.

În ziua praznicului înmormântării, de dimineață, se împodobesc cu „lepedeană” (cuveturi) pereții de la șura din ogradă unde trebuie să se țină înmormântarea, se aduc patru prapori negri de la biserică în care se agățau câte un colac și un „chindeu tras în teară”, se pregătesc colacii și cele patru lumânări pe care bărbații, respectiv femeile, la înmormântarea femeilor, îi țin în cele patru colțuri de la sicriul decedatului și colacii de la cruce și sfeșnic.

Cu câteva ore înainte de prohodului, în special femeile, se grăbesc să asiste la bocetele dinaintea scoaterii mortului din casă, acestor bocete, femeile de pe lângă sicriu se străduiesc să le dea o încărcătură cât mai dramatică prin versurile interpretate după legile muzicale locale *** :

Rău mă doare su-fle-tu

Rău mă doare su-fle-tu.

Un-de ț-am va-zut ră-u

Un-de ț-am va-zut ră-u.

Rău mă doare sufletu,
 Unde ț-am vazut rău.
 Rău mă doare inima,
 Unde ț-am vazut moartea.
 Dacă meri în aia lume

*** Transcrierea melodiilor: cercet. pr. Elena Hlinca Drăgan.

Înainte ți-or ieși
 Doi negri călugărei
 Nu te-nspăimânta de ei
 Că aceia-s copiii tăi
 Și ei tău te-or întreba
 Cum îi rându p-aceia;
 Rându-i bun și nu prea bun
 I-am lăsat plângând pă drum;
 Rându-i bun și nu prea tare
 I-am lăsat plângând pă cale.
 (Grup de femei)

Mă co - pi - le dra - gu - meu
 Da - că te duci și te duci,
 La - să - do - ru - n - gră - di - nu - tă,
 La - să - do - ru - n - gră - di - nu - tă.

Măi copile, dragu meu,
 Dacă te duci și te duci
 Lasă-ți doru-n gredinuță
 Să răsară o săscuță
 Când noi vara om săpa,
 De-al tău dor ne-om stâmpăra.
 (Grup de femei)

*

Numa amu de-o săptămână
 Umbla moartea prin gredină

*Cu lompăș și cu lumină.
 Striga moartea la fereastră:
 – Hai afară mă nevastă!
 – Afară nu poci ieși
 Că-s culcată-ntre copii
 Și nu mă poci despărți
 De mila copiilor
 De jalea părinților.
 (Victoria Găurean)*

*

*Săracă mamă bătrână
 Ai fost slabă și bătrână
 Da tăt nouă ne-ai fost bună
 C-ai ținut copii de mână
 Să nu meargă la fântână
 Să pice și să pățească
 Pă noi să ne pedepsească.
 (Raveca Bolbos)*

Venirea lumii la praznicul înmormântării declanșează, spontan, un bocet sub forma unei rugăminți de care răposatul „pus în copârșău” și „cu pânda pe obraz” nu ține seamă:

*Scoală-te Alexandre-n cot
 Și te uită la norod
 Cum îți vine la prohod,
 Și te uită pân ogradă
 Cum vine lumea grămadă
 Tăt pă tine să te vadă;
 Te-or vedea bugăt de rău
 Că ești pus în copârșău.
 Scoală-te-n cot în sălaș
 Ia-ți pânda di pă obraz
 Și te uită pân ocol
 Cât îi de pustiu și gol;
 Și te uită pân ogradă
 Cât o rămas de sâcreată.
 Hai Alexandre afară
 S-auzi oile cum zbiară
 Mărhăile cum mugesc
 Tăt pă tine te dolesc.
 (Raveca Bolbos)*

În momentul în care preotul cu diecii intră în curtea casei pentru slujba înmormântării, durerea inevitabilei despărțiri acutizează și mai mult vocile bocitoarelor:

*Vai de mine popa vineri,
Oare unde te-om ascunde;
Te-om ascunde după ladă
Pă tine popa te cată;
Te-om ascunde-n gredinuță
Sub o tufă de săscuță,
Săscuța s-a scutura
Și pă tine te-or afla.*

(Victoria Găurean)

Imediat ce intră preotul în casă și începe Panihida și Slujba Sfeștaniei bocitoarele se opresc, ca să reînceapă în suspine și strigăte la scoaterea mortului din casă: *Vai mămuță nu te duce / Că te țai cu lapte dulce*. Pe durata înmormântării nu se mai interpretează nici un bocet, la stihirile mai jalnice și mai ales la predica și iertăciunile rostite de preot, familia își descarcă durerea prin vaiete și suspine, însă imediat după înmormântare, la ieșirea din ogradă, cântecele morțești abundă, mai ales la morțile năprasnice, printre țipete și strigăte:

*Închide Ioane vranița
C-amu se duce mama,
Și o-nchide cât de bine
Că altu-napoi nu vineri,
Și o-nchide și-o apasă
Că ea nu mai vine-acasă.
Draga mea, mămuță dragă,
Stai să-ți mai spui ceva-n grabă
Roagă-te cui ti-i ruga
Roagă-te tu la tata
Tăt la tata Macidon
Să grijască de Ion,
De Ion și de mine
Că nu mai avem pă nime.*

(Ludovica Cocean)

*

*Cât îi gredina de mare
Tăt urme de-a dumatile
Cum ai dus la marhăi sare.*

(Eugenia Man)

*

*Iesă mama din ocol
Rămâne casa cu dor,
Rămâi masă, rămâi casă
Cine v-o făcut vă lasă.
Iesă mama din ocol
Rămân copiii cu dor,
Iesă mama din ogradă
Rămâne casa sâcreată.*

(Virginia Cocean)

*

*Vai, mămucă, nu pleca
Că-i sară, nu-i apuca
De cină cine ți-a da?
Hai, mămucă, înapoi
Că de cină ți-om da noi,
Că ți-om da colac cu nuci
Di la noi să nu te duci,
Că ți-om da colac cu mere
Stăi aicea și nu mere.*

(Sinefta Bolbos)

*

*Dacă te duci și te duci
Mai vină la primăvară
Și pune la copii teară.*

(Grup de femei)

La Târlîșua nu se obișnuiește a se cânta verș la înmormântare decât atunci când sunt invitați special diecii din satele învecinate: Poenile Zăgrii, Suplai sau Larga unde se păstrează tradiția verșului. Un obicei care nu se mai păstrează astăzi era ca, în timpul înmormântării, neamurile să stea îngenuncheate în jurul sicriului. De asemenea, la scoaterea mortului din casă, cineva apropiat, îi atingea pe membrii familiei de trei ori cu spatele și fundul de ușa casei „ca să nu le fie urât după prohod” (Ioana Rus). Dacă la înmormântare plouă sau ochii răposatului „nu stau închiși”, înseamnă că celui adormit „îi pare rău de lume”. Se mai zice că la prohodul bețivilor și citerașilor, de obicei, plouă. În timpul înmormântării, copiilor li se împart dulciuri (câte o turțiță sau câțiva biscuiți), iar cei maturi țin câte o lumânare, urmând ca, la ieșirea din ocol, fiecare să primească din desagi câte un colăcel. Pe drumul spre groapă

femeile, din răstimp în răstimp, îl cântă cu jale și dor pe cel care pleacă în locul de unde încă se mai speră să revină pentru comuniunea mult dorită:

*Vină mămucă la vară
Mi-i afla pă prispă-afară
Cu păruțu despletit
Cu lacrimi până-n pământ.*

(Viorica Sigartău)

*

*Dacă te duci și te duci
Mai vină la primăvară
Când a fi târgu de țară,
Oamenii or târgui
Noi mândru ne-om povesti,
Oamenii or cumpăra
Și noi mândru sfat ne-om da.*

(Ioana Rus)

Cel care pleacă comunică, prin glasul bocitoarelor, că această cale este fără de întoarcere:

*Dragii tatii copilași,
Haidați voi p'îngă sălaș
Să vă sărut în obraz
Că mă duc și-aici vă las.
Azi îi zua cea de-apoi
Care mă despart de voi,
Pă care drum ai pornit
Nu-i nădejde de venit;
Pă care drum ai plecat
Nu-i nădejde de-nturnat;
Că acela-i drum cu tină
Cine mere nu mai vine;
Acela-i un drum molos
Cine-o mers nu s-o întors;
Și-a noști părinți o pornit
Înapoi n-o mai venit
Și-a noști părinți o plecat
Înapoi n-o înturnat;
Cine mere într-altă țară
La anu să-ntoarce iar,
Da tu meri în ceea lume
Și nu te întorci purure.*

(Grup de femei)

Cortegiul funebru se compune, în față, din copii care poartă jerbele de flori, urmați de bărbații care duc crucea și cei patru prapori, preotul și diecii, carul tras de vaci în care este așezat sicriul și în urma acestora familia, rudeniile și norodul. Stările cu citirea Evangheliilor se fac în funcție de distanța la care se găsește cimitirul. La Târlîșua majoritatea sătenilor își îngroapă morții în cimitirele familiale din grădinile caselor și mai puțin în „temeteul” din apropierea bisericii noi, unde fusese cândva vechea bisericuță de lemn pe care, la începutul secolului al XX-lea, un preot iresponsabil a vândut-o la doi săteni. Aceștia au folosit materialul construindu-și câte o magazie în care își păstrau bărbânțele cu brânză și lădoaiile cu cereale. O parte din bănele pictate din fosta bisericuță se pot vedea până astăzi în această magazie din curtea casei lui Grigore Borcutean, iar o altă parte se păstrează, tot într-o încăpere asemănătoare, la un căsoi aflat pe hotar, aproape de satul Agrieș.

La fiecare oprire pentru citirea Evangheliei, cineva din familia defunctului dăruia la nouă sau 12 copii bani pentru „ca sufletul mortului să treacă mai ușor vămile” (Ioana Rus).

Ajunși la poartă și la intrarea în cimitir se spunea:

La poartă de țântirim

Hai, mămucă, să prânzim

Că altu nu ne-ntâlnim.

La poartă la temeteu

Hai, mămucă, să cinăm

Că altu nu ne vedem.

(Raveca Man)

*

Vai mânca-te-ar focu coastă

Mulți ai dus din viața noastră.

Vai mânca-te-ar focu deal

Mulți ai dus dintr-al nost neam.

Temeteu cu iarbă neagră

Face-te-ai mândră livadă.

Livadă mândră pustie,

Nime-n tine să nu vie

Copii să nu mai rămâie.

(Grup de femei)

*

La groapă se cântă în strigăte și suspine:

Vai de mine groapa afundă

N-are cum să ne audă;

*Vai de mine groapa largă
N-are cum să ne mai vadă;
Vai cum ți-o venit rându
Să te mânce pământu;
Vai cum ți-o venit vremea
Să te-nghită pajiștea.*

*

*Roagă-te cui ti-i ruga,
Roagă-te tu la gropăși
Ca să-ți faci o fereastră
Să vezi pă mă-ta ce lucră.*

(Victoria Găurean)

După ce se ia sicriul și se așează, pe funii, în groapă, carul care a transportat răposatul este stropit imediat de cineva cu agheasmă, deoarece „în car trebe să se puie snopii de grâu de la țarină și să nu să spurce grâul” (Raveca Bolbos). Se pecetluiește apoi groapa de către preot, cu sapa, în semnul crucii, se aruncă „peste copârșău” agheasmă, cenușă din cădelniță, iar „la picioare” resturile din „lumina trupului”, apoi toți participanții la înmormântare sunt așteptați la masa de pomană, „la casa mortului”.

În timp ce preotul oficiază parastasul, în camera unde a stat răposatul oamenii se așează în ordine la mesele din ogradă, așteptându-l pe preot să iasă din casă să binecuvânteze mâncările care urmează să fie servite. În zilele de post se prepară mâncare fără carne, ouă și lapte și nu se dau băuturi alcoolice. În perioada „de dulce” se împarte, pe lângă bucatele de fruct, și „câte un pahar de horincă”. Cu toate că preotul paroh a încercat, „de nenumărate ori, să-i convingă pe enoriași să scoată horinca de la prohod”, totuși, n-a reușit. Oamenii veneau cu argumentul: „cât tăt lucrezi în lume și te strofoci, api să n-ai hasnă de un pahar de horincă la prohod?” (Pompei Bolbos). De pildă, în satul învecinat Spermezeu, preotul i-a convins pe credincioși cu ușurință și, până astăzi, la masa de pomenire nu se oferă băuturi alcoolice.

Tot la masă familia dăruiește nașilor celui decedat sau, dacă nașii nu sunt în viață, fiului sau fiicei acestora, *o mescioară*, adică, pe o bucată de scândură se așterne o pânzătură peste care se pune un colac și o farfurie cu lingură și furculiță.

A treia zi de la prohod, de obicei seara, se face iarăși o masă „de-a tria sară” la care sunt invitați vecinii, rudeniile și oamenii mai nevoiași. Nu este obligatoriu să participe preotul. Acum, se pune deasupra ușii o lumânare aprinsă fiindcă „sufletul atunci să duce di la casă și să aivă drum bun” (Victoria Găurean).

Rudeniile apropiate țin doliu un an, femeile poartă îmbrăcăminte neagră, iar bărbații timp de șase săptămâni nu se bărbieresc. La mame și soți, femeile, de obicei, în perioada celor trei zile sau mai mult timp, „umblau cu părul despletit, pă spate”.

Pentru odihna sufletului celui trecut la cele veșnice se mai făcea parastas la 40 de zile și la un an. Cei care doresc „să facă masă la biserică”, împart duminica și în sărbători, după Liturghie, la poarta lăcașului de închinare, fiecărui sătean câte o franzelă și un pahar de țuică. O altă formă de a face milostenie pentru răposat este *purtațul pausului*, când o femeie din familia celui decedat poartă 40 de găleți sau „cânceauă” cu apă, pe care le împarte cu cana celor însetați, în special vara, în zilele toride, la hramuri sau târguri. La a 40-a găleată, ultimul care termină apa primește acel vas ca milostenie.

Înmormântarea pruncilor diferă de cea a adulților. În perioada celor trei zile se trage doar clopotul mic de la biserică, iar înmormântarea este foarte scurtă, preotul rostește doar predica, fără iertăciuni. La prohod se ține de către copii doar un singur prapor, mai mic, cu prosop și colac, crucea de la mormânt și un steag cu colăcel, deoarece pruncul „nu va mai avea parte de nuntă”. Steagul se confecționează din pânză albă pe care se prind în cruciș, brâie din material negru, iar cununa se împletește din frunze de barbânoc și spice de grâu. Modelul steagului este asemănător cu cel de la nuntă, doar culorile sunt de doliu și lipsesc clopoțelele. La masa de pomenire se împart turtele din pom.

Copiiiilor născuți morți sau nebotezați nu li se face înmormântare. Pentru toți aceștia, numiți și „moroii” sau „pierduți” se duc la biserică prescuri în sâmbăta premergătoare Moșilor de iarnă, numită „Sâmbăta pierduților”. De precizat că dacă copilul este stropit cu apă de un creștin și „închinat” în numele Sfintei Treimi, cu formula pe care o rostește preotul la Botez, i se oficiază înmormântarea fiind considerat botezat.

Printre bocetele specifice, se mai spunea:

*Bucură-te țânțărim,
Mândră floare-ți răsădim;
Bucură-te temeteu,
Mândră floare ți-aduc eu,
N-o aduc să înflorească
C-o aduc să putrezească;
N-o aduc la înflorit
C-o aduc la putrezit.*

(Victoria Găurean)

*

*Mândru-ți arde lumina
Scurtă ți-o fost viața;
Mândru-ți trag clopotele
Scurte ți-o fost zilele;
Spală-mă, mamă, cu vin
Că mă duc și nu mai vin,
Spală-mă mamă cu apă
Că de-amu mă duc la groapă.*

(Grup de femei)

La înmormântarea tinerilor necăsătoriți pregătirile se fac ca pentru nuntă. Feciorul se pune în sicriu în costum de mire, cu „cămașă cu mărgelă”, „pieptar cu ciucuri”, iar peste catafalc i se pun „clopul cu bertiță” și cureaua înflorată care vor fi dăruite pomană. Fata este îmbrăcată mireasă, în haină albă, sau cu zadii, poale și cămașă, iar pe cap poartă cunună. Momentele rituale sunt aceleași de la înmormântarea adulților.

Atât la prunci, cât și la cei necăsătoriți, indiferent de vârstă, pentru că „nu au parte” de nuntă, pomul de la ospăț, se împarte la masa de pomenire din ziua prohodului. Doar atât că turtele din pomul de nuntă se plămădesc câte 12 rânduri, în perechi, patru de același fel (au diferite modele: soare, lună, stele, păsări, pești, cai), iar la înmormântare tot 12, dar neperechi, câte trei de același fel. Aceste turte atât la ospăț, cât și la înmormântare, sunt împărțite de către nănași. Și la înmormântarea feciorilor se confecționează steagul, ca și la prunci, doar că este de dimensiuni mai mari.

Cântatul morțesc la tinerii și tinerele necăsătorite se face de către rudeniile apropiate și fetele de aceeași vârstă cu mortul. Prin puternica ancorare în eveniment, bocetele la cei tineri răvășesc sufletele întregii asistențe:

*Măi Ionele struț de flori,
Nu ți-o fost vremea să mori,
Ți-o fost vremea să te-nsori
S-aduci la mă-ta nurori,
Să deschizi tu portița
Să intri cu mireasa,
Da s-o deschis pirlleazu
Și-ai intrat cu sălașu;
Vai măi moarte nu faci bine
Că rumpi flori de p'ângă tineri,
Cum ai rupt o floare amu
Pare-i rău la tăt satu,*

*Când o fost floarea-nflorită
De tătă lumea-ndrăgită.*

(Raveca Bolbos)

*

*Ardă-te focu de moarte
Că nu faci nici o dreptate;
Că ai venit la noi în drum
Ne-ai luat ce ne-o fost bun;
C-ai venit la noi în prag
Ne-ai luat ce ne-o fost drag;
Cine-n lume așa-o văzut
Ficior mândru și gătat
După lume supărat;
Ficior mândru pregătit
După lume bănuit
Că noi tăt așa-m gănit
Că s-a strica portița
Să intri cu mireasa;
Da s-o stricat pirléazu
Și-ai intrat cu sălașu.
Pune-mi mamă clopu-n cui
Că de astăzi ficior nu-i,
Pune mamă clopu bine
Că ficioru nu mai vineri,
Pune clopu, bertița
Că io n-oi mai înturna
Și altu nu l-oi lua.*

(Grup de femei)

*

*Măi Grigore fātu meu
Ce-ai băut și ce-ai mâncat
De grainu ți s-o legat?
Ce-ai mâncat și ce-ai băut
De nu vorovești mai mult?
Cine focu-o mai văzut
Nuntă fără ceterași
Și mirele în sălaș?
Nuntă fără contralău
Și mirele-n copârșău?*

(Virginia Cocean)

*

*Vai de mine moartea-n pripă
 Gânești c-o fost otrăvită.
 Vai de mine groapa-n grabă
 Gânești c-o fost cu otravă.
 Cine focu-o mai văzut
 Mireasă mândru gătită
 După lume bănuită?
 Nuntă fără ceteraș
 Și mireasa în sălaș?*

(Ludovica Cocean)

Înmormântarea sinucigașilor se oficiază cu ceremonial redus. Preotul, doar cu epitrahilul pe gât, îi face pe scurt câteva rugăciuni, nerostind predica și iertăciunile. Este dus, simplu, în afara cimitirului, iar după ce se așează sicriul în groapă preotul îi conștientizează pe participanți, printr-un cuvânt de învățătură, de ceea ce înseamnă suicidul. După sinucigași și înecați nu se trag clopotele la biserică.

Din cele relatate până acum, observăm că ritualurile funebre la Târlișua nu diferă de cele din alte zone ale Transilvaniei, întâlnindu-se doar, cum era și firesc, practici cu caracter local, fără să mai vorbim de bocete, acestea creații de geniu ale culturii populare care diferă de la un sat la altul.

Résumé

Le rituel de l'enterrement a fait l'objet des recherches de beaucoup de folkloristes, chacun contribuant à l'enrichissement du documentaire folklorique concernant ce grand événement de la vie du village roumain.

L'étude présente les investigations faites en 2002 parmi les villageois de Târlișua, ayant pour but de saisir ce cérémonial, avec ses croyances et pratiques conservées de générations en générations dans cette communauté de la zone d'interférence Țibleș-Nărăusc.

De la description faite on peut établir les étapes cérémoniales et, en même temps, les moments rituels de la lamentation: le lavage et la préparation du corps du défunt, la frappe des cloches, l'allumage des bougies de la mort, la mise dans le cercueil, l'arrivée des parents et des villageois, tout comme les moments du cérémoniel religieux de l'office des morts.

On constate que les rituels funèbres de Târlișua ne diffèrent pas de ceux d'autres zones de la Transylvanie, identifiant aussi, d'une manière tout à fait normale, des pratiques à caractère local, sans parler des lamentations - productions de génie de la culture populaire roumaine.



Fig. 1. Cortegiul funebral – Târlîșua, anii '80



Fig. 2. Prohodul lui Alexandru Bolbos (47 ani) din Târlîșua, 1971



Fig. 3 Prohodul unei credincioase din Târlîșua,



Fig. 4. Prohodul lui Grigore a diacului din Târlișua



Fig. 5. Preotul paroh din Târlișua Simeon Sigărtău împreună cu fiul (paracliserul) Pompei Bolbos. (iulie 2002)



Fig. 6. Marius Dan Drăgoi împreună cu badea Pompei Bolbos, unul dintre puținii săteni care continuă să mai poarte zilnic straietele bătrânești.

EMBLEMELE SIGILIILOR SĂTEȘTI CA IZVOR PENTRU ELABORAREA STEMELOR COMUNALE

Sorin IFTIMI

Pentru stabilirea stemelor de orașe, principalul izvor documentar a fost cel sigilografic. Vechile peceți ale comunităților urbane, aplicate pe diferite documente de către conducerea orașelor, au păstrat diverse simboluri care au putut fi adoptate sau adaptate ca steme heraldice. Dreptul la stemă proprie a localităților urbane izvora din „libertățile” orășenești, acelea de a-și alege singure șoltuzul și consiliul (format din 12 pârgari) și de a se autoadministra prin acești reprezentanți.

Statutul juridic al localităților rurale a fost însă diferit. Conducerea satelor era, de regulă, o reprezentare a stăpânului (domnia, biserica, boierii) în teritoriu și nu una aleasă de locuitori. Astfel, deși societatea românească a fost, vreme de secole, una eminentă rurală, comunitățile sătești nu și-au găsit o reflectare în domeniul sigilografiei. Această reprezentare avea cu atât mai puține șanse să se realizeze în domeniul heraldicii, acesta fiind prin definiție un fenomen cultural occidental ce s-a manifestat de-a lungul veacurilor într-un spațiu față de care teritoriile locuite de români aveau o amplasare periferică.

Datorită unor condiții istorice specifice, asupra cărora vom reveni mai jos, majoritatea covârșitoare a comunelor și satelor românești nu au nici astăzi o stemă proprie. Există însă și zone privilegiate, în care au existat peceți comunale și sătești cu embleme încă de acum două secole sau un secol și jumătate. Deși aceste reprezentări nu au decât rareori un caracter cu adevărat heraldic, ele reprezintă surse documentare de primă mână, foarte folositoare în alcătuirea unor steme heraldice¹.

a. Embleme sigilare sătești din Bucovina (1783-1900)

Pentru Moldova, un caz special este acela al satelor din nordul său, teritoriu răpit de Austria la 1775, cunoscut de atunci sub numele de

¹ Pentru o privire de ansamblu asupra problemei vezi Maria Dogaru, *Colecțiile de matrice sigilare ale Arhivelor Statului*, București, 1984, 304 p. (cu o bogată listă bibliografică și numeroase reproduceri fotografice de sigilii sătești).

Bucovina („Țara Fagilor”)². Întreaga zonă devenind parte componentă a Imperiului habsburgic, a fost integrată unui spațiu în care fenomenul heraldic avea o mare tradiție. Înainte de această dată, documentele amintesc de existența unei peceti doar pentru Câmpulungul Moldovenesc, pe atunci așezare rurală. Localitatea era însă centrul unui ocol de sate, care s-au bucurat de un statut special sub domnia Moldovei, fapt amintit și de Dimitrie Cantemir. Statutul său ar putea fi comparat mai degrabă cu acela al unui târg decât cu cel al unui sat propriu-zis. În încheierea unui zapis de la 1692 se arată: „și pentru credință ne-am pus pecetea satului, ca să se crează”³. A fost publicată o imagine a acestui sigiliu, confecționat în anul 1740, având legenda în limba română (cu caractere chirilice): „†Aceasta-i pecete Câmpulungului, să s(ă) cread(ă) † L(ea)t 7249 sept. I”. Emblema sigiliului, de dimensiuni foarte reduse, reprezintă un brad⁴.

Asupra stemelor sigilare din Bucovina există un studiu special publicat de istoricul Nicolae Grămadă, care reproduce, în anexă, circa 300 de asemenea figuri. Autorul arată că la baza apariției sigilografiei rurale din zona cercetată a stat decretul imperial din 24 februarie 1787, prin care se despărțeau pământurile rusticale de cele domeniiale. Prin această reformă, satele au dobândit atribuții noi, de administrare a unor bunuri și de apărare a unor interese proprii. Autorul semnalează, totuși, și câteva sigilii anterioare acestei date, cele mai vechi fiind din 1783. În acel an s-au lărgit atribuțiile administrative ale vornicilor sătești și s-au instituit jurați în locul vatamanilor. Din fost reprezentant al stăpânului satului, vornicul a ajuns un funcționar aflat în slujba sătenilor. Peceteile sătești aveau un caracter oficial, ca și cele ale autorităților statului, ale parohiilor și ale notarilor publici. Înmânarea peceteii sătești reprezenta actul de investire a acestuia în funcție, după cum retragerea peceteii echivala cu destituirea⁵.

În privința inscripțiilor („legendelor”) de pe sigiliile sătești bucovinene, trebuie să remarcăm faptul că, la început, în secolul al XVIII-lea, ele erau scrise în limba latină, folosind termenii de „**SIGILLUM VICUS ...**” sau „**SIGILLUM PAGUS ...**”. După introducerea legendelor în limba germană (sec. al XIX-lea), s-au folosit,

² Nicolae Grămadă, *Vechile peceti sătești bucovinene (1783-1900)*, în „Codrul Cosminului”, X, Cernăuți, 1936-1939, p. 219-269.

³ *Ibidem*, p. 220, nota 1, unde sunt arătate și alte asemenea mențiuni pentru secolul al XVIII-lea.

⁴ *Ibidem*, p. 243 și Tab. III, fig. 42 a.

⁵ *Ibidem*, p. 221-222.

ca termeni administrativi, „GEMENIDE” sau „DORF” pentru comunele rurale și sate. Se întâlnesc însă și numeroase exemple de inscripții în limba română, care folosesc termenii „SAT” și „COMUNA”.

Se știe că fixarea emblemei peceții fiecărui sat în parte intra în atribuțiile comitetelor comunale. Autoritatea austriacă a fixat, totuși, unele restricții: nu se accepta ca stemele comunale și sătești să conțină elemente din stema imperiului sau a provinciei Bucovina, după cum se preciza, în mod expres, că *nu se accepta adoptarea unor embleme heraldice*⁶. Heraldica era asociată, deci, cu un anumit rang de noblețe, convenit orașelor din epocă (așezări cu regim privilegiat), dar nu și așezărilor rurale, a căror însemne erau păstrate, deocamdată, în afara acestui domeniu. Rezultă de aici că emblemele sigilare astfel concepute nu erau steme ale satelor, ci „simple însemne distinctive ale peceților sătești”. Cu toate acestea, emblemele nu au fost alese, de obicei, la întâmplare, ci aveau o legătură cu ocupațiile sătenilor sau flora și fauna din localitățile respective. Ele tind să surprindă ceea ce este caracteristic fiecărei așezări. Ca impresie de ansamblu, N. Grămadă constata „o mare și frumoasă variație de motive în alcătuirea efigiilor sigilare”.

O primă categorie de embleme este cea care reprezintă oameni, *săteni desfășurând diferite munci*: arând, semnând, cosind, ascuțind coasa, prășind, secerând, greblând, îmblătind, făcând căpiți, mergând la câmp cu furca pe umăr, mânănd un cal înhămat la o căruță, dând de mâncare unui cal, tăind lemne, lucrând în fierărie, scoțând apă din fântână, pescuind cu undița sau cu crâsnicul, vânând, cântând din cimpoi, alergând călare, păscând oi, vâslind la o barcă, ducând pe umeri o coromâslă (cobiliță), cu două cofe sau traista în bătă, ținând în mână un coș. Deși mai apar și alte categorii, oamenii reprezentați în embleme acestor sigilii sunt, de obicei, *țărani*, îmbrăcați cu cămașă, bondiță, suman și având pe cap pălărie sau căciulă⁷.

Dintre produsele agricole, cel mai frecvent apare snopul de grâu. Se mai întâlnesc căpițe de fân și chiar, într-un singur caz, o ... sfeclă. Din universul sătesc mai întâlnim reprezentări precum o moară, o piuă, un plug cu teleguță, o poartă cu acoperiș, fântâna cu cumpănă, fântâna cu ghizdele, fântâna cu vârtej.

Unelte agricole sunt însă foarte frecvente, reprezentate izolat sau așezate în construcții simetrice, cu reale virtuți estetice. Astfel, întâlnim plugul de lemn, grapa, topoare, acceptate mai de mult între

⁶ *Ibidem*, p. 234.

⁷ *Ibidem*, p. 235.

„mobilele” heraldice, dar și coasa, grebla, îmblăciul, secera, sapa, hârlețul, furca, țăpoiul. Asemenea reprezentări se pare că erau mai frecvente în satele din nordul Bucovinei, adică din ținutul Cernăuților. Mai întâlnim și unelte meșteșugărești, precum ciocane, sfredele, fierăstraie („beschie”). Observăm că *interzicerea expresă a stemelor heraldice a deschis câmp larg spre o simbolistică provenită din universul ocupațiilor rurale*. Aceste sigilii sătești au devenit astfel o sursă neașteptată de informații iconografice care țin de domeniul etnografiei. Din câte știm, nu a avut loc o dezbatere între specialiști, pentru a vedea în ce măsură asemenea simboluri și construcții ar putea fi sau nu acceptate ca elemente heraldice pentru alcătuirea stemelor de comune.

Anumite combinații, considerate mai reușite, se repetă identic pe sigiliile mai multor sate. Spre exemplu, o greblă așezată vertical, formând axa figurii, suprapusă de o coasă și un îmblăciu dispuse încrucișat, este o reprezentare ce se regăsește pe nu mai puțin de 15 sigilii! Apare astfel și riscul de a se ajunge la o anumită monotonie a stemelor, provenită din numărul finit de elemente ce pot fi îmbinate într-un număr limitat de combinații. În acest mod, nu se mai realizează surprinderea elementului de unicitate a stemei, care trebuie să identifice cât mai bine localitatea respectivă.

Foarte numeroase sunt, mai ales la sfârșitul secolului al XVIII-lea, pecețile care au în emblemă diverși arbori, în special brazi, molizi, plop, fagi, stejari și salcâmi, așezați câte unul, câte doi, sau chiar mai mulți împreună. Destul de numeroase sunt și reprezentările de animale. Dintre cele de casă amintim, în ordinea frecvenței, calul, taurul, vaca, țapul, capra, oaia, berbecul, câinele, iepurele de casă, iar dintre cele sălbatice bourul, ursul, lupul, vulpea, mistrețul și chiar veverița. Dintre păsările de pe lângă casă întâlnim cocoșul, găina, porumbelul, iar dintre cele sălbatice lebăda, cocoșul de munte, vulturul, barza, rața, corbul, uliul și altele, a căror identitate nu poate fi stabilită. Uneori mai apar și pești, șerpi, broasca sau chiar fluturele.

O categorie mai modestă numeric este constituită de simbolurile religioase. Mai frecvente sunt reprezentările de biserici (cu două sau trei turlă) și clopotnițe. La acestea se adaugă figurile de sfinți, arhangheli, masa cu o cruce deasupra (eventual flancată de lumânări), precum și crucea, „ochiul Providenței” sau porumbelul (Sfântul Duh).

Ca și în cazul stemelor heraldice, N. Grămadă surprinde existența, în câteva cazuri, a „*efigiilor grăitoare*” sau doar “aluzive”, în care numele localității a putut fi transpus direct într-o imagine ce vorbește de la sine. Astfel de reprezentări se întâlnesc în cazul următoarelor sate:

Breaza – un brad; **Broscăuți** – o broască; **Buchenheim** (Poiana Miculi) – un fag (germ. *Buche*); **Corovia** – o vacă (rut. *corovia*); **Fürstenthal** – un principe încoronat (germ. *Fürst*); **Horodnic** – o grădină (rut. *horod*); **Sadagura** – o grădină (rus. *sad*) și un munte (rus. *gora*); **Vama** – poarta Vămii; **Voloca** – un bou (rut. *vol*); **Voroneț** – o cioară (slav. *vorona*); **Zamostea** – un pod (*za most/ zamostje*). Sunt însă și cazuri când această cale, ușor de urmat, a fost ignorată, din nu se știe ce rațiuni. Deși denumirea satului sugera anumite lucruri sau obiecte s-au preferat alte steme: Camena (Petriceni) – o căprioară; Ciocănești – un pescar; Chiselițeni – un copac; Opaț și Cireș – un om ducând o cobiliță; Fântâna Albă – o pasăre; Pârâul Negru – un căprior; Prisăcăreni – un snop de grâu; Sfântul Ilie – un secerător etc.

Deși dispozițiile legale interziceau adoptarea unor *steme heraldice* propriu-zise, au existat și câteva asemenea excepții, alcătuite probabil mai târziu, când urmărirea aplicării dispozițiilor inițiale a mai slăbit. Este cazul satului **Frasin** (1830, 1849), care are o stemă așezată într-un scut de tip suedez, scartelat, având în cartierele superioare două păsări, dispuse simetric, iar în cele inferioare două ramuri înfrunzite, așezate după același principiu. O stemă mai târzie a aceleași localități (1871) are, într-un scut de aceeași formă, o cruce (sau sabie?) și o ancoră, așezate „în săritoare”. La 1900, peste ultimele două simboluri se suprapune și o inimă, ajungând că semnifică „cele trei virtuți” ale Sfântului Paul: *Credința, Speranța și Dragostea* (Tab. VII, fig. 91a, b, c). În cazul comunei **Plosca**, care ar fi putut beneficia foarte bine de o „stemă vorbitoare”, întâlnim o altă construcție heraldică, târzie însă, de la 1900: un scut scartelat, având în 1, 4 câte un topor și o spadă încrucișate, iar în 2, 3 câte o cruce înconjurată „de o coroană de ramuri” (mai curând încadrată de coarne de cerb, n. ns.). Stema vorbitoare a comunei **Sadagura** (viitor oraș, suburbie a Cernăuților) constă într-un scut tăiat, având în partițiunea superioară *trei pomi fructiferi* (o grădină), iar în cea inferioară *un munte* (ante 1900). La acestea s-ar mai putea adăuga, poate, și stema satului **Șerbăuți**, care cuprinde, într-un scut „spaniol”, o floare dublă de crin, de formă heraldică.

Pe lângă exemplele amintite, mai putem remarca și alte elemente heraldice, în diverse steme: *capul de zimbbru*, stema Moldovei, în sigiliul comunei Bădeuți (amintind de vechea reședință domnească de la ocolul Bădeuților) și Chicera (1878, 1900); *inima străpunsă de săgeată* în stema comunei Bălcăuți (1871); *străjerul purtând o halebardă* în sigiliul Câmpulungului Moldovenesc (1794); *un cap de cerb cu o cruce între coarne* („cerbul Sf. Hubertus” ca în vechiul sigiliu al târgului Baia!), în

emblema comunei Dorna Candrenilor (1824, 1850); *o pasăre conturnată ținând o cruce în cioc* (asemănătoare cu cea din stema Țării Românești), în emblema comunei Carapciu, de pe Ceremuș (1825); *un leu* în stema comunei Grănicești (1861, 1869); *un leu rampant* în pecetea comunei Iacobești (1798-1900); surprinzător, *o cămilă* la comuna Comarești (1857, 1900); *un arc încordat, cu săgeată*, la comuna Lucavița (1820, 1837); *un căprior heraldic, surmontat de trei stele*, în emblema satului Pârâul Negru (1802); *doi crini heraldici* în sigiliul comunei Sadova (1848); *ochiul Providenței* (cuprins într-un triunghi înconjurat de raze) în pecetea comunei Văslăuți (1861); *un porumbel în zbor, planând cu capul în jos* (Sfântului Duh) în emblema comunei Vicovul de Jos (1833).

Alte câteva aspecte apropiate multe dintre aceste construcții de heraldica propriu-zisă: construcțiile simetrice, orientarea spre dreapta („dextra”) a majorității animalelor reprezentate, precum și tendința de a păstra același simbol la schimbările repetate ale matriței sigilare. Toate aceste detalii fac din reprezentările sigilare prezentate aici o sursă foarte valoroasă pentru alcătuirea de steme heraldice pentru localitățile din fosta Bucovina (partea de nord a județului Suceava). De altfel, bogata zestre sigilară a făcut ca procesul de heraldizare a comunelor din acest județ să fie încheiat până în 1996, rămânând, deocamdată, singurul din țară care a reușit această performanță⁸.

b. Embleme sigilare sătești din Transilvania (1851-1900)

Cel mai bogat material sigilar privitor la sigiliile sătești este oferit de Transilvania, aflată de asemenea sub administrare austriacă. Denumirea trebuie luată în sensul cel mai cuprinzător, întrucât, în afara Podișului Transilvaniei, aceeași situație o întâlnim și în Maramureșul istoric, Banat și părțile Bihorului. Există mai multe studii care abordează subiectul și care evidențiază faptul că pentru această regiune sigilografia rurală oferă o bază generoasă pentru întocmirea actualelor steme de comune⁹.

⁸ Armorialul teritorial al acestui județ, cuprinzând aproape 100 de steme, a fost publicat de Ioana Nistor, în „Monitorul de Suceava”, numerele din 29 iunie, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 16, 18 și 18 iulie 1996.

⁹ Amintim aici și alte contribuții, precum: Corina Sporea, *Din trecutul satelor săcelene. „Compania Oerilor” români din cele șapte sate săcelene. Sigiliul cu stema medievală a Săcelelor*, în „Drum Nou”, XXVIII, Brașov, 25 noiembrie 1971 (nr. 8361), p. 2; Gh. Mudura, *Sigiliile localităților bihorene – izvoare etnografice (I). Zona Vașcău (I)*, IX, București, 1981, p. 195-209; Maria Dogaru, *Sigilii sătești din fostul Comitat Arad*, în „Cercetări numismatice”, III, București, 1980, p. 215-226.

Unul dintre studiile privitoare la sigilografia rurală transilvană vizează în special satele din fosta prefectură Orăștie, respectiv comitatele Hunedoara și Zarand, dintre anii 1851-1880, dar face și o bună introducere teoretică asupra temei în ansamblul ei¹⁰. Interesant este contextul în care au fost introduse aceste sigilii. După înfrângerea revoluției de la 1848-1849, în Transilvania s-a instaurat regimul absolutist, urmărind înlăturarea oricărei manifestări anti-habsburgice. Pe de altă parte, apariția sigiliilor sătești în această perioadă este și o reflectare a unei anumite emancipări a statelor transilvănene de vechiul lor statut cvasi-feudal. La data de 7 decembrie 1849 a fost introdusă, de către guvernatorul Transilvaniei, *legea asupra funcționării comunelor*, prin care se reglementa și uniformiza viața administrativă comunală, întărindu-se atribuțiile judeului (primarului), acesta urmând să fie propus de locuitori. El urma să conducă ajutat de un număr de jurați (cel mult 12), aleși, de asemenea, dintre localnici.

Începând cu anul 1851 apar, masiv, sigiliile sătești, deși există și exemple de sigilii mai vechi (1837, 1845). Specific acestor sigilii este „legenda” lor, redactată în *limba latină*, multă vreme limba de cancelarie a Transilvaniei. Aceste inscripții erau de forma: „**SIGILLUM PAGI VAIDE 1851**”. Din cercetările asupra legislației vremii, se pare că nu a existat nici un ordin imperial și nici o dispoziție a guvernatorului provinciei privitoare la introducerea sigiliilor comunale, ele apărând ca o necesitate, reclamată de funcționarea cancelariilor rurale. De aceea, mai ales în primii ani, nici nu erau obligatorii, multe comune neavând sigilii proprii. Pentru comunele din zona Clujului, se știe că majoritatea sigiliilor au fost confecționate de același gravor, Johan Politzer din Gherla, având prețul de doi florini fiecare. Pentru comunele din subcercul Aiud (aparținător de cercul Alba) pecețile au fost gravate de către Natan Izrael. Mai multe asemenea matrițe sigilare se păstrează la Muzeul Județean Hunedoara din Deva.

La numeroase peceți, introduse după 1855, se poate constata existența unei inscripții în limba română, de forma „**SIGILIU COMUNITATI FOLT**” sau „**COMUNITATEA PESTIȘU MICU**”. Unele dintre aceste sigilii au fost înlocuite, după 1858, cu altele având inscripția în limba germană, de forma „**SIEGEL DER GEMENIDE...**” (*sigiliul comunei...*). Oricum, se poate constata că pe tot intervalul de

¹⁰ M. Andrițoiu, M. Cerghedeau, *Sigilii sătești în comitatele Hunedoara și Zarand*, în „Revista Arhivelor”, București, 1971, nr. 1, p. 3-26. În textul articolului sunt incluse 51 de reproduceri fotografice ale unor asemenea sigilii.

timp cât au fost folosite nu s-a ajuns la o uniformizare în acest domeniu, păstrându-se o anumită diversitate¹¹.

Emblemele acestor peceți sunt cele care interesează cel mai mult în studiul de față. Ele reflectă, de obicei, ocupații, tradiții sau alte elemente specifice, „studiul amănunțit al sigiliilor sătești (...) oferind un bogat material etnografic, prefigurând o adevărată schiță monografică în imagini a satelor din perioada amintită”¹². Simbolurile sunt cât se poate de variate, cuprinzând de la arme sau unelte folosite în agricultură și mine, la animale domestice și sălbatice, arbori, pomi fructiferi, viță de vie etc. Cele 51 de reproduceri fotografice incluse în studiul citat sunt grăitoare în acest sens¹³. Dintre uneltele agricole, regăsim în reprezentările sigilare plugul, sapa, secera, grebla, îmblăciul, hârlețul, fierul de plug, grapa. În privința muncilor agricole, cel mai des reprezentat este *cositul* (având în vedere specificul zonei, unde fânețele montane reprezintă o resursă economică de bază), dar întâlnim și aratul, seceratul, îmblăciul¹⁴. Spicele de grâu sunt prezente în ipostaze variate: trei spice încrucișate, spicul ținut în mână de agricultor, spicele legate în snop sau așezate într-un coș de nuiele. Ele sunt menite să simbolizeze rodnicia pământului. Creșterea animalelor fiind o altă ocupație a locuitorilor din zonă, întâlnim în peceți și numeroase asemenea reprezentări. Cele mai frecvente animale sunt cornutele mari, apoi caii și caprele; apar, de asemenea, și păsările domestice. Păstoritul (un cioban sprijinit în bătă) sau apicultura (un stup cu albine în jur), cultivarea pomilor fructiferi și a viței de vie, sunt alte ocupații care se regăsesc în reprezentările sigilare. Amuzantă este emblema satului Ohaba de sub Piatră, unde, alături de un butuc de vie, este schițat și un drac, în semn de avertisment. Lucrul la pădure este reprezentat în diverse sigilii: joagărul și securea, doi boi trăgând un buștean sau un om ținând în mână un topor. Butnăritul îl găsim simbolizat în emblema satului Valea Mare printr-un butoi însoțit de un ciocan și o pană de lemn. În sigiliul comunității Râșculița este reprezentat spătăritul (o spată pentru războiul de țesut), iar în cel al satului Dobroț întâlnim o țesătoare care ține o spată în mâna dreaptă și o suveică în stânga, după cum, în alte cazuri, este înfățișată câte o femeie torcând. Uneori este reprezentată și moara de apă. S-a

¹¹ *Ibidem*, p. 5-16.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ Ampretele sigilare reproduse în textul citat provin de pe documente din colecțiile **D.J.A.N.** – Deva.

¹⁴ M. Andrițoiu, M. Cergheadan, *Sigilii sătești...*, p. 18.

remarcat și faptul că, dacă s-ar așeza simbolurile sigilare pe o hartă a zonei, ar exista o corespondență exactă cu ocupațiile locuitorilor. Astfel, în zonele de câmpie sunt figurate unelte agricole, spice, snopi, în regiunile de deal, pomi fructiferi sau viță-de-vie, iar pentru satele de munte cele mai frecvente sunt animalele.

Pentru zona Hunedoarei, o veche ocupație specifică, reflectată și în sigilografie, a fost aceea a *muncii la mină*. Întâlnim mai ales lopata și ciocanul de minerit, unelte de bază în epocă. Uneori, cele două unelte, așezate încrucișat, sunt legate cu o panglică, alteori, au deasupra câte o coroană regală. Sunt și embleme sigilare care înfățișează mineri lucrând în mină. Aceste reprezentări sunt întâlnite în zonele miniere ale epocii (Munții Apuseni, Poiana Ruscăi), lipsind însă din Valea Jiului, unde nu fuseseră deschise, încă, asemenea exploatări.

Având în vedere zona montană, o categorie aparte sunt sigiliile în care apar animale sălbatică. Cele mai frecvente reprezentări sunt cele de cerbi și căprioare în diverse ipostaze (stând, alergând, urmărite de câini de vânatoare). Mai întâlnim capra neagră, lupul, vulpea, iepurele. Vânatoarea mai este reprezentată și printr-un urs ridicat în două picioare, în fața vânătorului, sau de un vânător împușcând un iepure.

Orizontul apelor curgătoare este prezent prin înfățișarea unor bărci (uneori cu vâsle), a „unui curs de apă peste care traversează brodul”, imaginile de pești sau raci. Valea Mureșului a fost, multă vreme, drumul sării (bogăție naturală care a făcut obiectul unui înfloritor comerț) ce străbătea Transilvania și pusta maghiară, spre țările occidentale. Transportul era efectuat de corăbiile ce navigau pe acest râu și care apar pe unele sigilii, indicând o ocupație specifică a locuitorilor acelor comunități. În toate aceste cazuri, corăbiile sunt reprezentate având un catarg, în vârful cu un steag, ancorat prin două frânghii de prova și pupa corabiei. Pe sigiliul comunității Cimgău se disting și alte detalii, precum un cort și trei corăbieri, dintre care unul este la cârmă¹⁵.

O simbolistică specială este și aceea ținând de ocupația militară, legată de regimentele grănicerești din zonă, îndeletnicire din care decurgeau anumite privilegii ale locuitorilor respectivi. Sunt înfățișați calul înșeuat, singur sau având călărețul fie alături, fie călare, sau soldați pedestri, înarmați cu puști sau săbii. În alte reprezentări, armele apar separat: două săbii încrucișate, având uneori deasupra coroana regală; puștile încrucișate, deasupra unei ranițe ostășești; o pușcă singură, cu baionetă. Emblema de pe sigiliul satului Crivadia (fig. 44), pe care autorii

¹⁵ *Ibidem*, p. 23.

o percep ca fiind un cal purtător de steag (precum cel din stema județului Teleorman și al reședinței acestuia, orașul Alexandria), se apropie foarte mult de reprezentarea heraldică a *mielului pascal*, nefiind exclus ca acesta să fie, de fapt, sensul inițial al emblemei.

O categorie specială, constatată și în heraldica rurală din Bucovina, este aceea a așa numitor „*arme vorbitoare*”, ale căror reprezentări pornesc de la numele localității respective. Astfel, satul **Valea Brad** are în emblemă un munte acoperit cu brazi, de sub care izvorăște un râu; satul **Trestia** este reprezentată prin mai multe asemenea plante; satul **Mesteacăn** are ca simbol trei mesteceni; comunitatea **Lupeni** are în emblemă un om apărându-se de un lup, după cum **Valea Lupului** are doi lupi trecând printr-o vale. Autorii citați subliniază însă că „și în aceste cazuri, reprezentările nu sunt pur convenționale, ci sunt legate și ele de realități ale așezării respective, însuși numele comunităților fiind legat de acestea”¹⁶.

Puține steme sunt considerate a fi de inspirație cu adevărat heraldică. Astfel, pe sigilul satului Merișor, este figurată *crucea dublă* din vechea stemă a regatului maghiar (însoțită de o ancoră și un scut militar). *Corbul* este socotit ca fiind „evident, luat din stema Corvineștilor”¹⁷. O stemă heraldică este cea din pecetea satului Paroș-Peștera: în scut oval, o pasăre cu zborul jos; scutul este timbrat de o coroană deschisă, cu cinci fleuroni, care are, în creștet, o dextroșeră purtând o sabie, fiind împodobit cu obișnuiții lambrechini vegetali. Nu lipsesc *brațul cu sabie*, atât de răspândit în heraldica transilvană, dar acceptat în sigilografia epocii probabil nu ca blazoane, ci ca o trimitere simbolică la obligațiile militare ale locuitorilor unor așezări. În sigiliile unor sate așezate în apropierea trecătorilor montane mai este înfățișată *cheia*, ca simbol al așezării lor strategice și poate chiar a unor vechi obligații legate de paza acestora.

M. Andrițoiu și M. Cerghedeau subliniază și câteva cazuri mai speciale. Unul este cel al sigiliului comunității **Luncoiul de Sus**, a cărui întocmire relevă o gândire compatibilă cu cea heraldică. Satul este așezat la cumpăna apelor și acest element a fost ales drept simbol: *trei căni așezate pe trei piscuri din care se scurg șiroaie de apă*¹⁸. Pe sigiliul satului **Grădiște** (Hațeg) este înfățișată *o cetate cu trei metereze* care reprezintă, după părerea autorilor, ruinele romane din această localitate,

¹⁶ *Ibidem*, p. 17.

¹⁷ *Ibidem*, p. 23-24. Ambele atribuiri mi se par discutabile.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24-25 și fig. 49.

în care ar trebui să vedem manifestarea ideii originii latine și a continuității românilor¹⁹. Alt exemplu este cel al comunității din **Vidra de Jos**, în care găsim, potrivit aceluiași autori, *trei majuscule: T.I.A.* Localitatea fiind locul de naștere al lui Avram Iancu, cele trei litere ar semnifica „inițialele bravului său fiu”.

*

* *

O colecție însemnată de matrice sigilare sătești se află și la Muzeul de Istorie din Cluj. Catalogul lor a fost întocmit și publicat de Maria Magdalena Jude și Nicolae Cordoș²⁰. Din cele 47 de sigilii prezentate aici, trei datează din prima jumătate a secolului al XIX-lea, iar celelalte după 1851. Doar 27 dintre ele au embleme, celelalte cuprinzând doar inscripții. Ele nu se referă doar la localități din județul Cluj, ci au aparținut unor așezări din diverse zone ale Transilvaniei.

Județul Alba. Sigiliul comunei *Cetatea de Baltă* (1851): un leu trecând, spre dreapta heraldică, având capul spre stânga, care își înghite coada.

Județul Cluj. Sigiliul satului *Dretea*, comuna Mănăstireni (1850): o căruță cu doi cai, în mișcare, spre stânga; în căruță se află un om cu biciul ridicat. Sigilul satului *Mihăești*, comuna Sânpaul: o bovină păscând.

Județul Maramureș. În sigiliul satului *Cărbunari*, comuna Dumbrăvița: un personaj feminin, cu aureolă, așezat într-o copaie. Satul *Lăschia*, comuna Copalnic-Mănăstur, are ca efigie un soare (sau lună?) cu chip uman. Satul *Larga*, comuna Suciul de Sus: o căprioară stând, spre dreapta (al doilea exemplar de sigiliu pare a conține un cerb). Satul *Peteritea*, comuna Vima Mică, are un urs rampant, sprijinindu-se cu labele anterioare de un stup (coșniță) de albine. Satul *Plopiș*, comuna Șișești, are în emblemă de asemenea un urs, spre stânga, conturnat, sprijinindu-se cu membrele anterioare de un copac. Satul *Poiana Botizii*, comuna Băiuț, are ca emblemă un brad. Satul *Preluca Veche*, com. Copalnic Mănăstur, are un personaj ce ține în mâna dreaptă o furcă, ce are coada în sus, iar mâna stângă o ține în șold. Satul *Rușor*, din aceeași

¹⁹ *Ibidem*, p. 24 -25.

²⁰ Maria Magdalena Jude, Nicolae Cordoș, *Sigilii sătești transilvănene din secolul al XIX-lea*, în „Acta Musei Napocensis”, XV, Cluj-Napoca, 1978, p. 467-479 (cu 7 planșe). Din păcate cele mai multe din descrierile emblemelor sunt eronate, încât trebuiesc revăzute.

comună, are, în cele două sigilii păstrate, un om lângă o moară de apă. Satul Vad, din aceeași comună, are gravat pe Arhanghelul Gavriil (un înger cu floarea de crin în mâna dreaptă) îmbrăcat în straie țărănești. Pentru satul *Ungureni*, com. Cupșeni, s-au păstrat de asemenea două matrițe, având ca emblemă un iepure ridicat pe picioarele din spate.

Județul Satu Mare. Satul *Corund*, din comuna Bogdad, are în sigiliu *un brăzdar de plug*. Pe un sigiliu al comunei Bogdad figurează același însemn.

Județul Sălaj. Sigiliul comunei *Chieșd* (1852) are drept emblemă cele două fiare de la plug. Satul *Moiad*, com. Șarmășag, are ca simbol o salcie. Satul *Valea Pomilor*, com. Șamșud, are ca emblemă un plug, spre dreapta, frumos desenat, peste care se apleacă ramurile unui copac. Comuna *Zimbor* (1872), are o reprezentare iconografică surprinzătoare: un crocodil, spre dreapta, plutind pe o mlaștină. Satul *Tămașa*, com. Cuzăplac (1874) are ca simbol mai multe unelte agricole, printre care un plug și o grapă. Satul *Măgura*, com. Poiana Blenchi, are în emblemă un personaj (feminin?) ținând în mâna dreaptă o Biblie.

Județul Timiș. Sigiliul comunei *Jebel* (1833) are reprezentat un cerb alergând, spre dreapta, încadrat de o coroniță deschisă, formată din două ramuri. Sigiliul comunei (devenită azi oraș) Buziaș (1850) are ca simbol un frumos snop de grâu.

*
* *

O altă colecție de sigilii notabilă este cea de la **D.J.A.N. Alba**, a cărei prezentare a fost făcută printr-un studiu semnat de Ioan Pleșia²¹. Dintre cele 363 de piese, cât avea pe atunci colecția, 64 proveneau de la organele comunale din perioada comitatelor, 43 de la primăriile comunale din perioada județelor, iar 23 de la sfaturile populare comunale. Embleme sigilare distincte aveau doar cele din prima categorie, și nu în totalitatea lor, ci doar cele mai vechi, având inscripția în limba latină. Din 1861 au fost introduse sigilii cu legenda în limba maghiară (sau germană, în cazul comunelor săsești) care aveau doar inscripții, fiind lipsite de embleme.

Dintre puținele sigilii purtătoare de embleme se remarcă cel al comunei Sântioana Săsească, în care autorul vede „o liră cu o cruce” recruciată, dar care putea fi, la origine, având în vedere maniera de

²¹ Ioan Pleșia, *Sigiliile din colecțiile Filialei Arhivelor Statului a județului Alba*, în „Apulum”, XII, Alba-Iulia, 1974, p. 405-430.

reprezentare heraldică, și *un pinten*, cu durița reprezentată schematic, sau orice altceva (fig. 25). Alte două sigilii, ale comunelor Dumald și Urmeniș, sunt aproape identice, fiind descrise ca „un S întretăiat de o bară cu belciuge” (fig. 37 și 38). Aceste simboluri ar putea fi mai bine identificate prin comparare cu modul în care sunt reprezentate diverse mobile heraldice din repertoriul clasic.

În afară de aceste sigilii, mai pot servi ca izvoare heraldice și sigiliile parohiale ale diverselor confesiuni reprezentate în Transilvania, care au însă, cel mai adesea, reprezentări de sfinți.

Colecția de sigilii a **D.J.A.N.** Arad cuprinde, de asemenea, și sigilii ale comunelor din acest comitat. Dintre ele, opt sunt date în secolul al XVIII-lea (între care se numără comunele Buhani, Boțești, Moneasa), iar celelalte sunt din anii 1839, 1850-1855 și 1861-1866²². De la începuturile absolutismului habsburgic sunt menționate sigiliile comunelor Sâmbăteni (o sapă și simbolul Sfântului Duh) și Covăsânt (o biserică și un butuc de vie). În majoritatea cazurilor, emblemele conțin reprezentări care simbolizează bogățiile naturale ale comunelor respective: snopi de grâu, frunză de tutun, vite cornute, animale sălbatice, copaci, unelte agricole (fier de plug, coasă, seceră, sapă, secure), cântar cu două talere etc.

Se cuvine subliniat faptul că pecetile trecute în revistă mai sus sunt cele de la care s-au păstrat *matrițele*, ceea ce este un fapt norocos. Putem cunoaște însă cum arătau sigiliile majorității comunelor și satelor după *amprente* lor, aplicate pe documente ce se află în colecțiile arhivelor publice, chiar dacă tiparul sigilar al acestora s-a pierdut în timp.

După 1861 au fost introduse sigilii comunale cu inscripții în limba maghiară și lipsite de embleme, iar după 1918, odată cu integrarea în statul român, sigiliile comunelor erau dotate cu stema județului din care făceau parte.

c. Emblemele sigilare ale coloniilor din Bugeac (1857-1860)

Acest capitol, oarecum neașteptat, al sigilografiei noastre rurale a fost pus în evidență recent de heraldistul Silviu Tabac, de la Chișinău, care a întreprins o cercetare specială la Arhivele Naționale din București²³. Este vorba de 40 de colonii întemeiate de Imperiul Rus, începând cu anul 1819, după anexarea Bugeacului (1812), pe locul unor

²² Kovacs Magdalena, *Colecția de sigilii a Filialei Arhivelor Statului din județul Arad*, în „Ziridava”, VI, Arad, 1976, p. 499-504.

²³ Silviu Andrieș-Tabac, *Heraldica teritorială a Basarabiei și Transnistriei*, Chișinău, 1998, p. 70-89 (cap. III. 3. *Sigilii heraldice sătești din sudul Basarabiei*).

vechi așezări tătărești. Populația adusă aici, de la sudul Dunării, era alcătuită mai ales din bulgari și găgăuzi (turci de religie creștină). Probabil că aceste așezări au avut sigilii cu steme proprii și în timpul stăpânirii rusești. După războiul Crimeei (1856), când acest teritoriu a revenit principatului Moldovei, au fost confecționate sigilii care să reflecte noua realitate administrativă. Emblema acestora cuprindea stema de stat (capul de zimbriu, flancat de cei doi delfini), ca și în cazul orașelor moldovenești, având la partea inferioară, într-un medalion oval, dispus orizontal, o emblemă specifică. Cele două serii de sigilii, lucrate în anii 1857 și 1860 (după realizarea Principatelor Unite), reflectă o remarcabilă unitate în privința formei, dimensiunilor și stilului în care au fost lucrate. După sistemul de hașuri convențional, se știe că majoritatea „stemelor” respective erau așezate în câmp albastru.

Unele dintre ele nu reflectă o gândire compatibilă cu heraldica, aglomerând, într-un spațiu de dimensiuni reduse, adevărate „peisaje”, sau tot ceea ce se poate cultiva într-o grădină de legume (ocupație specifică a coloniștilor bulgari). Colonia Cișmeaua Văruiță avea adunate în „stemă” următoarele legume: *o varză, o sfeclă, un praz, un cartof și un morcov*. La Enichioi (Satul Nou), așezare cu populație pluriethnică, găsim reprezentate mai multe unelte agricole: plug, greblă, îmblăciu și coasă. Alte colonii, precum Novo-Pocrovca, Slobozia, Tabacu, aveau ca embleme *munți*, fapt surprinzător pentru zona de șes în care acestea au fost întemeiate. Interesant este și cazul coloniilor Caragaci și Caragaciul Nou, denotând, se pare, o gândire heraldică. Prima avea ca emblemă un țap; când s-a întemeiat cea de-a doua (probabil cu locuitori proveniți din cea dintâi), s-a ales drept stemă *un corn, așezat în fascie, spre stânga*, adică un fragment din stema coloniei-mamă.

Un procent neașteptat de mare este format din așa numitele „*steme vorbitoare*”. Colonia **Banova** avea ca simbol *patru monede* așezate neheraldic. La colonia **Barda** s-a alcătuit o altă asemenea stemă, plecându-se de la asemănarea cu cuvântul „bardă”, așezându-se, pe câmp roșu, *o bardă*, orientată spre dreapta (ar putea fi încadrată poate, mai exact, la categoria de „steme aluzive”). La **Brânza** s-a pus *o puțină* (de brânză). La **Caracurt** (*kara* – negru), colonie de albanezi, s-a optat pentru *struguri negri*. La colonia **Cartal** (fostă Oblucița) s-a așezat *o acvilă*, în poziție heraldică, având în vedere sensul din limba turcă a numelui așezării (*kartal* – vultur). **Cișmechii** („satul cu cișmele”, în limba turco-tătară) este reprezentat printr-o *cișmea*. **Congaz**, denumire care are înțelesul de „stație de poștă” (în aceeași limbă), este simbolizată printr-o *căruță cu coviltir de la care au fost dezhămați caii*. **Fântâna Zânelor** (*Aziz-Bunar*, „izvorul sfânt”, după

apele minerale feroase, vindecătoare, de aici) are drept emblemă *o fântână cu cumpănă, ieșind dinspre dreapta și având căldarea înecată în colac*. Colonia **Văleni** este reprezentată printr-o vale care coboară spre dreapta. De remarcat este și faptul că aceste steme sunt „vorbitoare” în limba turco-tătară, a găgăuzilor, dar câteva dintre ele și în limba română. În schimb, fapt neașteptat, nici o „stemă grăitoare” nu se raportează la limba rusă (sau bulgară).

Concluziile autorului subliniază că aceste steme locale sunt mărturia unei autonomii locale considerabile, privilegiu obținut de la autoritățile rusești, în momentul întemeierii lor, și menținut de autoritățile moldovenești. Ele au o factură heraldică indiscutabilă, fiind create după diverse metode recunoscute în acest domeniu: arme vorbitoare, aluzii la particularitățile geografice și istorice ale fiecărei așezări, precum și la ocupațiile specifice ale locuitorilor.

d. Sigiliile satești din Țara Românească (1832)

Într-un vechi articol, Emil Vârtosu pune în evidență faptul că satele din Țara Românească și Moldova au avut sigilii proprii abia după introducerea *Regulamentelor Organice* (1830)²⁴. Explicația dată acestui fapt este aceea că, anterior, „satele nu constituiau unități administrative decât într-o foarte slabă măsură. Organizarea lor era mai puțin o problemă de drept public și mai mult o problemă de drept privat, particular, și privea, din acest punct de vedere, domnia, mănăstirile și boierii, proprietarii celor mai multe așezări satești (...). Prin *Regulamentul Organic* satul devine oficial unitate administrativă și, în această calitate, începe a-și exercita dreptul sigilar”²⁵.

O mărturie contemporană a lui Ioan Codru Drăgușanu arăta că, în Țara Românească, la 1835 se foloseau peceti alcătuite din trei părți, ce se puteau întregi printr-o verigă: o parte se păstra la proprietarul moșiei, a doua la preotul paroh, iar cea de-a treia la unul dintre aleșii sătenilor. Sigiliul sătesc cuprindea, la acea dată, *emblema județului*, având scris numele acestuia, numele plășii (subdiviziune administrativă) și apoi denumirea satului respectiv.

Particularitatea sigiliilor satești din Țara Românească constă în aceea că sunt dotate cu steme, frumos lucrate, dar care nu sunt specifice localităților rurale respective, ci sunt stemele județelor din care acestea

²⁴ Emil Vârtosu, *Sigilii împărțite și sigilii satești*, în „Studii și cercetări de numismatică”, I, București, 1957, p 357-366.

²⁵ *Ibidem*, p. 361.

faceau parte. Prin aceasta, *ele nu pot fi utilizate ca izvoare pentru alcătuirea actualelor steme comunale*, având valoare de izvor doar la alcătuirea stemelor de județe. Din această cauză, deși s-au păstrat în număr destul de mare, ele nu au oferit o motivație suficientă pentru a fi tratate pe larg în cadrul unor studii speciale²⁶. În afara matricelor sigilare aflate în colecțiile diverselor filiale ale Arhivelor Naționale, o parte a lor se mai păstrează și în colecțiile muzeale. Pentru satele mehedintene, de interes sunt sigiliile de la Muzeul Regiunii Porțile de Fier²⁷.

Ar fi existat o șansă ca, în Oltenia ocupată de austrieci între anii 1717-1739, unde aceștia au introdus diverse modificări administrative, să se manifeste și fenomenul apariției emblemelor pe sigiliile comunităților rurale. Era însă prea devreme pentru ca autoritățile austriece să se preocupe de introducerea stemelor sătești. În Bucovina și în Transilvania acest fenomen s-a întâmplat mult mai târziu, când teritoriul de la vest de Olt revenise în stăpânirea Țării Românești.

e. Sigiliile sătești din Moldova (1834-1900)

Emil Vârtosu arăta, în articolul citat, că în Moldova aceste sigilii s-au introdus, în fapt, abia în luna iulie 1835, în baza articolelor 6 și 9 din *Manualul Administrativ*, acolo unde erau cuprinse îndatoririle vornicelului și a „pacinicilor” sătești. Pecițile erau confecționate dintr-o singură bucată de metal și s-a plătit pentru fiecare câte 6 lei și 30 de parale, din cutiile sătești. Pentru a se evita folosirea abuzivă, prin anaforaua Sfatului Administrativ din 2 aprilie 1848, s-a impus confecționarea pecetii din două jumătăți, din care una avea să fie păstrată de preot, iar cealaltă de unul dintre pacinici. Deși conferea o mai mare garanție în utilizarea corectă, preîntâmpinând falsurile și abuzurile, principalul neajuns al sigiliilor împărțite consta în frecvența pierdere au unor părți, ceea ce îl făcea inutilizabil.

²⁶ Pentru sigiliile rurale din Țara Românească vezi, totuși, Maria Dogaru, *Colecțiile de matrice sigilare ale Arhivelor Statului*, București, 1984; eadem, *Matrice sigilare provenind din Oltenia, conservate în colecțiile Direcției Generale a Arhivelor Statului*, în „Arhivele Olteniei”, Craiova, 1981, p. 89-95; Ilie Vulpe, *Sigiliul sătesc împărțit al satului Aricești (județul Ilfov)*, în „Studii Vâlcene”, 3, Râmnicul Vâlcea, 1974, p. 111-114.

²⁷ Tudor Rățoi, Olimpia Grigorescu, *Matrice sigilare moderne din colecțiile Muzeului Regiunii Porțile de Fier*, în „Drobeta”, IV, Drobeta Turnu-Severin, p. 187-192.

Un material privitor la colecția de tipare sigilare aflate la **D.J.A.N.I.** a fost publicat de Gh. Balica²⁸. Această colecție cuprinde aproape 1500 de sigilii provenite de pe întreg teritoriul Moldovei. În loc de o prezentare mai detaliată a pieselor din colecție, textul amintit adună numeroase știri documentare despre confecționarea, folosirea și pierderea sigiliilor. Deși varietatea colecției este remarcabilă, sigiliile comunale și parohiale dețin majoritate covârșitoare din punct de vedere cantitativ. Cele mai vechi sigilii sătești poartă în inscripție anii 1834 sau 1840, precizându-se numele așezării și ținutul din care făceau parte. *Din păcate ele nu au embleme, care să poată servi drept sursă de inspirație pentru heraldica rurală.* Singurele excepții sunt cele, deja prezentate mai sus, ale satelor din Bucovina habsburgică și din sudul Basarabiei.

O schimbare se produce prin reforma administrativă a lui Alexandru Ioan Cuza (1864). Din păcate singurul pas care s-a făcut în acest sens a fost ca *în sigiliile sătești să fie reprezentată stema județului din care făceau parte*, așa cum găsim în sigiliile sătești din Muntenia încă de la *Regulamentul Organic*²⁹. Astfel, pentru satele din ținutul Iași, stema introdusă a fost *un cal*, executat în diverse variante grafice, de la cele mai stângace la cele mai elegante. Nici măcar numeroasele localități care dobândesc statutul de *târguri* în secolul al XIX-lea nu au avut embleme proprii. Mai mult, chiar orașele cu vechime medievală, despre care știm că aveau steme în pecețile din veacurile XVII-XVIII, au fost dezmoștenite de vechile însemne ale nobleței lor, acestea fiind înlocuite cu stema ținutului din care făceau parte.

Cercetătorul de ocazie poate descoperi în arhive și sigilii ale unor localități de pe teritoriul actualului județ Iași, de exemplu, care să aibă o altă stemă decât calul, ceea ce nu înseamnă că a descoperit o veche stemă a comunei care îl interesează. Actuala unitate administrativă care este județul Iași a înglobat și localități care în secolul al XIX-lea aparțineau ținuturilor învecinate. Nu vom întâlni steme care să reprezinte *un lup*, simbol al fostului ținut al Cârlișului, deoarece acesta a fost alipit în întregime ținutului Iași chiar în 1834, când apar primele sigilii sătești. În schimb, un sigiliu sătesc în care apar *trei spice*, arată că satul ținea, la data respectivă, de ținutul Roman, *trei plopi*, că a făcut parte din ținutul

²⁸ Gh. Balica, *Colecția „Sigilii”*, publicată în *Îndrumător în Arhivele Statului Iași*, vol. IV, București, 1970, p. 149-162.

²⁹ Șansa unei schimbări în bine apare după 1866, când pe tron vine Carol I de Hohenzollern. Prezența unui principe venit din spațiul german putea fi o premiză pentru dotarea sigiliilor sătești cu steme, precum în spațiul occidental. Acest fapt nu s-a întâmplat însă.

Hârlăului (care fusese unul dintre cele mai întinse din Moldova), iar *stupul de albine* indica pe cele care aparținuseră ținutului Vaslui.

Există și câteva excepții notabile în „deșertul” tradițiilor sigilare ale satelor moldovenești, după cum a remarcat, într-un studiu recent, Ștefan Gorovei: *fostele orașe medievale devenite între timp așezări rurale*³⁰. Cele mai grăitoare sunt cazurile comunelor **Baia** și **Cotnari**.

Se știe că orașul **Baia**, devenit la începuturile stătalității prima „capitală” a Moldovei, avea un foarte valoros sigiliu heraldic, ce înfățișa un *cap de cerb având un crucifix între coarne* (așa numitul „cerb al Sfântului Hubert”). S-a văzut în această stemă reflectarea legendei întemeierii orașului printr-un ritual de vânatoare: sacrificarea cerbului. De asemenea, s-a remarcat că stema de stat a Moldovei a fost concepută, probabil, după acest model. Poate chiar legenda descălecatului țării, din vechile letopisețe, să fie inspirată de aceeași sursă³¹. Un însemn heraldic atât de valoros, prin vechimea și semnificația sa, nu putea să nu apară în stema actualei comune Baia.

La fel, orașul **Cotnari**, cu secole în urmă o prosperă așezare urbană, ai cărei tineri studiau în străinătate și unde Despot vodă a întemeiat, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, un *Colegiu* în care se studia în limba latină, a ajuns astăzi o localitate rurală. Pecetea medievală a târgului Cotnari este cunoscută. În emblema sa nu putea să figureze, desigur, decât un *butuc de viță de vie cu struguri*³², simbolizând podgoria de aici, faimoasă și dincolo de granițele țării. Se cuvine, deci, ca vechea stemă să fie repusă în drepturi, într-o formă grafică îmbunătățită, dar în care să se poată recunoaște însemnul din pecetea medievală.

La aceste exemple, evocate și de Ștefan S. Gorovei, se mai pot adăuga alte câteva cazuri. De exemplu, **Târgul Trotuș**, din județul Bacău, în ciuda conservării denumirii medievale, este astăzi o așezare rurală. În vechea sa pecete, din secolul al XVII-lea, era înfățișat un *braț drept, purtând un ciocan de șalgău* (lucrător la ocnele de sare)³³. Stema este asemănătoare cu cea elaborată recent pentru orașul Târgul Ocna. Un alt caz este cel al târgului medieval **Ștefănești**, de pe Prut, din județul

³⁰ Ștefan S. Gorovei, *Mic îndreptar de heraldică (nu numai) ieșeană*, în „Arhiva Genealogică”, IV (IX), Iași, 1997, nr. 1-2, p. 330-332.

³¹ Emil Vârtosu, *Sigilii de târguri și orașe din Moldova*, în „Analele Universității București”, Istorie, I, 1956, p. 152-153.

³² D. Ciurea, *Sigilii medievale ale orașelor din Moldova*, în „Studii și cercetări științifice”, fasc. 2, Iași, 1956, p. 157-163.

³³ Dan Cernovodeanu, Ioan N. Mănescu, *Noile steme ale județelor și municipiilor...*, în „Revista Arhivelor”, XXXVI, București, 1974, nr. 1-2, p. 11, fig. 6.

Botoșani, care s-a ruralizat între timp. Stema din sigiliul medieval (sec. al XVIII-lea) este una dintre cele mai frumoase care au ajuns până la noi, reprezentând *doi păuni ațărtați*³⁴. Se știe sigur că și târgul **Țuțora**, situat de asemenea pe Prut, a avut o pecete proprie, dar nu cunoaștem ce reprezentare avea, astfel încât comuna ce poartă astăzi acest nume nu poate beneficia de o sursă de inspirație pentru noua sa stemă.

Se cunosc două asemenea cazuri și dincolo de Prut. Unul este cel al comunei **Lăpușna**, moștenitoare a orașului medieval cu același nume, fost reședință de ținut. Ba mai mult, localitatea împărțea cu Orhei rolul de reședință a serdarului Moldovei, cel care avea în grija sa paza hotarului de sud, dinspre tătari. Pecetea din veacul al XVII-lea înfățișează o cruce greacă, recruciată, de inspirație bizantină, chiar dacă era gravată cu stângăcie. Ea a servit drept sursă pentru elaborarea actualei steme a comunei Lăpușna³⁵. Foarte recent, a fost descoperită matricea sigilară a târgului **Peștera**, ce existase pe locul satului ce poartă astăzi acest nume. Acest târg se născuse pe vechiul amplasament al orașului Orhei, care și-a mutat vatra, în veacul al XVII-lea, la o distanță de 30 de kilometri. De aceea este cunoscut și astăzi ca Orheiul Vechi.

Pentru multe steme rurale o bună „rețetă” este aceea a „*armelor grăitoare*”, întâlnită și în emblematica sigilară analizată în aceste pagini. Ștefan S. Gorovei făcea, în studiul citat, mai multe recomandări, privitoare la comunele din județul Iași: denumiri de localități precum **Bivolari**, **Focuri**, **Boureni** (pentru comuna Moțca), **Plugari**, **Podul Iloaiei**, **Coarnele Caprei**, sugerează foarte direct ce ar putea să conțină stemele respective³⁶.

O altă „rețetă” care poate duce la întocmirea de steme bine fundamentate istoric se bazează pe studierea regimului proprietății satelor respective, preluându-se în stemele comunale însemnele heraldice ale vechilor proprietari ai locului. Atunci când este vorba de neamuri boierești foarte puternice, care au stăpânit zeci de sate, și această cale poate duce la devalorizarea însemnelor respective, care pot ajunge să nu mai individualizeze o așezare. De aceea se recomandă, în același studiu, ca stemele familiilor din această categorie să fie adoptate doar de

³⁴ Gh. Pungă, *Contribuții documentare privind evoluția târgului Ștefănești (sec. XV-XVIII)*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie”, XV, Iași 1978, p. 288 (cu o reproducere foto la p. 296).

³⁵ Silviu Andrieș-Tabac, *Stema și drapelul satului Lăpușna*, în vol. „Simpozionul de Numismatică dedicat împlinirii a patru secole de la prima unire a românilor sub Mihai voievod Viteazul” (Chișinău, 28-30 mai 2000), București, 2001, p. 237-243.

³⁶ Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. 331.

comunele în care au existat curți boierești, adică au fost reședințe ale neamurilor respective, și nu simple proprietăți. Exemplele date sunt acelea ale comunelor ieșene **Butea**, unde se află palatul Sturzeștilor, de la Miclăușeni; **Deleni**, de lângă Hârlău, de la care și-au luat denumirea câte o ramură însemnată a familiilor Cantacuzino și Ghica, putându-se îmbina, deci, stemele acestor două neamuri; **Lungani**, unde se află satul Goești, reședința cronicarului Grigore Ureche; **Stolniceni-Prăjescu**, pentru care se poate folosi stema familiei Prăjescu; comuna **Dimitrie Cantemir** din județul Vaslui, pe teritoriul căreia s-a aflat baștina Cantemireștilor, satul Selișteni, putând folosi în stemă *amfipterele* din balzonul acestei familii; proiectata comună **Ioan Neculce** (cu satul Prigoreni, unde se afla conacul și mormântul cronicarului), ce ar urma să se constituie din satele ce țin în prezent de comuna Târgul Frumos, ar putea prelua în stemă „armele” acestuia. Fostul târg **Mihăileni** de la Botoșani, numit așa după numele domnitorului Mihail Sturdza, care l-a și întemeiat (rezervându-i, pentru o vreme, chiar statutul de reședință administrativă a ținutului Dorohoi), ar trebui, în mod natural, să adopte stema acestuia. O reușită îmbinare de „stemă grăitoare” cu o veche stemă boierească este cea propusă spre adoptare de primăria comunei **Căiuți**, județul Bacău, unde s-a păstrat un conac al familiei Rosetti: în scut roșu un cal de argint, având în șef, pe argint, trei roze butonate cu aur.

Concluzii. Putem constata că, dintre toate provinciile istorice, Moldova se poate baza cel mai puțin, la modul direct, pe sigilografia sătească în construirea unei heraldici comunale, fiind lipsită de o asemenea tradiție³⁷. Zonele în care s-a dezvoltat acest fenomen sunt mai ales cele care s-au aflat sub stăpânirea Imperiului Habsburgic, tradiția germanică fiind cea care a impus sau a stimulat apariția unor asemenea reprezentări simbolice a localităților. Interesant este că și Imperiul Țarist a stimulat apariția acestui fenomen, în cazul coloniilor bulgaro-găgăuze din sudul Basarabiei.

Comunele din Moldova și Muntenia pot beneficia însă, chiar și indirect, de zestrea emblemelor sigilare din alte zone ale țării, acestea delimitând un univers simbolic și oferind un repertoriu de însemne care se potrivesc perfect și cu cel al așezărilor rurale extracarpatice. Se cuvine însă subliniat faptul că nu toate figurile înfățișate în sigiliile transilvănene și

³⁷ Aceasta în ciuda faptului că, de departe, cel mai mare număr de sigilii sătești din secolul al XIX-lea, ajunse până la noi (păstrate mai ales în colecțiile Arhivelor Naționale din București și Iași) provin din satele moldovenești.

bucovinene sunt, automat, și heraldice. Am văzut chiar, în cel de-al doilea caz, recomandarea expresă a autorităților ca satele și comunele să fie ținute în afara fenomenului heraldic (rezervat doar stemelor de orașe și comitate). De aceea ar fi necesară o dezbatere aplicată a heraldiștilor, în urma căreia să se stabilească ce anume din simbolistica oferită de zestrea sigilară poate fi acceptat în stemele heraldice comunale și ce ar trebui să rămână în afara acestui domeniu. Ar trebui stabilit mai ales în ce măsură etnografia poate oferi soluții sau, cel puțin, sugestii în alcătuirea noilor steme. O asemenea sugestie poate fi luată în considerare pentru localitatea **Dărmănești**, din județul Bacău, unde se păstrează poate cea mai arhaică și mai autentică formă de *joc al ursului* la sărbătorile de iarnă, care a făcut și obiectul unui reușit film documentar. Locuitorii de aici păstrează, de la un an la altul, un bogat tezaur de blăni de urs veritabile, folosite în fiecare iarnă la jocul (cu scenariu deosebit) care amintește de un ritual de inițiere, de intrare a flăcăilor în rândul bărbaților. Este un ritual emoționant, care urcă spre vremuri imemorabile. De aceea credem că o stemă potrivită pentru această așezare ar trebui să reprezinte un urs biped, având la gât cele două mari canafe roșii, pe un scut de aur.

Am văzut că, în afara simbolurilor legate de ocupațiile tradiționale, o parte dintre stemele analizate se apropie de heraldică prin diverse aspecte. Cel mai semnificativ este sistemul „emblemelor vorbitoare”, similar „armelor grăitoare” din heraldică. Această cale este valoroasă prin aceea că numele unei localități este cea mai scurtă și mai veche poveste despre fondarea așezării, statutul teritoriului respectiv și caracterul locuitorilor acesteia. Documentele istorice apar adesea târziu și aduc, de multe ori, confirmări asupra a ceea ce intuiam deja doar pe baza numelui. Multe așa zise *legende* asupra fondării unor așezări sunt adesea interpretări târzii ale numelui localității respective. Adesea faptele sunt forțate, prin așa numitele „etimologii populare” – un eufemism folosit pentru a desemna explicațiile naive, neștiințifice (date „după ureche”), oferite în timp asupra unui toponim. Acestea pot beneficia doar de circumstanța că, în alte spații, printr-un asemenea mecanism s-au născut multe din stemele heraldice vechi.

Deși pot părea, la prima vedere, o soluție facilă, stemele grăitoare solicită adesea cunoștințe foarte speciale. Ele pot fi vorbitoare, dar ... în ce limbă?! Când numele unei localități are un înțeles în limba română, lucrurile sunt mai simple (dacă nu este vorba de cuvinte ieșite din uz sau de sensuri schimbate). Numai că, după cum am și văzut, în parte, numele multor localități ne „vorbesc” în slava veche, în ruteană, maghiară, germană sau chiar în turco-tătară. În aceste cazuri ne poate fi de mare

folos un dicționar toponimic, în care să găsim explicații pertinente, adesea nebănuite pentru nespecialiști. De multe ori consultarea unui lingvist, specialist în toponimie, se dovedește a fi indispensabilă. Un procent foarte însemnat din denumirile așezărilor noastre rurale provin de la numele unor familii. În lipsa altor soluții, se poate înainta și pe această cale, pentru a căuta înțelesul numelui respectiv și a evalua posibilitatea ca rezultatul să poată fi transpus în forma unei steme vorbitoare.

Se cuvine semnalat și faptul că *stemele vorbitoare* sau cele *aluzive* deschid larg ușa heraldicii spre un aspect foarte delicat: încercarea de a reprezenta printr-un desen ceea ce sugerează numele localității duce, de cele mai multe ori, la îndepărtarea de repertoriul clasic de simboluri al heraldicii, încurajând reprezentările naturiste, care pot fi numite steme doar pentru că sunt incluse într-un scut. Este nevoie de multă abilitate și de o foarte bună cunoaștere a domeniului pentru a evita acest neajuns și pentru a oferi soluții rezonabile.

Un alt aspect sensibil este dat de reprezentarea în stemele comunale a unor *biserici* sau *sfinți*. Trebuie arătat, din capul locului, că heraldica nu admite includerea în scut a unei biserici anume, care să poată fi recunoscută în stemă, ca de pe o fotografie, ci doar o reprezentare convențională. Nici statutul de monument istoric sau de arhitectură, în sine, nu justifică o asemenea intenție. Abuzul în acest domeniu ar aduce la o mare monotonie în heraldica rurală și la neatingerea scopului principal al unei steme, acela de a oferi un simbol unic, ce trebuie să individualizeze localitatea respectivă printre alte câteva sute sau chiar mii. De altfel, zestrea sigilografică, examinată mai sus pune în evidență o mare înțelepciune sub acest aspect: procentul de peceti sătești care să reprezinte biserici în emblema lor este unul surprinzător de mic. Aceasta spre folosul varietății universului simbolisticii rurale.

Într-un mod similar trebuie să privim și problema reprezentărilor de sfinți în stemele comunale. În ciuda faptului că s-au păstrat sigilii parohiale iconografice, din secolul al XIX-lea, pentru un mare număr dintre bisericile sătești (inclusiv din Moldova), folosirea unor asemenea reprezentări ar duce la aceeași nedorită monotonie, având în vedere faptul că un număr redus de hramuri este comun atât de numeroaselor biserici sătești. Doar în cazul în care hramul respectiv este unul foarte rar, cu putere de individualizare, și dacă există posibilitatea de a fi transpus heraldic, acesta ar putea fi admis în stemă. În asemenea cazuri, este de preferat să se evite punerea unei icoane drept stemă și să se găsească attribute ale sfântului respectiv care să poată fi înfățișate heraldic (de exemplu: pentru Sfântul Andrei, *crucea în formă de „X”*, care îi este

specifică; pentru Sfântul Gheorghe, în loc de a înfățișa pe acest personaj călare, omorând balaurul, se poate folosi *crucea roșie pe câmp alb*, care îi poartă numele; pentru cei patru evangheliști Ioan, Luca, Matei și Marcu, simbolurile binecunoscute; pentru Sfântul Ilie, *corbul*, eventual aureolat; pentru Sfânta Ecaterina, *roata* care i-a adus martirajul; pentru Sfinții Voievozi, *sabia* Arhanghelului Mihail și *floarea de crin* a Arhanghelului Gavriil; pentru Sfinții Împărați Constantin și Elena o *nova plantatio*, pentru Sfânta Tecla *ciocanul*; Sfântul Iacob, *scoicile* specifice etc.). Pătrundem însă pe tărâmul simbolisticii bisericești, care este un domeniu foarte special, și care cere cunoștințe temeinice.

Tot legat de biserica satului, este recomandabil să se ia în considerare (dacă aceasta are o oarecare vechime) stema familiei care a construit lăcașul respectiv, mai ales că, de foarte multe ori, acesta primește ca hram prenumele ctitorului, sau o altă sărbătoare semnificativă pentru neamul acestuia.

Abstract

The study points out the existence of a sealing tradition for at least one and a half century within the rural communities across the present Romanian territory. Their presence marks a process of modernization with the village being recognized as an administrative unit. Unfortunately, it is only in the case of areas temporarily under the administration of the Habsburg Empire (Transylvania, Bukovine) that one can speak of sealing arms which individualized the villages and which could be used at the elaboration of the coat-of-arms. To these, should be added about 40 Bulgarian-Orthodox Turkish colonies in the south of Bessarabia under the administration of the Russian Empire (after 1812), which maintained their sealing arms also after 1856, when they entered the Romanian administrative system.

The rural sites in Moldavia and Wallachia did not have village seals with their own arms. The only exceptions are represented by few mediaeval towns which decayed in time and became simple villages, and which may or not be the centers of the communes. Those without a coat-of-arms could benefit from the universe of symbols assured by the sealing dowry preserved in the territories where this phenomenon existed.

The study of the old rural seals also suggests another way of elaborating the communal coat-of-arms: "the speaking arms" (or, sometimes, just allusive). This refers to the translation into a heraldic drawing of the name of the concerned site. One can notice that this is not a recent method and in fact this is how many of the old coat-of-arms had been created.

Both the preserved sealing arms and the "speaking arms" provide a wide opening for the communal heraldry towards ethnographic sources of inspiration. Thus the new coat-of-arms may face the risk to diverge quite a lot from the repertory of classic heraldry. That is why a debate is necessary between heraldry specialists so to establish criteria which would help getting optimal results in this field.

SIGILII SĂTEȘTI DIN BUCOVINA

(după N. Grămadă)



Arbore (cal)



Bădeuți Germ. (om și cal)



Banila Rus. (unelte)



Câmpulung Mold. (străjer)



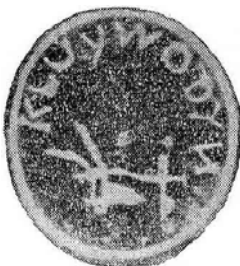
Câmpulung Rus. (salcie?)



Caraciu (unelte)



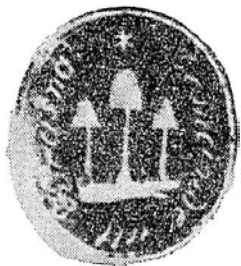
Cincău (snop și unelte)



Clivodin (plug)



Coniatin (unelte)



Crasna Veche (hârlețe)



Crisceatec (coș cu unelte)



Frasin (cruce, ancoră, inimă)



Gura Humorului (cerb)



Ispas (coasă, greblă)



Liteni (coasă, greblă, îmblăciu)



Malatineț (coasă, greblă, îmblăciu)



Mămăieștii Vechi (barză)



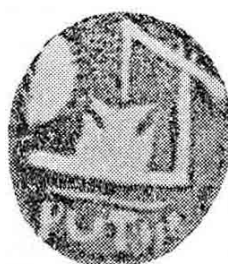
Mîtcău (porc!)



Negrileasa (roată, țăpoi, ciocan)



Poieni-Solca (vacă)



Putna (fântână cu cumpănă)



Straja (poarta strajei)



Țurenii (două coase)



Vama (poarta vămii)



Vatra Dornei (fântână acoperită)



Voloca (bou)



Zviniace (vacă)

SIGILII – COLONII DIN SUDUL BASARABIEI

(după Silviu Andrieș-Tabac)



Banova (bani)



Barta (bardă)



Caragaci (șap)



Caragaciul Nou (corn)



Cartal (vultur)



Congaz (haraba dezhamată)



Eschipolos (seceră)



Frecăței (coasă)

ASPECTE ALE RITUALULUI FUNERAR. PRACTICI ARHAICE, ÎN SECOLUL AL XIX-LEA, LA ZĂPODENI (JUD. VASLUI)

Lucian Valeriu LEFTER

Potrivit expresiei lui Mircea Eliade¹, „moartea e primul mister” care tulbură conștiința umană. De altfel, asupra acestui fapt nu cred că trebuie să avem vreo umbră de îndoială. Iminența morții l-a determinat pe om să o întâmpine cu practici specifice. Cei rămași în urmă, viii, au avut mare grijă ca sufletul răposatului să aibă o călătorie cât mai ușoară spre lumea de Dincolo. Teama că sufletul acestuia se va întoarce și va tulbura prin prezența sa malefică pe cei vii, i-a îndemnat pe aceștia din urmă, în speță rudele, să aplice cât mai eficient practicile de purificare a sufletului mortului. Indivizii pentru care nu se efectuau rituri funerare, pe lângă faptul că nu puteau accede în lumea morților erau morții cei mai periculoși, care doreau să revină în lumea celor vii². Astfel, riturile funerare, în esență, sunt rituri utilitare care „îi ajută pe supraviețuitori să scape de dușmanii lor eterni”³. Prin intermediul riturilor funerare defunctul intra în posesia unui statut de „călător” dintr-o lume într-alta, pentru ca la încheierea „marii călătorii” să poată dobândi un nou statut: cel de membru al comunității morților⁴. Ingo Sperl⁵ observa că una din cele mai mișcătoare expresii este aceea potrivit căreia omul merge din „lumea cu dor” în cea „fără dor”; însuși mitul Marii Treceri sau al Marii Călătorii este scheletul mitic al românilor.

1. Ritual străvechi și pragmatism modern

Călătoria spre lumea de dincolo, Marea Trecere din lumea cu dor în cea fără dor, beneficia de un întreg șir de practici comemorative, unde

¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 20.

² Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, postafață de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, p. 142-143.

³ *Ibidem*, p. 143.

⁴ Sanda Larionescu, *Apa în riturile legate de moarte*, Editura Univers, București, 2000, p. 20.

⁵ Ingo Sperl, *Țara fără dor. Funcția psihologică a bocetului românesc*, Editura Univers, București, 2000, p. 72.

pomana mortului constituia atenția centrală a comunității. Dar, însuși răposatul a dat de pomană în timpul vieții⁶, în speranța de a nu suferi de lipsuri pe Ceea Lume. Urmașii răposatului îndeplineau riturile funerare spre eliberarea sufletului acestuia: slujbele de înmormântare, praznicele sau „grijile”⁷, de 3, 9, 20 și 40 de zile sau „panaghia”; urmau praznicele de 3, 6 luni, un an și, eventual, anual până la 7 ani, când se făcea dezgroparea. Ultimul drum spre mormânt era întâmpinat de 12 poduri, punți sau vămi⁸, unde se citeau 12 evanghelii, poduri asigurate pentru lumea de Dincolo pe care sufletul avea să le treacă peste ape sau prăpăstii. Lumea Aceasta era, prin excelență, cunoscută ca o imitație a Celeilalte. Toate aceste slujbe de pomenire constituiau comândarea mortului⁹. De altfel, încă din timpul vieții, precum am spus mai sus, defunctul se îngrijise de comăndul său la care se adăuga și sărindarul, adică slujba făcută la biserică de către preot spre pomenirea sufletului mortului, care era cerut preventiv din timpul vieții¹⁰.

Și la Zăpodeni, județul Vaslui, se remarcă grija omului pentru propriul suflet. Alexandru Baron¹¹ se va fi gândit și el, ca toți ceilalți, că-i va fi călătoria mai ușoară spre tărâmul de Dincolo, când, prin testamentul de la 17 mai 1823¹², lăsa cu limbă de moarte celor trei fete ale sale ca, în conformitate cu „rânduiala comăndului batrânescu”, să-i facă „pod și fântână și 2 sărindari să dei”. Nici un anume Ion Diaconu, din neamul Bălăuță, nu-și uita obligațiile către răposați. La 12 martie 1824¹³, printr-o mărturie de împărțire a averii părintești, acesta se obliga: „iar eu rămăiu

⁶ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, ediția Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., București, 1998, p. 269.

⁷ *Ibidem*, p. 280; Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, ediția Teofil Teaha, Ioan Șerb și Ioan Ilușiu, Editura Grai și Suflet-Cultura Națională, București, p. 238.

⁸ Colecția „Lucian Valeriu Lefter”. Un izvod de la 26 octombrie 1860 atestă cheltuieli la înmormântare pentru „vămile la celi 12 icenii”. Vezi, de asemenea, Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 195-199, capitolul referitor la „punți” și „poduri”.

⁹ *Ibidem*, p. 233.

¹⁰ *Ibidem*, p. 241. Sărindarul este slujba efectuată la biserică de sufletul morților. T. T. Burada consemna faptul că sărindar se numește pomenirea sau „amintirea celui repauzat la 40 de proscomidii și liturghii” (*Ibidem*, p. 242, nota 2).

¹¹ Un „Alexandru Baroni din Zepodeni”, probabil identic cu cel de la 1823, este atestat la 29 august 1786 (T. Codrescu, *Uricariul*, vol. XXIII, Iași, 1895, p. 395).

¹² Colecția „Lucian Valeriu Lefter”. Act găsit la Vasile Baron din Zăpodeni.

¹³ Colecția „Lucian Valeriu Lefter”. Actele datate 12 martie 1824, 27 iunie 1853, 26 octombrie 1860, 8 mai 1847, 25 martie 1846, 4 aprilie 1841, 8 octombrie 1847 și 6 februarie 1834 au fost găsite la Dumitru N. Iftenie din Zăpodeni.

îndatorat și hotărât [...] a fi purtătoriu pintru toati grișali(le) părințăști, să fiu purtătoriu pintru mântuire sufletului său, cari mă îndatorescu a face pod dintăiu și sărindar după obiceiu morților”. Așadar, podul de trecere către Lumea Cealaltă, fântâna din care să se adape sufletul însetat în lunga călătorie și slujba sacerdotului, adică sărindarul pentru purificare de păcate, constituiau grija primordială a individului. Nu putem decât să constatăm, cu uimire, atașamentul urmașilor, grija pentru sufletul răposatului, căci aceștia, uneori, își vindeau o parte din avere pentru a se putea achita de obligațiile funerare. Astfel, la 27 iunie 1853¹⁴, Simion Mocanu vindea cumnatului său, Ion Bălăuță, cinci stânjeni de pământ din trupul moșiei Condrești, din Zăpodeni, „di a me bună voi, nisălit nici asuprit di nimine, ci pentru nevoie ce-am avut pentru pomenirile părinților mei”.

Cât și cum se cheltuia pentru praznicele consacrate sufletului mortului, aflăm dintr-o listă de cheltuieli, de la 26 octombrie 1860¹⁵, completată, la 23 decembrie 1862, cu cheltuielile pentru dezgropare. Astfel, slujba de înmormântare a defunctei Maria Bălăuță, a costat 171 de lei și 21 de parale. Pentru praznicele sau „grijile” de 3, 9 și 20 de zile s-au cheltuit sume de câte 29 de lei, 36,12 lei și 39 de lei. În schimb, pomenirea de 40 de zile, „panaghiia”, a costat 240,30 lei. În total, ne spune izvodul consultat, s-au cheltuit 515 lei și 21 parale „la grija întâi și a trie și di doăzăci zăli și di patruzăci, adică a panaghii, și alte daturi”. În această socoteală nu intră cei 40 de lei adăugați ulterior în listă, cu care s-au „plătit un sărindari la preot Ioan Bălăuți”. Însemnarea din urmă aparține însuși preotului, care a aplicat și sigiliul bisericii Sf. Nicolae din Zăpodeni. Cheltuielile prilejuite de „dezgroparea maicii mele Marii”, doi ani mai târziu, și nu la șapte ani potrivit obiceiului, au însumat 102,40 lei.

Izvodul ne informează că prohodul preotului pentru îngroparea mortului a costat 12,40 lei, pe când cel pentru dezgropare numai 6 lei. De asemenea, dacă „gropnicerii” care au înmormântat mortul au fost plătiți cu 7 lei, cei care l-au dezgropat au fost plătiți doar cu 3 lei. Anumite cheltuieli par să nu aibă nici o legătură cu praznicul respectiv. Astfel, la praznicul de 9 zile sunt trecuți 4 lei pentru „papuci ci s-au pus în picioare la îngropare” și 1,20 lei pentru „colțuni”. Între cheltuielile praznicului de 40 de zile sunt însemnați 50 de lei pentru „o merță di păpășoi la hrana unui mascur” și 5 lei, pe care „am dat la Sfinteli Masle înainte morții”. Mai aflăm că 3,20 lei au costat „purtatul prescurilor la preot”. Fiul răposatei nu uită să contabilizeze și cei 14 lei pentru „vămile la celi 12

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

icteni” sau 0,30 lei pentru „piroane la raclă”. Pe lângă cumpărăturile obișnuite, precum basmale, tulpane, pește sărat și proaspăt, tămâie, rachiu, vin, slănină, miel, sare, făină de „păpușoi”, făină de grâu, ceară, unt de vacă, untdelemn, străchini, varză sau chiar un car cu lemne, se remarcă anumite produse exotice, greu de imaginat în casa unui țăran din secolul al XIX-lea: măslina, „strafide”, piper și orez. Cel din urma produs a fost folosit din plin. S-au plătit 9,20 lei pentru 4 ocă la îngropare, însă pentru aceeași cantitate, de pildă, la praznicul de 9 zile s-au plătit 6 lei. Tot astfel, la praznicul de 20 de zile o singură ocă de orez a costat 6 lei. La „panaghie” s-au dat 5 lei pentru două ocă de orez, pentru ca la dezgropare, pentru o cantitate oarecare de orez s-au dat 3,30 lei.

2. *Între lumea de Aici și lumea de Dincolo*

Cele enumerate până acum s-au cheltuit de sufletul defunctei Maria, soția lui Simion Bălăuță. La 8 mai 1847¹⁶ acesta din urmă, fiu al lui Ioniță Bălăuță¹⁷, își scria testamentul din care deducem că avea șase fii. Trei erau căsătoriți (Enache, Ion și Casandra), și trei necăsătoriți (Simion, Zaharia și Ilinca). Casa, zice personajul nostru, „rămâni fiului nostru celui mai mic, Zahariie”, iar „căsoaia” lui Simion. Probabil, cel care a întocmit izvodul cheltuielilor de înmormântare a fost Zaharia Bălăuță, fiul cel mai mic, rămas în casă. Imaginea asupra gospodăriei răposatului Simion Bălăuță capătă contur, ținând cont de faptul că le-a lăsat celor trei fii necăsătoriți o avere mobilă respectabilă. Lui Zaharia, dacă a rămas în casă, i s-au dat doar șase poloboace și două căldări, pe când lui Simion i s-au cuvenit două poloboace, o căldare, doi boi, o vacă cu vițel, 14 știubeie „deșarte”, un ciubăr și, probabil, alte 14 știubeie pline, adică stupi. Ilinca primea cazanul de rachiu în cantitate de 14 ocă, un poloboc și o balercă. Ea trebuie să fi fost înzestrată și cu o cantitate de textile care n-au mai fost trecute în testament. Dacă ne gândim că și

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ În catagrafia de la 1774 avem atestat un Ioniță Bălăuță (*Moldova în epoca feudalizmului*, vol. VII, partea 1, *Recensămintele populației Moldovei din anii 1772-1773 și 1774*, Editura Știința, Chișinău, 1975, p. 228. În continuare: *Moldova în epoca feudalizmului*). Pe același Ioniță Bălăuță îl regăsim la 11 august 1777 (T. Codrescu, *op. cit.*, vol. XXII, Iași, 1893, p. 246), iar la 29 august 1786 este atestat un Carp Bălăuță (*Ibidem*, XXIII, Iași, 1895, p. 396-397). Carp Bălăuță trebuie să fie înșuși ctitorul bisericii din lemn, cu hramul Sfântul Nicolae din Zăpodeni (~1770), căci numele unui episcop Carp, „purtător de grijă”, este însemnat pe catapetasma bisericii alături de zugrăvi, la 20 iulie 1796. De altfel, pe parcursul secolului al XIX-lea, preoții, dascălii și episcopii bisericii au provenit, preponderent, din familia Bălăuță. De exemplu, doi preoți au avut același nume succesiv. Cel de-al doilea Ion Bălăuță a fost primul învățător și director al școlii din Zăpodeni, începând cu 1865.

ceilalți trei fii căsătoriți trebuie să fi primit tot atâta avere de la părinți, ne putem face o idee asupra gospodăriei lui Simion Bălăuță, care nu era un oarecare răzeș, căci fiul său, Ion Bălăuță, primea patentă de așezare în rândul mazărilor, la 25 martie 1846¹⁸.

Maria Bălăuță era fiica lui Grigore și Ilinca Buhuș din Zăpodeni¹⁹. Printr-o învoială din 4 aprilie 1841²⁰, fiii răposatului Grigore Buhuș conveneau asupra părții de avere a surorii lor, Bălașa, în care se cuprindea și „parte din crâșma de la Pocită”. Precum vedem, familia Buhuș deținea o cârciumă la gura Văii Telejnei, la Capul Dealului, loc de întretăiere a drumurilor, unde se afla Poșta Telejnei. Însă, conflictul declanșat între urmașii lui Grigore Buhuș era început cu mult timp înainte.

Ioan Buhuș era acuzat de surorile lui, printre care Maria, că le-ar stăpâni partea lor de moșie, vie și livezi, încă de la 6 februarie 1834²¹, întrucât au rămas „nevrâsnice”; lucru ce avea să-l constate căpitanul Vasile Ciureanu, privighetorul ocolului Mijlocului, în raportul întocmit de el. Neînțelegerile dintre frați au continuat mult după această dată, mărturia din 8 octombrie 1847²², consemnată de preotul Ioan Bălăuță²³, fiind, de fapt, o



Fig. 1. Piatra de mormânt a familiei Buhuș.
1848 mai 14

¹⁸ Colecția „Lucian Valeriu Lefter”.

¹⁹ În catagrafia de la 1774 sunt atestați, la Zăpodeni, Ianachi Buhuș și Grigore Buhuș (*Moldova în epoca feudalizmului*, p. 228. Ianachi Buhuș trăia la 29 august 1786 (T. Codrescu, *op. cit.*, XXIII, Iași, 1895, p. 397). În cimitirul de la Biserica Sf. Nicolae din Zăpodeni există o piatră de mormânt a familiei Buhuș, pe a cărei față scrie: „Supt acastă petă odihnești robi lui Dumnezeu Gligori, Ilena, Ștefan, Ion și t(ot) nemul lor, la let 1848 maiu 14”, iar pe dosul pietrei: „Acestă petă s-au pus de Ștefan Buhuș stegar și Tudusa soțieie lui”.

²⁰ Colecția „Lucian Valeriu Lefter”.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

„mărturii di la satul Zăpodenii, de la preut”, prin care văduva Maria Bălăuță, fiica lui Grigore Buhuș, era absolvită de acuzațiile fratelui ei. Acesta îi reproșase surorii sale că n-ar fi respectat o învoială încheiată între ei, potrivit căreia numele părinților lor trebuia pomenit cu prilejul sfințirii unei fântâni. Faptul că Maria n-ar fi respectat învoiala l-a determinat pe Ioan Buhuș să o acuze pe aceasta, „zicându că Mariia nu a făcut fântâna pentru sufletele părinților”. Dimpotrivă, preotul Ioan Bălăuță infirmă acuzele aduse Mariei și dă mărturie „la mâna numitei Marii că au făcut dumneaei fântâna și la sfințâre fântânâi s-au pominit sufletele răposăților ei părinți, anumi Grigore și Ilinca”. Atât pe Alexandru Baron cât și pe Ioan Buhuș îi vedem preocupați de călătoria și petrecerea sufletului în lumea de Dincolo, de faptul ca acesta să aibă o fântână la care să-și stingă setea.

În unele sate din județul Vaslui era practicat ritualul numit „în dosul fântânii”²⁴. În spatele fântânii se dădea de pomană o rogojină, o căldare cu apă și o punte de pânză. Spatele fântânii este spațiul ritualului, lumea de Dincolo, unde ctitorul fântânii își pregătea din viață „gospodăria postumă”; rogojina era casa, puntea de pânză simboliza puntea peste apele morții, iar căldarea cu apă era pentru potolirea setei. De fapt, în spatele fântânii era efectuat un ritual de fundare²⁵.

Apa, în mitologia indo-europeană, era „substanța primordială, esențială și germinativă”²⁶. Totodată, sfârșitul lumii era văzut ca „o imersiune a pământului și cosmosului în apele finale”²⁷ și, de aceea, apa avea calitate expiatorie. Pomenile de apă se făceau tocmai spre a ușura „călătoria pe ape spre Rai a sufletelor celor decedați”²⁸. Întrucât Apa Sâmbetei sau Apa Morților înconjoară pământul de trei ori, călătoria

²³ Preotul Ioan Bălăuță aplică sigiliul bisericii, care, în litere chirilice, are următoarea legendă, în exergo: P. BS. ST. ZAPODENII ȚN. VASLUIU H. S. NICOLAE 1843. (Parohia Bisericii satului Zăpodenii, Ținutul Vaslui, Hramul Sfântul Nicolae 1843).

²⁴ Sanda Larionescu, *op. cit.*, p. 56.

²⁵ *Ibidem*. În general, fântâna se păstra cu mare grijă. Astfel, conținutul unui zapis din 8 iunie 1806, păstrat la Ștefan C. Ciudin din com Tăcuta, jud. Vaslui, este edificator. Simion Bălănescul și Gavril Agapi, răzeși din satul Oțelenii, ținutul Fălciului, vindeau, pentru 20 de lei, „o fântână pardosită cu scânduri de stejar” lui Gheorghe Arnăutu din Iași. Acesta era rudă cu ei, întrucât Zoița, soția sa, era fiica unui Mihalachi Agapi. Cei doi se obligau „ca să pardosim cu scânduri de stejar și pe denafară înpregiur ca să nu să facă mlaștină de umblare dobitoacelor și să-i punem și uluc bun de stejar, în cari fântână să află izvor bun cu apă bună”.

²⁶ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 475.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 480.

sufletului spre tărâmul Celălalt, în Marea Trecere, avea de întâmpinat și acest obstacol²⁹.

Tradiția populară stipulează că „nimică nu cere sufletul pe ceea lume ca apă [...] așa e de însetat. De aceea, se dă pomană pentru suflet mai ales apă”³⁰. Chiar și dacă „la altă fântână faci reparație, o cureți ca să poată bea oamenii apă dintr-însa, ai încă parte din izvorul acela pe ceea lume”³¹, iar garanția unui asemenea fapt este și mai puternică atunci când faci o fântână: „dacă faci o fântână atunci pân’la al noulea neam ai pomană”³². În Țara Românească exista obiceiul ca o fată să ducă apă pe la case și să o dăruiască de sufletul mortului timp de șase săptămâni, ceea ce se numea „slobozirea apelor”³³.

Încă din Antichitate, în religiile orientale sau chiar în creștinismul din Imperiul Roman, „s-a avut mare grijă ca sufletul celui mort să nu sufere de sete”³⁴. Cultul apelor, al izvoarelor taumaturgice sau al fântânilor, n-a dispărut sub creștinism. De altfel, „nici o revoluție religioasă nu a putut să-l suprimă; alimentat de devoțiunea populară, cultul apelor a sfârșit prin a fi tolerat chiar de creștinism”³⁵. Continuitatea acestui cult, arată Mircea Eliade, este impresionantă, „se întinde uneori din neolitic și până în zilele noastre”. Pomana apei este o reminiscență dintr-un cult străvechi, realități ale lumii moderne existând pe fondul unor structuri mentale ancestrale.

Perceperea locului de pedeapsă ca fiind unul al veșnicei arșițe, al căldurii nimicitoare, este, fără îndoială, de sorginte mediteraneană. Populațiile nordice percepeau osânda veșnică ca un loc umed și friguros. Bogatul ajuns la Iad strigă, văzându-i pe Avraam și Lazăr în Rai: „Părinte Avraam fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba căci mă chinuiesc în această văpaie”

²⁹ *Ibidem*, p. 264.

³⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol., II, p. 215.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 254. Calitățile valorizante ale apei sunt „legate de putere ei de a curăța, de a purifica, de a descompune și recompuce formele, în speță de a aboli definitiv condiția terestră a celui care prin moarte nu-și mai găsește locul în lumea pământeană, a celor vii, și, în același timp, de a contribui la renașterea defunctului, adică la dobândirea unei noi condiții, cea a vieții în moarte, care este și cea a eternității” (Sanda Larionescu, *op. cit.*, p. 13).

³⁴ Mircea Eliade, *Mélanges*, în *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. I-III (1938-1942), ediția Eugen Curtici, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 213.

³⁵ Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 1999, p. 164.

(Luca, 16: 24). Invocarea prin rugă ca sufletul defunctului să ajungă „la loc de verdeață, unde nu este nici întristare, nici suspin, ci viață fără sfârșit”, este specifică unui areal călduros.

În sensul aserțiunilor lui Mircea Eliade setea este asimilată experienței inițiatice umane. „Culmea suferinței umane a fost întotdeauna exprimată prin sete”, iar potolirea acesteia identificată cu depășirea condiției umane. Numai „apa [...] potolește setea defunctului în curmă experiența, ajutându-l să «moară» cu adevărat, să se detașeze definitiv de condiția umană...”³⁶.

Oamenii acelei vremi, fie ei Alexandru Baron, Ioan Buhuș, Ion Bălăuță, Maria Bălăuță sau fiul acesteia, Zaharia, desigur, au conștientizat iminența morții. Numele lor figurează în zapise, ca mărturie a existenței lor. Cu ochii minții îi vedem trăitori și temători pentru vremea A ceea, când nu vor mai fi fost. Îi vedem „visând” la lumea de Dincolo. Trăirile lor au transgresat epoca în care trăiau: modernitatea. Ritualurile în vederea pregătirii Marii Călătorii erau, am putea spune, atemporale. Până astăzi, la Zăpodeni, riturile de trecere încă funcționează. Până mai ieri, de pildă, la începutul secolului al XX-lea, cei ce-și grăbeau moartea erau înmormântați la locul numit „La Lacu” sau altădată numit „La Stejarul lui Căimac”; era punctul unde, odinioară, se întâlneau trei hotare: Zăpodeni, Ciofeni și Ferești. După șapte ani, osemintele defuncților erau dezgropate și aduse în loc sfințit, în cimitir. Era o practică expiatorie arhaică folosită pentru un suflet de creștin rățacit. Cel care mi-a dat această informație, „moș Nică”³⁷, a plecat și el Dincolo, alăturându-se celor despre care mi-a vorbit cu atâta dăruire: strămoșii. Unora dintre aceștia, în baza unor documente inedite, am încercat să le dau viață, căci și ei au fost niște oameni cu grijile și neliniștile lor.

³⁶ Idem, *Mélanges*, în *loc. cit.*, p. 216.

³⁷ „Moș Nic’ a Mocanului”, pe numele oficial Ion Gh. Strat (1903-1998), cel mai bun informator, povestitor într-ale istoriei satului, pe care l-am cunoscut.

Abstract

The funeral ritual has strong archaic reminiscences in the 19th, even 20th, century Romanian village. Documents as those from Zapodeni (Vaslui county), dating from 1847 and 1860, give us some clues about the funeral ritual, that contains strong pre-Christian signs.

The feasts or charities were done after 3, 9, 20 and 40 days, 6 months, 1 year, and then annually, until 7 years were elapsed from the death, when the un-burial of the deceased took place. They are, in fact, archaic expiatory customs, that facilitate the journey of the soul to the Other World. The water charity has the same role: in his long journey the soul should not suffer from thirst and should reach the Other World well. There has always been a blessing service after building a well, mentioning the deceased soul. An ethnological study based on documents as those presented in this paper gives us a vision on the ancestral mentality of the 19th century peasant.

ANEXE

I. Mărturii di la satul Zăpodeni, di la preut

Din gios iscălit încridințaz prin acistu <al> meu înscriș di mărturii ci-l dau la mâna văduvi Mari(a), fiica lui Gligori Buhuș, pentru pricina ci urmezu cu fratrii dumnisali Ioan Buhuș și cu sora sa Anița pentru o învoială ci au întri dânșâi și acum fratile dumnisali Ioan vroindu a o streca zicându că Mariia nu au făcut fântâna pentru sufletele părinților. Pentru aceasta dăm acestă mărturi(i) la mâna numitei Marii că au făcut d(u)mn(eae)i fântâna și la sfințare fântânâi s-au pominit sufletele răposaților ei părinți, anumi Gligori și Ilinca și pentru aceasta i-am dat această mărturii spre credinți supt iscălitura me și punire peceți bisăricești fiindu și alți oamini fați.

1847 octomvri 8

Ioan Bălăuți, preut. <m. p.>

Eu, Gheorghî Lăzanu, martur fați fiindu.

Eu, Ioan Pavăl, fați fiindu.

Eu, Ștefan, adiverez.

Eu, Vasâli Pavăl tij.

L. S.

II. Izvod de toate cheltuielile ci s-au făcut la pogribaniia maici meli, Mariia, soția răposatului meu părinte, sân Simioan Bălăuți, cari să arată anumi și anumi:

Lei Par(ale)

12	20	Prohodul plătit la preot di popor
10	-	Am dat pin(tru) tulpani și basmali pusă la preoți
7	-	La gropniceri
11	-	Un cit ci s-au dat di pomană
30	5	Cumpărătura a tulpanilor, 3 și 16 pasmali [?]

15	-	Tij s-au pus în basmale și în însărvite [?]
14	-	Vămile la celi 12 icteni
2	-	La pus gii [?]
13	20	Pi patru ocă di pești sărat
7	-	Tij pi pești proaspăt
2	16	Tij pești
9	20	Pi patru ocă orez
1	10	Maslini
-	30	Strafidi
-	30	Piperiu
-	30	Piroane la raclă
-	20	Tămâi
1	-	Străchini
14	-	Pi rachiu
10	20	O dimirliei sãmânță di cânipă ci s-au făcut oloiu
2	-	Am dat la moară la măcinat
4	-	Pi o dimirliei mălaiu masnițili [?]
2	-	Pi varză

171 21 Acestă cheltuială s-au făcut la îngropare

Lei Par(ale)

6	-	Patru [?] ocă orez la grija di triia za
4	-	Pi slănină
4	-	Pi un melu
15	-	Pi(n)tru dimirliei di făină di popușoi
29	-	Acestă s-au făcut la grija di a tria za

Lei Para(ale)

10	-	Pi doi dimirliei di grâu di a n(o)ă zî
10	-	Pi doi dimirliei făină di păpășoi
6	-	Patru ocă orezu
4	-	Un melu
-	32	Pi doi ocă sari
4	-	Pi papuci ci s-au pus la îngropari
1	20	Pi colțuni

36 12 Acestă cheltuială s-au făcut di a no(ua) zi

Lei Par(ale)

10	-	Pi doi dimirliei făină di grâu la 20 di zâli
15	-	Pi(n)tru o dir(milie) di făină păpășoi
6	-	Pi(n)tru o ocă orezu
4	-	O dimirliei mălaiu măsnuțălu [?]
4	-	Un melu

39 - Acestă s-au cheltuit la grija di doâzăci di zâli

Lei Par(ale) La Panaghiii

20	-	Pi patru dimirliei făină di grâu
5	-	Tij o dimirliei di grâu ci am nemâncat [?]

10	-	D(o)î dimirliei făină di păpușoi
5	-	Doî ocă orezu
1	-	Pi străchini
-	20	Piperu
1	-	Pi doî ocă sare
50	-	O merță di păpășoi la hrana unui mascur
6	-	Vin
3	20	Pi purtatul prescurilor la preot
12	-	Giumatati ocă ceră
14	-	Pi doî ocă unt di vaca
7	-	Un car di lemni
5	-	Am dat la Sfintili Masle înainte morți
-	30	Untdilemn
100	-	O chilă păpușoi cu arat în viață [?]
240	30	Acestă cheltuială s-a făcut la grija di 40 di zâli

515 21 Adică cincisuti cincisprezăci lei și doâzăci și una di parali s-au facut cheltuieli până acum la grija întâi și a triie și di doâzăci di zâli și di patruzăci, adică a Panaghi(i), și alti daturi ci sânt însemnati în acest izvod.

1860 oct(om)vr(ie) 26

40 - Au platit un sărindari la preot Ioan Bălăuți, di adivărat acistu izvod s-au adiverit și [?] di poporu.

L.S. Preut Ioan Bălăuți <m. p.>

Anul 1862 dechemvr(ie) 23

Cheltuiala ci au făcut la dizgropare maicii meli, Marii, cari mai gios s-arată, pe(n)tru cari:

Lei Par(ale)

6	-	Prohod(ul) dizgropări(i) am dat la preot
3	-	La gropniceri
3	-	Pi doî basmali
3	30	Pi orezu
10	-	Pi doî dimirliei grâu
12	-	Giumătati ocă ceră
10	-	Pi vinu
14	-	Pi o dimirliei făină p(ă)pușoi
1	10	Piper șatimu [?]
20	-	La praznicu ...?.. nici cu butuci ei.
20	-	Pi de ...?.... la toati treburile ci am făcut.

20. 20. apo xedi ¹⁴ tabity be upro ¹⁴ gura ad.
 10. - am ¹⁴ foz ¹⁴ dnt ¹⁴ baat ¹⁴ Ma ¹⁴ la ¹⁴ mal ¹⁴ zavr ¹⁴ ho ¹⁴ qoz
 7. - be ¹⁴ pzo ¹⁴ at ¹⁴ bu ¹⁴ ce ¹⁴ pa
 11. - ¹⁴ foz ¹⁴ pa ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ ma
 30. 5. ¹⁴ ar ¹⁴ pa ¹⁴ up ¹⁴ at ¹⁴ a ¹⁴ ad ¹⁴ la ¹⁴ pa ¹⁴ : ¹⁴ dnt ¹⁴ 16. ¹⁴ dnt ¹⁴ la
 15. - ¹⁴ m ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ foz ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 14. - ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 2. - ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 13. 20. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at ¹⁴ dnt
 7. - ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 2. 16. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 9. 20. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 1. 10. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 7. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 - 30. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 - 30. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 - 20. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 1. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 14. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 10. 20. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 2. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 4. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 2. ¹⁴ dnt ¹⁴ dnt
 1771. 21. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at ¹⁴ dnt
 6. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 4. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 4. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 15. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 29. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at
 4. ¹⁴ ar ¹⁴ at ¹⁴ pzo ¹⁴ end ¹⁴ a ¹⁴ dnt ¹⁴ up ¹⁴ at

Fig. 3. Izvod de cheltuieli la înmormântarea Mariei Bălăuță din Zăpodeni

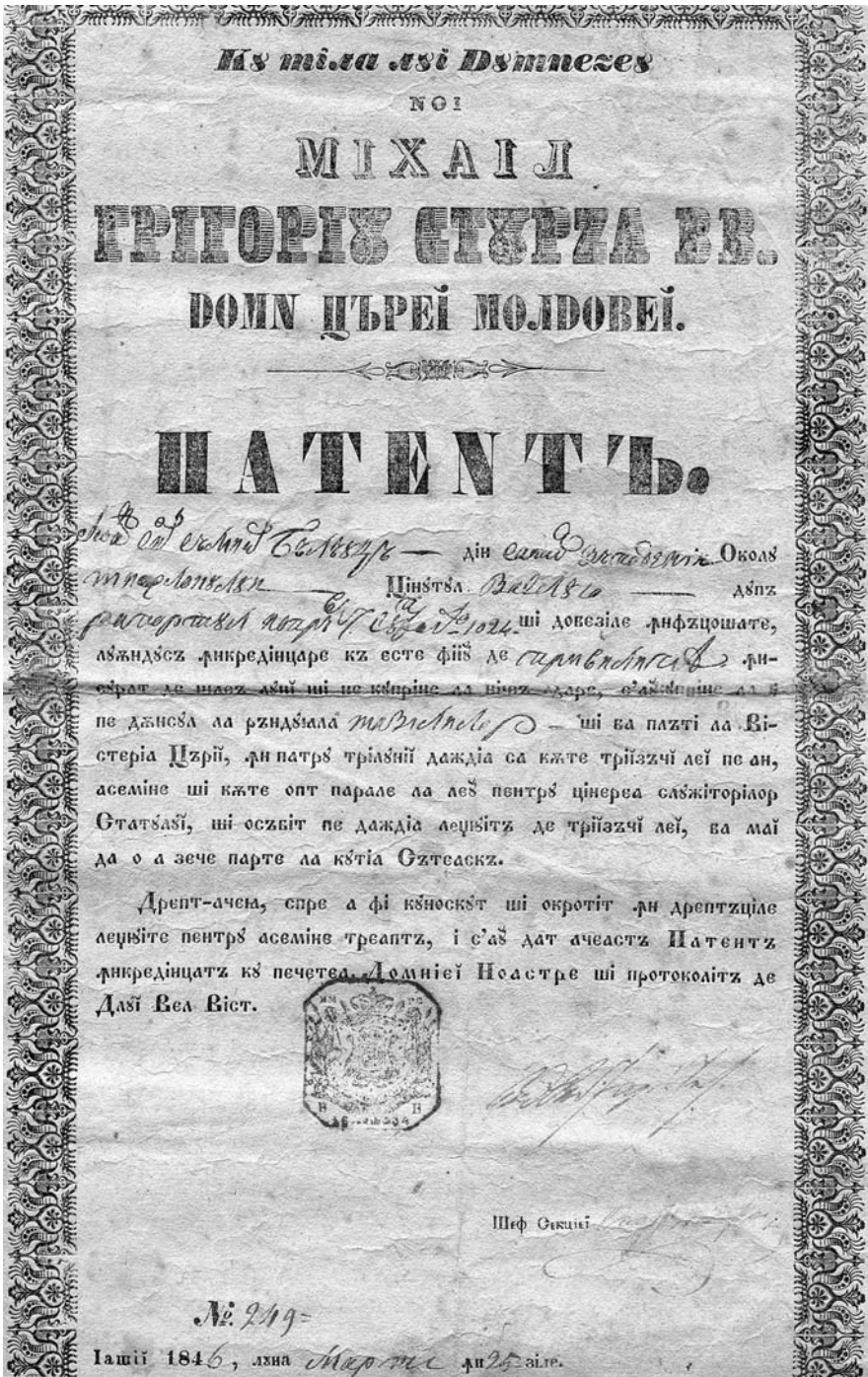


Fig. 4. Patenta de mazil a lui Ioan sin Sămion Bălăuță din Zăpodeni

ORIGINEA CUVÂNTULUI STRĂGHEATĂ*

Ion POPESCU-SIRETEANU

Termenul păstoresc **s t r ă g h e á t ă** este cunoscut tuturor dialectelor românești. **Atlasul lingvistic român**, serie nouă, în vol. II, harta 415, intitulată **Străgheată** și alcătuită pe baza răspunsurilor la întrebarea directă: **Cum îi ziceți laptelui de oaie care, după ce ați pus cheag în el, s-a închegat în puțină?**, înregistrează următoarele răspunsuri: **străg² ată** (pct. 29), **străg² ață** (în Banat și în estul Olteniei), **stred² áță** (în nordul Olteniei și centrul Transilvaniei), **streg² áță** (în centrul Transilvaniei, sudul Olteniei și vestul Munteniei), **strig² áță** (în centrul Transilvaniei), **stereg² áță** (nord-vestul Munteniei), **străyátă** (sud-vestul Transilvaniei), **stirig² áță** (sud-estul Transilvaniei), **străzátă** (nordul și nord-estul Transilvaniei). În multe părți, mai ales în Moldova, s-au dat alte răspunsuri, dar **străgheată** este termen cunoscut peste tot. Pentru aromâni, se prezintă, în harta citată, cuvântul **străgl^o áță** cu precizarea, în note, că „este **cașlu nesticurat**”, iar pentru istroromâni este înregistrat termenul **strâyl^o áță** cu sensul „jântiță” (vezi h. 418, pct. 02). Ne atrage atenția faptul că în pct. 25, în Carașova, s-a înregistrat varianta fonetică arhaică **strigl^o áta**, cu grupul consonantic **gl^o** păstrat în graiul sârbesc al localnicilor.

Această repartitie este întărită și completată mult prin ceea ce ne spun textele și glosarele dialectale, precum și unele dicționare.

Subliniind prezența cuvântului în dialectul aromân, Th. Capidan scria: „**Cașul dulce**, amestecat cu lapte, până când n-a fost pus în **stricători**, se numește **străgl^o eátă**” și: „**Străgl^o eáta easte bucăți din caș amestecat cu lapte**”, sau: „**caș dulce amestecat cu lapte**” (în **D. R.**, IV, 1, p. 192).

În dialectul meglenoromân, la Oșani, **strigl^o ata** are, după informațiile primite și consemnate de I. A. Candrea, sensurile „lapte închegat” (**Vieața**, p. 35), „străgheață” și „un fel de alifie făcută din

* Capitol din lucrarea *Termeni păstorești în limba română*, vol. I (în curs de definitivare).

piatră acră și cu albuș de ou bătut bine, îngroșat apoi cu brânză și întrebuințat ca leac contra durerilor de ochi” (GS, VII, p. 201).

Am văzut că în dialectul istroromân **strâyl'âta** are sensul „jântiță”.

Emil Petrovici și Petru Neiescu, în articolul **Persistența insulelor lingvistice**, publicat în „Cercetări de lingvistică”, IX (1964), nr. 2, consemnează informații obținute de la un istroromân din Jeiăn: (în transcriere literară) „Străgheata este lapte. Se pune într-un castron (de metal) și se toarnă puțin cheag, apoi atunci se amestecă și se încălzește puțin. Atunci se mănâncă cu lingura. Aceasta au obișnuit ciobanii noștri la stână. Aceea le-a fost cina”. La această interesantă informație, E. Petrovici și P. Neiescu adaugă comentariul lor: „Așadar **strâyl'âta** este un lapte care a fost încheagat separat de masa de lapte din care se face cașul. Fiecare cioban își încheagă porția proprie de lapte pentru cină. În dacoromână **străgheata** este laptele încheagat pe care îl mănâncă oamenii înainte de a stoarce cașul. În multe părți ale țării, însă, **străgheată** însemnează, întocmai ca la Jeiăn, o cantitate mică de lapte încheagat separat. Aceasta ne sugerează ideea că în etimologia propusă, ***extracoagulata**, prefixul **extra-** însemna ‘separat’, ‘în afară de’, care este de altfel și un sens al lui **extra-**”, (p. 205)

O nedumerire pe care autorii o lasă cititorului este cuprinsă în afirmația: „Acest cuvânt nu a fost până acum atestat în istroromână”. Spunem că afirmația dă naștere unei nedumeriri, întrucât termenul a fost înregistrat, după cum s-a văzut mai sus, în **ALR SN**, al cărui autor este Emil Petrovici, materialul pentru punctul cartografic 02 a fost cules de Șt. Pașca, iar între redactorii vol. II se numără și Petru Neiescu. Lipsa unui indice lexical al **ALR** a putut duce la această afirmație contradictorie!

Cu privire la sensurile cuvântului, am face observația că întrebarea din **ALR** este restrictivă, ea referindu-se numai la un aspect al semnificației. Pentru a lămuri deplin valorile semantice ale cuvântului **străgheată**, trebuie să apelăm la glosare, texte dialectale sau lucrări de etnografie, care ne pun la îndemână un material deosebit de valoros, pe baza căruia constatăm că **străgheată** (cu variantele) are următoarele sensuri:

1) „lichid de culoare galben-verzuie, care se ridică deasupra laptelui încheagat după ce acesta a fost rupt în două sau în patru cu cuțitul de lemn”. G. Pitiș scria că **străgeată** este un „zăr ce se scurge din laptele încheagat nebătut”. Și tot el consemna următoarele variante ale termenului: **străeată**, **strădzată**, **strădzată**, **straghiață**, **străzeată**, **stirigheată** (Pitiș, p. 213). Pentru a pune în evidență sensul menționat,

avem multe informații și prezentăm mai jos o parte dintre acestea. [În laptele încheat] **fași crușe cu cuțatu d'e l'emn, ca să iasă zăru desupra, aia-i străd'iata** (Densusianu, **Graiul**, p. 127); **strădzata ie aia care iesă pă desupra în căldare cîn puni căldarea pă foc cu tsagu** (idem., *ibidem*, p. 152); **strad'iata, să fașe d'in lapt'ele înt'ieगत, iesă pa d'easupra, cu puțân dzer** (idem., *ibidem*, p. 156); **străgeată este un lichid verzui care se ridică pe laptele încheat și rupt** (se ia cu lingura și se pune în chegorniță) (Precup, p. 119); **străgeata este un zer verzui care se formează deasupra laptelui [încheat]. Acesta se adună și se pune în ciagorniță servind tot la încheatul laptelui** (Morariu, **Vieța**, p. 179); **străzată** „se numește zerul ce se ridică după ce cașul a fost frământat în budacă” (**ALR SN**, II, h. 415, pct. 365, note, din Ciocănești, jud. Suceava) sau este „zerul care iese deasupra laptelui încheat după ce a fost rupt în două sau trei cu **birzidieu**” (**ALRT**, p. 165, din aceeași localitate); **străgheată** este „zerul care iese deasupra laptelui acru sau al chișleagului” (**Glosar reg.**, p. 65, din Văleni – Fălticeni); **străgheată**: „lichidul gălbui care se ridică deasupra laptelui, după ce s-a pus cheag în el, ca să se prindă”. De obicei, **străgeata** „se colectează și se pune în **čagorniță** spre a înmulți chiagul” (**FD**, VII, p. 210, din jud. Bistrița-Năsăud, vezi și Diaconu, **Păstoritul**, p. 30); zerul care iese deasupra laptelui acru sau deasupra cheagului; zerul ce iese deasupra laptelui încheat după ce l-ai rupt în bucăți (**Dolheștii Mari**, p. 53); „zerul verde care iese din laptele încheat” (**Buhalnița**, p. 66). Se vede că lichidul este numit **străgheată** sau **străgeată** și când iese deasupra cașului frământat în budacă, deasupra laptelui acru sau deasupra cheagului, elemente cu care se poate completa definiția. Reținem că unele informații au fost înregistrate în Moldova și Bucovina.

2) „Lapte încheat, nescurs de zer”. **Străgeată** înseamnă „laptele încheat, nebătut” (Pitiș, p. 213); „laptele încheat” (BSRG, 1933, p. 306, din Călimani); „cașul înainte de a fi pus în streacătoare” (Costin, **Graiul**, II, p. 180); **străghiață** este „cașul crud obținut din laptele încheat la 40°-50° după ce i s-a pus cheagul” (Dragomir, în **LIGC**, II, p. 206); **străgiata**-i „până n-o-l rupe [cu mâinile],” (**ALR SN**, II, h. 415, pct. 227); **strighiața** este „laptele prins, încă neîncheat bine” (**Lexic reg.**, I, p. 94, din Lisa – Făgăraș, vezi și Pitiș, p. 168, 169); **străgătă** „laptele încheat” (I. P-S., din Teșna – Vatra Dornei); **stregheată**: „lapte încheat, nescurs încă de zer” (**Dîmbu**, p. 76, jud. Prahova) I. I. Russu scria că „întreaga masă relativ consistentă se numește **străgeată** (în cele mai multe regiuni ale țării, la aromâni și megleniți)” și că din străgeată

„se izolează partea solidă, caşul...” (în AMET, 1958, p. 48). La dacoromâni acest sens este, aşadar, bine cunoscut în cele mai multe arii lingvistice, aşa cum reiese şi din harta 415, iar sensul se întâlneşte şi la românii sud-dunăreni.

3) „Prima formă ce se dă laptelui încheag” (**Dolheştii Mari**, p. 53). G. Pitiş, descriind aspecte ale activităţii la stână, nota: „Străeata o pune în crintă, în straiţa de caş, tot de lână, pune **popa** şi lemnul de caş şi apasă de un căpătâi baciul, de storce” (Pitiş, p. 159).

4) „**Străghiaţă** se numeşte şi „smântâna laptelui de oaie” (Coman, p. 73, din Ciobăncuţa – Someş).

5) „Zerul ce curge la urmă din caş” (**ALR SN**, II, h. 422, pct. 346).

6) „Un leac ţărănesc folosit pentru dezumflarea buboaielor”. „Se face astfel: se mulge laptele de la vite şi imediat ce s-a muls, se pune în el puţin cheag. După ce s-a încheagat, se ia puţin şi se pune pe umflături: buboi (bubă), spartă sau nespertă, şi îndată se trage (scade) umflătura” (Ciauşanu, **Culegere**, p. 199); „**ştreghaţa** e altceva: în laptele dulce se pune un strop de oţet. Laptele îndată se încheagă. Se întrebuinţează ca alifie pentru bube” (**ALR SN**, II, h. 311, pct. 172, vezi şi notele); „Se pune apă într-un pahar, până la jumătate, apoi un strop de cheag. Apa aceasta e bună când te doare capul sau de pus la bube. Apa aceasta se numeşte **stred'ată**” (*ibidem*, h. 415, pct. 102, în note). Am văzut că şi la meglenoromâni **strig'ată** are sensul „alifie” (nu are importanţa că modul de preparare diferă; originea păstorească a acestui medicament la meglenoromâni, ca şi la dacoromâni, este evidentă).

7) „(Prin extensiune) ceva încheag” (cu referinţă mai ales la sânge, la răcitură). **A se face străgheaţă** înseamnă „a se încheaga”; **i-a înfipt cuţitu în inimă şi curgea sângele străgheţi. E bolnav rău de tot, varsă străgheţi de sânge. Laptele când nu-l fierbi se face străgheaţă** (Boceanu, p. 21); [unui om otrăvit i s-a dat să bea lapte dulce, dar el] **Străgheţi de sânge arunca / Şi din gură-abia zicea...** (Cărbiş, p. 639; în **Glosar**, p. 710, se dă, greşit, sensul „picătură, stropi (de sânge)”; **străgheţi** înseamnă „cheaguri”, sg. **străghete**).

În **ALRR. Maramureş**, (IV, h. 929), se înregistrează **străd'ată** în toate punctele anchetate, dar şi sinonimele **dăr d'ë t'ag (227)**, **sămăt'işe (222, 239, 240)**, **mezdriaţă (225)**, **străvardă (224)**, **striată, străd'ë (230)**, **dăr (240)**

O variantă neobişnuită a cuvântului **străgheaţă** este **străheată** (Bogdăneşti – Vaslui, p. 53), iar altă variantă neobişnuită este **săgeată** (Bogdăneşti – Suceava, p. 53). Ar trebui să atragem imediat atenţia

asupra legăturii dintre **străheată** și **stroh**, ***sträh** cu derivatele semnalate de noi. Cât despre **săgeată**, se cere să precizăm că, în localitatea de unde s-a înregistrat acest cuvânt, se folosește consoana africată **ġ** în locul palatalei **g**, așa că fonetismul înregistrat redă varianta **săgheată**, formă disimilată a lui **străgheată**.

De la **străgheată** s-au creat câteva derivate:

străghetăr, notat fonetic **stred''etăriu** (ALR SN, II, h. 308, pct. 346), „instrumentul cu care se amestecă **străgheata** (laptele de oaie încheat)”, derivat din **străgheată** (**stregheată**), cu suf. **-ar**;

străghetă și **străghețá** – „a se închea”: **Cătarăm la inimă și sângele fu străghețat**; **Piftiile s-au străghețat** (Boceanu, p. 21; vezi și Scriban, p. 1249), din **străgheată**, **străgheățá**, cu suf. **-á**;

străghețí (despre lapte) „a se coagula pe cale naturală, a se prinde” (Lexic reg., I, p. 56), din **străgheată**, pl. **străghețí**, cu suf. **-í**;

străghetát, **străghețát**, adj. cu sensul (despre lapte) „acoperit cu zer verde-gălbui”, „încheat”. Derivarea cu suf. **-át** este evidentă.

În toponimie se întâlnește **Străgița**, numele unui deal în jud. Caraș-Severin (Hasdeu, **Etymologicum**, 3, p. 703; nu-l înregistrează, însă, Ioniță, în **Glosar toponimic Caraș-Severin**).

Cele spuse până aici arată marea răspândire a cuvântului **străgheată** eu variantele și derivatele lui. Am încercat să punem în evidență bogăția semantică a cuvântului, urmând ca mai departe să analizăm dezvoltarea sensurilor, spre a stabili înțelesul primitiv și, în funcție de acesta, să contribuim la lămurirea originii lui **străgheată** în limba română. Dar, mai întâi, vom face un scurt istoric al cercetărilor care privesc termenul în discuție.

Cuvântul păstoresc **străgheată** nu este înregistrat de dicționarele lui Laurian-Massim, Cihac, Tiktin și nu-l rețin autorii DM, SDE, DEX. Faptul nu ni se pare chiar surprinzător, dacă avem în vedere epoca în care s-au realizat primele dicționare românești. Totuși, autorii dicționarelor de după 1900 nu pot fi scuzați de eliminarea cuvântului din operele lor lexicografice decât admitând că **străgheată** nu aparține limbii literare, ceea ce este adevărat. Dar și așa scuza este neîndreptățită de vreme ce cuvântul are, după cum s-a văzut, răspândire generală în limba noastră, fiind prezent și în toate dialectele din sudul Dunării.

Se pare că primele atestări ale cuvântului nu sunt prea vechi, dacă nu cumva prima este chiar aceea din **Lexiconul de la Buda** (p. 677). De altfel trebuie să subliniem faptul că nu s-a observat până acum prezența cuvântului în această operă lexicografică, cu varianta **streghiață** „lapte covăsit (încheat)” și cu corespondentul latin **lac coagulatum**, magh.

tarha. A fost înregistrat apoi în **Vocabulaire français-roumain** de Petrache Poenaru și alții (II, p. 83), înregistrare semnalată de Candrea ca fiind cea mai veche (vezi Florica Dimitrescu, **I. A. Candrea, Lingvist și filolog**, p. 147, nota 2); cuvântul este înregistrat mai târziu în scrierea lui T. Frâncu și Gh. Candrea, **Românii din Munții Apuseni**, p. 106, și în „Noua revistă română”, VIII (1910), p. 88. În sec. al XIX-lea, cuvântul era cunoscut și atestat.

Primii care au încercat să-i lămurească originea au fost G. Pascu și G. Giuglea.

G. Pascu, în „Arhivum Romanicum”, (VI (1922), p. 265), spunea că **străgheată** se explică prin lat. **extraclagata* = **extracoagulata* „coagulée”.

G. Giuglea, în **DR**, III, p. 616-617, fără a cunoaște părerea lui Pascu, spune că ar fi vorba de un cuvânt moștenit din latină, anume din **stragulata** „ceea ce se așează pe lapte, piețița de deasupra lui”. Când se închea – comentează cercetătorul –, se spunea că „s-a făcut laptele **stragulata**”, sau „cu **stragulata**”. „Formal s-a dezvoltat astfel: ***straglata** (cu sincoparea lui **-u-** ca în **subula>subla>sulă, coagulum>caglum>*clagum>chiag** etc.), apoi în ar., megl. **străgl'ată**, și în dacorom. **străghiață** (cu **ț** prin influența lui **ghiață**, sau influențat de verbul **a se străgheța**)”. Pentru atestarea cuvântului, Giuglea trimite la „Noua. rev. rom. „(aici cu sensul „lapte cu cheag”, din Mehedinți; și a se **străgheți** „a se închea”), la răspunsurile primite de Hasdeu la chestionar (9, 59 „id. „), la **Glosarul** lui A. Viciu. Tot Giuglea face precizarea că Th. Capidan definește cuvântul ca „lapte încheșat cu zăr cu tot; cașul însuși abia încheșat”. N. Drăganu îi comunică informația că în Bistrița-Năsăud se folosește verbul **a străghetă**. G. Giuglea observă că în varianta **stirighiață** (din Săcele) apare (ca în **tirifoi** fața de **trifoi**) un **i** epentetic și că termenii din cele trei dialecte (dacoromân, aromân, meglenoromân) „se zic despre laptele ce începe să se strângă, să se coaguleze”. Precizăm că G. Pascu, în „Revista critică” (II (1928), p. 128), contestă valabilitatea acestei explicații și arată că soluția corectă este cea dată de el. Th. Capidan, în **Românii nomazi**, din **DR** (IV, p. 346), acceptă, pentru ar. **străgl'eată**, etimonul latin reconstituit **extracoagulata*, dar, vorbind despre mr. **strigl'ată** „lapte covășit”, crede că se poate explica printr-un lat. **extraclgata* (în **Meglenoromânii**, III, p. 277; Tache Papahagi, în **DDA**, p. 1119, corectează greșeala de tipar: **extraclagata*).

I. A. Candrea este primul lexicograf care acordă cuvântului spațiu într-un dicționar explicativ al limbii române. Făcând anchete, Candrea

cunoștea cuvântul din Banat (**străghiată**) și de la meglenoromâni (**strigl'ată**), dar îl cunoaște și din glosare: **străzată** (Bistrița), **streghiat** (la moți), **streghiață**, **stereghiață** (în Mehedinți) și știa că este folosit în limba sârbă ca împrumut românesc, **strigl'ata**, cu sensul „cașul închegat și nestors încă de zăr”. Nu știa, însă, că termenul este cunoscut de istroromâni, nu știa că este folosit ca împrumut românesc în maghiară: **sztrëgyaca**, **tregyaca**, „lapte de oaie închegat, caș moale” (Márton, **Împrumuturile**, p. 384). De fapt, dicționarul lui Candrea cuprinde mai puține informații, dar nota etimologică din „Grai și suflet”, III, p. 428-429, îmbogățește știrile de până atunci despre acest cuvânt. Aici, autorul exprimă, părerea că „e un termen moștenit probabil de la păstorii romani, la care (**lac**) **s t r a n g u l a t u m**, „lait serré, comprimé”, adică 'lapte prins', trebuie să fi însemnat aceeași noțiune” (vezi și Florica Dimitrescu, *op. cit.* p. 147).

Comentând părerea lui Giuglea, Candrea scria că acesta „admite ca prototip al lui **străghiată** lat. **stragulata**, „acoperit cu o pătură, cu o pieleță”, **stragula**, „învelitoare”, socotind că coagularea este urmarea firească a pielitei care se formează pe lapte. Nu e însă nevoie a presupune această evoluție semantică îndoielnică, când (**lac**) **s t r a n g u l a t u m** explică pe **străghiată** fără cea mai mică dificultate fonetică sau semantică” (*loc. cit.*, nota 4).

Ovid Densusianu, în **Aspecte**, II, p. 185-188, cunoaște cuvântul dacoromân, pe cel aromân și pe cel meglenoromân și exprimă părerea că mai veche este forma cu **t**; după Giuglea și Candrea, el explică variantele cu **ț** prin analogie cu **gheață**. Densusianu nu crede că **străgheată** ar avea ca etimon lat. clasic **coagulum** și consideră că etimologia propusă de Capidan „rămâne la o parte”. Referindu-se la părerea lui Candrea, O. Densusianu se întreabă: dacă era cunoscut cuvântul **coagulum** în latină, de ce să se fi recurs la **strangulare** cu sensul „a închega”? În al doilea rând, **n** nu ar fi putut să dispară. Nu acceptă părerea lui Candrea și crede că punctul de plecare trebuie să fie ideea de „ceva care se întinde ca o pânză sau ca o învelitoare, ca o haină”. Cu acest sens în latină este **stragulum** (**stragulatus**, **-a**, **-um**; „învelit cu haina sau ceva ca o haină”). Laptele închegat face impresia unui strat, a unei țesături care s-a întins. La această remarcă a lui Densusianu, trebuie să facem precizarea importantă că nu laptele creează impresia unui înveliș, ci lichidul verde-gălbui care iese din laptele închegat.

A. Scriban (p. 1249) aduce în discuție și elemente noi în legătură cu variantele și derivatele (pe baza glosarelor publicate în deceniul al patrulea), dar, cu privire la etimologie, credea că **străgheată** se explică prin lat.

***extra-coagulata** (după Pascu), ori prin **strangulata** (după Candrea). Ca și Candrea, Scriban înregistrează numai sensul „lapte încheșat, nescurs încă de zer”; la Candrea: „cașul abia încheșat și nestors încă de zăr”. Spre deosebire de Candrea, însă, care alege varianta **străgheată** ca formă de bază în dicționar, Scriban preferă **străgheată**, așa cum este firesc.

T. Papahagi, în **DDA**, înregistrează cuvântul **străgl'eată**, pl. **strâgl'eț** „fromage frais qui n'est pas filtré de son petit-lait”, menționând atestările cuvântului în lexicografia românească începând cu dicționarul lui Dalametra (din anul 1906) și principalele explicații etimologice care i s-au dat; precizează (după Capidan, **Fărșeroții**, în **DR**, IV, p. 166) că apare și forma **străgl'eatu**, cuvânt sinonim cu **aică**, „smântână”. Cunoaște cuvântul meglenoromân **străgl'eată** și pe cel istroromân **strâyl'ată** (după August Covașec, **Descrierea istroromânei actuale**, p. 217, fără a aminti varianta **stârylătă** înregistrată de autorul citat, de altfel neimportantă pentru discuție). T. Papahagi nu se poate decide să accepte vreuna dintre explicațiile propuse și nici nu propune altă soluție etimologică, cuvântul rămânând în **DDA** cu etimologie necunoscută. Prudența aceasta este justificată, pentru că, după cum am văzut, nu s-a ajuns la un punct de vedere comun în ce privește originea lui **străgheată**.

Tratatul academic **Istoria limbii române**, II, nu înregistrează cuvântul.

I. I. Russu, în **Elemente**, p. 97, spune că **strigl'ată**, **străghiată** ar fi unul dintre cuvintele traco-dace care „au cunoscut schimbări fonetice neînsemnate” (ca și **beregată**, **dărâma**, **vătâma**). În **Etnogeneza**, p. 389-391, unde se ocupă de **străghiată**, I. I. Russu a înregistrat multe variante ale cuvântului, inclusiv **stre-** și **străyată**, cu sensurile: 1) „cașul (laptele) abia încheșat și nestors încă de zăr”; 2) (prin Oltenia) „bucăți (de sânge, piftie) încheșate”; 3) „zăr ce se ridică deasupra laptelui încheșat; iuțimea chiagului; smântână de pe lapte încheșat; zăr stors din caș”. Se vede că Russu prezintă mai puține sensuri într-o ordine pe care o consideră justificată. Sunt înregistrate și multe derivate. Cercetătorul știe că termenul este cunoscut și în toate dialectele românești din sudul Dunării: ar. **străgl'ată**, **străgl'eată**, **-tu**, „brânza dulce încă nescursă de zăr; lapte încheșat ;boțul din lapte încheșat” (după Dalametra); mr. **strigl'at(ă)** (după **GS**, I, p. 36); ir. **străgl'ata** „lapte încheșat și amestecat (pentru a fi mâncat)”; indică și forma **străgl'ată** la carașoveni. I. I. Russu consideră că rom. **străgheată** este „deplin echivalent și sinonim cu 'lapte coagulat', prins” ('lapte cu cheag' – Mehedinți, 'lapte încheșat cu zăr cu tot; cașul însuși abia încheșat' etc.)” și afirmă că „sensurile secundare de sub 3) sunt limitate la câteva lucruri, lipsite de importanță semantică pentru

etimologie” (p. 390).

Spre deosebire de acest cercetător, noi socotim că sensul „zăr ce se ridică deasupra laptelui închegat” este cel fundamental și cel primitiv păstoresc și că el nu poate fi încadrat nicidecum între cele „lipsite de importanță semantică pentru etimologie”. Mai credem că sensul „a (se) întări, a (se) solidifica, a deveni consistent” nu este „esențial pentru apelativ” cum afirmă I. I. Russu. Comentând etimologiile anterioare, I. I. Russu le respinge arătând la un moment dat că **stragulata** nu e admisibil semantic și formal (în prima silabă trebuia să fie nu **a**, ci **e**, cum indică dialectele sudice). Dar **e** sud (și nord) dunărean în variantele acestui cuvânt nu este original, ci se explică printr-un **ă**, așa că forma anterioară a lui **stregl'**- a fost **străgl'**-. Cercetătorul clujean arată că avem de a face cu „un adjectiv substantivat, participiu în **-at-** al unui verb cu tulpina de forma ***ster-g**, ***st(e)re-g-** a rad. ***ster-**‘țeapăn, înțepenit, rigid; lucru tare (consistent)” (p. 391). Reținem și următoarea constatare: „Prezența în toate dialectele arată că este unul dintre puținele elemente autohtone ‘pan-românești’; azi însă, cuvântul este pe cale de dispariție în unele zone (de ex. e rar în Banat), cunoscut numai de bătrâni, iar prin alte locuri (Bărăgan, Basarabia, Moldova) nu e atestat”. Noi, însă, am prezentat informații sigure că **străgheată** (cu variante) este prezent în Moldova și Bucovina, urmând să se aducă dovezi de existența lui și în celelalte părți românești.

Al Ciorănescu în **DER**, p. 749, prezintă doar sensurile „caș, brânză de vaci”. Amintește variantele **streghiață**, **srăghiată**, ar. **srăgl'ată**, mr. **strigl'ată**, vb. **străgheță**, „origine incertă”. El crede că mai probabil der. [ivă] de la **stereghie**”, „dar formele dialecticale nu sunt clare”. Totuși are „origine incertă”. Alma Blănaru, în **Dicționar**, p. 366, glosează ca articole separate variantele **strădeată**, **străgeată**, **străghiață** și **străgl'eată**, la care se adaugă verbul **străgheța**.

În **DLR**, litera S, **străgheată** are următoarele sensuri: 1) (popular) „lapte închegat cu cheag, din care se face cașul; (prin analogie) lapte prins, lapte acru de pe care s-a luat smântâna), **chișleag**, **sămăchișă**”, cu trimitere la **covăsit**. Se prezintă câteva contexte: **Laptele de oi închegat, numit în Ardeal străgheată, se frământă** (Pamfile); **Laptele din puțină se făcuse acum steregheată** (Lungeanu); **Laptele, când nu-l fierbi, se face străgheată** (Boceanu). Așa se numește și „Laptele unei vaci în primele zile după fătare (când nu este bun de consumat); coraslă”; „lapte care la fiert se brânzește”; 2) (regional) „lichid galben-verzui care se separă din lapte la prepararea brânzeturilor, p. gener. zer”. Și aici avem câteva contexte ilustrative: **Străgheata se face din laptele**

încegat, iese pe deasupra cu puțin zer (Densusianu); **Străzată** [probabil **străzată**] **se numește zărul ce se ridică după ce cașul a fost frământat**; „Spuma care se ridică deasupra zerului laptelui încечат; **p. ext.** smântână de la laptele de oaie”; 3) (regional) „pastă obținută din lapte încечат și ou sau din lapte dulce, foi de pătrunjel și săpun, încălzite pe foc, și care se întrebuițează pentru vindecarea bubelor; apă în care s-a pus o cantitate foarte mică de cheag, folosit în tratamentul durerilor de cap și al bubelor”, cu un context ilustrativ: **Bubele se mai vindecă și cu străgheață** (după Păcală); 4) (regional) „sânge încечат; cheag de sânge”; 5) (regional) „piftie”. Variantele sunt: **stregheață, străgheață, străgată, străjată, stragheată, stragheață, stredeață, stregeață, strigeață, strigheață, străgheață, steregeață, stregheață, stirigheață, stirigheață**.

Între derivate sunt glosate **străghetar** „instrument cu care se bate **străgheata**” și **străghețá** „a se transforma în străgheață, a se coagula”, cu variantele **străghețí, străiețí, străgețí, străghețá**.

În ce privește originea, este comparat cu lat. **strangulatum**, prin urmare are, cum spune Ciorănescu, „origine incertă”.

Dacă ar fi să facem o clasificare a variantelor, am constata că în sudul Dunării (și în nord la carașoveni) se păstrează grupul consonantic **gl'**, care consemnează un stadiu mai vechi, diversificat în dialectele sudice în forme ca ar. **străgl'ată, străgl'eatu**, mr. **strigl'eată**, ir. **strâyl'âtă (stâryl'âtă)**. Constatăm că, în dialectul dacoromân, mulțimea variantelor fonetice se grupează în câteva aspecte reprezentative pe baza modului în care a evoluat grupul consonantic **gl'**. Astfel, pe o mare arie lingvistică **gl'** este reprezentat prin **g'** (ghi) (în centrul și sudul Transilvaniei, în Banat, Oltenia și Muntenia). În nordul și nord-estul Transilvaniei, în locul lui **g'** întâlnim **z** (așa cum se pronunță acest sunet în cuvântul **joc** din graiurile moldovenești), sunet provenit dintr-un **g'** (**gi**), prin urmare **străgl'ată** devine **străghiată**, apoi **străgiată** și **străzată**. În sudul Transilvaniei, în locul lui **g'** mai găsim **y** și **i** (la istoromâni **γ**). Confuzia **g'- d'** (sau **d''**) se vede și în cazul în care **străghiată** a devenit **stred''ată**. Forma cea mai veche atestată la dacoromâni este cea cu **g'**, sunet care provine din palatalizarea lui **gl'**. Aici facem mențiunea că **ALR** este gata să ne ofere șansa unei confuzii când, în mai multe puncte (Banat și vestul Olteniei), redă **-giată, -giățá** în loc de **-g'ată, -g'ățá**. Este, după câte înțelegem, o neatenție cartografică.

S-a văzut că **ț** din **străgheață** a apărut prin apropierea cuvântului **străgheată** de **gheață**, dar nu s-a precizat clar că forma cea mai veche

este ar. **străgl'eată**, care de altfel stă pe același plan cu ar. **străgl'eatu**, urmate de mr. **strigl'ată**, dr. **streghiat** (în M. Apuseni).

Este de remarcat că variantele dacoromâne cu **e** sau **i** în prima silabă se întâlnesc în centrul, sudul ori nord-vestul Transilvaniei, în Oltenia și Muntenia, și că cele cu **ă** se întâlnesc în Banat, sud-vestul Transilvaniei, vestul Olteniei, nordul și nord-estul Transilvaniei și Moldova. Forma cu **ă** se întâlnește la aromâni, iar cea cu **e** devenit **i**, se întâlnește la meglenoromâni. Mai greu se poate decide dacă ir. **strâyl'ată** se încadrează între variantele cu **ă** sau între cele cu **e** (**i**) pentru că și **ă** și **i** au putut evolua la **â**. Totuși, apropierea cunoscute ale dialectului istroromân de nord-vestul dialectului dacoromân ne-ar determina să înclinăm în oarecare măsură spre forme anterioare cu **e** (**i**), așa cum se mai păstrează și la sârbii din Carașova, în **strigl'ata**. Această repartiție în două variante principale pe baza vocalei din radical prezintă un interes destul de mare pentru dialectul dacoromân, unde se conturează arii laterale cu **ă** și arii centrale cu **e** sau **i**.

Explicațiile de până acum cu privire la originea cuvântului **străgheată** nu au ținut seamă de existența a două sensuri de bază ale cuvântului: „lichid de culoare galben-verzuie care se ridică deasupra laptelui închegat...” și „lapte închegat, nescurs încă de zer”. Dintre ele, cel mai vechi este cel de „lapte închegat, nescurs încă de zer”, așa cum se va vedea mai departe.

Deși E. Petrovici și P. Neiescu afirmă că sensul „o cantitate mică de lapte închegat separat” este cunoscut în multe regiuni ale țării, noi nu-l găsim înregistrat, chiar dacă există. Oricum, acesta nu poate fi decât un sens mai nou, realizat prin restrângerea celui de „lapte închegat”. Avem, totuși, impresia că autorii forțează întrucâtva lucrurile ca să se poată încadra în explicația cuvântului **străgheată** prin ***extra-coagulata**.

Cercetătorii care s-au ocupat de lămurirea originii acestui cuvânt nu au avut în vedere un fapt de cea mai mare însemnătate: laptele muls și încălzit, după ce i se pune **cheag**, este acoperit cu un **s t r a i** gros, ca să se poată închega. Eugenia Iacob, în **Caietele de la Roșcani**, vorbind despre un cioban vestit de altădată, scrie: **...după ce îl strecura [laptele] tot la un loc într-o găleată mare, turna cheag, cu măsura ce o știa el, îl amesteca bine cu un linguroi, apoi a c o p e r e a găleata cu o s t r e c u r ă t o a r e curată și lăsa să se prindă cașul până ce da puțin zărul deasupra...**Fără a-i păstra mai mult timp căldura, procesul de închegare a laptelui nu s-ar realiza întocmai. După închegare și după ce laptele a fost **r u p t**, zărul care iese deasupra are rolul de a-i mai păstra **cașului dulce** căldura și tocmai aceasta este o cauză pentru care laptele închegat se

rupe. Lichidul galben-verzui înveleşte, deci, laptele închegat ca un strai, păstrându-i temperatura necesară închegării în continuare!

Am văzut că în dialectul dacoromân a fost înregistrată forma **streghiat** și că la aromânii fărșetoți se folosește **străgl'eátu**. Ele presupun, fără a forța deloc lucrurile, formele române comune ***străgleátu**, ***stregleátu**, iar acestea nu puteau fi decât adjective. De fapt, este vorba de același cuvânt cu două variante teritoriale. În această situație, ***lapte străgl'eatu** sau ***lapte stregl'eatu** însemna „lapte căruia i s-a pus cheag și este învelit (acoperit), ca să-și păstreze căldura necesară închegării”. Numai că valoarea adjectivală a cuvântului a fost pierdută demult, iar forma lui de masculin (**străgl'atu**, **stregheat**), dar și cea de feminin, s-au impus în timp ca substantive în terminologia păstorească și denumesc stadiul cunoscut destul de bine din procesul prelucrării laptelui. Prin substantivare, cuvântul și-a păstrat sensul de bază, anume cel de „acoperemânt”, adică „șesătură cu care se acopere laptele închegat”. Deplasarea semantică de la sensul „acoperemânt” ori de la „șesătură cu care se acopere laptele închegat”, la cel de „lapte închegat” ori „lichid care se ridică pe laptele închegat și-l înveleşte spre a-i conserva căldura” s-a făcut în mod firesc, prin diferențiere, spre a nu se confunda cu șesătura care servește mai întâi la acoperit vasul cu lapte închegat și apoi la scurs cașul cu lichidul care înveleşte laptele închegat. Trecerea sensului din terminologia păstorească în cea a medicinei populare s-a făcut prin obligațiile păstorilor de a avea grijă de animalele bolnave. Valoarea curativă a preparatelor medicinale păstorești a fost apreciată și folosită de oameni pentru afecțiuni ale lor, așa cum reiese din sensul „alifie” al termenului **străgheată**. Aici vom preciza faptul că și alifia este un strat protector.

Cele spuse ne duc la părerea că G. Giuglea avea dreptate când vorbea de lat. **stragulata**, „acoperit cu o pătură, cu o pieleță” și de lat. **stragula**, „învelitoare”, că O. Densusianu era foarte aproape de această soluție când explica **străgheată** prin lat. **stragulum**, „așternut (de pat), cuvertură, pătură” care s-ar fi specializat cu sensul „ceva care se întinde ca o pânză sau ca o învelitoare, ca o haină”. În sfârșit, trebuie să remarcăm că I. I. Russu a observat cu dreptate că **străgheată** se cere explicat printr-un adjectiv substantivat sau printr-un participiu în **-at-**. Din lat. **stragula** s-a putut crea în româna comună un verb ***străgl'á** al cărui participiu nu putea fi decât **străgl'át(ă)**, mai târziu **străgl'eatu**, **strâgl'eată**, ca forme substantivate.

Originea cuvântului se clarifică, după părerea noastră, dacă avem în vedere sensul „acoperit, învelit” al adj. **străgl'eatu**, **streghiat**, neatestat ca

adjective. Fem. **stragl'eată, străghiată**, ca adjective, se refereau la budaca acoperită, așa că formularea ***budacă străgl'eată** trebuie să fi fost folosită în vorbirea de fiecare zi a păstorilor, ca și ***lapte străgl'eatu**.

Ceea ce se cere să precizăm în continuare este originea adj. român comun ***străgl'eatu**, fem. ***străgl'eată** sau ***stregl'eatu, *străgl'eată**. Se pare că aceasta nu presupune dificultăți dacă admitem că în acea epocă erau cunoscute și frecvent folosite cuvintele autohtone moștenite ***stroc, *strog, *struc, *strug, *străc, *străg**, poate și ***strec, *streg**, ca variante teritoriale purtătoare ale aceluiași sens de bază: „acoperemânt; ceea ce acopere”, toate în strânsă legătură cu **struga, străgă** ori cu verbul **strucă** și (cu proteza lui **a**) **astrucă**, „a acoperi, a înveli”. Din formele citate mai sus, cu suf. **-ulă** (variantă a lui **-ură**), a rezultat ***străculă, *străgulă, *stréculă, *strégulă**. Din acestea, cu suf. verbal **-á**, a rezultat ***străculá, *străgulá, *streculá, *stregulá**. Intervenind în româna comună rotacizarea lui **-l-**, s-a ajuns în mod firesc la ***străcurá, *strecurá**, dar am avut neîndoielnic și formele ***străgl'á, *stregl'á** rezultate, prin sincoparea lui **u** dintre **g** și **l**. Participiul verbelor ***străgl'á, *stregl'á** nu putea fi decât **străgl'átu, stregl'átu**, fem. **străgl'átă, stregl'átă**. Am văzut că și I. I. Russu admite un participiu în **-at**, pe care îl socotește anterior românei comune.

Noi vorbim de formale române comune ***stroc, *strog, *struc, *strug, *străc, *străg**, ori de cele cu **ă** devenit **e**: ***strec, *streg**, toate cu sensul „acoperemânt”, și afirmăm că s-a derivat, tot în româna comună, cu suf. **-ulă**, subst. ***străculă, *străgulă, *stréculă, *strégulă** și apoi verbele care ne interesează aici, anume ***străgl'á** și ***stregl'á**. Dar acestea duc la subst. latin **stragula**, „învelitoare” și la un lat. pop. ***stragla** „idem”, de unde trebuie să se fi derivat ***stragulare** și ***straglare**, „a înveli, a acoperi”, verb preluat de româna comună în forma ***străgl'are** „a acoperi, a înveli”, al cărui participiu era ***străgl'átu**, formă identică celei a adj. ***străgl'átu**, și acesta existent în româna comună.

Atragem atenția asupra înrudirii apropiate a lui **strai, străcurá, strecurá, străcură, strécură** cu cuvintele prezentate mai sus și ne exprimăm părerea că ele sunt creații românești din epoca limbii comune, chestiune pe care o vom discuta cu alt prilej. Acum insistăm numai asupra relațiilor străvechi dintre **stroc, stroh, străgheată, strugure, strug, strugă** și **strungă**. Tot aici se încadrează și **steregie**.

Pe baza faptelor puse în evidență credem că este cazul să admitem și reconstituirea unei baze daco-trace ***strog**, poate și ***streg** înrudită cu lat. **streg-**.

Având în vedere că în latina balcanică au pătruns numeroase

elemente trace și traco-ilire, este cu totul posibil ca lat. **stragula**, ***stragla** să țină de fondul balcanic prelatin.

BIBLIOGRAFIE

1. **ALR SN, II = Atlasul lingvistic român. Serie nouă, II**, Editura Academiei, București, 1956.
2. **ALRR. Maramureș, IV = Atlasul lingvistic român pe regiuni. Maramureș, IV**, Editura Academiei, București, 1997.
3. **ALRT = Atlasul lingvistic român. Texte = Emil Petrovici, Texte dialectale**, Sibiu – Leipzig, 1943.
4. **AMET, 1958 = Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca, 1958.**
5. **Bistrița = Ilișanu Stănescu, Ioana, Terminologia păstoritului pe Valea Bistriței (com. Broșteni)**, Teză de licență, Iași, 1972.
6. Blănaru, **Dicționar = Alma Blănaru, Dicționar de termeni păstorești, Mușatinii**, Suceava, 2002.
7. Boceanu, **Glosar = Ion Boceanu, Glosar de cuvinte din jud. Mehedinți**, București, 1913.
8. **Bogdănești – Vaslui = Stamatina Veturia, Termeni păstorești în com. Bogdănești, jud. Vaslui**, Teză de licență, Iași, 1975.
9. **Bogdănești – Suceava = Solcanu Dorina, Termeni păstorești în com. Bogdănești, jud. Suceava**, Teză de licență, Iași, 1981.
10. **BSRG = Buletinul Societății Regale Române de Geografie**, București, 1933.
11. **Buhalnița = Ciucanu Rodica, Termeni păstorești în satele Buhalnița și Ruginești**, Teză de licență, Iași, 1974.
12. Candrea = I. A. Candrea, **Dicționarul limbii române din trecut și de astăzi, în Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea Românească”**, București, 1931.
13. Candrea, **Vieța = I. A. Candrea, Vieța păstorească la megleniți**, în „Grai și suflet”, I, 1923, p. 23-38.
14. Capidan, **Fărșeroții = Th. Capidan, Fărșeroții. Studiu lingvistic asupra românilor din Albania**, București, 1931.
15. Capidan, **Meglenoromâni, III = Th. Capidan, Meglenoromâni III. Dicționar meglenoromân**, București, 1935.
16. Capidan, **Români nomazi = Th. Capidan, Români nomazi**, în **DR**, I, p. 183-352.
17. Cărăbiș = Vasile Cărăbiș, **Folclor din Oltenia și Muntenia**, în seria **Folclor din Oltenia și Muntenia**, III, Editura Minerva, București, 1968, p. 539-713.
18. Ciaușanu, **Culegere = G. T. Ciaușanu, G. Fira și C. M. Popescu, Culegere de folclor din jud. Vâlcea și împrejurimi**, București, 1928.
19. Ciorănescu **DER = Alexandru Ciorănescu, Dicționarul etimologic al limbii române**, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I.O., București, 2001.
20. Coman, **Glosar = Petre Coman, Glosar dialectal**, București, 1930.
21. Costin, **Graiul, II = Lucian Costin, Graiul bănățean, II**, Turnu Severin, 1934.
22. **Dâmbu = Nistorescu Liliana, Termeni păstorești din com. Dâmbu, jud. Prahova**, Teză de licență, Iași, 1974.
23. Densusianu, **Aspecte, II = Ovid Densusianu, Aspecte lingvistice ale păstoritului**, Curs vol. I-II, București, 1933-1934-1935. Diferă paginația exemplarelor de la BA fata de cele de la BCU Iași.
24. Densusianu, **Graiul = Ovid Densusianu, Graiul din Țara Hațegului**, București, 1935.

25. **DEX = Dicționarul explicativ al limbii române**, Editura Academiei, București, 1996.
26. Florica Dimitrescu, **I. A. Candrea. Lingvist și filolog**, Editura Științifică, București, 1974.
27. **DLR = Dicționarul limbii române**, publicat de Academia Româna începând cu litera M.
28. **DM = Dicționarul limbii române moderne**, Editura Academiei, București, 1958.
29. **Dolheștii Mari = Jarcău Aneta, Termeni păstorești în localitățile Dolheștii Mari și Dolheștii Mici, jud. Suceava**, Teză de licență, Iași, 1972.
30. **DR = „Dacoromania”**, Cluj, I (1921).
31. Dragomir, în **LIGC, II = N. Dragomir, Din trecutul oierilor mărgineni din Săliște și comunele din jur**, în **LIGC, II**, p. 195-249.
32. **FD, VII = Fonetică și dialectologie**, I-VIII, București, 1958-1973.
33. T. Frâncu, Gh. Candrea, **Românii din Munții Apuseni (moții)**, București, 1888.
34. **Glosar reg. = V. Arvinte, D. Ursu, M. Bordeianu, Glosar regional**, Editura Academiei, București, 1961.
35. **GS = Grai și suflet**, I, 1923.
36. Hasdeu, **Etymologicum**, 3 = B. P. Hasdeu, **Etymologicum Magnum Romaniae**, vol. 3, ediție de Grigore Brâncuși, Editura Minerva, București, 1976.
37. Eugenia Iacob, **Caietele de la Roșcani**, ediție îngrijită de Ion Popescu-Sireteanu și Silvia Popescu (inedită).
38. **ILR, II = Istoria limbii române**, vol. II, Editura Academiei, București, 1969.
39. I.P-S = Ion Popescu-Sireteanu, informații din anchete proprii.
40. Kovačec, August, **Descrierea istororomânei actuale**, Editura Academiei, București, 1971.
41. **Lex. B = Lexiconul de la Buda = Lesicon românesc-lătescu-ungurescu-nemțescu, care de mai mulți autori, în cursul a treizeci și mai multor ani s-au lucrat**, Budae, 1825.
42. **Lexic reg.**, I, Editura Academiei, București, 1960.
43. **LIGC = Lucrările Institutului de Geografie din Cluj**, I-VII.
44. Márton, **Împrumuturile = Márton Gyula și colab., A magyar nyelvjárások roman kölcsönszavai – Împrumuturile românești ale dialectelor maghiare**, Editura Kriterion, București, 1977.
45. Morariu, **Viața = Tiberiu Morariu, Viața pastorală în Munții Rodnei**, București, 1937.
46. „Noua revistă română”, VIII, București, 1910.
47. **DDA = Tache Papahagi, Dicționarul dialectului aromân. General și etimologic**, Editura Academiei, București, 1974.
48. Emil Petrovici, Petru Neiescu, **Persistența insulelor lingvistice**, în „Cercetări de lingvistică”, 1964, nr. 2.
49. Pitiș = Ion Mușlea, **George Pitiș, folclorist și etnolog**, EPL, București, 1968.
50. Petrache Poenaru ș.a., **Vocabulaire français-roumain – Vocabular franțezoromânesc, II, București**, 1842.
51. Precup = Dr. Emil Precup, **Păstoritul în Munții Rodnei**, Cluj, 1926
52. Russu, **Elemente = I. I. Russu, Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez**, Editura Academiei, București, 1970.
53. Russu, **Etnogeneza = I. I. Russu, Etnogeneza românilor. Fondul autohton tracodacic și componenta latino-romanică**, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
54. Scriban = August Scriban, **Dicționarul limbii românești**, Iași, 1939.
55. **SDE = Scurt dicționar etimologic al limbii moldovenești**, Chișinău, 1978.
56. A. Viciu, **Glosar = Glosar de cuvinte dialectale din graiul viu al poporului român din Ardeal. Adunate și explicate de...** București, 1906. Extras din

„Analele Academiei Române”, Mem. Secț. Literare, Seria II, tom. XXIX.

Abrevieri lexicale

adj.	= adjectiv
ar.	= aromân
fem.	= feminin
ir.	= istroromân
lat. (lat. pop.)	= latin (latin popular)
mr.	= meglenoromân
p. ext.	= prin extindere
p. gener.	= prin generalizare
rad.	= radical
rom.	= român (românesc)
subst.	= substantiv
suf.	= sufix
vb.	= verb

Résumé

Cet article, faisant partie d'un travail plus large sur les termes roumains de la vie des bergers (en cours de parution), s'occupe de l'éclaircissement des sens et de l'origine d'un mot très répandu dans tous les dialectes roumains: străgheată.

Tout en utilisant une bibliographie généreuse, on s'arrête premièrement sur les différents sens du mot et ensuite on dresse l'historique des recherches concernant le terme en discussion.

Par la suite, on analyse les théories de l'origine du mot dans la langue roumaine. Sans exclure l'idée d'une provenance latine, on avance l'hypothèse d'une base traco-dace, apparentée au mot latin ou même située à l'origine de celui-ci.

VEȘMINTE SACERDOTALE ȘI ÎMBRĂCĂMINTE MONASTICĂ ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Eva GIOSANU

„Nevoia de a cunoaște veșmintele și ornatele bisericești este simțită în chip firesc de muzeologi și de artiștii restauratori. Cercetându-le și studiindu-le așa cum se prezintă și se folosesc astăzi se poate dobândi o idee de ordin general sau sumat (...) fiindcă de-a lungul secolelor și datorită evoluției firești, acestea se înfățișează în zilele noastre în forme uneori schimbate sau au ajuns să dispară”¹.

Având în planul de cercetare tema *Antropologie creștină* și deja o tradiție în organizarea expozițiilor de Artă bisericească propunem prin intermediul *Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei* studiul cu caracter general asupra veșmântului monastic și sacerdotal (liturgic).

Întrucât parcurgerea tuturor treptelor sacerdotale este posibilă numai călugărilor (după canoanele Bisericii mirenii nu pot fi arhieriei) vom prezenta sumar informații despre rânduiala și vestimentația monahilor, cu atât mai mult cu cât în foarte multe reprezentări iconografice sunt elemente ce țin de rânduiala și cinul monahal.

Prin *veșminte liturgice* se înțelege ansamblul de piese vestimentare speciale pe care le folosesc slujitorii altarului în timpul săvârșirii sfintelor slujbe din cultul divin ortodox. Aceste veșminte sunt deosebite de veșmintele obișnuite, care și ele sunt diferite de cele ale laicilor. Cu alte cuvinte, clericul are o îmbrăcăminte cotidiană specifică, pe care este dator s-o poarte pentru a se deosebi de laici, și veșminte liturgice, sfințite, pe care le folosește numai la slujbele specifice cultului său.

Veșmintele sau *odăjdiile* sunt total diferite de veșmintele cotidiene, atât prin croi, cât și prin culoare și calitatea materialului. Ele nu mai au acea funcție primară a veșmântului, aceea de a acoperi trupul gol și de a-l încălzi, ci o funcție dobândită, cu totul deosebită, aceea de podoabă și semnificare. Odăjdiile împodobesc preotul, acordând cadrul liturgic, de slujire și contactare a Împăratului ceresc cu persoana slujitoare, care trebuie să se îmbrace cu grijă, atât spiritual, cât și material. Veșmântul liturgic are o semnificație bogată, clară.

¹ I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Editura Meridiane, București, 1973, p. 202.

Cu privire la originea veșmintelor liturgice există mai multe ipoteze, cea mai susținută fiind cea potrivit căreia ele își au originea în epoca apostolică, fiind o continuare a veșmintelor din cultul Vechiului Testament, pe care le purtau arhierii, preoții și leviții la Templu. De remarcat că aceste trei trepte se regăsesc și în cultul Noului Testament (arhierii, preoții și diaconii).

Opinând diferit asupra originii veșmintelor liturgice, teologii răsăriteni (veșmintele liturgice își au originea în tradiția culturală iudaică) și cei apuseni (veșmintele liturgice sunt achiziții ulterioare instituirii bisericii și sunt influențate mai ales de veșmintele contemporane ale societății civile greco-romane) aduc dovezi asupra punctelor de vedere complementare, deși se pare că nu moda timpului, ci rațiuni superioare, motivate simbolic, dictează în probleme de achiziții pentru reprezentare și identitate, întrucât însăși nevoia de identificare și singularizare impune diferența față de norma timpului și locului contingent. Oricum, veșmântul sacerdotal se diferențiază dintru început de cel obișnuit prin prezența crucii pe care au aplicat-o cei ce oficiau pe veșmântul, alb de obicei, folosit la slujbă. Se pare că multă vreme (primele secole, IV-V) veșmintele sacerdoțiului erau numai albe. Odată cu definitivarea și stabilirea sinodală a dogmelor Bisericii în cult se nuanțează elementele de reprezentare simbolică; se adoptă cu valoare simbolică noi culori ale veșmântului sacerdotal și ale obiectelor culturale: se utilizează culoarea roșie pentru sărbătorile sfinților (martiri) și negrul pentru slujbele din perioadele de post (în special pentru Postul Paștelui). Albul rămâne culoarea praznicelor împărătești și mai ales a Învierii.

Cele dintâi mărturii ce atestă veșminte speciale pentru rugăciune sunt cele iconografice (în catacombe). Și aceasta dacă se exceptează textul biblic cu referire la *felon* (Tim. II, 4.13), pe care unii îl consideră nerelevant deoarece denumirea *felon* ar putea reprezenta și un veșmânt cotidian, precum pelerina. Secolul al IV-lea este bogat în mențiuni privind veșmintele de cult, iar ulterior mărturiile se înmulțesc.

Sfântul Ioan Hrisostom dorea să fie înmormântat în veșminte sacerdotale albe (Sozomen, *Istoria bisericească*, VIII, 21). Precizarea sugerează utilizarea unei game cromatice mai mari pentru veșmintele arhieriești, oricum mai mult de o culoare.

Împăratul Constantin cel Mare a cumpărat veșminte sacerdotale scumpe pentru biserica ctitorită de el la Ierusalim, cerând episcopului Macarie să le poarte la sărbătoarea Epifaniei².

² Teodoret al Cyrului, *Istoria bisericească*, II, 27, Editura IBMBOR, București, 1995.

Începând cu secolul al VI-lea în atelierele din Constantinopol, din Siria și Egipt se lucrează și mătasea și se realizează țesături somptuoase, bogat decorate, a căror beneficiari erau curtea împăratului și înalții dregători ai bisericii și ai statului. Există mărturii documentare din secolele IV și V despre obiceiul brodării temelor religioase pe veșminte, chiar ale laicilor. Este posibil deci ca aceste broderii să fie cu atât mai mult întâlnite pe obiecte de cult și veșminte sacerdotale³.

Veșmintele (odăjdiile) nu sunt simple obiecte vestimentare, ci obiecte sfințite, cu o bogată simbolică și încărcătură harică, care lucrează prin ele. Trebuie menționat că la îmbrăcarea și dezbrăcarea lor, clericul sau arhiereul rostește tainic anumite rugăciuni. Credincioșii care știu acest lucru și cred în puterea harică a veșmântului preoțesc, având încă și în minte pilda evanghelică a femeii care s-a tămăduit atingându-se de haina Mântuitorului, cer preoților să se „dezbrace” deasupra lor la sfârșitul Sfintei Liturghii. Astfel, după terminarea întregii slujbe, preotul slujitor iese înaintea ușii diaconești și începe să dezbrace odăjdiile, rugându-se continuu și aruncând deasupra oamenilor îngenunchiați felonul, brâul, mâneculele, de care aceștia se ating și le sărută. Aceasta reprezintă o formă de transmitere a harului prin atingerea veșmintelor sfințite. Harul este lucrător și datorită credinței celor ce cer rugăciunile.

Existența sacerdoțiului creștin este motivată de credința în Iisus Hristos, a cărui persoană o reprezintă liturghisitorul. Pentru a explica veșmântul liturgic trebuie studiate reprezentările prototipurilor de viețuire creștină: Hristos, Maica Domnului, îngerii⁴, puterile cerești celebrate în cultul ortodox

În iconografie, în țările de tradiție bizantină și orientală, **Hristos** e reprezentat mai ales sub chipul Pantocratorului; poartă tunică fără guler cu mâneci strâmte, apoi o mantie largă, fie de tipul celei siriace, fie a celei romane, adesea de culori cu valoare simbolică, în tonuri grave, intense, vizibile de la mare distanță sau în diverse tonuri ale culorilor aeriene (albastru relativ intens), cu valoare simbolică. Roșul de cireașă coaptă este

³ Charles Delvoye, *Arta bizantină*, Editura Meridiane, București, 1976, p. 227: „Asterius, episcop de Amasia, la sfârșitul veacului al IV-lea, ne spune că oamenii bogați din epoca sa, spre a-și arăta cucernicia, comandau reprezentarea pe veșmintele lor a diferitelor minuni înfăptuite de Hristos, dar el dezaprobă acest obicei, care dădea purtătorilor unor asemenea costume înfățișarea unor „ziduri pictate ambulante”(…). Teodoret, episcop de Cyr (Siria de Nord, 393-457), ne vorbește despre toga unui senator pe care fusese țesut întregul ciclu al vieții lui Hristos”.

⁴ *Îngerii* sunt duhuri slujitoare (λειτουργς – slujire, λειτουργς, – slujitor). Dar slujirea mai este desemnată și prin διαχονια, iar slujitorul prin διαχονοσ.



Fig. 1. Hristos Arhiereu

frecvent folosit pentru reprezentarea veșmântului Mântuitorului, pentru că roșul, alături de galben auriu, este culoarea veșmintelor împărățești.

Hristos Mare Arhiereu este reprezentat în veșminte arhieresti, cu mitră, după regulile pontificale. În scena împărtășirii apostolilor Hristos este înveșmântat ca arhieriei, poartă omoforul pe umeri și mitră, după regula liturgică.



Fig. 2. Maica Domnului

Sf. Maria poartă totdeauna *tunică* și *maforion*, roșu sau albastru, care îi acoperă capul și umerii și cade în spate până la pământ iar în față se drapează bogat. Când în reprezentarea Maicii Domnului întreg corpul este vizibil se observă încălțăminte de culoare roșie, așa cum purtau împărătesele. Veșmântul Maicii Domnului este totdeauna într-o singură culoare, reprezentare motivată scripturistic, întrucât, fecioară fiind, a purtat toată viața îmbrăcămintea fecioarelor, într-o singură culoare, și trebuie reprezentată ca atare. Veșmântul „pestriț”, adică în mai multe culori, era rezervat femeilor măritate.

Maforionul prezent în diverse reprezentări feminine își are originea în reprezentările iconografice ale Maicii Domnului.

În funcție de treapta sacerdotală și veșmintele pot fi: diaconești, preoțești și arhieriești.

În Biserică există un cler superior și unul inferior⁵.

Arhieriei. În nici biserică nu sunt reprezentați toți arhieriei, ci se face o reprezentare selectivă din care nu lipsesc însă niciodată: Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Hrisostomul, înveșmântați în saccos; Sf. Nicolae și toți ceilalți ierarhi reprezentați poartă *stihar*, *epitrahil* și *polystavrion* (*felon* ornat cu cruci mici). Toți ierarhii poartă omofor, semnul arhieriei, capul fiind-le descoperit sau purtând mitră. Ierarhii, zugrăviți în calitatea lor de întâistătători ai eparhiei, sunt înfățișați în *mantie* și *camilafcă* (de timpuriu încă, în ierarhia Bisericii acced, potrivit canoanelor, numai *iereii* – ieromonahii, nu și preoții de mir) sau *saccos* și *mitră*, după cum se poate observa și în pictura din biserica Sf. Trei Ierarhi din Iași.



Fig. 3. Arhieriu
(Sf. Nectarie din Egina)

⁵ Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 198: a) **Clerul inferior** cuprindea în Biserica primară: *diaconite* (αι διακοναι, virgines canonicae), diferite de fecioare (παρθεναι, virgines canonicae) – cel dintâi serviciu inferior menționat în texte, chiar și în Noul Testament; *ipodiacon* sau *subdiacon* (ο υποδιακονος, ο νηρητις, subdiaconus) – cel mai important din clerul inferior; *anagnost*, *lector* sau *cite* (ο αναγνωστις, lector, lectionarius) – anterior ipodiaconului (menționați documentar din secolul al II-lea), aveau sarcina citirii de texte sfinte în biserică; *psalt*, *cantor* sau *cântăreț* (ο ψαλτης, ο ψαλτωδος, psalmista, cantor); – *exorcisti* (οι εξορκισται, επορκισται, exorcistae) – erau persoane cu harismă deosebită; cu timpul, atribuția exorcizării se acordă prin hirotésie; *acolut* sau *acolyt* (ο ακολωνθος, acoluthus, acolythus) – numai în Biserica de Apus, unde aveau funcția ipodiaconului; – *ostiari*, *portari* sau *ușieri* (οι οστιριοι, οι πλωροιοι, οι θυρωροιοι, ostiarii, janitores) – erau supraveghetorii ușilor bisericii; din secolul al IV-lea au fost înlocuiți cu mansionari (sacristani), apoi paraclisieri, care nu mai făceau parte din cler; *gropari* sau *înmormântători* (κοπιαται, fossores, fossori, laborantes, lecticarii), corespunzători cu *decari* sau *lecticari* (δεκανοιοι ηποικλεκτικαποιοιοι), adică dricari sau purtători de năsalie – la început au fost numărați între clericii inferiori. b) Clerul inferior cuprinde în Biserica contemporană: **eclesiarhul**; **paraeclesiarhul** (<*paracliser*, ο παραεκκλησιαρχης), numit în Bucovina **palamar** (παραμοναριος), crâșnic, făt, iar în alte zone fârcovnic (sl. *Țercov* – biserică); **ipodiaconul** – se hirotesește; la slujbă poartă stihar și orar (încrucișat); **lectoratul** (**citețul**, **psaltul**, **cântărețul**) – cei hirotesiți (la mănăstiri și biserici chiriarhale) poartă stihar. În mănăstiri se mai întâlnește și **canonarhul** (tipicarul).

Preoții poartă în timpul slujirii: *stihar*, *mânecuțe*, *epitrahil*, *brâu* și *felon*.

Diaconii (cea mai mică treaptă din clerul superior) sunt reprezentați cu veșminte ce amintesc de *adderetul* purtat de profeții și preoții Zaharia și Aaron din Vechiul Testament.

Diaconul poartă (obligatoriu) în timpul slujirii trei veșminte: *stihar*, orar și *mânecuțe*.

Veșmântul specific treptei sale sacerdotale este *orarul*, celelalte două, *stiharul* și *mânecuțele*, fiind folosite atât de preot, cât și de arhieru, deși *stiharul* diaconesc, purtat numai cu orar, este ușor diferit de celelalte.



Fig. 4. Diaconi

Stiharul (στοιχάριον, στιχάριον, talaris) este un veșmânt de origine răsăriteană, lung până la glezne, cu mâneci largi. Se încheie pe piept și este croit așa încât să se poată îmbrăca pe deasupra elementelor obișnuite vestimentare. El cade drept, fără cute și are aceeași lungime față-spate. Este o haină lungă și largă, dreaptă, cu mâneci largi, asemănătoare veșmântului utilizat de populațiile vechi circummediteraneene, în special de oamenii deșertului, cei din Asia Mică și nordul Africii. Se pare că numele acestuia provine de la modalitatea de decorare cu șiruri (dungi, șiruri – στίχοι) de broderie. Croiul și lungimea stiharului se regăsește ușor în vechea tunică purtată de romani, cât și de greci în timpurile apostolice. Pe aceasta, tunică (χιτών, ιματίον) o purtau în mod obișnuit creștinii primelor două-trei veacuri, atât bărbați cât și femei, și au purtat-o și apostolii, fapt atestat documentar.

Cu timpul (deja în secolul al IV-lea era statuat portul stiharului) devine haină liturgică, păstrându-i-se culoarea albă. Materia din care era realizat stiharul era fie fibra de in, fie cea de lână, fără ca acestea să se amestece în țesătură.

Este purtat la slujbe de diaconi (hipodiaconi, diaconi, protodiaconi, arhidiaconi), de preoți (de mir sau monahi) și arhieriei (episcopi, mitropoliți, patriarhi). Faptul că stiharul se regăsește ca veșmânt la toate treptele sacerdotale pledează pentru o destinație inițială a lui drept veșmânt liturgic pentru oficiantul cultului, încă din începutul slujirii liturgice, adică din acel timp când nu erau diferențiate clar trepte sacerdotale (timpurile apostolice) și probabil preotul (care sfințea darurile și împărțea credincioșii) trebuia identificat cu un veșmânt specific

pentru a fi ușoară recunoașterea lui în comunitatea creștină. Este posibil ca în perioada de început a Bisericii să fi existat un sistem de codificare și transmitere a informației și prin intermediul veșmântului (elemente ușor disimulate, dar clar semnificante). Identificarea preotului printr-un veșmânt nu foarte diferit de cel obișnuit, trebuie că funcționa în perioada de clandestinitate, cea a catacombelor, pentru Biserică.

În această ipoteză, și ținându-se cont că evoluția veșmântului sacerdotal este legată de istoria Bisericii, stiharul ar putea fi considerat drept veșmânt sacerdotal primar, de bază pentru întreg sacerdoțiu. Pentru aceasta ar pleda și croiul simplu, care are la bază bucăți drepte, nerăscroite, asamblate după liniile de croi, pe care le urmăresc și aplicațiile de broderie.

Astăzi, stiharul diaconesc se deosebește de celelalte prin culoare (deschisă: alb, galben), prin mâneci (largi), funcționalitate (este veșmânt exterior; celelalte sunt interioare, acoperite de alte veșminte), mod de decorare (bogat ornamentat cu galon, iar țesătura este prețioasă, bogată, de obicei aceeași țesătură ca și cea din felonul purtat de preot) și uneori prin croi (stihare diaconești grecești încheiate cu nasturi pe părțile laterale). Culoarea albă a stiharului (în primele veacuri toate stiharele aveau numai culoare albă) simbolizează curățenia și strălucirea spirituală a îngerilor cu care sunt asemănați cu slujirea diaconii.

Diaconul îmbracă stiharul la toate slujbele la care ia parte, cerând pentru aceasta binecuvântare de la preotul sau arhiereul slujitor. Ca și la celelalte trepte sacerdotale, veșmântul se îmbracă cu rugăciune (se zic rugăciunile speciale în timp ce este îmbrăcat și dezbrăcat orice veșmânt sacerdotal) și este sărutat, iar la sfânta liturghie își leagă și mânecute.

Stiharul contemporan purtat de diaconii greci se încheie pe părțile laterale (racord față-spate) cu nasturi de obicei ornamentali.

Stiharele preoțești, și mai ales cele arhieresti, sunt brodate la poale. Preoții și arhierii se încing cu brâu peste stihar, iar mânecile le prind sub mânecute, care, la episcopi, sunt brodate, foarte prețioase. Stiharul preotului și arhierelui se armonizează cromatic cu felonul purtat deasupra, având de obicei același galon sau broderie cu acesta, constituind piesă din ansamblul unitar al veșmintelor. Stiharul se croiește după statura diaconului/preotului/episcopului.

Stiharele sunt făcute din țesătură de bumbac sau mătase în diferite culori: alb, galben, roșu, brun. Stiharul de in arată începerea preoției⁶. Inițial, stiharul a avut culoarea albă, după cum arată și documentele

⁶ Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 204.

epigrafice și iconografice: Mausoleul Gallei Placida⁷ (secolul al V-lea) și reprezentări de la San Vitale⁸ (cca. 550) de la Ravenna, Evanghelia de la Rossano⁹ (secolul al VI-lea), Psaltirea Hludov (815)¹⁰.

Piesecele cele mai reprezentative, deosebite ca realizare artistică, fac parte din veșmintele arhieresti (la care fiecare piesă este prețioasă) și diaconesti (mai ales pentru arhidiaconi), rămase în întregime la vedere în timpul serviciului liturgic. Unele depozite de obiecte bisericesti (precum cel de la m-rea Golia din Iași, cel de la m-rea Secu și m-rea Neamț) păstrează veșminte valoroase, realizate din brocarturi prețioase, grele, cu fir metalic și galon, cu fir auriu sau argintiu sau broderii manuale deosebite.

La preoți stiharul, prin culoarea deschisă, albă simbolizează strălucirea dumnezeirii. Stiharul arhierelui simbolizează curăția și luminarea lui Iisus. Râurile care împodobesc stiharul sugerează darul bogăției învățaturii cu care este dăruit arhieretul, iar râurile albe și roșii de pe stihar simbolizează sângele și apa ce au curs din coasta lui Hristos pe cruce și, prin aceasta, cele două Taine izvorâte din jertfa Mântuitorului pentru mântuirea omului: Botezul și Împărtășania.

„Cei hirotesiți din mireni se îmbracă cu veșmintele cu care se îmbracă diaconii, care pentru evlavie sunt mohorâte sau negre și făcute în chipul stiharului, deoarece cu stiharul se îmbracă și citeții și cântăreții și toți preoții pentru ca să nu se atingă de ceva din cele sfinte la dumnezeiasca slujire fiind îmbrăcat cu haine mirenești”¹¹.

Citețul, blagoslovindu-se de arhieru, se îmbracă în haina cea în chipul stiharului, fiind neagră pentru plângere, lungă până jos și largă pentru evlavie. Haina citețului, de forma stiharului, se numește *camision*. Astăzi, stihar (*camision*) se mai folosește pentru citeț în Biserica Greacă, cel mai ades având forma unei rase largi, descheiate în față, tivită cu roșu la gât.

Orarul (ὠράριον, ὠράριον, orariu, sudarium, linteonum, stola, strophium) – o fâșie de țesătură cu dimensiuni de 3,5-4 m lungime și cca. 15 cm lățime, la început din pânză de in, apoi și din alte materii (bumbac, mătase cu fir de aur și argint), pentru diaconi și arhidiaconi. Fiind veșmânt liturgic, el este purtat diferit, în funcție de momentele serviciului divin: pe umăr sau cruciș pe spate cu capetele aduse spre partea din față, pe piept, sugerând prin această așezare forma unor aripi și simbolizând aripilor îngerilor a căror slujbă

⁷ Charles Delvoye, *op. cit.*, il. 17.

⁸ *Ibidem*, il. 26.

⁹ *Ibidem*, il. 38.

¹⁰ *Ibidem*, il. 86.

¹¹ Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 204.

o preînchipuie diaconul. Sunt ornate cu cruci. De obicei, orarul și stiharul diaconesc se fac din același material. Pe orarele vechi, mai ales grecești, era brodat imnul serafimilor: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot”, iar pe cele mai noi se brodează cruci, uneori și spice sau frunze.

Denumirea piesei vestimentare este explicată diferit de teologi, cea mai agreată accepțiune fiind cea potrivit căreia denumirea *orar* vin de la lat. *oro, orare* (a se ruga), cu atât mai mult cu cât diaconul este cel care zice *ectenile* (rugăciuni, cereri) la soroacele convenite, rugându-se asemeni duhurilor slujitoare pe care le închipuie.

Sf. Simeon al Tesalonicului consideră că denumirea *orar* vine de la *oraizin* ce înseamnă „înfrumusețează”, pentru că „diaconul se înfrumusețează cu dânsul ca și cu niște aripi și se acoperă cu cucernicie și bunătate”¹². Sf. Simeon consideră că orarul simbolizează „firea cea nevăzută a îngerilor”¹³ și, atârând de umeri, înseamnă aripi”¹⁴.

O interpretare și simbolică aparte atribuie orarului Sf. Gherman, patriarhul Constantinopolului, care consideră încingerea cu orarul drept atitudine tipic slujitoare, după exemplul explicit dat de Hristos la spălarea picioarelor la *Cina cea de Taină*, când S-a încins cu ștergar spre slujire apostolilor Săi.

¹² Sf. Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii săi*, I, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2002, p. 198.

¹³ *Îngerii* sunt reprezentați în pictura bisericească (frescă) fie îmbrăcați în tunici lungi până la glezne, cu mâneci largi, fie în costum militar cu tunica scurtă, pelerină militară prinsă cu o agrafă pe umăr (hlamida) și sandale. Îngerii ce anturează Pantocratorul sunt îmbrăcați ca împărații bizantini cu tunică albă, lungă până la glezne, brodată sau împodobită cu galon prețios și pietre prețioase la marginile veșmântului și în zonele de racordare a elementelor ce compun piesele vestimentare, urmărind liniile de croi. Un brâu lat, luxos brodat ori împodobit cu aplicații, acoperă un umăr, cade pe spate, încinge mijlocul, iar capătul este ținut cu mâna (atitudine de slujire) sau aruncat pe brațul drept (loros). Îngerii liturghisitori (atunci când este reprezentată pe bolta altarului liturghia cerească) sunt îmbrăcați în stihare diaconești simple sau brodate. Îngerii diaconi/arhidiaconi au orare diaconești/arhidiaconești.

¹⁴ Sf. Simeon, *op. cit.*, p. 198: „Diaconul se înfrumusețează cu dânsul ca și cu niște aripi și se acoperă cu cucernicie și cu bunătate, mai ales când se împreună cu Cuminecătura, închipuindu-se Serafimilor acelora, care, fiind cu șase aripi, precum scrie: „cu două aripi își acoperă fețele lor, cu două picioarele, iar cu două zburând strigă: *Sfânt, Sfânt, Sfânt*. Întru acest orar se închipuie serafimii Celui răstignit, căci aripile de sus și cele de jos sunt lungul Crucii, iar cele de alături sunt brațele Crucii. Drept aceea se dă diaconilor ripidă de la arhiereu, căci se închipuie aripile îngerilor și pe înșiși heruvimii și serafimii, de vreme ce și serafimii au fost închipuiți pe veșmânt”.

Deja canoanele din secolul al IV-lea (Laodiceea) reglementează strict utilizarea orarului diaconesc, interzicând purtarea lui de către clericii treptelor inferioare¹⁵.

Încingerea cruciș a orarului înaintea momentului împărtășirii simbolizează, după Sf. Simeon, Noul Teolog, atitudinea serafimilor, care își acopăr ochii cu aripile, neîndrăznind să privească dumnezeirea.

Sf. Simeon zice că la hirotonia întru preot se ia orarul de pe umărul stâng și „se mută pe cel drept, aducând și căpătâiul tot dinainte, ceea ce face pe cel hirotonit a fi ca într-un jug. Pentru că preotul este dator a vedea și prin semne darul pe care l-a luat și că întâi avea datorie numai slujba diaconiei, iar acum are datorie și la Taine și la toată preoția și jugul îi este mai mare. Drept aceea se și încinge a doua oară ca și cum s-a chemat la o lucrare mai mare”¹⁶: „când ia orarul de pe umărul cel din stânga înapoi și îl pune pe cel din dreapta, fiind amândouă părțile dinainte, se cheamă *epitrahil*. Aceasta însemnează darul cel de sus care se pogoară din cap, ca mirul pe cap, (...) însemnează și jugul cel bun al lui Hristos”¹⁷.

De aceea epitrahilul vechi avea forma unei fâșii cusută în două, iar cele mai noi sunt formate dintr-o singură bucată lată.

Mânecuțele (ἐπιμανίκια sau ἐπιμάνικα, supermanicalia, manipuli, brachialia), numite și rucavițe (slv. *ruca – mână*), sunt comune celor trei trepte sacerdotale, deosebindu-se prin calitatea materialului și bogăția ornamentelor. Se admite drept origine a lor benzile de broderie ce ornau în vechime mânecile stiharului, și pe care patriarhul Gherman al Constantinopolului le numește



Fig. 5. Mânecuță

τάλωρτα του στιχάριου, cu argumentul că ar simboliza legăturile cu care iudeii au legat mâinile lui Hristos la judecată¹⁸. Mânecuțele simbolizează puterea lui Dumnezeu, Care dă tărie slujitorilor săi (rugăciunea la îmbrăcarea mâneculelor). După Sf. Simeon al Tesalonicului, mâneculele închipuiesc lucrarea lui Dumnezeu cea atotfăcătoare și legăturile Mântuitorului cu care, legat fiind, a fost dus la Pilat¹⁹.

¹⁵ V. nota 5.

¹⁶ Sf. Simeon, *op. cit.*, p. 201.

¹⁷ *Ibidem*, p. 203.

¹⁸ *Ibidem*, p. 247.

¹⁹ Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta liturghie*, București, 1996, p. 91.

Mânecuțe bogat ornamentate cu broderie cu fir metalic (auriu, argintiu), având teme iconografice deosebite (Maica Domnului, Sf. Ioan Botezătorul) au fost realizate în perioada medievală și, mai apoi, până în secolul al XIX-lea. Asemenea piese (mânecuțe arhieresti), deosebite ca valoare artistică, deține Muzeul de Obiecte Bisericești de la mănăstirea Golia din Iași.

Veșmintele preotului sunt: stihar, felon, mânecuțe, epitrahil, brâu.

Epitrahilul (ἐπιτραχήλιον sau ἐπί τράχηλος – peste grumaz, περί τραχήλιου – în jurul gâtului) sau popular *patrafir*, este de fapt orarul diaconesc transformat în epitrahil prin unirea capetelor pe lungime. Epitrahilele vechi aveau această formă, fiind formate dintr-o singură fâșie de țesătură unită spre capete. Epitrahilul dintr-o singură parte, necusut pe mijloc, este de factură mai nouă. Epitrahilul este semnul preoției, de aici expresia „a dobândit epitrahil”, adică preoție, fără el preotul neputând oficia nici o slujbă sau ierurgie. Este posibil ca preotul să folosească numai epitrahilul, peste reverendă (rasă), fără celelalte veșminte și așa să săvârșească slujba. Numai în mănăstiri, la Miezonoptică, la Ceasuri și Pavecerniță preotul poate sluji fără epitrahil. Dar nici o ierurgie nu poate sluji fără epitrahil, chiar dacă are toate celelalte veșminte.

Toți canonarii și Părinții Bisericii prevăd acest lucru. Spre exemplu, Sf. Simeon al Tesalonicului amintește: „Fără epitrahil nici o taină să nu se săvârșească. Iar dacă se va întâmpla să fie de trebuință a se face vreo taină sau o molitfă (rugăciune), botez sau altceva din cele sfinte, și nu se va găsi epitrahil, atunci (preotul) spre a nu rămâne lucrarea nefăcută, blagoslovind să-și pună brăul sau o bucată de funie ori de pânză ca pe un epitrahil. Și astfel să săvârșească taina. Iar după aceea lucrul care a slujit ca epitrahil să fie păstrat într-un loc deosebit sau să fie întrebuințat la ceva sfânt”. Aceasta este o soluție *in extremis* pentru preotul slujitor și a fost practicată în condiții extreme: detenție, prizonierat, război etc. Pentru secolul al XX-lea, în perioada comunistă, există multe mărturii despre preoți ce au



Fig. 6. Epitrahil

apelat la această soluție, precum pr. Dimitrie Bejan (și mulți alții), care a oficiat cu un astfel de epitrahil în lagăr (Oranki) și în temniță.

La îmbrăcarea epitrahilului se rostesc rugăciuni, iar preotul care-l îmbracă îl binecuvântează și sărută (pe crucea de sus, la mijloc).

Epitrahilul simbolizează puterea harului dumnezeiesc care se pogoară asupra preotului și prin care el slujește cele sfinte. Epitrahilul amintește de jugul cel bun luat de preot și de crucea pătimirii lui Hristos. Franjuriile cu care se termină (la partea din față, jos) simbolizează sufletele credincioșilor pe care trebuie să-i păstorească și de care va da socoteală în fața lui Dumnezeu.

Importanța și simbolistica epitrahilului, fără de care nici o lucrare preotească nu se poate săvârși, este deosebită, iar responsabilitatea implicită pentru purtătorul de epitrahil este uriașă: „să te gândești că *ciucurii* care sunt la *epitrahilul* pe care-l ai de gât, nu sunt ciucuri, ci sunt sufletele creștinilor și un singur suflet de pierzi dintre ele, Dumnezeu ți-l va cere de pe gâtul tău în ziua Judecării”²⁰. Să nu „dai bani să-ți cumperi *epitrahilul* (preoția), pentru că nu-ți cumperi preoția, ci iadul”.

Brâul (ή ξώνη, ξωνάριον) ce face parte din veșmântul liturgic este o fâșie de pânză cu lățimea de un lat de palmă și lung de până la 90 cm, are de obicei o întăritură de pânză tare (in), iar fața din același material ca și felonul sau brodată (la veșmintele arhieresti). Se încinge peste epitrahil și se leagă la spate. Brâul lipsește din veșmântul diaconesc, fiind prezent numai în veșmântul celor ce au preoția (preoți, arhieriei). Influențat de costumele medievale somptuoase, brâul arhieresc poate avea (ulterior acestei perioade) ades pafte din metal prețios (argint) sau lemn de esență prețioasă sau de măslin (brâie arhieresti de secolul al XIX-lea).



Fig. 7. Felon

Sfita (felonul) este o îmbrăcăminte, inițial albă, fără mâneci. Culoarea albă semnifică curăția, sfințenia lumina dumnezeieștei slave. Lipsa mânelor amintește de haina cu care Hristos a fost îmbrăcat și batjocorit. Haina acoperă întreg trupul, amintind prin aceasta de purtarea de grijă și puterea lui Dumnezeu cea cuprinzătoare și păzitoare. „Să te gândești ce înseamnă

²⁰Pr. prof. Gheorghios Metallinos, *Viața și învățăturile Cuviosului și Sfințitului Mucenic Cosma Etolianul, Luminătorul Greciei și Apostolul săracilor*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 174.

felonul pe care-l porți și care n-are mâneci. Arată că preotul nu se cade să se ocupe de lucrurile lumești, ci să aibă totdeauna mintea sa la cer. Și când îți desfaci *felonul* și el se face ca două aripi, ce anume arată? Arată că dacă faci fapte bune ca un înger, ai să zbori și să te duci la Rai”²¹.

Despre responsabilitatea slujirii preoțești, Sf. Ioan de Kronștadt spune: „Începând slujirea lui Dumnezeu și luând asupra mea armele duhovnicești (*sfințele veșminte*) declar prin aceasta război diavolului, vrăjmașul lui Dumnezeu (...)”²².

Preotul este apostolul²³ Domnului peste veacuri. Despre el se spune: „vița viei, bobul grâului și Preoția au unire între ele. Vița și grâul sunt slujnice; Preoția este liberă. Deci, când se vor împreuna acestea trei ca să se sălășluiască deasupra comorilor, aduc împăratului fiecare puterea roadelor sale într-o bună mireasmă. Vița aduce Sângele. Așijderea și grâul Trupul. Iar Preoția, cu bună îndrăzneală, înalt zboară de la pământ la Cer, până ce va vedea pe însuși Cel nevăzut. Și închinându-se se roagă pentru robii Stăpânului..”²⁴.

Dacă „orarul diaconului e semnul rugăciunii, pentru că el îl ridică adeseori, pentru a arăta că rugăciunea sfinților slujitori e puternică prin credința în Hristos și prin jertfa sa pe cruce pe orar sunt cusute cruci. Diaconul înalță o singură mână cu orarul, la rugăciune; preotul, învrednicindu-se de un îndoit har, înalță amândouă mâinile și are un *orar dublu*”²⁵. Odăjdiile pe care le poartă în timpul dumnezeieștilor slujbe îi dau chipul unui înger; fiindcă *felonul* închipuie veșmântul cel nesticăcios și aripile îngerului Domnului; și într-adevăr preotul trebuie să fie ca un înger: să plutească mai presus de cele pământești; să fie deasupra patimilor vieții; să vestească neconținut măreția și slava lui Dumnezeu în Biserica Domnului poporului Său (...)”²⁶.

În însăși croiala *felonului* se exprimă un gând preafrumos: că preotul este ca un înger al Lui Dumnezeu; acest gând este luat din Apocalipsă (Apocalipsa 1,20, cap. 2,3). „Epitrahilul preoțesc și arhieresc este simbolul harului dumnezeiesc, care pe toate le acoperă (dragostea

²¹ *Ibidem*.

²² Sf. Ioan de Kronștadt, *Liturghia: Cerul pe pământ*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 163.

²³ *Ibidem*: „înțelegem că apostol înseamnă: om care reprezintă însăși persoana Fiului Lui Dumnezeu; este mâna dreaptă a lui Dumnezeu, este gura lui Dumnezeu; în gură are cuvântul lui Dumnezeu, iar în mâna dreaptă poartă cheile întregii puteri duhovnicești”.

²⁴ Sf. Efreim Sirul, *Cuvinte și învățături*, Editura Bunavestire, Bacău, 1996, p. 17.

²⁵ *Ibidem*, p. 197.

²⁶ Sf. Ioan de Kronștadt, *op. cit.*, p. 197.

toate le acoperă) – Corinteni 13,7)²⁷. Veșmântul îngeresc al preotului în timpul slujbei (svita, felonul) și în afara slujbei (rasa lungă cu mâneci largi) trebuie să-i inspire acestuia că trebuie să fie sfânt, lipsit de răutate, nepătimăș, ceresc, stând neadormit de strajă mântuirii, ca un înger; că trebuie să vestească mereu oamenilor voia lui Dumnezeu, adevărul lui Dumnezeu pentru ca oamenii să nu rătăcească până la capăt. (...) Diaconul mai însemnează pe Înaintemergătorul Domnului. Sfita sau felonul însemnează platoșa dreptății²⁸.

Mitra (μίτρα, κίδαρις, τιάρα, *infula*, λωρου, *lorum* – legătură, diademă, centură sau învelitoare pentru cap) este acoperământ pentru arhieru la serviciile divine. Ea are de obicei forma coroanei sau diademei împăraților bizantini. Se consideră că la originea ei stă *chidarisul* (cununa) purtat de arhierii Legii Vechi în Cortul Mărturie, fiind însemn al arhieriei. După tradiție ar fi avut dreptul să poarte mitră în vechime doar patriarhul Alexandriei și episcopul Romei (secolul al VI-lea, fapt întărit de Sf. Simeon al Tesalonicului care afirma cu tărie că singurii *mitrofori* erau episcopul Romei și patriarhul Alexandriei, fiindu-le acordată de împărat ca semn al „subțiririi în gândire” ceilalți arhierii slujind descoperiți). Purtătorul de mitră se numește *mitrofor*.

Primul care a primit drept să poarte mitră a fost Silvestru, episcopul Romei. Fapt dovedit istoric este că cel care a prezidat primul sinod ecumenic a fost împăratul Constantin cel Mare, ulterior împărații bizantini arogându-și acest drept, cu atât mai mult cu cât presupunea echidistanță față de episcopii participanți. Împăratul era îndreptățit să prezideze aceste sinoade în calitate de autoritate supremă laică și garant al dreptei judecăți, fiind considerat unanim drept *arbitrum* și respectat în calitatea sa de „uns al Domnului”. Amintim că, în această calitate, împăratul avea dreptul să intre prin ușile împărătești, să se împărtășească cu Sfintele Taine în Altar cu preotul sau arhieru liturghisitor și la Vohodul Mare (ieșirea cu Sfintele Daruri, purtând mantie) mergea înaintea preotului. Tradiția spune că Arhiepiscopul Alexandriei și-a câștigat dreptul să poarte mitră la sinodul al III-lea ecumenic când s-a definitivat învățătura Bisericii despre Maica Domnului, numită de atunci Născătoare de Dumnezeu, *τεοτοκου* în urma unor aprinse dispute cu ereziarhii care numeau pe Maica Domnului *Născătoare de Hristos* și tăgăduiau calitatea Ei de *Născătoare de Dumnezeu*. Cel care a formulat și apărut învățătura despre Născătoarea de Dumnezeu, Chiril, Episcopul

²⁷ *Ibidem*, p. 198-200.

²⁸ *Ibidem*, p. 208.

Alexandriei, a fost cinstit de împărat pentru „subțirimea de gândire” și, se spune, acesta (împăratul) și-a luat vâlul ce-i acoperea capul, în chip simbolic arătând harul înțelepciunii divine în arbitrarea disputelor dogmatice din adunarea episcopilor, și l-a așezat pe capul lui Chiril afirmând că acestuia i se cuvine a-l purta. Tot atunci i s-a acordat episcopului dreptul purtării de mitră (coroană) ca semn al încoronării de sus cu toată înțelepciunea și dreapta judecată.

După căderea Constantinopolului, toți arhierii au început să poarte mitră (probabil și în virtutea unui transfer de autoritate din partea bazileilor; în fața știrbirii autorității imperiale Biserica, a încercat să compenseze și să mențină ascendentul în fața opresorilor păgâni acordându-și un drept și asociindu-și un însemn ce traducea un drept al autorității (imperiale) știrbite. Astfel, autoritatea Imperiului bizantin trebuia păstrată *in integrum* și s-a ajuns la această formulă.

Se pare că dreptul de a purta mitră l-a primit Mitropolitul Moldovei încă de la înființarea acesteia. Există mărturii, din secolul al XVI-lea, privind portul curent al mitrei de către mitropoliții Moldovei.

Forma mitrei diferă în funcție de specificul Bisericii, existând mai multe variante ale acesteia: alexandrină, bizantină, rusească. Mitra romană este de forma tiarei.

Se spune despre Sf. Spiridon, care era un arhieru sărac și se hrănea din munca mâinilor sale, că, fiind arhieru, trebuia să poarte mitră (însemn arhieresc) și în sărăcia și simplitatea sa și-a împletit o mitră din papură. Avându-se în vedere perioada istorică în care a trăit Sf. Spiridon credem că aceasta este doar un element dintr-o prelucrare folclorică a unei vieți de sfânt.

Cârja sau toiagul păstoresc

(ὁ ράβδος, δικανίκιον, baculus pastoralis)

ori paterița (πατερίτζα, πατερήσσα, crossa)

este un baston înalt din lemn sau metal,

împodobit cu plăcuțe de aur, argint, fildeș cu terminația în formă de șerpi așezați. Pe mâner se poartă de obicei o năframă cusută cu fir. Cârja este simbolul demnității arhipastorale. Cârja arhierască, „de ceremonie”, o primește arhierul la intrarea în biserică și când slujește. În vechime, la toate popoarele, toiagul în mâinile împăraților reprezenta semnul autorității și stăpânirii lor. La poporul iudeu, Moise și Aaron purtau toiage drept



Fig. 8. Arhieru

semne ale autorității și puterii lor de a conduce poporul. După toiagul lui Aaron care odrăslise carja arhierescă are semnificația simbolică de păstorire a oilor cuvântătoare (Biserica). Șerpii afrontați de pe mânerul cârjei simbolizează înțelepciunea (discernământ și har) și autoritatea pastorală a arhierelui. Cârja (ὁ ράβδος) însemn al puterii spirituale a episcopilor, e semnul autorității pastorale și administrative a ierarhilor (episcopi, mitropoliți, patriarhi). În funcție de rangul celui care o poartă e și ornamentația cârjei; cârja mitropolitană are la extremitatea superioară doi șerpi afrontați realizați din material prețios cu caboșoane cu pietre prețioase; cea episcopală este mai simplă. La cca. 1/3 din înălțime, cârja arhierelui are o piesă textilă încrețită în jurul unui inel.

Bedernița – Epigonatul (ἐπιγονάτιου sau ὑπογονάτιου, de la ἐπί sau ὑπό și γόνο – pe sau sub genunchi, slav. *nebederniță*, subgenuale) este o bucată de stofă prețioasă care atârnă în partea dreaptă, fiind legată de brâu, rar de gât, cu o panglică petrecută peste umărul stâng. Bedernița este decorată cu cruci, dar în vechime erau brodate pe ea diverse teme iconografice. În general, se opta pentru unul din praznicele împărătești (Înviere, Epifanie, Înălțare), pentru reprezentarea hramului bisericii și a sfinților ocrotitori (ex.: Bedernița de secolul al XIX-lea reprezentându-l pe Sf. Gheorghe aflată în Muzeul de Obiecte Bisericești de la m-rea Golia).

Se opinează că derivă din ἐγγείριου (manuale), un șervet purtat în trecut de arhieriei la brâu pentru ștergerea după spălările rituale. Prezența unei astfel de țesături liturgice (șervet) este surprinsă pe multe reprezentări liturgice ale primelor veacuri. Este interpretat diferit: fie reprezentând ștergarul cu care s-a șters Mântuitorul la spălarea picioarelor, fie simbolizează sabia duhului cu care arhierul înarmat respinge și taie învățăturile greșite de la dreapta credință. În acest scop se leagă de brâu ca o armă simbolică, după moda



Fig. 9. Bedernița

ostășească (cu această semnificație, apropierea dintre nebedernița și ștergarul liturgic este forțată, mai ales că în reprezentările iconografice menționate se asociază mai ușor acea țesătură liturgică cu un procovăț, cu atât mai mult cu cât figurează clar în reprezentările liturgiei).

Engolpionul (engolpionul) (τό ἐγκόλιον, ἐν și κόλποζ – la sân, pectorale) sau *panaghiul* (τό πανάγιου – preasfântul) este o insignă arhierescă în forma unei iconițe-medalion, de obicei din metal prețios (aur, argint) bogat împodobită. Pe el este reprezentat Mântuitorul sau Maica Domnului (*Panaghia*) sau, mai rar, Sfânta Treime. Această iconiță se leagă cu un lănțișor trecut după gât și se poartă pe piept deasupra veșmintelor. Este întâlnit numai la bisericile de rit bizantin. Liturgiștii răsăriteni consideră că acesta este corespondentul *hoșemului* sau *pectoralului* din Legea Veche²⁹.

În primele secole creștine se purtau la gât *relicvarii*³⁰, mici cutiuțe sau cruci duble cu lăcaș interior, în care se păstrau părțile din moaștele sfinților (martiri). Un asemenea relicvar siriatic din argint, din secolul al VII păstrat la Muzeul Louvre³¹, are reprezentat pe una din fețe imaginea unui stâlpnic cu mantie și culion (călugăr deci). Presupunem că este vorba, cel mai probabil, de Sf. Simeon Stâlpnicul (mort la sfârșitul secolului al V-lea), care a viețuit în Siria și care era vestit și venerat din timpul vieții nu numai de simplii credincioși, ci și de capetele încoronate³²; este deci posibilă reprezentarea lui iconografică un secol mai târziu.



Fig. 10. Arhiereu (engolpion)

Engolpionul simbolizează pecetea și mărturisirea credinței cea din inimă. Când poartă chipul Maicii Domnului, engolpionul simbolizează și

²⁹ Apud conf.dr. pr. Petre Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1997.

³⁰ Se știe că Sf. Liturghie nu se poate săvârși fără *antimis*, ce are într-un buzunar sf. moaște. În piciorul Sf. Mese din Altar se pun sf. moaște (intemeiere pe jertfă). Este posibil ca în primele secole, cu preoți slujitori puțini și cu o viață de clandestinitate, agitație și opresiune a bisericii, relicvariile purtate asupra preoților să fi avut și scopul folosirii pentru altare improvizate în locuri (clandestine, ascunse) și timpuri fortuite din necesități liturgice. Amintim cazuri de slujire în condiții extreme (spre ex., în închisoare) a sf. slujbe când lipsa antimisului și sf. mesei este suplinită de pieptul creștinului (fapt petrecut și în secolul al XX-lea în temnițele comuniste).

³¹ Charles Delvoye, *op. cit.*, il. 71.

³² Gherasim Timuș, Episcopul Argeșului, *Dicționar aghiografic*, Editura Pelerinul român, București, 1998, p. 812: „Principi și principese ale Arabiei se duceau să primească binecuvântare. Varnane V, regele Persiei, deși era persecutorul creștinilor, îl respecta. Teodosie cel Tânăr și Leon, împărați romani, adesea îl consultau...”.

invocă puterea mijlocitoare și ocrotitoare a Preacuratei Fecioare. Patriarhul Bisericii poartă două engolpioane.

Crucea pectorală (ό σταβρός, crux) este insigna demnității arhieresti, pe care arhierii o poartă la piept. În Biserica Ortodoxă dreptul de a purta cruce în permanență îl are arhierul; el poate acorda dreptul purtării crucii pectorale și unor preoți cu rangul onorific cel mai înalt (iconom – σταβροφόρος – *stavrofor*). De la începutul secolului trecut dreptul de a purta cruce s-a acordat și călugărițelor starețe (stavrofore), distinse de ierarhul eparhiei. Un caz aparte a înregistrat Biserica Ortodoxă Rusă în care au primit drept de stavrofori toți preoții începând cu secolul al XIX-lea.

Mantia cu râuri, engolpionul și toiagul sunt semne ale stăpânirii celei păstorești pentru cinste și întărire. Însemne arhieresti sunt: *vulturul*, *dicherul* și *tricherul*. Vulturul este o țesătură pe care arhierul stă la hirotonie (și pe care înaintează la momente bine stabilite), iar cu dicherul (cele două lumini simbolizând cele două firi ale Mântuitorului) și tricherul (simbolizând Sf. Treime) binecuvântează. Dacă preotul binecuvântează cu o mână (dreapta), arhierul binecuvântează cu două, el având deplinătatea harului și putând să săvârșească toate cele șapte Sf. Taine (spre deosebire de preot care nu poate hirotoni și nici sfinți Sfântul și Marele Mir).

Folosirea și păstrarea veșmintelor liturgice

Veșmintele se realizează totdeauna „pe comandă”, adică pentru o anume persoană, respectându-se treapta sacerdotală, cât și datele personale ale acesteia (ex. înălțime).

În regulă generală, veșmintele preotești, dar mai ales cele arhieresti, au fost realizate în ateliere monahale, deși s-au întâlnit și cazuri de ateliere laice specializate pe anumite obiecte vestimentare (ex. rasă, potcap) sau însemne (în secolul al XIX-lea atelier de broderie în București care realiza pe comandă nebedernițe, așa cum sunt două piese din colecția m-rii Golia). Materialele din care se realizau odăjdii erau dintre cele mai scumpe și bune calitativ, iar un rând de veșminte (presupunând o cheltuială importantă) acorda donatorului drept de pomenire între ctitorii sfântului lăcaș.

Veșmintele noi se sfințesc înainte de folosire și se vor purta cu grijă ca orice lucru sfințit. De aceea, nici nu se îmbracă peste haine obișnuite ci totdeauna peste rasă (reverendă), întrucât nu trebuie să vină în contact direct cu corpul sau cu haine necorespunzătoare. Orice veșmânt sfințit se îmbracă cu rugăciuni specifice, după ce a fost binecuvântat și sărutat. Diaconul nu-și binecuvântează veșmântul, preotul

binecuvântându-i-l. La îmbrăcarea cu veșminte a arhiereului rugăciunile cuvenite le zice arhidiaconul său.

Veșmintele se poartă și se păstrează cu grijă și curățenie. Locul special dedicat păstrării veșmintelor este veșmântarul (*diaconiconul*), unde este un dulap special pentru aceasta. Mănăstirile mari au chiar o încăpere deosebită, numită *veșmântărie*, în care se păstrează veșmintele preoților slujitori (numeroși).

Canoanele Bisericii prevăd distrugerea veșmintelor foarte vechi, uzate, prin ardere sau îngropare. Spălarea veșmintelor sfințite se face în vase curate (nespurcate) iar apa de la spălat este aruncată la loc curat. Se spune că din negrija respectării acestor norme privind spălarea lucrurilor sfințite (ca de altfel și ale altora, ba chiar și spălarea candelor din biserică și din casa creștinului de la care apa de spălat se varsă la loc curat, în nici un caz în locuri spurcate sau în rețea de canalizare) și a apei de la botez (din cristelniță) se produce ades îndrăcirea (celui care aruncă apa la loc spurcat). Evlavia populară, care ades are simțul măsurii și al aprecierii corecte, intuitive a lucrurilor, explică de ce în practica poporului apa de la prima baie a copilului după botez (*scăldușca*), când copilul a primit mirungerea (ungerea cu Sf. Mir), suferă același tratament: este aruncată la loc curat, de preferință la rădăcina unui copac.

Îmbrăcămintea călugărească – chipul frumuseții celei dinăuntru a călugărilor

Rânduiala sau cinul monahal are următoarele trepte: *rasoforia* (luarea rasei), *tunderea în chipul mic* (sau în *mantie*) și *schima* sau *schimnicia* (*tunderea în sf. și mare chip îngeresc*).

Rasoforul are următoarele veșminte: rasa, potcapul (fesul sau scofia), camilafca.

Bătrânul își duce ucenicul (hotărât de igumen pentru rasoforie), după porunca igumenului, în fața acestuia. În biserică, după citirea Ceasurilor, igumenul își ia epitrahilul și felonul și, stând înaintea ușilor împărătești, i se aduce de bătrân ucenicul ce ia asupra-și sfântul chip. Ucenicul stă în genunchi în timp ce igumenul citește rugăciunile rânduite. Igumenul îl tunde (tunderea perilor capului este simbolică și se face în semnul crucii) și-i acordă un nou nume (numele de rasofor – purtător de rasă).

După tunderea simbolică, igumenul îmbracă noul rasofor cu rasa, potcapul și camilafca, apoi, binecuvântându-l, îl dă pe acesta bătrânului său, dându-i și



Fig. 11. Monah

sfaturi spre viețuirea în noul chip. Tunderea perilor capului semnifică tăierea voii proprii și a patimilor; de acum, rasoforul se predă necondiționat în mâinile bătrânului său ca să fie modelat duhovnicește. Tunderea perilor capului are o simbolică deosebită, foarte veche. Prin tăierea părului se lua în posesie simbolică o persoană. În Legea Veche *nazireatul* presupunea, ca formă exterioară de comportament, netăierea perilor capului și a nu bea vin sau altă băutură amețitoare niciodată. Samson, ca *nazireu* (afierosit Domnului) era un om haric, puterea lui neobișnuită venind de la Dumnezeu care-l stăpânea. Prin tăierea perilor capului de către Dalila, el a intrat în robia omului, a schimbat stăpânul, a pierdut harul și puterea ce decurgea din lucrarea harică asupra sa. Încă și popoarele păgâne, idolatre, aveau acest obicei al luării în stăpânire a robilor prin tăierea simbolică a perilor capului (a puterii proprii stăpânitoare). Tot în Legea Veche se vorbește cu același înțeles de tăierea simbolică a unghiilor și părului femeii.



Fig. 12. Monah

Monahul³³. La tunderea în mantie sau logodirea sfântului și îngeresc chip al mantiei, monahul primește hainele din mâna starețului în biserică, în mijlocul fraților, în cadrul unui ritual cu valoare simbolică. Aceste haine sunt: cămașă albă de lână, dulamă, cruce, paraman, brâu de curea, rasă, călțuni noi, încălțări asimilate cu sandalele (papuci sau bocanci), potcap, mantie, camilafcă și metanii³⁴. Hainele (mai puțin cămașa și călțunii), pregătite în seara dinaintea tunderii, sunt așezate înaintea icoanei Mântuitorului cu o seară înainte.

³³ Sf. Simeon, *Tratat...*, p. 198; „Și pentru ce proorocul te-a asemănat pe tine cu turturica cea văduvă, o monahe? Căci turturica este pasăre întregă înțeleaptă, nepoftind a doua soție vreodată. Și nici pe ramuri verzi nu mai stă; ci mai vărtos pustiile cele nelocuite le caută și acolo își sfârșește zilele ei. Pentru aceasta te-a asemănat proorocul cu turturica cea văduvă; ca nici tu să nu te mai întorci în lume la cele dintâi (...). Că nu poți să fii și înger și om. (...). Iar monahul sărac, cetățean ceresc (...). În viața aceasta luminează cel ce își împodobește trupul său și îl schimbă cu haine, slavă omenească are. Iar în cinul acesta monahicesc cel ce pe acestea le defaimă și ia aminte numai la trebuința cea de nevoie a trupului, slavă își câștigă în ceruri. (...). Să nu ne amăgim cu patimile stricăciunii, nici să luăm aminte la buna podoabă a *hainelor* sau a *culionului*, sau a *brâului* sau până la frumusețea *analabului*; ci pe cele smerite și lipsite de slavă deșartă să le căutăm și să le iubim, după cum se cuvine sfinților. Întru îmbrăcămintea hainelor să nu te lauzi, aducându-ți aminte de *cojocul* lui Ilie și de *sacul* Isaiei (...). Și îmbrăcămintea Botezătorului nu o uita. Deci, nu fii pentru o haină strălucită la vedere; ci prin lucruri bune să strălucească lumina ta înaintea tuturor, ca să se slăvească Domnul”.

³⁴ *Rânduilele călugăriei*, Curtea de Argeș, 2002, p. 12.

După Utrenie, cel ce va fi tuns în mantie merge și se îmbracă cu cămașa și călțunii și, acoperindu-se provizoriu cu o altă rasă, revine la Biserică pentru ceremonie, rămânând însă în tinda bisericii. Cel ce va fi tuns, fiind îmbrăcat numai în cămașă și cu călțuni, este luat de duhovnic (nașul de călugărie) sub mantie (acoperit astfel încât să nu se vadă deloc) și dus în fața igumenului, care stă în fața ușilor împărătești. În acest timp, strana cântă *Brațele părintești*...

Igumenul apucă mânecile cămășii (albă, până la călcâie) cu care este îmbrăcat călugărul, sugerând îmbrăcarea, și-o binecuvântează în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, numind-o „haina veseliei”, apoi, luând fiecare obiect vestimentar în parte îl îmbracă pe călugăr cu: *paramanul*, „spre logodirea marelui și îngerescului chip”, *crucea*, „ca să se nevoiască pe cât va fi cu puțință”, *dulama* (tunica lungă), *brâul*, spre a „își încinge mijlocul său cu puterea adevărului”, *potcapul*³⁵ (fes, scofie pentru călugărițe) cu care „se acoperă cu coiful, nădejdea mântuirii”, *rasa* „se îmbracă în haina mântuirii și în zaua dreptății spre a se feri de toată nedreptatea, de toate gândurile cele rele și de îndemnul voii sale, iar gândul morții totdeauna să-l aibă în mintea lui”, *sandale* cu care „se încalță spre gătitura Evangheliei păcii”, *mantia*, spre „logodirea marelui și îngerescului chip, spre îmbrăcăminte de nesticăciune și de curăție”, *camilavca*, prin care „a luat logodirea marelui și îngerescului chip”, metaniile, „sabia Duhului, care este *cuvântul lui Dumnezeu*, spre rugăciunea cea din tot ceasul către Hristos. Că ești dator în toată vremea a avea în minte, în inimă, în cuget și în gura ta numele Domnului Iisus și a zice „*Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluește-mă pe mine, păcătosul*”, *crucea* („A zis Domnul: *De voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie.*”) și *făclia* („A zis Domnul: *Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri*”)³⁶. Cinci zile după călugărie noul călugăr nu dezbracă noile haine.



Fig. 13. Fes (cuculiu) cu camilavcă



Fig. 14. Scofie cu camilavcă

³⁵ *Culion* (κουκουλι) – potcap al monahilor ortodocși, de forma unei calote cilindrice, fără boruri, din catifea neagră.

³⁶ *Rânduielele*..., p. 23-27.

Și pentru **Rânduiala shimei celei mari** sau a marelui și îngerescului chip (*schimnicia*) se duc hainele în biserică de cu seară, așezându-se la poalele Sfintei Mese, în altar. După tunderea perilor capului (cruciș), igumenul îl îmbracă pe călugăr cu hainele după cum urmează: apucă *cămașa* de mâneci simulând gestul simbolic al îmbrăcării rituale și spunând: „se îmbracă cu haina dreptății și a veseliei întru marele și îngerescul chip”, îi dă apoi *dulama*³⁷ (tunica lungă), *shima* (cuculiu – cuculion, gr. κυκλιον), acoperământ pentru cap purtat de schimonahi. Este ascuțit

la vârf și acoperă capul și umerii, având cusute cinci cruci care simbolizează



Fig. 16. Schimonahi

curea spre „a-și încinge mijlocul său cu puterea adevărului”, *rasa*, *sandale* („se încălță cu sandale spre vestirea Evangheliei păcii”)



Fig. 15. Rânduiala schimei

ranile Mântuitorului și care îl apără pe schimonah de atacul vrăjmașilor nevăzuți, „shima nerăutății, coiful nădejdiei de mântuire”, *analavul* (*analabul* sau *pleterile* – veșmânt călugăresc cu formă asemănătoare epitrahilului, mai scurt în față și prelungit cu o parte pe spate, acoperind pieptul și spatele; este ornat cu cruci și texte; simbolizează jugul crucii; gr. αναλεπος) și semnifică faptul că „luând crucea sa pe umeri urmează Stăpânului Hristos”, *brâul de*

³⁷ *Dulama* (sin. dolman, dolamă, doliman, din tc. *dholama*) – haină lungă din stofă; dolmanul era o haină lungă de ceremonie purtată de ieniceri. În secolele XVII-XVIII, dolmanul făcea parte din costumul de ceremonie al domnitorilor și boierilor din țările române; se făcea din stofă scumpă, era îmblănit sau numai garnisit cu blană, era încheiat cu nasturi (până la 24), fie avea mâneci lungi fie era fără mâneci. Ulterior, în secolul al XIX-lea varianta simplă de dolman se face din stofă mai ieftină, adesea din postav țesut de țărănci, are mâneci și intră în componența costumului preoților.

*mantia*³⁸, veșmânt foarte larg cusut cu plii numeroși, se poartă în timpul slujirii și la împărțășirea călugărilor, („ia mantia marelui și îngerescului chip, spre podoabă de nesticăciune și de curăție”), *camilavca* („a luat marele și îngerescul chip”), *metaniile*, *crucea* („A zis Domnul: *De voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie*”), *făclia* („A zis Domnul: *Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri*”). După aceea preotul citește o rugăciune deasupra capului celui ce a primit sfântul și marele chip îngeresc. Șapte zile după aceasta nu dezbracă veșmintele marelui și îngerescului chip.

Vom prezenta sumar veșminte care fie nu se mai folosesc, fie au nume și funcțiuni schimbate.

Levitonul este prima haină, sau haina de dedesubt, înlocuia cămașa și caftanul. Croiul acestei haine era drept, se cosea în formă de sac, având tăieturi pentru mâini și gât. Lungimea mânecilor era până la cot, iar lungimea hainei până la genunchi.

Levitonul (coloviul) cu mânecile numai până la cot (jumătate de mână goală) semnifică faptul că mâinile călugărilor sunt tăiate pentru lucruri și obiceiuri lumești și nu pot răsplăti cu rău; pânza din care e făcut levitonul sugerează că ei (călugării) sunt morți pentru lume (pânza simbolizează giulgiul).

Vlaseanița³⁹ sau cămașa aspră de păr (lână) nu era un veșmânt obișnuit, ci unul de pocăință utilizat ocazional; se interzicea chiar portul permanent al ei întrucât, se spune, ducea la lenevire, pentru că nu se putea lucra având-o îmbrăcată pe corp.

În trecut, mai ales în primul mileniu, dar și în perioada medievală, erau frecvente cazuri de împărați sau alți aristocrați care se nevoiau purtând vlaseaniță (cămașă aspră de lână direct pe corp), sub veșmântul somptuos al curții.

³⁸ Călugării se și îngroapă înfășurați în mantie. Pentru aceasta se taie marginile mantiei, sfâșiindu-le până sus, după care trupul se înfășoară cu mantia, iar cu fâșiile rupte se leagă, făcându-se trei cruci: una la cap, una la piept, una la picioare. Reprezentarea învierii lui Lazăr este o ilustrare apropiată de pregătirea pentru înmormântare a călugărilor. Schimonahilor li se înfășoară capul pe deasupra până la barbă cu camilafca, așa încât să nu se vadă fața (Rânduiala înmormântării).

³⁹ Sf. Vasile cel Mare, Sf. Pahomie cel Mare, Sf. Ioan Casian, *Rânduialile vieții monahale*, Editura Sofia, București, 2001, p. 244: „nu vom trece cu vederea nici povața pentru folosirea cămășilor de păr aspru (vlaseanițelor), numai pentru înfrânare și potolirea cărnii. Întrebuințarea acestor cămăși are timpul său; pentru că purtarea lor folosește nu nevoilor trupului, ci pentru înfrânarea și potolirea cărnii”.

Spre timpurile moderne, vlaseanița s-a menținut în uz mai ales la călugării slavi (ruși mai ales) care se dedau la nevoițe extreme cu un zel deosebit. La aceștia, vlaseanița a fost o achiziție târzie și tot la ei a supraviețuit cel mai târziu cu funcțiunea și destinația inițială.

Brâul⁴⁰ nu era din piele, ci din pânză (după Fer. Ieronim). Cu brâul se încingeau șalele. Cu brâul își încingeau mijlocul asemenea celor ce au pus început cinului călugăresc: *Ilie Tesviteanul, Elisei proorocul, în Legea Veche, Ioan Botezătorul la începutul Legii Noi*⁴¹.

Încingerea cu brâu simbolizează înfrânarea prin tăierea poftelor trupului și pregătirea de luptă (atitudine ostășească, călugării fiind considerați ostașii lui Hristos).



Fig. 17. Paraman

Paramanul era o fâșie de pânză (basma, panglică lată) care se petrecea după gât, se încrucișa și înconjura corpul la înălțimea pieptului. Este foarte asemănător cu paramanul de astăzi care are însă cusută o bucată pătrată de pânză pe care este brodată cel mai frecvent *Răstignirea* și stihuri („spatele meu l-am dat spre ocări”). Paramanul strângea haina pe lângă corp ca, astfel, călugărul să fie oricând gata a săvârși orice lucru și orice trudă, deci gata la ascultare în orice moment. Strângerea cu paraman semnifică și strâmtorarea cât mai mult a dorințelor și poftelor trupului.

Cuculiul se asemena cu o bonetă de copil (ascuțită la vârf), cu marginea de jos prelungindu-se în spate pe gât, până la umeri. Pe el era cusut semnul distinctiv al mănăstirii de metanie sau al chiliei de care aparținea călugărul. Acoperământul cel în chipul acoperământului de copil le amintea mereu de starea de nevinovăție și curăție, de nerăutate pe care trebuie s-o aibă mereu pentru a ajunge la starea de copilărie în Hristos.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 242: „e nevoie de a întrebuița brâul aceasta o dovedesc dreptii care au trăit înainte de noi: Ioan avea cingătoare de piele împrejurul mijlocului (Mt. 3.4) și încă mai înainte de el Ilie, căci, ca și pentru osebirea acestui bărbat, s-a scris: *omul acela este pârș peste tot și încins peste mijloc cu o cingătoare de curea* (IV Regi 1,8). Și Petru purta brâu, cum se vede din cuvintele îngerului, care i-a vorbit: *încinge-te și încalță-te cu sandale* (Fapte 12,8). Și lui Iov îi poruncește Domnul ca să se încingă. Ca semn de oarecare bărbăție și ca să se arate că e gata la orice, i s-a zis: „*încinge-ți coapsele tale ca un viteaz*” (Iov 38,3). Și toți ucenicii Domnului aveau obiceiul de a purta brâu, precum se vede din oprirea de a avea aramă în cingători (Matei 10.9).

⁴¹ *Ibidem*, p. 81

Cojocul din piele de capră (Paladie, *Lavsaicon*: albă) se prindea la gât și cădea pe umeri pe spate până în dreptul levitonului. Îi corespunde *rasa*. Cojocul semnifică omorârea tuturor patimilor trupești și este pururi spre aducere aminte de cei ce au sfințit acest veșmânt (proorocul Ilie și alți sfinți).

Mantia din pânză, acoperea umerii și se încheia la gât. Mantia închipuie smerenia călugărească, depărtarea de lux și de toate lucrurile și semnele slavei deșarte, cât și acoperirea călugărului cu grija și harul dumnezeiesc.

Potcapul (asimilat fes) este o bonetă cilindrică de culoare neagră, cu fund drept. Potcapul grecesc de secolele XVIII-XIX este înalt și are marginea de sus profilată.

Sandale (tălpi legate cu sfoară). Dacă nu se puteau lipsi cu totul de încălțăminte, foloseau acea încălțăminte care era mai simplă, mai nepretențioasă și-i făcea ageri pentru drumul pe calea virtuților.

Cârjă (tovarășul de drum) care le amintea ca niciodată să nu umble fără arme duhovnicești pe drumurile pline de câinii patimilor (diavoli), ci înarmați totdeauna cu semnul crucii. Cârja era denumită *tovarăș de drum* și întrucât călugării, chiar dacă plecau împreună doi sau mai mulți la același drum, nu vorbeau între ei defel, așa încât mergeau de parcă ar fi fost singuri.

Întemeietorii și normatorii vieții monahale chinoviale, între care Sf. Antonie cel Mare, Sf. Pahomie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Casian (în Apus), Sf. Atanasie (în Atos), Sf. Teodosie (Rusia) și urmașii lor au întocmit dreptare (regulamente) pentru petrecerea vieții pustnicești și viețuire în chinovii. Între acestea, primul dreptar, model altora, este cel încredințat



Fig. 18. Sf. Ilie



Fig. 19. Potcap



Fig. 20. Toiagul Bătrânului David (Athos)

Sf. Pahomie cel Mare de

îngerul care i s-a arătat atunci când a fost sfătuit să primească îndrumarea fraților și întemeierea de chinovii pentru aceștia. Prezentăm în continuare elemente din aceste regulamente (sau reguli) pentru monahi.

Nu se întrebuița totdeauna întreaga îmbrăcăminte. Levitonul și cojocul trebuiau să fie îmbrăcate permanent. Era interzis umblatul prin mănăstire fără cojoc și potcap. În schimb se interzicea portul sandalelor prin mănăstire (acestea erau purtate când se pleca la câmp) și al mantiei prin mănăstire sau la câmp. Mantia se purta la biserică, la întruniri bisericești. Mantia se poartă obligatoriu la apropierea de Sf. Taine (Cuminecare).

Ținuta obligatorie cotidiană era formată din *potcap*, *leviton*, *cojoc*, *brâu*. După porunca dată de înger lui Pahomie⁴², începătorul vieții de obște pentru rânduiala tabenisițiilor, era obligatoriu pentru călugări să doarmă noaptea în leviton de lână și încinși. De asemenea, fără cojoc să nu mănânce și să nu doarmă. Acoperământul capului (cuculiu, potcap) nu se scotea nici atunci când se cuminecau.

Prin îmbrăcăminte simplă, ieftină, sărăcăcioasă călugării erau mai pregătiți pentru practicarea virtuților. Îmbrăcăminte călugărilor, observă Sf. Casian⁴³, nu corespunde atât cerințelor trupului cât datoriiilor lor morale. Îmbrăcăminte era de pânză (era interzis portul hainelor de lână fină, al celor moi) ieftină, dar se păstra curată în amintirea curățeniei sufletești pe care o practicau.

Numărul hainelor nu era mare: fiecare avea două levitoane bune și un al treilea vechi pentru dormit și lucru, două potcapuri, un cojoc, un brâu, o pereche de sandale. Dar istoriile bisericești (*Patericul*, *Limonariul*) pomenesc de mulți monahi care umblau desculți și nu aveau decât o singură haină (leviton) purtată ziua și noaptea

Sf. Vasile cel Mare întocmește reguli monahale pentru călugări, dar îi avea în vedere pe călugării singuratici, călugării *cerneți-negri*⁴⁴; mai apoi scrie rânduielei pentru chinoviți: „e bine ca *hitonul* să aibă o așa grosime încât cei ce se îmbracă cu el să se poată încălzi fără a avea nevoie de un altul. Încălțăminte să fie ieftină ca preț, dar bine potrivită pentru trebuință”⁴⁵.

Îmbrăcăminte monahicească trebuie să fie deosebită: „este de folos o îmbrăcăminte deosebită care vestește oricui, și înainte mărturisește, despre făgăduința noastră de a viețui după Dumnezeu; cei ce se întâlnesc

⁴² *Ibidem*, p. 23: În Tabena, spune Paladie în *Lavsaicon*, lui Pahomie i s-a arătat un înger „în îmbrăcăminte chipului cel mare monahicesc, adică în schimă, și îi dădu o tăbliță de aramă pe care erau scrise rânduielele vieții de pustnicie”.

⁴³ *Ibidem*, p. 9.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 174.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 171.

cu noi ne cer o purtare cuviincioasă. Căci cele necuviincioase și cele de ocară altfel se vădesc în oamenii de rând (...). Iar dacă unul care a făgăduit o viață aspră va nesocoti chiar pe cea mai mică dintre datoriile sale, îndată va fi băgat în seamă și osândit va fi, după cele ce s-au zis: *și, întorcându-se, să vă sfâșie pe voi* (Mt. 7,6). Deci îmbrăcămintea slujește drept stavilă de înțeleptire pentru cei neputincioși și îi oprește de la rele. (...) Ni se cuvine nouă smerita cugetare, ca toate să le avem simple, ieftine și fără de cheltuială mare, ca trebuințele trupești să ne dea cât mai puține prilejuri de grijă (...) Ni se cuvine să ne asemănăm (...) îngerului și vestitorului venirii Domnului, pe care nu l-a întrecut nici unul dintre cei născuți din femei (Mt. 11.11) și anume lui Ioan, fiul lui Zaharia, care purta îmbrăcămintea din păr de cămilă (Mt. 3,4). De altfel și sfinții cei de demult în cojoace și în piei de capră au rățacit (Evr. 11.37)⁴⁶.

„Iar rostul întrebuițării ni l-a arătat apostolul, zicând într-un cuvânt: având hrană și îmbrăcămintea, cu aceasta vom fi îndestulați (I Tim. 6,8), astfel că ne-ar fi de trebuință numai acele haine cu care acoperim și să nu cădem în păcatul iubirii de podoabe deșarte prin împodobire cu haine împestrițate. (...) Dar e cunoscută și întrebuițarea cea dintâi a îmbrăcămintei, pe care a dat-o Dumnezeu celor ce au nevoie de ea, căci s-a zis: *și a făcut Domnul îmbrăcămintea de piele* (Fac. 3,2). Pentru a se acoperi rușinea, destul era această întrebuițare a îmbrăcăminții. Rostul îmbrăcămintei: rușinea noastră să fie acoperită și să ne apărăm de vătămarea văzduhurilor⁴⁷.

„(...) Se cade a ne gândi cum să ne pregătim așa fel de îmbrăcămintea, care pentru orice să fie bună: și pentru a ne îmbrăca în ea cu bună-cuviință ziua și pentru a ne acoperi cu ea în vreme de noapte (...), încălțăminte care nu e cea mai scumpă, pe care mai lesne o putem câștiga și care se potrivește scopului întrebuițării⁴⁸.

Alegerea și folosirea hainelor este rânduită prin pravile: „când singur îți alegi, ia-ți pe cea mai proastă, iar când alții îți dau, ia pe care ți-o dau. (...) Nu trebuie să dorești haina sau îmbrăcămintea cea mai bună, ci se cade a alege pe cea mai proastă, pentru că și în aceasta să-ți arăți smerita cugetare și să nu te înfățișezi ca cel ce iubește podoabe (...)”⁴⁹.

„Peste noapte, ei (călugării) să rămână în cămășile de in, încingându-se pe deasupra.” Inul este considerat o pânză rece, ce

⁴⁶ *Ibidem*, p. 240.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 242.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 243.

potolește patimile. Și pentru aceasta consideră teologii că ar fi fost poruncită preoților Legii Vechi purtarea unor fote de in în jurul coapselor (pe lângă faptul că veșmântul sacerdotal nu trebuia să ajungă în contact direct cu părțile rușinoase ale corpului și trebuia să acopere pe cel ce jertfea în timpul în care își dezbrăca veșmintele de deasupra).

Părinții recomandau lucrul veșmintelor în mănăstire: „cu meșteșugul țesutului se pot lucra hainele pentru viața zilnică, iar nu cele născocite de poftitorii de a prinde și încurca în laț pe tineri”⁵⁰.

Fiecare trebuie să aibă câte un cojoc alb de capră (sau de oaie) fără de care să nu mănânce, nici să doarmă. Să se împărtășească cu Sfintele Taine în fiecare sâmbătă și duminică, numaidecât cu camilafcă (culion) descingându-se și dezbrăcând cojocul. Culioanele să fie fără cordele, ca la copii, și pe culioane să se pună câte o cruce purpurie. Când stau la masă, capul fiecăruia să fie acoperit cu culion ca să nu vadă un frate cum mănâncă altul.

În *Pravila vieții pustnicești*⁵¹ a Sf. Antonie cel Mare se recomandă: „Zi și noapte să fii acoperit cu potcapul tău și îmbrăcat în mantia ta și în toate hainele tale, în ce chip stă prizonierul și deținutul. (47), „nu te îmbrăca în hainele ce te pot mări și lauda” (48), „Hainelor tale poartă-le de grijă ca în ziua judecării să nu te arate pe tine gol în mijlocul adunării celorlalți.”

Prezentarea vestimentației monahale și a veșmântului sacerdotal este sumară și amendabilă dar în lucrarea de față am încercat mai mult un contact cu domeniul ecleziastic și monahal pe partea de imagine și prezentare a acestora și mai puțin de semnificare.

Prin demersul de față sperăm (și anticipăm) o mai bună receptare a mesajului expozițiilor realizate pe tema *Antropologie creștină* în cadrul Muzeului Etnografic al Moldovei.

Résumé

L'étude présente propose par une approche sur le thème: *les vêtements ecclésiastiques et l'habit monastique dans l'Eglise Orthodoxe contemporaine et historique*.

Le domaine, peu connu et difficile à aborder, que l'auteur a traité, suppose une certaine familiarité et des connaissances suffisantes sur le milieu ecclésiastique tout comme une attitude préventive et la capacité de comprendre et d'apprendre les lois qui dirigent la voie vers les cieux et qui règlent „la vie au-dessus de la nature humaine” pratiquée par les moines.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 292.

⁵¹ Avva Antonie cel Mare, Avva Orsisiu, Sf. Vasile cel Mare, Mitropolitul Eftrem Enăchescu, *Învățăături pentru monahi*, Editura Sofia, București, 1997, p. 15.

CREDINȚE ȘI PRACTICI RITUALE PRIVITOARE LA CREȘTEREA VITELOR

Marcel LUTIC

Modul nostru actual de raportare la animale e mai degrabă o reminiscență a felului în care evreii tratau animalele; în acest sens, istoricul francez Jules Michelet aprecia că creștinismul „a păstrat (...) o prejudecată iudaică (...) ținând natura animală la o distanță infinită de om și înjosind-o”¹. Probabil fără nici o legătură cu ideea de mai sus, amintim o expresie care a circulat în spațiul românesc: „Dobitocu-i jidan!”². Tot Michelet scria că „omul are drept de viață și de moarte asupra oricărui animal”, atât catolicii, cât și ortodocșii, declarând că animalele „sânt lucruri, că ele nu există pentru noi decât în măsura în care ne pot fi de folos pentru rezolvarea nevoilor și comodității noastre, dar nu pentru satisfacerea sentimentului nostru de răutate”³. De altfel, Robert Delort, un cunoscut cercetător al istoriei animalelor, afirma că „cruzimea de odinioară a strămoșilor noștri față de animale și indiferența noastră de azi față de suferințele lor se bazează pe acest concept iudeo-creștin”⁴. Cruzimea aceasta a fost o realitate și în satele românești, existând „destui de mulți oameni care înjură, blestemă și bat animalele”⁵. Îndeobște, boii îndurau în tăcere bătăile stăpânilor, însă, uneori, scoteau „un oftat dureros, care, după credința populară, se aude până la cer”⁶. Bătaia animalelor era, în general, sancționată de mentalitatea arhaică; astfel, potrivit unei credințe din sudul Moldovei, vaca lovită cu furca urma a fâta un vițel crăcănat⁷. În linii mari, vita era aidoma felului de a fi al stăpânului, prin județul Botoșani zicându-se că „vita se poartă întocmai ca și stăpânul”⁸; de altfel, există un proverb extrem de sugestiv în acest sens: „Ochiul stăpânului îngrașă vita pe jumătate”⁹.

¹ Apud Robert Delort, *Animalele și istoria lor*, București, 1993, p. 192.

² George Vasilescu, *Vorbe bune la necazurile noastre*, Craiova, 1904, p. 9.

³ Delort, *op. cit.*, p.192.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Eugen D. Neculau, *Sate de pe Jijia de Sus*, vol. I, cap. *Activitățile economice*, p. 23, în ms. la **D.J.A.N.I.**

⁶ *Ibidem*.

⁷ Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, 1915, p. 346.

⁸ Neculau, *op. cit.*, p. 24.

⁹ S. Teodorescu Kirileanu, *Proverbe agricole*, București, 1923, p. 75.

Oamenii comunităților arhaice aveau un alt mod de raportare la animale. „Ajutorul minunat pe care îl dădea [animalul] țăranului îl făcea să fie nu numai o ființă prețioasă, căreia i se ocrotea sănătatea și viața, ci îi acorda și dreptul să participe, într-o oarecare măsură, la viața religioasă”¹⁰. Reamintim, în acest sens, de zeița-vacă Hathor și de boul sacru Apis de la egipteni¹¹. În multe mitologii și religii vechi, vaca apare ca simbol al fertilității, fecundității și bunăstării, întruchipând pământul hrănitor și zămisliitor¹², imagine apropiată de Vaca-Mamă¹³, în timp ce boul era considerat animal sacru la multe popoare; românii, spre exemplu, credeau că este unul dintre puținele animale în care nu se poate preface dracul¹⁴. Tot românii susțin că vaca și boul sunt vite albe, socotite sfinte, acestea conotând, „în plan simbolic, valori culturale majore, precum puritatea, beneficul, sacralitatea”¹⁵. Bătrânii țineau „la vite ca la copii și pierderea unui bou de jug e[ra] socotită drept o mare pedeapsă trimisă de Dumnezeu”¹⁶, în evul mediu numărul vitelor fiind adesea unul dintre cele mai importante criterii de stabilire a categoriei sociale din care făcea parte țăranul¹⁷.

Proverbele și zicătorilor românilor sunt și ele extrem de sugestive pentru modul de raportare la vite; unele, precum „Vaca ține casa omului”, „Vaca grasă scoate sărăcia din casă”, „Vita se culcă cu un ban și se scoală cu doi” sau „Boul și vaca sunt mâna dreaptă a gospodarului”¹⁸, punând în evidență mai ales faptul că aceste animale asigurau prosperitatea țăranilor noștri; nu întâmplător, vaca era socotită „mana casei”, despre cel care avea o vacă spunându-se că „are casa îndestulată”¹⁹. Un fragment de plugușor potențează aceste atribute: „Să vă steie Sfântul Vasile/ În spor și ajutor:/ În vite, în dobitoace,/ Că-s mai bune decât toate”²⁰.

¹⁰ Delort, *op. cit.*, p. 395.

¹¹ *Ibidem*; Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, p. 38 și 213-214.

¹² Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, 1988, p. 480-481.

¹³ Ion Nania, *Vânatul pe teritoriul României*, București, 1991, p. 71 și 83.

¹⁴ Evseev, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵ Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. I, București, 1986, p. 1.

¹⁶ Ion Diaconu, *Țara Vrancei*, București, 1930, p. LXI, n. 2.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. I (*Natura fizică. Despre animale*), București, 1895, *passim*; Kirileanu, *op. cit.*, p. 13 și 85.

¹⁹ Neculau, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ Kirileanu, *op. cit.*, p. 86.

Câteva precizări sunt necesare. Problematika legată de creșterea animalelor mari, în special a vitelor, adică a vacilor și boilor, constituie, în cadrul Muzeului Etnografic al Moldovei, o temă de cercetare distinctă. Mai multe campanii de teren, cercetarea bibliografică de specialitate, realizarea unor seri muzeale, miniexpoziții, intervenții la radio și câteva materiale prezentate la sesiuni științifice, dintre care două au fost deja publicate²¹ – sunt reperate palpabile realizate în această direcție. Spațiul la care se referă materialul nostru este, în primul rând, acela al Moldovei istorice, însă dese referiri sunt făcute la celelalte spații românești, precum și, mai rar, la alte civilizații. Am adunat informații publicate dispart în lucrări de etnografie, etnologie, sociologie, mitologie, istorie, geografie și altele aflate în fonduri arhivistice ieșene.

Ion Diaconu remarca prin anii '30 ai veacului trecut că „tradiția are o reală valoare în discuția unor [...] probleme istorice: ea nu poate fi exclusă ca argument istoric atunci când are o vie și uniformă circulație în cuprinsul unui oarecare ținut”²². Ion Donat, recunoscut cercetător al istoriei păstoritului, sublinia că istoricii ar trebui să apeleze mai des la etnografi atunci când încearcă să definească, să explice aspecte esențiale ale civilizației trecutului²³. Chiar un cunoscut editor de documente medievale, Gheorghe Ghibănescu, remarca: „țăranul român și-a legat viața sa de muncitor sărac lipit pământului de boii lui. Boul a intrat în sufletul și în vorba țăranului”, Ghibănescu reamintind arhicunoscutele proverbe „Tot un bou și-o belea” și „Nu-is boii acasă”²⁴. Cu toate aceste observații pertinente, și mai sunt multe, multe altele, și „în ciuda legăturii deosebite pe care le au cu omul, animalele domestice [inclusiv vacile și boii] sunt la fel de puțin cunoscute ca și unele animale sălbatice”²⁵; o explicație vine din modul nostru de raportare la aceste animale, însă mai există una, invocată de puținii istorici ai domeniului, și anume faptul că „cercetarea [acestei teme] este foarte grea, fiind tributară detaliului, întâmplării și aproximației”²⁶.

Mai precizăm că vom prezenta unele credințe, superstiții și practici rituale, multe dintre ele circumscrise sărbătorilor din calendarul popular, grupate într-o anume ordine, fără a insista asupra mecanismelor

²¹ Marcel Lutic, *Creșterea vitelor în Țara Vrancei – tradiție și actualitate*, în **A.M.E.M.**, I, 2001, p. 243-256; idem, *Câteva considerații privitoare la adăposturile pentru vite din Moldova*, în **A.M.E.M.**, II, 2002, p. 207-220.

²² Diaconu, *op. cit.*, p. XXX, n. 1.

²³ Ion Donat, *Păstoritul românesc*, în „Studii”, nr. 2/1966.

²⁴ Gheorghe Ghibănescu, *Sama Vistieriei Moldovei*, în „Ioan Neculce”, I, Iași, 1921, p. 91.

²⁵ Delort, *op. cit.*, p. 396.

²⁶ *Ibidem*.

mitico-magice care le-au generat. Materialul se constituie astfel într-o scurtă radiografie a unui domeniu fascinant prin deschiderile pe care le presupune, cât și prin complexitatea semnificațiilor și interpretărilor. Multe dintre aceste obiceiuri, credințe și practici rituale își au originea în străvechiul cult al animalelor, altele fiind rămășițe din numeroasele „obiceiuri ale pământului”, mai puține având ca punct de plecare pravilele și alte acte legislative medievale. Majoritatea celor inserate în cuprinsul materialului, deși sunt din veacurile XIX-XX, cu siguranță acoperă o arie temporală mult mai amplă, ajungând adesea în preistorie.

Vitele, „fiind vitale pentru economia rurală [...], au fost consacrate, prin credințe și povestiri cu caracter mitologic, prin ceremonii și practici apotropaice și prin elogiul direct adus de poezia populară”²⁷. Iată câteva scurte exemplificări: „Și iar verde mărăcine, / Mână Gheorghe boii bine, / Nu te uita la mine; / Ochii mei îs mititei, / Îs negri și frumoși / Și te lasă fără boi; / Nici cu car cu boi nu ești, / Nici cu mine nu trăiești”²⁸; „Boii mei când aud doina, / Ară țarina și moina”; „Primăvara de cu zori, / Boii îmi sânt frățiori, / Buni tovarăși, zi și noapte, / Și prieteni pân la moarte”²⁹; „Nu-i mai bun ca boul bun / Că răstoarnă brazda neagră / Și revarsă pâine albă”³⁰ sau, cum se spune într-un colind, „Merge pe ogor rumegând, / Brazda neagră răsturnând / Și grâu roșu semănând; / Brazda neagră-mi prăvălește, / Toată lumea se hrănește”³¹.

Românii cred că vitele au fost aduse de Dumnezeu din alte părți, dându-le oamenilor și învățându-i ce să facă cu ele. „Dar ei [oamenii] râdeau, nu voiau să facă cum îi învăța [Dumnezeu]. Ei spuneau că vitele sunt sălbăticiuni și are să-i mănânce. [...] [Atunci,] Dumnezeu s-a făcut om și le-a arătat că vitele sunt de folos”, numai după aceea oamenii apucându-se de prăsila lor³². Creștinismul popular a potențat aura de sacralitate a acestor animale, în popor existând o sumedenie de legende privitoare la modul în care boii l-au îngrijit pe micul Iisus la nașterea sa, pentru acest fapt ei fiind binecuvântați de Maica Domnului „să se sature pe fugă și să nu flămânzească așa de repede, precum calul”³³. Conform

²⁷ Coman, *op. cit.*, p. 2.

²⁸ Ion Diaconu, *Aspecte din folclorul vrâncean*, în „Milcovia”, an. I, vol. 1, Focșani, 1930, p. 74.

²⁹ Nania, *op. cit.*, p. 72.

³⁰ Coman, *op. cit.*, p. 2.

³¹ Nania, *op. cit.*, p. 74.

³² Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, vol. I, ediția Victor Durnea, Iași, 1998, p. 145.

³³ *Ibidem*, *passim*.

unei informații, greu de verificat, cei care se ocupau efectiv de paza vitelor, cirezarii, aveau drept patroană pe Sântămăria Mică³⁴, însă, considerăm că această informație trebuie corelată cu altele.

Potrivit unui avizat cercetător al culturii populare, credințele acestea „deschid calea cercetării spre viziunea magică asupra lumii și spre mitologia populară”, obiceiurile dând un „ritm specific tuturor acțiunilor omului, orânduind ciclic activitatea oricărei gospodării țărănești în cursul unui an”³⁵. Multe dintre ceremoniile și practicile apotropaice aveau loc, după cum precizăm, în cadrul unor sărbători ale calendarului popular. Cea mai importantă sărbătoare era aceea a Sfântului Gheorghe, numită și Paștele vitelor³⁶, acum, mai bine spus în noaptea Ajunului, oamenii ducându-și vitele, în special vacile cu lapte, departe de sat, spre a le proteja de acțiunea strigoaicelor și a vrăjitoarelor care urmăreau să le ia mana. Potrivit lui Petru Caraman, „practicile rituale îndeplinite acum au ca scop trasarea <<unui cerc magic>> în măsură să apere vitele”³⁷. De altfel, sărbătoarea de pe 23 aprilie era considerată „cel mai prielnic moment de pierdere, dar și de prosperare a manei holdelor și a laptelui”, noaptea de 22 spre 23 aprilie fiind, din acest punct de vedere, cea mai dificilă noapte din an³⁸. Tot în Ajun, de cu seară, se pun și pe la grajduri, ramuri de răchită. Tot acum se puneă într-o doniță cu apă, de preferat în cea în care se mulgea vaca, colacul păstrat de la Crăciun; a doua zi, colacul era frământat și pus în tărăța care se dădea la vaci de mâncare; făcându-se astfel, se credea că vaca respectivă va avea mană peste vară. Tot dimineața, vitele erau trecute peste un lanț așezat sub pragul grajdului, mulți gospodari obișnuind să le afume cu tămâie și să le treacă prin „foc viu”, ambele practici rituale având un pronunțat scop protector. Desigur, această sărbătoare ar merita un studiu aparte, implicațiile pe care le presupunea în cadrul creșterii animalelor fiind multiple și extrem de importante.

Pe 25 aprilie a fiecărui an era Sărbătoarea boilor, numită și Marcul boilor, sărbătoare ținută pentru a nu se îmbolnăvi boii, pentru a nu se strica după cap sau pentru a nu-i ataca fiarele sălbatice. În această zi, sub nici un

³⁴ G. Maior, *Fânațele și pășunile de munte*, București, 1923, p. 81.

³⁵ I. Cuceu, *Obiceiuri și credințe în legătură cu ocupațiile tradiționale la Gârbou, jud. Sălaj*, în *A.M.E.T.*, 1971-1973, p. 436.

³⁶ Gorovei, *op. cit.*, p. 176.

³⁷ *Apud* Coman, *op. cit.*, p. 3.

³⁸ Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine din Orientul european*, în „Arhiva”, XXXVIII, nr. 2-4, Iași, 1931, p. 443.

chip, boii nu se puneau la arat, fiind interzisă cu desăvârșire atingerea coarnelor, chiar numai punerea unei funii pe coarne atrăgând afurisirea omului respectiv de către Însuși Dumnezeu; în consecință, pe 25 aprilie, boii erau lăsați să pască pe unde vroiau și cât doreau³⁹, fiind, se pare, una dintre puținele zile din an în care se putea inversa proverbul „Boii ară și caii mănâncă!”. În multe locuri, boii erau sărbătoriți și în anumite zile ale săptămânii, de regulă vinerea și duminica, zile în care se dădea de pomană câte un corn de prescură și un pahar de vin⁴⁰.

La Armindenii se băteau vacile cu un sac, în care se afla un ghem, se zice, pentru a rămâne gonite⁴¹. O altă sărbătoare a boilor se pare că era pe 31 mai, în Ziua Sfântului Irimia⁴²; Rusaliile, de asemenea, erau ținute „și pentru a nu fi schilodite vitele”⁴³, în cadrul unor practici rituale boii fiind în prim plan⁴⁴. Prin Buzău, la Sfântul Petru de vară, sătenii care aveau vite și oi duceau la biserică și puneau spre sfințire caș proaspăt, urdă, brânză ș.a.⁴⁵; Sfântul Ioan cel Milostiv, de pe 12 noiembrie, se serba pentru ca vitele să fie ferite de mușcătura șarpelui și a lupului⁴⁶. Mai amintim și sărbătorile Sfântului Andrei⁴⁷ și cea a Sfântului Modest de pe 18 decembrie, sărbători ținute, în special cea de-a doua, „pentru boalele vitelor”, pe 18 decembrie preotul fiind chemat pe la ocoale și grajduri spre a stropi vitele cu agheazmă⁴⁸.

Nenumărate practici și credințe erau prilejuite de Ajunul Crăciunului, de Anul Nou și de Bobotează. Astfel, când se pregătesc copturile pentru Crăciun, prima turtă pe care o făcea gospodina se chema Turta Vacii; aceasta se cocea tocmai la Bobotează, tot atunci dându-i-se

³⁹ Nania, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, București, 1970, p. 374.

⁴² *Ibidem*, p. 375.

⁴³ *Ibidem*, p. 374.

⁴⁴ D. Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, 1989, *passim*; Ion Nania, *Rusaliile. Sărbătoare multimilenară în spațiul românesc*, în „Creativitate și eficiență în acțiunea socială a tineretului”, vol. II, Pitești, 1989.

⁴⁵ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*, ediția Iordan Datcu, București, 1997, p. 100; Traian Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, București, 1941, p. 147.

⁴⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 210; G.S. Ioneanu, *Mica colecțiune de superstiții ale poporului român*, Buzău, 1888, p. 57; Gh. Cărlănescu, *Monografia comunei rurale Mărăștii (Bacău)*, București, 1905, p. 21.

⁴⁷ Ioneanu, *op. cit.*, p. 56-57; Gorovei, *op. cit.*, p. 359.

⁴⁸ Elena Sevastos, *Sărbătorile poporului*, în „Gazeta săteanului”, an. VIII, Râmnicul Sărat, 1891, p. 147.

de mâncare vacii în tărățe, procedându-se așa vaca urma a fi lăptoasă⁴⁹. Gospodinele țineau sub observație aluatul care dospea, dacă se fura din acesta crezându-se că se lua sporul vacii; important era și modul în care dospea aluatul, în funcție de asta urmând a plodi (făta) și vacile⁵⁰. În Ajunul Crăciunului se spune că nu e bine nici să dai, nici să iei nimic de la nimeni, fiind rău pentru sănătate, dar și pentru vite⁵¹. Unii gospodari ieșeau în noaptea Crăciunului afară și ascultau ce glas de animal aud mai întâi, fiind mulțumiți dacă auzeau un muget de vită, deoarece un guițat de porc echivala cu un semn rău⁵². Pe la miezul nopții, cei mai curajoși se duceau în grajdul vitelor, ascultând ce vorbesc acestea, acum, ca și în alte nopți mari de peste an, crezându-se că vitele au glas omenesc. Dacă stăpânul le îngrijea bine, vitele îi urau viață lungă și, eventual, îl anunțau unde se găesc ascunse comori; dacă aveau un stăpân rău, îl blestemau și, uneori, îi indicau chiar și ziua morții⁵³. Unele credințe și practici de la Crăciun, în virtutea faptului că toate aceste sărbători fac parte din același mare ciclu, se repetau și în Ajunul Anului Nou sau la Bobotează. Desigur, ca și în cazul Sfântului Gheorghe, și în cadrul sărbătorilor de renovare anuală a timpului, multe dintre practicile rituale amintite aveau menirea de a provoca, printre altele, și fecunditatea animalelor⁵⁴.

Zilele Filipilor de iarnă și de toamnă erau ținute pentru ca fiarele să nu mănânce vitele⁵⁵, în timp ce Sfântul Haralambie, de pe 10 februarie, era serbat și pentru că se îngrijea de sănătatea animalelor⁵⁶. În sfârșit, mai amintim și de zilele Sântoaderilor, acum obișnuindu-se să se tundă vitele și să li se dea sare descântată, niște păr îngropându-se într-un mușuroi de furnici pentru ca vitele să fie iuți ca furnicile⁵⁷.

Cu siguranță, o mulțime de alte credințe, obiceiuri și practici rituale pot fi regăsite în cadrul sărbătorilor deja menționate sau în cadrul altora; nu este rostul acestui material, repetăm, să le includă pe toate.

Oamenii comunităților arhaice preferau să aibă pe lângă case animale de culoare neagră, crezându-se că mai ales acestea aduc noroc⁵⁸;

⁴⁹ Pamfile, *op. cit.*, p. 269.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 270.

⁵¹ *Ibidem*, p. 282.

⁵² *Ibidem*, p. 286.

⁵³ Gh. F. Ciaușanu *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, 1914, p. 347-348; Gorovei, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁴ Caraman, *op. cit.*, p. 441.

⁵⁵ Gorovei, *op. cit.*, p. 361.

⁵⁶ Mușlea, Bîrlea, *op. cit.*, p. 352.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 355-356.

⁵⁸ Gorovei, *op. cit.*, p. 357 și 394.

în plus, vacilor negre strigoaicele nu le puteau lua laptele⁵⁹. Dacă vroiau să afle loc bun pentru casă sau grajd, gospodarii urmăreau unde trăgeau la culcare vitele, acela fiind cu siguranță un loc bun⁶⁰. Potrivit unei superstiții, pentru a avea copilul nou născut parte de vite când va fi mare, după ce era botezat, era adus acasă și pus pe o balegă de vacă⁶¹. Moldoveanului care nu-i mai plăcea soția, ne spune Niccolo Barsi, după ce dăruia mitropolitului o vacă, se considera despărțit, putând să se însoare a doua oară⁶². Dacă moldoveanul vroia să vândă vaca, atunci, înainte de a pleca din ogradă, lua puțin păr din fruntea și din coada acesteia, păstrându-l bine și zicând că a vândut numai vaca, nu și norocul⁶³. Tot în legătură cu vânzarea, mai amintim și credința potrivit căreia nu era bine să stai multă vreme împrejurul mesei după ce mâncai, căci stăteai mult cu vitele când vroiai să le vinzi⁶⁴. Desigur, mai erau și alte condiții, de natură magică, de îndeplinit; astfel, la vinderea unui bou, omul trebuia să spele nouă linguri, să pună apă pe ușă, de aici să cadă-n ciur și apoi într-o strachină și cu ea să spele bou; cu bou de funie și în pielea goală trebuia să înconjure casa de trei ori; trebuia să iasă iute pe poartă, dacă vroia să o vândă degrabă⁶⁵; apoi, dacă cumva vita se bălega în ogradă înainte de plecare, omul era bucuros, acesta fiind semn că se va vinde repede⁶⁶. În sfârșit, după ce a vândut sau a cumpărat o vită, la băutul aldămașului, trebuia neapărat să verse puțin din pahar pe jos sau pe vită⁶⁷.

Vitele care „boncăluiesc” prevesteau, potrivit unei credințe, moartea gospodarului de la casa aceea⁶⁸, despre bou care mugea spre sărbătorile mari spunându-se că, la fel, anunța moartea cuiva din casa respectivă⁶⁹. Însă, cel mai adesea, vitele prevesteau soarta tinerilor; o credință des întâlnită sugera că atunci când se scârpina o vită de casă, fata sau flăcăul din acea casă se vor mărita sau însura în curând⁷⁰. În seara când pețitorii se duc la fată, după ce fata bea și ea din plosca cu vin, pe nebăgate se punea în acea ploscă o mică bucățică de lemn dintr-un jug,

⁵⁹ *Ibidem*, p. 349.

⁶⁰ Ion Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în *A.A.F.*, I, 1932, p. 223.

⁶¹ Gorovei, *op. cit.*, p. 359.

⁶² *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, București, 1973, p. 79.

⁶³ Gorovei, *op. cit.*, p. 360.

⁶⁴ N. T. Mocanu, *Monografia comunei rurale Stănilești (Fălciu)*, București, 1905, p. 168.

⁶⁵ Gorovei, *op. cit.*, p. 360.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 395.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 238.

ca, de va lua în căsătorie pe flăcăul ce-o pețește, să fie amândoi nedespărțiți ca doi boi într-un jug și în viața lor să tragă deopotrivă⁷¹. De altfel, prin Basarabia, dragostea putea fi atât de mare încât se spunea că „Pentru ochi ca murili / Mi-am dat boi ca florili”⁷². În cadrul ceremonialului culcatului mirilor, întâiul pat se așează pe jugul boilor, zice-se pentru ca mirii să trăiască uniți⁷³. Pe de altă parte, când un bou îngenunchea la nuntă, se spunea că era rău de moarte⁷⁴, același lucru întâmplându-se și atunci când răgea un bou de la carul în care era dusă mireasa la casa mirelui⁷⁵. Tot în legătură cu „jugul”, mai precizăm că era interzisă punerea acestuia pe foc, despre cel care făcea acest lucru spunându-se că nu putea muri decât după ce i se punea sub cap un jug⁷⁶. De altfel, jugul boilor nu trebuia lăsat peste noapte afară, căci se puteau îmbolnăvi boii⁷⁷. Boii care trăgeau la jug mai puteau muri și dacă peste jugul lor pășea vreo femeie⁷⁸. Credem că simbolistica jugului ar merita o cercetare mult mai amănunțită, plecându-se chiar de la etimologia cuvântului indo-european *yug* („unire”, „legare împreună”)⁷⁹.

După cum se cunoaște, vitele erau o prezență constantă și în „marea trecere”, de obicei, carul mortuar fiind tras numai de boi. Prin Transilvania se obișnuia ca, în ziua înmormântării, câteodată, rudele să dea de pomană boi, vaci, cai și alte animale, trecându-le peste mormântul celui de curând îngropat⁸⁰. De altfel, exista credința, destul de des întâlnită în spațiul românesc, potrivit căreia „ori faci o fântână, ori dai o vacă, e tot una pe lumea ceea”⁸¹. Prin Basarabia se credea că este bine ca atunci când dai de pomană o vită să o dai din toată inima, având speranța că o vei găsi grasă și frumoasă pe ceea lume; dacă o dădeai cu inima îndoită, o găseai „pe șeea lumi cu donița cârligată și plină de balebă”, vaca fiind slabă și uscată și-n iarbă până la piept⁸². Prin Țara Vrancei se practica așa numita pomană de fân, motivația unui bătrân vrâncean fiind extrem de simplă: „cî

⁷¹ Ioneanu, *op. cit.*, p. 28.

⁷² P. V. Ștefănuță, *Folklor din județul Lăpușna*, în A.A.F., II, 1933, p. 125.

⁷³ Nania, *Vânatul...*, p. 71.

⁷⁴ Gorovei, *op. cit.*, p. 193.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 199.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 157; Nania, *Vânatul...*, p. 71.

⁷⁷ Gorovei, *op. cit.*, p. 157.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 157; Ioneanu, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁹ Evseev, *op. cit.*, p. 212.

⁸⁰ În „Revista Ortodoxă Română”, București, 1885, p. 327.

⁸¹ Coman, *op. cit.*, p. 2; Evseev, *op. cit.*, p. 480.

⁸² Ștefănuță, *op. cit.*, p. 166.

sîn giti moarti”⁸³. În sfârșit, se recomanda ca vitele date de pomană să nu se înstrăineze, acestea fiind considerate aducătoare de belșug⁸⁴.

Când se pierdea o vită, cel ce o găsea trebuia să jure că este a sa ținând mâna pe coada ei⁸⁵. Dacă nu era găsită, pentru a nu o mânca lupii, se recurgea la diverse practici magice; dintre acestea amintim punerea pe vatră a trei cărbuni aprinși și acoperirea lor cu o oală, crezându-se că așa cum stau cărbunii acoperiți, așa vor sta și gurile lupilor și, cel mai adesea, încleștarea dinților a doi piepteni⁸⁶. Ca să afle cine i-a furat vaca, proprietarul obișnuia să tragă noaptea clopotul bisericii⁸⁷ sau o striga seara pe coșul casei, crezând că ea va veni a doua zi acasă⁸⁸. Altă practică rituală cerea celui care pierdea o vacă să scuipe pe unghia degetului mare, în mijlocul scuipatului punându-se un pai mic; se zice că încotro „se va suci cu un cap paiul”, acolo urma a fi găsită vita⁸⁹. Dacă toate aceste practici nu aduceau vita acasă, atunci stăpânul pornea în căutarea ei, însă în tot acest timp nu trebuia să mănânce nimic⁹⁰. Pe de altă parte, hoții aflați în plină activitate, dacă azeau o vacă răgând continuau să fure liniștiți, în vreme ce un nechezat de cal le sugera să renunțe numaidecât la furat⁹¹.

Pentru a nu produce rău vitelor, în comunitățile tradiționale trebuiau respectate anumite reguli, dintre acestea enumerând doar câteva; astfel, unele din aceste reguli interziceau, în virtutea unor cauze pe care le putem doar bănuși, desfășurarea de activități după apusul soarelui, seara sau noaptea, precum scoaterea din casă a oșetului, sărăturilor, acriturilor⁹² și a gunoiului⁹³, împrumutul drojdiei⁹⁴, depănatul⁹⁵, facerea țevilor cu vârtelnița⁹⁶ ș.a. Unele interdicții priveau ziua de luni⁹⁷, în această zi, pe vremuri, postindu-se în special „ca să le meargă bine vitelor”⁹⁸; tot luna, cei care țineau la vitele lor, evitau cât puteau să dea din casă, nici măcar sub

⁸³ Diaconu, *Ținutul Vrancei*, p. LXVI.

⁸⁴ Gorovei, *op. cit.*, p. 21.

⁸⁵ *Călători străini...*, vol. V, p. 343.

⁸⁶ Ioneanu, *op. cit.*, p. 87-88.

⁸⁷ Gorovei, *op. cit.*, p. 358.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 391.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 361.

⁹¹ *Ibidem*, p. 130.

⁹² *Ibidem*, p. 361.

⁹³ *Ibidem*, p. 144.

⁹⁴ Ștefănuță, *op. cit.*, p. 163.

⁹⁵ Gorovei, *op. cit.*, p. 138.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 360.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 127.

⁹⁸ Mușlea, Bîrlea, *op. cit.*, p. 413.

formă de împrumut, sare, borș, gaz sau usturoi⁹⁹. În sfârșit, în toate celelalte zile, erau interzise cu desăvârșire uciderea broaștelor¹⁰⁰, nespălarea străchinilor, altfel vitele făcând viermi¹⁰¹ (însă era interzisă spălarea vaselor în apa în care au fiert ouă, riscul fiind acela de a ieși bube pe țâțele vacilor¹⁰²), băutul laptelui de către găini¹⁰³, împrumutatul focului în hârb străin¹⁰⁴, luatul oalei de pe foc fără a lua imediat și pocrișul¹⁰⁵, prezența hârburilor prin ogradă¹⁰⁶, lăsarea gunoiului trei zile după ușa¹⁰⁷, împrumutatul din casă atunci când făta vaca¹⁰⁸, trecerea pe sub vaci a pisicii, liliacului sau a rândunicii¹⁰⁹.

Am considerat că nu este lipsit de interes să inserăm la finalul acestui material câteva considerații privitoare la carnea de vită. Trebuie spus că informațiile, fie ele documentare, fie provenind din sistemul credințelor populare, sunt contradictorii. Pe de o parte, se pare că mulți dintre țărani români nu consumau această carne, deoarece credeau că sufletele după moartea trupului se transformă în vite, stând așa până își sfârșesc munca, chinurile sau păcatele¹¹⁰. Există de altfel și unele informații în documente medievale, potrivit cărora în Moldova nu se mâncau viței, tăierea acestora fiind socotită drept păcat¹¹¹. Un alt argument în acest sens pare a fi constatarea lui d'Hauterive, conform căreia în Moldova se arunca anual la gunoi carnea a 15.000 de boi, după ce, în prealabil, li se lua pielea și grăsimea¹¹². Chiar în veacul trecut, cercetătorii istoriei alimentare aminteau că, probabil reflex al credinței menționate mai sus, carnea de vacă „se vede rar de tot pe masa țăranului”, în general, aceștia având „dezgust de carnea genului bovin”¹¹³. Pe de altă parte, istoricii occidentali, pornind de la studii recente de osteologie, afirmă că, începând din secolele XI-XII, carnea cea

⁹⁹ Gorovei, *op. cit.*, p. 360.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 308.

¹⁰² *Ibidem*, p. 390.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 160.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 360.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 120.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 361.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 349.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 287, 346 și 347.

¹¹⁰ Voronca, *op. cit.*, vol. II, Iași, 1998, p. 588.

¹¹¹ *Călători străini...*, vol. II, București, 1970, p. 381; vol. VIII, București, 1983, p. 349.

¹¹² Alexandre Maurice d'Hauterive, *Memoriu asupra vechei și actualei stări a Moldovei prezentat lui Alexandru Vodă Ipsilante, domnul Moldovei, la 1787*, București, 1902, p. 133.

¹¹³ Nicolae Manolescu, *Igiena țăranului. Locuința, iluminatul și încălzitul ei. Îmbrăcămintea, încălțăminte, alimentațiunea țăranului...*, București, 1895, p. 257.

mai consumată era aceea de bou¹¹⁴. O cercetare mai amplă asupra acestor aspecte cred că ar fi bine venită.

Credem că putem socoti acest material drept preambul al unei cercetări mult mai ample și, inevitabil, în strânsă conexiune cu realitatea de tip mitologic la care cele mai multe din credințele, obiceiurile și practicile rituale amintite fac referire. E limpede că numai punând mulțimea de informații de asemenea natură în acest context, putem înțelege resorturile lor profunde. Desigur, apelul la lucrări fundamentale, precum cele ale lui Gh. Pavelescu¹¹⁵, Petru Caraman¹¹⁶, Mircea Eliade¹¹⁷, Mihai Coman¹¹⁸ ș.a., va fi unul obligatoriu în demersurile viitoare, aceste lucrări clarificând adesea mecanismele de natură mitico-magică care au generat, cel mai adesea, puzderia de credințe și practici rituale privitoare la creșterea vitelor. Considerăm că în timp se va crea un adevărat *corpus* de asemenea informații, pe baza lor putându-se iniția cercetări sistematice în direcțiile pe care prezentul material doar le-a schițat.

Abstract

The study presents a series of beliefs, customs and ritual practices which would accompany one of the most important occupations of the inhabitants of historical Moldavia, more exactly breeding cattle. At the beginning, it is pointed out the statute the cow and the ox had within archaic communities, pointing out, in line with the few other researchers in the field, the inherent difficulties of such an approach.

A considerable part of the material is focused on the feasts of the folk calendar, being thus pointed out the customs and ritual practices specific to the most important feasts. Beliefs and customs related to the selling of the cattle, the forecast contained in their roar, the great importance assigned to the yoke drawn by the cattle, the activities forbidden to those who wanted the cattle in the best possible health condition, these are the main coordinates of the present study, with a consisting bibliographic feature. Finally, some remarks refer to the manner of considering the beef meat.

The author of the material is aware that most of the beliefs, customs and ritual practices concerning the breeding of the cattle can be understood only with the help of mechanism of mythical-magical nature, specific to the archaic world. The collection, also in the future, of this type of information could result in a real *corpus* of ethnologic documents which could be extremely useful to many categories of researchers.

¹¹⁴ Delort, *op. cit.*, p. 163.

¹¹⁵ Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945; idem, *Mana în folclorul românesc*, Sibiu, 1994.

¹¹⁶ Petru Caraman, *op. cit.*

¹¹⁷ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-III, București, 1981-1991.

¹¹⁸ Mihai Coman, *op. cit.*

MĂȘTI POPULARE MOLDOVENEȘTI*

Emilia PAVEL

Măștile populare de Anul Nou constituie una din importante teme prezentate în sala „Petru Caraman” a Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași.

Studiul măștilor populare ne-a preocupat încă din perioada organizării muzeului, începând cu anul 1951, încât la inaugurarea sa – 16 februarie 1958 – la tema „Obiceiuri” au fost expuse masca de capră din stuf și masca de moșneag din Popești-Iași, ca și ursul, buhaiul, toba și fluierul – instrumente muzicale străvechi, întâlnite în jocurile populare cu măști din Moldova. După T. Th. Burada, buhaiul este în uz numai la poporul român. „El imitează boul care rage”¹.

În cadrul muzeului mi-am continuat cercetarea pe această temă și, în anul 1971, am reușit să public o primă lucrare², iar în anul 1972 o alta³.

După ce au consultat bibliografia de specialitate publicată de noi, etnomuzicologii americani Ana și Artur Brieglile, de la Universitatea din Los Angeles – California, s-au deplasat în România, în Ajunul Anului Nou (1972), pentru a studia măștile. Cu acest prilej, cercetătorii americani și-au fixat ca obiectiv principal studierea măștilor din Popești – Iași. I-am însoțit pentru a le da explicațiile necesare în legătură cu aceste obiceiuri. La sosirea în sat, formațiile de măști erau adunate în centrul localității. Impresionați de bogăția de măști antropomorfe și animaliere ce exista în acest sat, oaspeții americani au fotografiat, înregistrat și filmat toate formațiile existente și nu au plecat fără a lua cu ei o mască de moșneag cu pene, care, după spusele lor, seamănă cu a indienilor din America. Masca a fost expusă în Muzeul Universității din Los Angeles – California, după cum reiese din fotografia pe care ne-au trimis-o ulterior și pe care noi am publicat-o în **A.M.E.T.** (volumul din 1997).

* Prezentul studiu are ca punct de plecare lucrarea *Măști populare moldovenești*, Iași, 1972, fiind mai apoi publicat în 1998 într-o broșură în limba franceză sub titlul *Jeux à masques en Moldavie*.

¹ T. Th. Burada, *Priveliști și datini strămoșești în Moldova*, în „Arhiva”, an XX, Iași, 1909, nr. 5, p. 220.

² Emilia Pavel, *Jocuri cu măști, zona Iași (Podișul Central Moldovenesc)*, Iași, 1971.

³ Eadem, *Măști populare moldovenești*, Iași, 1972.

Lucrările noastre au scos în evidență bogăția și varietatea jocurilor populare cu măști de Anul Nou din Podișul Central Moldovenesc, zona Iași, și din Moldova. Jocurile cu măști, de o mare valoare artistică și documentară, se remarcă prin fastul și varietatea lor, fapt care ne-a determinat să revenim asupra lor și în acest material.

Festivalurile de folclor, organizate aproape anual la Iași, urmăresc stimularea acestui gen de artă teatrală populară, iar măștile reprezintă creația artistică actuală, prilej de distracție și amuzament cu ocazia serbărilor populare de Anul Nou. Iașii au fost și în trecut centrul unor puternice manifestări cultural-artistice, al serbărilor populare, al obiceiurilor și al datinilor. Festivalul datinilor din decembrie 1920, de la Ateneul Tătărași din Iași, era mult apreciat în presa vremii. Ziarul „Evenimentul” din 2 februarie 1921, referindu-se la primul festival al datinilor, aprecia că el „caracterizează rostul și măreția vieții noastre spirituale”⁴. T. Th. Burada, autor de numeroase studii privind obiceiurile, ca și a unei valoroase lucrări referitoare la istoria teatrului⁵, exprimându-și regretul că nu putea participa la festivalul datinilor din 1922-1923 de la Ateneul Tătărași, arată că obiceiurile „au înveselit moșii și strămoșii noștri” și că „datorită lor vedem o bună parte din trecutul nostru istoric”.

O energică acțiune au desfășurat membrii Ateneului pentru „reînvierea și cinstirea datinilor strămoșești”, organizându-se concursuri pentru reînvierea celor mai frumoase și mai originale datini: colinde, irozi, stea, plugușor, păpuși, capre etc. De asemenea, se organizau serbări ale datinilor în sala Teatrului Național din Iași. La concursul organizat în anul 1927 s-au prezentat 87 echipe din județele Vaslui, Dorohoi, Neamț, Botoșani etc., iar din juriu făcea parte și prof. Antonin Ciolan.

Petru Caraman, referindu-se la miturile sărbătorilor de iarnă, susține: „Crăciunul relevă numeroase reminiscențe folclorice, de ordin mitologic, deoarece este sinteza tuturor solemnităților, cutumelor, superstițiilor și riturilor ciclului păgân al sărbătorilor de iarnă, consacrate soarelui și totodată cultului morților. La rândul său, carnavalul cu măști relevă numeroase reminiscențe folclorice de ordin greco-trac, consacrate lui Dionysos și celebrărilor lui însoțite de acoliți mascați”⁶.

Măștile de Anul Nou sunt simboluri arhaice în mitologia românească. Ele ne amintesc de mitul cosmogonic, al înnoirii periodice a

⁴ C-tin Cloșcă, *Ateneul popular Tătărași*, în „Cercetări istorice”, Iași, 1970, p. 323.

⁵ T. Th. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, vol. I, Iași, 1915, *passim*.

⁶ Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931, p. 70.

lumii. Civilizațiile agricole au elaborat o religie cosmică, în care activitatea mito-religioasă este concentrată în jurul misterului central, „înnoirea periodică a lumii”. După Mircea Eliade, „la fiecare An Nou reîncepe creația, iar mitul cosmogonic este considerat modelul exemplar al oricărei creații. Mitul cosmogonic se constituie ca *imago mundi*, pentru al cărui adevăr însăși existența stă mărturie”⁷.

Cosmogoniile arhaice se constituie într-un univers al miturilor. Orice mit este o cosmogonie în măsura în care povestește apariția unei noi situații cosmice sau a unui eveniment primordial. Ernest Cassirer, care dezvoltă o filosofie a formelor simbolice, descrie mitul ca „formă a gândirii simbolice, arhaice, ce își asumă ideea de forță magică”⁸. Romulus Vulcănescu definește mitul drept un „elaborat polivalent, polisemic și poliglosic al logicității gândirii mitice, [...] permanent activ în cultură, indiferent de nivelul stadial istoric al acestei gândiri”⁹. Cultul soarelui din perioada epocii bronzului a fost probabil generat de dezvoltarea economiei agricole, deoarece soarele este principalul creator al fertilității¹⁰.

Dacii și geții și-au făurit de-a lungul milenarei lor civilizații un sumum de obiceiuri, de tradiții și de ritualuri axate, la origine, pe soarele ce reînvie natura. Acestea se celebrău în tot cursul anului, mai cu seamă primăvara și la începutul iernii, în Ajunul Anului Nou¹¹. Religia cosmică în imagini și simboluri apare pe ceramica pictată eneolitică cucuteniană, în care putem descifra cultele solare, cultul fertilității și al fecundității. Mitul apare ca o înlănțuire de simboluri, iar orice simbol este forma condensată a unui mit¹².

Petru Ursache, parafrazându-l pe Mircea Eliade, susține că: „universul mental al lumilor arhaice a ajuns până în zilele noastre, păstrat nu în chip dialectic în credințele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri care, oricâte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente”¹³. Jocurile cu măști din Moldova, ce au loc cu prilejul Anului Nou, sunt obiceiuri arhaice, cu origini în îndepărtatele rituri agrare și pastorale, neolitice și traco-getice, rituri care au evoluat și s-au dezvoltat simultan cu riturile funerare și cultul morților-strămoși.

⁷ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, 1978, p. 32, 40 și 46.

⁸ *Apud* Traian D. Stănciulescu, *Miturile creației. Lecturi semiotice*, Iași, 1995, p. 2.

⁹ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p. 31.

¹⁰ G. A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, București, 1974, p. 62.

¹¹ George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, București, 1988, p. 83.

¹² Ivan Evseev, *Cuvânt, simbol, mit*, Timișoara, 1983, p. 46.

¹³ Petru Ursache, *Prologomene la o estetică a folclorului*, București, 1980, p. 83.

Constituite în alaiuri de capre, cerbi, țapi, berbeci, boi, struți, cocostârci, cai și urși, în sunetul tălângilor, al zurgălăilor, al fluierului și al tobelor, purtătorii de măști străbat și acum satele în ajunul și în ziua de Anul Nou, amintind de serbările bacchice și dionysiace din antichitatea greco-romană, ca și în general de toate vechile serbări de pretutindeni legate de cultul fertilității și al fecundității¹⁴.

Jocurile cu măști se organizau în antichitate primăvara, când începeau muncile agricole, dar reforma calendarului roman din anul 46 î. Hr. (din timpul lui Iulius Caesar) fixează data de 1 ianuarie pentru începutul anului în loc de 1 martie și de atunci având loc mutarea obiceiurilor de primăvară în plină iarnă¹⁵. Obiceiul măștișorului de la 1 martie, spune Traian Herseni, ne amintește de data când se sărbătorea începutul anului primăvara¹⁶.

Vechimea, bogăția și spectaculozitatea măștilor de teatru tradițional din Moldova atestă existența pe aceste meleaguri a unor milenare obiceiuri, dar și continuitatea lor; totodată, măștile în sine constituie dovezile istoriei nescrise a unor obiceiuri străvechi. Criticul de artă francez Pierre Francastel, vorbind în general despre măști, afirma: „Măștile sunt arhivele unui popor care, ignorând scrisul, n-a putut să-și înregistreze istoria în biblioteci [...]. Societatea măștilor rămâne cartea înțelepciunii popoarelor”¹⁷.

Referitor la aceste străvechi obiceiuri, Mircea Eliade susține că: „asemenea ceremonii sunt încă populare în Balcani, în România mai ales, în timpul celor 12 zile, din Ajunul Crăciunului până la Bobotează. La origine, acestea erau ceremonii în legătură cu întoarcerea periodică a morților și comportau tot felul de măști animale, cal, capră, urs...”¹⁸. În continuare, același autor adaugă: „Avem destule probe ale moștenirii păgâne, adică geto-dacice și daco-romane la români. Este de ajuns să te gândești la cultul morților și la mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credințele magice etc., care, se știe, persistă abia schimbate de la o religie la alta, timp de milenii”¹⁸.

Societățile neolitice cunoșteau cultul morților, căruia mai târziu i se adaugă idei noi. „Pământul în care sălășluiesc strămoșii este același cu

¹⁴ Emilia Pavel, *Obiceiuri agrare și culte funerare reflectate în jocurile cu măști din Moldova*, în *A.M.E.T.*, Cluj-Napoca, 1997, p. 127.

¹⁵ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, 1977, p. 322.

¹⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹⁷ Pierre Francastel, *Realitatea figurativă*, București, 1972, p. 146.

¹⁸ Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Genghis-Han*, București, 1980, p. 32 și 79.

cel din care în fiecare an apare în chip miraculos hrana întregii comunități: de aici ideea că spiritele morților contribuie la încolțirea semințelor”¹⁹. În credințele și obiceiurile românești „ploile moșilor”, care ajută recolta, încep în preajma Moșilor de vară, sâmbătă înainte de Rusalii. Această sâmbătă este una din cele mai mari sărbători de pomenire a morților, care persistă până astăzi în tradițiile poporului nostru²⁰. Vasile Pârvan susține că Rusaliile țăranilor noștri, ca și Moșii de vară, sunt serbate astăzi ca acum 1900 de ani de către strămoșii noștri. Cuvântul „moși”, de origine străveche, probabil traco-getică, s-a păstrat în vocabularul românesc. Sărbătoarea Rusaliilor se potrivea cu datinile și obiceiurile tracilor, care credeau în nemurirea sufletului și aveau un foarte elaborat cult al strămoșilor. „Cei morți erau considerați apărători ai celor vii, de aceea li se aduceau prăznuiri și închinări”²¹. Morții considerați ca sămânță aflată în germinație în trupul unei divinități a pământului, cum era orice zeiță-mamă telurică, erau socotiți ei înșiși ca puteri „nutritoare”, „germinatoare” și „crescătoare”²². Practicile magice în legătură cu prezența pe pământ a morților, în preajma Anului Nou, când au loc jocurile cu măști, se bizuiau, cum a subliniat Petru Caraman, pe „credința că în noaptea de Crăciun se deschid mormintele și ies strigoii și duhurile morților în lume [...]. Sufletele morților umblă în tot timpul celor 12 zile de iarnă, noaptea”²³. La Bobotează e vremea când libertatea lor încetează. Ele trebuie să reentre în sălașul lor subpământean. Cum însă nu vor s-o facă singure, apare obiceiul alungării duhurilor, care s-a întâlnit și în Valea Oltului și în zona Făgărașului, denumit „baterea tufei”²⁴. În Moldova, în zona Iașilor, distrugerea și aruncarea măștilor în seara de Anul Nou sunt similare cu această practică.

Cultul morților, ca și cultele agrare, există și la alte popoare de pe glob. La triburile indiene din California, cu ocazia Anului Nou, despre nemuritori se crede că sunt prezenți pe pământ. Ritualul înnoirii anuale a lumii este cea mai importantă ceremonie mito-religioasă a acestor triburi²⁵.

În Mexic și în Peru ceremoniile cu măști erau legate de cultele

¹⁹ Gordon Childe, *Făurirea civilizației*, București, 1966, p. 113.

²⁰ informator Maria Gh. Pavel, 87 ani (1981), Popești – Iași.

²¹ Mihai Pop, *Sărbători țărănești de primăvară cu substrat geto-dac*, în „Magazin istoric”, an XIV, nr. 3/166, martie 1980 și în *Strămoșii poporului român. Geto-dacii și epoca lor*, București, 1980, p. 196-203.

²² Traian Herseni, *op. cit.*, p.327.

²³ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 70-71.

²⁴ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 92.

²⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, București, 1978 p. 4.

funerare. Dansurile rituale se executau după fluier și tobă²⁶, instrumente străvechi folosite și în jocurile cu măști la români. Cultele agrare și funerare sunt cunoscute de egipteni²⁷, de popoarele Africii²⁸, de indienii din nordul Americii, America centrală și sudică, în ambele timpuri, în preistorie și modernitate²⁹.

Măștile sunt folosite pentru a aduce ploaia necesară recoltei. Ele apar în riturile funerare, ca și în alte ocazii, ca agenți ai fertilității agricole³⁰.

Mircea Eliade susține că în sudul și în sud-estul Europei folclorul și practicile religioase ale populațiilor rurale mai înfățișau încă, la sfârșitul celui de-al XIX-lea veac, figuri, mituri, ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din preistorie³¹.

Imagini ale măștilor de Anul Nou (capră, urs, bou) s-au găsit pe placa de ceramică ornamentală de interior din secolul al XVI-lea, descoperită la Iași în 1961, și care în prezent se află în Muzeul de Istorie a Moldovei din Iași³².

Jocurile cu măști sunt descrise în multe izvoare din secolele XVII-XVIII. În anul 1656, ambasadorul suedez Welling, cu ocazia vizitei făcute la Iași, descrie obiceiul caprei: „În joc [...] figura o capră, în care era vârat un om și pe care o juca un băiat. Sfârșind jocul, băiatul trăgea cu o săgeată în capră și astfel hora se sfârșea, iar băiatul căpăta un bacșiș. Se înfățișa deci primitiv o scenă de vânătoare”³³.

În secolul al XVIII-lea, Del Chiaro amintește de obiceiurile populare de Anul Nou și despre jocul de Crăciun al Cloanței și al Uncheșului: „Ea cu un plisc ca de pasăre, iar el cu o mare barbă falcă și care spuneau fel de fel de necuviințe”³⁴. În *Descrierea Moldovei*, Dimitrie Cantemir consacră jocului un paragraf semnificativ³⁵. Pe timpul lui Dimitrie Cantemir, jocul era simplu, format din două personaje – turca și moșul de turcă. Jocul *Turca și Moșul de turcă* din Moldova, sau *Brezaia* și *Moșul brezii* în Muntenia, au un caracter străvechi, aparținând datinilor și spectacolelor comune pentru întreg sud-estul Europei.

²⁶ Donald Cordru, *Mexican Masks*, Fort Warth, 1973, p. 2-3.

²⁷ *Image and Identity. The Role of the Mask in Various Cultures*, Los Angeles, 1972, p. 9 și 25.

²⁸ Franco Monti, Paul Hamlyn, *African Masks*, London-New York-Sidney-Toronto, 1966, fig. 14, p. 14.

²⁹ *Masks of the North American Indians*, 1959, p. 2.

³⁰ *Image and Identity...*, p. 9.

³¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 160.

³² Muzeul de Istorie a Moldovei, Cahlă, nr. inv. 1767.

³³ Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, tom. I, București, 1928, p. 368.

³⁴ *Ibidem*, tom. II, București, 1928, p. 114.

³⁵ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, 1936, p. 243.

În studiul etnografic al lui Tudor Pamfile, ca și în alte monografii recente, este descris întregul alai al caprei³⁶, cu măștile apărute de-a lungul evoluției jocului³⁷. Prețioase date despre alaiurile de Anul Nou ne oferă și Teodor Burada: „În Moldova, ca și prin alte părți locuite de români, este obiceiul ca la Crăciun să se joace capra sau turca”³⁸.

În Moldova, pregătirea jocurilor tradiționale cu măști³⁹ începe de la Lăsata Secului, la începutul postului, când tinerii tocmeșc lăutari să le cânte la sărbători și în seara de „Andrii” (29/30 noiembrie), când are loc, conform tradiției, „păzitul usturoiului”. Credința poporului în legătură cu această sărbătoare a fost cântată în versuri de Vasile Alecsandri: „zgomot trist în câmp răsună / Vin strigoii se adună / Părăsind a lor secrii. / Voi creștinilor popoare / Faceți cruci mântuitoare / Căci e noaptea îngrozitoare / Noaptea sfântului Andrii”⁴⁰.

Ca să alunge strigoii se ungeau geamurile cu usturoi, iar tinerii din sate, care se adunau în seara de Andrii la casa de joc, spuneau că merg la „păzitul usturoiului”. Referitor la acest obicei, Petru Caraman afirmă: „Usturoiul și în antichitate avea același rol, ca și azi, de a îndepărta de locuința omului duhurile rele care, la sărbătorile închinatelor morților, părăseau lumea subpământeană, mormintele toate deschizându-se și deveneau foarte îndrăznețe. Superstiția antică își închipuia că poate opri spiritele morților, nocive, prin ajutorul usturoiului, întocmai ca și la români până astăzi, în noaptea Sfântului Andrei”⁴¹. Ovidiu Bîrlea este de părere că în această perioadă morții participau nu numai sufletește, ci chiar gustau din ofrandele festive, cel mai adesea din vase așezate anume pentru ei, deci înfruptându-se din aceleași lucruri ca și cei vii. Urme ale acestei concepții străvechi pot fi surprinse într-o seamă de practici legate de moșii de Crăciun ca și de unele detalii ale colindatului⁴².

T. Th. Burada arăta la începutul secolului trecut că obiceiurile de Anul Nou din Moldova și din Transilvania sunt identice: „Cantemir descrie turca din Moldova pe la începutul secolului trecut (al XVIII-lea –

³⁶ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Crăciunul*. Studiu etnografic, București, 1914, p. 185.

³⁷ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970; N. Jula și V. Mănăstireanu, *Tradiții și obiceiuri românești*, București, 1968; Emilia Pavel, lucrările citate.

³⁸ T. Th. Burada, *op. cit.*, p. 57.

³⁹ Emilia Pavel, *Măști populare moldovenești*, Iași, 1972, *passim*; eadem, *Măști de teatru tradițional din zona Iașilor în ultimele decenii*, în *S.C.I.A.*, seria Teatru, muzică, cinematografie, tom. XXXI, 1984, p. 79-82; eadem, *Jeux à masques en Moldavie*, Iași, 1998, *passim*.

⁴⁰ Vasile Alecsandri, *Noaptea Sfântului Andrii*, în *Opere complete*, București, 1897.

⁴¹ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 59.

⁴² Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, 1981, p. 270.

n.n.) și eu cunosc turca actuală din Transilvania, anume, pe cea din Țara Oltului, ambele sunt identice”⁴³.

În Moldova, zona Iașilor, alaiul caprei este constituit din tineri care au „ieșit la joc” și care se bucură de încrederea sătenilor. Aceeași tineri care, în seara de Andrii, au „păzit usturoiul” merg de Anul Nou cu capra.

Alaiul caprei constituie componenta principală a desfășurării carnavalurilor populare cu măștile de Anul Nou. Ca variante ale străvechilor turca sau brezaia⁴⁴, măștile de capre, cerbi, țapi, berbeci, boi, cocostârci, struți, au aceeași semnificație. Asemănarea și unitatea lor se desprinde din joc⁴⁵, „clănțanitul” maxilarului inferior fiind un element obligatoriu la aceste măști, iar dacă măștile de capră, cerb, bou, struț reprezintă animale diferite, jocul le unește pe toate, ca și muzica instrumentelor după care el se execută, fluierul și toba însoțind întotdeauna aceste spectacole.

Ideea morții și învierii este predominantă în spectacolul cu măști de Anul Nou, punctul culminant al jocului fiind încetarea din viață a animalului, care este apoi descântat și reînviat. Vatra satului este scena pe care se desfășoară jocurile populare cu măști, spectatori fiind toți locuitorii din sat.

La împodobirea măștilor participă întreaga colectivitate. Sunt scoase la lumină diferite podoabe, panglici colorate, hurmuz, zgărđițe de mărgele, flori de lămâiță, busuioc, năframe, bârnețe, brâie, barize, ca și alte piese de port popular tradițional care se păstrează în lăzi pentru astfel de ocazii. De asemenea, sunt oferite celor ce le solicită bucăți de blană, lână, cânepă, pene, cârpe, pentru confecționarea măștilor sau haine uzate pentru costumație. Cu acest prilej ies la iveală tălăngile, clopoței, zurgălăii și curelele din piele cu nasturi metalici pe care mascații le poartă de Anul Nou. Acest fenomen, al participării colective la îmbrăcatul cetelor de feciori sau la împodobirea măștilor, s-a întâlnit și în Țara Oltului, după descrierile lui T. Th. Burada și T. Herseni.

În Podișul Central Moldovenesc, zona Iașilor, zgomotul asurzitor al tobelor bătute cu insistență în timpul nopții, începând de la Andrii, dar mai ales în Ajunul și în ziua de Anul Nou, când i se adaugă cel al tălăngilor, zurgălăilor, fluierelor, aveau în vechime rostul de a ține departe de casa omului spiritele rele.

⁴³ T. Th. Burada, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁴ Olga Flegont, *Teatrul popular – entitate a duratei spirituale în istoria culturii românești (10 studii de istoria artei)*, în **S.C.I.A.**, seria Teatru, muzică, cinematografie, tom. XXIV, 1977, p. 43-44.

⁴⁵ Eadem, *The „Moș” in the Romanian Theatrical Art*, în „Revue Roumaine d’Histoire de l’Art”, tom. III, 1966, p. 129.

Carnavalul cu măști începe în Ajunul Anului Nou, când are loc întâlnirea, în centrul satului, a tuturor formațiilor și primul spectacol. La aceste întâlniri au loc întreceri între cetele de mascați. În satul Popești – Iași, moșnegii de la fiecare capră sunt apărătorii și ei au cel mai important rol în joc. Despre ceata învinsă vorbește tot satul, iar moșnegilor nu le mai rămâne decât să încerce să se răzbune. Moșnegii de la capră reprezintă pe strămoșii care s-au întors să petreacă în sat; ei au același rol ca Anul vechi din jocul dramatic al Jienilor și „moșul” de la priveghi. Moșnegii din străvechiul ritual de înmormântare păgân, „imagini evoluat din ritul morților strămoși”, devin figuri centrale în jocurile tradiționale cu măști. În afară de moșnegi, nelipsite din alaiul caprei sunt babele, apoi personaje care reprezintă meșteșuguri sătești sau anumite profesii, precum căldărarii, fierarii, negustorii, doctorii, militarii.

Capra este jucată de un tânăr care, în ritmul tobelor și al fluiерului, imită salturile animalului. Personajul care însoțește capra este ciobanul; el joacă și strigă: „Ța, ța, ța, căpriță ța / De la munte te-am adus / Cu beteală și hurmuz ...”. „Rapeturile” sunt personajele care poartă măști umane. În afară de mascați, din alaiul caprei mai fac parte tineri îmbrăcați în costumul național tradițional, specific satului; ei sunt arnăuții, irozii și fetele. Irozii, în număr de 10-15, bat tobele după cântecul fluiерului. Fetele, la capră, sunt doi tineri frumoși, îmbrăcați în haine femeiești; fetele și femeile din sat sunt excluse de la aceste jocuri. Alaiul caprei este condus de arnăut. De acesta ascultă toți participanții. „Așa cum ascultă compania de căpitan, așa ascultă tineretul de la capră de arnăut”⁴⁶. Arnăuții au același rol pe care îl are „birăul” în organizarea cetelelor de feciori din Țara Oltului.

Referitor la întrecerile ce au loc între formațiile de măști, T. Th. Burada, care descrie măștile din Porcești – Țara Oltului, susține că „unde sunt două turce, fiecare începe de la un cap de sat și când se întâlnesc se întrec jucătorii; turcașul învingător primește o coroană de iederă pe care, ca semn de distincțiune, o poartă între coarne, cât țin sărbătorile”⁴⁷.

Turca, în Transilvania, se joacă începând din Ajunul Crăciunului până în Ajunul Crăciunului cel mic, înțelegându-se prin Crăciunul cel mic Anul Nou.

Urătura sau plugușorul este un străvechi obicei. Arnăutul care urează evocă epopeea muncii agrare, începând cu aratul, semănatul, seceratul, treieratul, măcinatul și făcutul colacilor. În dimineața de Anul

⁴⁶ Inf. Ion Pricop, 74 ani (1965), Popești – Iași.

⁴⁷ T. Th. Burada, *op. cit.*, p. 61-62.

Nou, arnăutul seamănă și, aruncând boabe de grâu, repetă versurile: „Ca merii, ca perii / În mijlocul verii / Ca toamna cea bogată / Toată lumea-mbelșugată ...”. Aruncatul boabelor de grâu, ca simbol al belșugului, al străvechiului cult al grâului, al vegetației, se folosește și în obiceiurile legate de ciclul vieții. La nuntă, de exemplu, se aruncă cu boabe de grâu în prag, când vine mirele să ia mireasa sau când scot danțul din casă, înainte de plecarea la cununie. Colacii se folosesc de asemenea la naștere, nuntă și înmormântare. Primul colac pe care gospodina îl face de Anul Nou se păstrează la icoană până primăvara. Din acest colac mănâncă boii înainte de a trage prima brazdă, primăvara, după ce mai întâi au fost tămâiați (Bivolari – Iași). Prima turtă pe care femeia o face în Ajunul Crăciunului (se numește „Crăciun”) se păstrează ca să i se dea vacii când are vițel (Popești – Iași).

În timp ce capra cu ciobanul joacă, celelalte măști umane execută fiecare rolul în același ritm. Arnăuții cu fetele dansează hora specifică satului după cântecul fluierului și bătaia tobelor. La sfârșitul jocului, arnăutul, ca reprezentant al formației, primește un colac frumos.

Măștile animale, ca și cele umane, constituie un important capital al culturii noastre populare.

Masca este un obiect ritual, dar, încă din antichitate, ea devine și un obiect de recuzită, un element al spectacolului⁴⁸. Inscripția găsită în apropiere de Zlatna, la Petroșani, „Liberi patri et libere Herclianis et cervicalus” (CIL, III/1303) ne amintește de existența unor divinități autohtone dacice, în legătură cu cultul lui Liber și al Dianei, care ar oglindi supraviețuirea tradițiilor populațiilor locale⁴⁹. După etnograful polonez Tadeusz Seweryn, măștile de Anul Nou simbolizează fertilitatea pământului și abundența recoltelor. El descrie masca de bou („turon”), de capră („Koza”) și de urs; semnificative sunt versurile: „Unde turon sau Koza trece / Grâul va crește ...”⁵⁰.

Măștile animale și umane de Anul Nou se întâlnesc și în sud-estul Europei. Mirjana Ilić afirmă că obiceiul este românesc⁵¹. Măștile s-au găsit în Polonia, Cehoslovacia, Ucraina, Bielorusia, Suedia, Danemarca, Anglia, Elveția ș.a.

⁴⁸ Mihai Pop, *Măștile de lemn din Bârsești – Topești – Vrancea*, în „Revue de folclor”, nr. 1, an. III, București, 1958, p. 8.

⁴⁹ Silviu Sanie, *Civilizația romană la est de Carpați și romanitatea pe teritoriul Moldovei, sec. II î. Hr. – III î. Hr.*, Iași, 1981, p. 202-204.

⁵⁰ Tadeusz Seweryn, *Les problèmes de l'exposition des coutumes populaires*, în „Ethnographica”, I, Brno, 1959, p. 190-191, fig. 92, 93, 95 și 99.

⁵¹ Mirjana Ilić, *Klocalica serbulu au curka*, XII-XIII, Novi-Sad, 1964, p. 63.

În era creștină, aceste culte păgâne au rămas destul de puternice. În secolul al VII-lea, episcopul de Canterbury decreta că „orice persoană care se va deghiza în cerb sau taur la calendele din ianuarie, adică se va travesti în animal, va suferi o interdicție de trei ani, deoarece această practică este demonică”⁵². Este cunoscut și cultul taurin cretan, ale cărui reminiscențe supraviețuiesc în „Corridas”, serbări tradiționale în Spania contemporană⁵³. În Asia, ca și în Africa, jocurile cu măști sunt practicate în special cu ocazia sărbătorilor fertilității. În Japonia, serbările cu bou ritual care ia parte la ceremonia plantării orezului sau dansul animalier cu opt cerbi executat la templul Schintōique sunt cunoscute și în prezent⁵⁴.

Izvoarele folclorice se referă la taur, capră sau porc ca fiind animale care reflectă atât cultul fecundității cât și cultul străngerii recoltei⁵⁵.

Sacrificarea porcului în folclorul european este o întruchipare a spiritului grâului. În Egipt, porcul era identificat cu Osiris și era sacrificat în cinstea sa, în ziua în care, potrivit tradiției, Osiris însuși a fost ucis⁵⁶. Mitul povestește că Osiris a fost regele Egiptului și i-a învățat pe oameni, agricultura, horticultura și viticultura. În timpul mileniilor, regii egipteni fuseseră zeificați și identificați cu tauri puternici. Ca și în Creta sau în Egipt, în India și Mesopotamia taurul era simbolul forței divine și al fertilității⁵⁷, identificat fiind cu astrul solar.

În vechea Grecie, ca și în Europa modernă, calul era una din înfățișările spiritului grâului. Sacrificarea calului la romani, pe câmpul lui Marte, era un obicei de toamnă practicat pe holdele de grâu ale regelui.

În obiceiuri de toamnă și primăvară din nordul Europei, stâlpul de Armindeni este pus uneori în fața casei primarului și i se aducea acestuia ultimului snop de grâu din recolte pentru că este căpetenia satului⁵⁸.

Obiceiurile chinezești și europene în care are loc sacrificarea bouului ca reprezentant al spiritului grâului pot arunca o lumină asupra obiceiurilor de a jertfi un taur în ritualurile lui Dionysos. Dionysos, zeu al pădurii, era înfățișat ca țap, ca întruchipare a spiritului grâului. Unul din cultele cele mai frecvente și mai populare din Grecia antică era dedicat

⁵² J. R. Conrad, *Le culte du taureau*, Paris, 1961, p. 180.

⁵³ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁴ J. M. Kodera, H. Kitano, N. Origuchi, *Des danses populaires japonaises. Art populaire*, Paris, 1931, pl. 94, fig. 1; pl. 90, fig. 2; p. 185.

⁵⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁶ James G. Frazer, *Creanga de aur*, București, 1980, tom. IV, p. 7, 33.

⁵⁷ J. R. Conrad, *op. cit.*, p. 94 și 142.

⁵⁸ James G. Frazer, *op. cit.*, p. 33.

lui Dionysos, zeu al vieții și al fertilității. Dionysos, zeul taur, era direct asociat cu creșterea vegetalelor și în particular cu strugurii, cu vinul și cu iedera. Oamenii de știință, în ultima vreme, acordă o importanță tot mai accentuată omologării lui Dionysos, marelui zeu al mitologiei trace, cu Shiva, marele zeu al mitologiei indiene⁵⁹. Ambii sunt zeii plantelor, animalelor și oamenilor din popor. Ambii sunt zei ai vinului și beției. Atât shivismul, cât și dionysismul profesează o concepție naturalistă de ordin cosmic.

O dată cu pătrunderea romană în Balcani, Dionysos este asimilat sincretic cu divinitățile romane Bacchus și Liber Pater, precum și cu zeul frigian Sabazios. Cultul lui Dionysos, extins în această zonă, îmbracă aspectele sincretice romane, păstrând unele trăsături specifice locale, cum ar fi Cavalerul trac⁶⁰, zeitate locală tracică, zeu al vieții și vegetației, zeul fertilității acolit al lui Dionysos⁶¹. Cele mai vechi monumente ale cultului lui Dionysos ar putea fi considerate reprezentările viței de vie pe ceramica pictată de la Răcătău – Bacău și din multe așezări de tip „dava”, de pe cuprinsul întregii Dacii. Piesa din os de la Răcătău, pe care este reprezentat Dionysos, este un unicat în lumea dacică.

În Dacia intercarpatică, Dionysos – Bacchus este cunoscut sub numele de Liber și Libera, iar ca simboluri dionysiace, vița de vie este frecventă pe tot felul de ornamente funerare. Cultul lui Liber Pater, zeu de veche origine italică, asimilat cu divinitatea greacă Dionysos, adoptată de romani sub numele de Bacchus, a cunoscut, așa cum atestă inscripțiile, dar mai ales reprezentările plastice de toate categoriile, o popularitate neegalată de alte divinități⁶².

Cultul taurin cretan a avut la originea sa o mulțime de practici și obiecte de cult⁶³. Cele mai mărețe realizări artistice din lumea antică emană din această insulă, așa cum s-au păstrat pe cupele de aur de la Vaphio (Peloponez)⁶⁴.

În concluzie, menționăm că în mitologia românească jocurile cu măști populare din Moldova sunt dovezi concludente ale existenței cultului fertilității și cultului morților-strămoși la traco-geți și daci. Teodor Th. Burada susține că „obiceiurile au urme în foarte îndepărtata

⁵⁹ Romulus Vulcănescu, *Izvoare de cultură*, București, 1988, p. 130-131.

⁶⁰ Viorel Căpitanu, *Dava de la Răcătău*, în „Carpica”, XXIII/1, Iași, 1992, p. 146.

⁶¹ Constantin Scorpan, *Cavalerul trac*, Constanța, 1962, p. 83, fig. 41.

⁶² Viorel Căpitanu, *op. cit.*, p. 147; Silviu Sanie, *op. cit.*, p. 202-204.

⁶³ J. R. Conrad, *op. cit.*, p. 148.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 94 și 142.

mitologie tracică”⁶⁵, iar bourul și taurul sunt animale sacre la geto-daci”⁶⁶. Pe de altă parte, Dumitru Berciu evidențiază frecvența reprezentărilor zoomorfe: taur, cerb, urs, capră, cal și porc. Deducem, deci că, în cultele autohtone, aceste animale erau socotite sacre, figurări ale zeilor vegetației⁶⁷. Reprezentările acestor animale continuă să persiste în jocurile cu măști de Anul Nou ca urmare a unor străvechi culte și obiceiuri moștenite de la autohtoni.

În jocurile cu măști animale, la români, predomină figurarea caprei, ursului, calului, cerbului, țapului, berbecului, bouului, păsărilor, măști pe care, în cercetările noastre, le-am întâlnit în Moldova.

Abstract

New Year's folk masks form one of the most important themes presented in „Petru Caraman” Hall from the Ethnographical Museum in Iasi.

We have been interested in the study of the folk masks even since the period of the museum organization, starting with 1851, so that on the occasion of its inauguration on February 16th 1958, within the theme „Customs”, the reed goat masks and the old man mask from Popesti-Iasi as well as the bear, the ox, the drum and the whistle – ancient musical instruments used in the folk mask plays – have been exhibited.

The work „Masks Plays – Iasi Zone”, Iasi, 1971, revealed the wealth and the variety of the New Year's folk masks plays from the Central Moldavian Plateau, Iasi zone.

The folklore festivals organized almost every year at Iasi intend to stimulate this type of theatrical folk art and the masks represent the present artistic creation, an opportunity for having fun on the occasion of the New Year's folk feasts.

The mask plays from Moldavia, which take place on the occasion of the New Year, are archaic customs whose origins are to be found in the ancient Neolithic and Thraco-Getic agrarian and pastoral rites which evolved and developed at the same time as the funeral rites and the dead ancestors' cult.

Constituted as retinues of goats, stags, he-goats, rams, oxen, ostriches, storks, horses, accompanied by the animal bells, little bells and whistles sound, the masks wander through the villages even nowadays on the New Year's Eve and on the New Year's Day, reminding the bacchonic and dionysiac feasts from the Greco-Roman Antiquity as well as all the ancient celebrations from all over the world which are related to the fertility and fecundity cult.

In antiquity, the mask plays were constituted in spring time when the agricultural works began, but the reform of the Roman calendar from 46 B.C. (during Julius Caesar's reign) fixed the day of the 1st of March and it was then that the mutation of the spring customs in the middle of the winter took place.

⁶⁵ N. Iorga, *op. cit.*, tom. II, București, 1929, p. 102.

⁶⁶ *Istoria teatrului în România*, București, 1965, tom. I, p. 24.

⁶⁷ Dumitru Berciu, *Arta traco-getică*, București, 1969, p. 109, 113, 121, 131 și 161.

During the Christian era, these pagan cults remained quite strong. During the 7th century, the bishop of Canterbury decreed that „any person who would disguise in stag or ox for the January carols, that is who would take an animal disguise, would suffer a 3 year interdiction as that practice is demonic”.

Petru Caraman asserted that the magic practices related to the dead’s presence on Earth on the occasion of the New Year, when the mask plays took place, were founded on the „belief that during Christmas night the tombs opened and the ghosts and the dead’s spirits went out in the world... The dead’s souls wander during all 12 winter days period, at night. On the 12th Night, their freedom ends. They must go back in their underground shelter. But as they do not want to leave this world by themselves, the custom of ghosts banishing appeared and on the Olt Valley as well in Fagaras zone it is known as bush thrashing”.

The dead’s cult as well as the agrarian cults are to be found at other peoples on Earth, too. At the Californian tribes, in Mexico and Peru, in North, Central and South America, in Egypt and Africa, the mask plays take place on the occasion of the fertility celebrations.

In the Romanian mythology, the folk mask plays from Moldavia constitute conclusive proofs concerning the existence of the fertility cult and of the dead ancestors’ cult at the Thracio-Getae and the Dacians. Teodor T. Burada, who studied these customs, asserted: „The customs have origins in the ancient Thracic mythology and the auroch and the ox were sacred animals for the Geto-Dacians”.

LISTA FIGURILOR



Fig. 1. Ciobanul și capra,
Popești – Iași, 1967



Fig. 2. Arnăuț și irod cu toba,
Popești – Iași, 1967



Fig. 3. Moșnegi la capră,
Popești – Iași, 1967

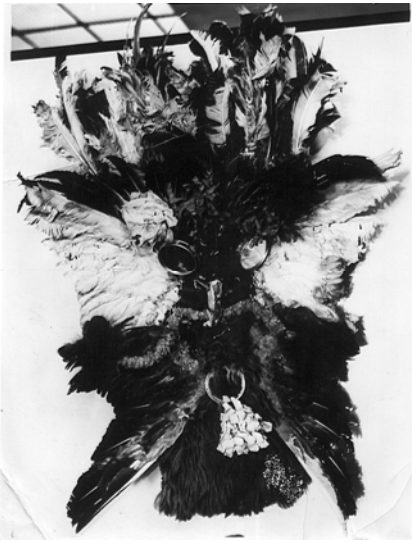


Fig. 4. Mască de moșneag,
Popești – Iași, 1972



Fig. 5. Cerbul,
Popești – Iași, 1967



Fig. 6. Cerbul,
Belcești – Iași, 1967



Fig. 7. Cerbul și „dracii”,
Belcești – Iași, 1967



Fig. 8. Struțul,
Mădărjac – Iași, 1967



Fig. 9. Cocostârcul,
Budești – Mogoșești – Iași, 1967



Fig. 10. Berbecii,
Trifești – Iași, 1968



Fig. 11. Mască de bătrân,
Budești – Mogoșești – Iași, 1967



Fig. 12. Caii,
Andrieșeni – Iași, 1968

ÎNCUIETORI DIN LEMN LA GOSPODĂRIILE TRADIȚIONALE MOLDOVENEȘTI. CÂTEVA CONSIDERAȚII

Eutasia ANGHEL

Civilizația românească tradițională este adesea considerată drept „o civilizație a lemnului”. Încadrare firească, dacă avem în vedere multitudinea de întrebuințări care a fost dată acestui material, folosit curent, pentru nevoile gospodăriei sau prelucrat în forme care au necesitat desprinderea și perfecționarea unor meșteșuguri.

Arhitectura țărănească românească, în special în lemn, conferă o anumită monumentalitate care izvorăște din lumea satului românesc, din atenta proporționare a elementelor constructive și din tratarea amplă a decorului arhitectonic bine echilibrat¹.

Conservarea planului arhitectural al caselor țărănești reprezintă o dovadă a continuității și evoluției românilor pe acest teritoriu. Materialele și tehnicile de construcție ale locuințelor sunt în genere folosite în concordanță cu factorii de mediu din zona respectivă, dar și cu gradul de civilizație al locuitorilor. Pentru construirea caselor s-au folosit materiale diferite. În zonele unde fondul forestier era din abundență (suprafața lemnoasă a variat în timp, scăzând de la cca 2/3 din teritoriu în secolele XIII-XIV, până la 1/3 în epoca modernă, unde zona de deal era cea de silvostepă) lemnul era principala materie primă utilizată la ridicarea construcției. În zonele mai joase, bârnele de lemn au fost înlocuite cu împletituri de nuiele lipite cu lut².

Tehnicile de lucru ale meșterilor populari constituie, de obicei, o moștenire familială, obștească, transmisă din generație în generație. Practicarea meșteșugurilor tradiționale nu înseamnă o repetare mecanică, ci o continuă dezvoltare creatoare din partea fiecărui meșter³.

Gama uneltelor folosite la lucrul lemnului variază atât în funcție

¹ Paul Petrescu, *Creația plastică țărănească*, București, 1976, p. 18.

² Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. IV, Craiova, 1996, p. 79-80.

³ Andrei Pănoiu, *Caractere specifice în arhitectura populară din Gorj*, în „Cibinium. Studii și materiale privind Muzeul Tehnicii Populare din Dumbrava Sibiului”, Sibiu, 1967-1968, p. 90.

de măiestria și calitatea meșterului, de starea materialului lemnos, dar și de specificul decorativ al fiecărei zone. Cea mai folosită și populară unealtă a fost dintotdeauna toporul. Cu acesta copacii erau doborâți la pământ, fasonați și curățați. Tot toporul era utilizat și la cioplirea *cheotorilor*, ușorilor de la uși. Pentru un mai mare aspect la fățuire era folosită barda⁴.

În construirea unora din locuințele vechi, ultima etapă o constituia montarea ușilor și ferestrelor. Locurile acestora erau prevăzute și demarcate clar la construirea ei. Tocurile de scândură pentru uși și ferestre se asamblau la construirea pereților, iar la finisarea casei se așezau doar părțile mobile. Casa tradițională avea puține uși și geamuri, în general de dimensiuni mici, pentru a păstra căldura în interior. Ușa de la intrare era totdeauna mai masivă, făcută dintr-o scândură grosă din lemn de tei sau brad (blană)⁵, cu prag sus și jos în care se învârtea *țâțâna*⁶. Sub aceasta, pe altă parte a ușii, se prindea pe ușori o bucată de lemn scobit, pe care să se rotească. În partea de sus, ușa se lega de ușor cu un lemn găurit sau cu o împletitură de nuiiele. Restul ușilor dintr-un interior erau la fel construite, toate având deschidere la tindă. Ușa în sine avea atât scop utilitar, cât și de apărare în fața unor eventuale atacuri⁷. Închiderea ușii se făcea simplu, fie prin tragerea unei sfori, fie cu mânerul de lemn. Asigurarea însă cunoaște mai multe sisteme de închidere.



Fig. 1. Încuietoare de lemn din Breaza – jud. Suceava

Până în secolul trecut, încuietorile ușilor aveau un sistem de funcționare destul de simplu, cel al zăvorului fără cheie, care era alcătuit dintr-o *drugă de lemn* pusă în mișcare de niște *căței* tot din lemn. Pe durata nopții, pentru un plus de siguranță, locuitorii fixau capetele drugului în ușori sau chiar în pereți⁸.

Muzeul Etnografic al Moldovei deține o colecție de 10 încuietori și zăvoare de lemn provenite din următoarele zone etnografice ale Moldovei: Suceava și Iași, Botoșani.

O încuietoare de lemn care funcționează pe principiul drugului de lemn pus în mișcare de căței este cea din fig. 1. Aceasta a fost achiziționată din comuna Breaza – județul Suceava. Este alcătuită din

⁴ Nicolae Cojocaru, *Casa veche de lemn din Bucovina*, București, 1983, p. 73-74.

⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁶ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 85.

⁷ Nicolae Cojocaru, *op. cit.*, p. 87.

⁸ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 85-86.

două stinghii de lemn ce se fixau vertical pe ușă în cuie de lemn. Zăvorul cu creștături se petrecea prin mijlocul bucăților de lemn pentru a cuprinde sfoara cu care se manevra⁹.

Un alt tip de încuietoare (fig. 2) este cea din Straja, județul Suceava. Piesa a fost confecționată pe la mijlocul secolului al XIX-lea și este formată din două chingi care se fixau în ușorul ușii. Zăvorul mobil se mișca închizând și deschizând ușa cu ajutorul unei chei din lemn, care are forma unui mâner cu o limbă. O astfel de încuietoare se folosea la tinda de la intrare. Fagul constituie esența lemnoasă din care era construit zăvorul, frumos patinat de fum și vreme¹⁰.

Broasca de lemn este o altă categorie de încuietoare meșterită de dulgheri cu ingeniozitate. A fost găsită în funcțiune la casa lui Petre Breabiu din Zamostea, județul Suceava, fiind demontată de la ușă în ziua de 1 iunie 1962, când a fost achiziționată pentru colecția muzeului¹¹. Încuietoarea are un mecanism alcătuit dintr-un drug cu două șanțuri verticale, prin care alunecau două limbi, perforate circular pentru cheie. Broasca se fixa de ușă cu o scândură și două cuie de lemn. Sistemul de închidere prin împingerea drugului în ușorul ușii este asigurat prin învârtirea cheii de lemn (fig. 3)¹².

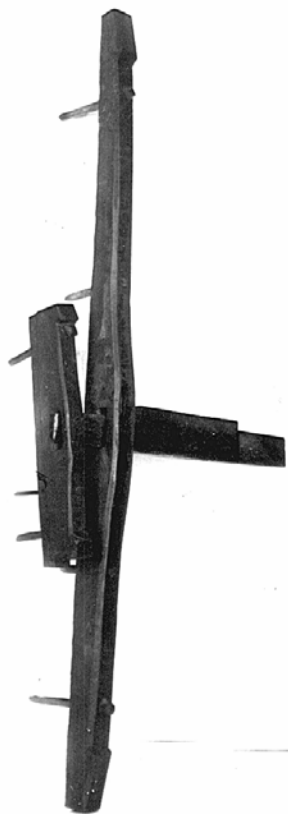


Fig. 2. Încuietoare de lemn din Straja – jud. Suceava

⁹ Muzeul Etnografic al Moldovei, Fișă analitică de evidență nr. 17211, întocmită de Rodica Popot.

¹⁰ Idem, Fișă analitică de evidență nr. 16121, întocmită de Petru Cazacu.

¹¹ Idem, Fișă de obiect nr. 10, întocmită de Cornelia Scodac.

¹² Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 86.



Fig. 3. Încuietoare de lemn din Zamostea – jud. Suceava

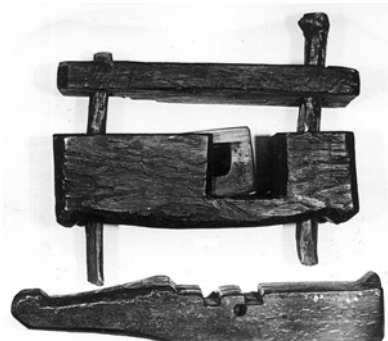


Fig. 4. Încuietoare de lemn din N. Bălcescu – jud. Botoșani

O piesă valoroasă aparținând muzeului ieșean este încuietoarea de lemn, cu doi căței, achiziționată din comuna Nicolae Bălcescu, județul

Botoșani (fig. 4). Încuietoarea este alcătuită din mai multe părți: corpul încuietorii, prins în două cuie de lemn, mânerul, două pene de lemn, numite căței, și o cheie tot de lemn. Întreaga piesă este confecționată din lemn de tei, cioplită din bardă. Se fixează pe dinăuntru ușilor. La casele vechi, în afară de încuietoare, mai exista și *retezul din lemn* (fig. 5), care servea la încuiat ușa, ținând locul foraiבărului de azi. De altfel, retezul este predecesorul foraiבărului¹³.

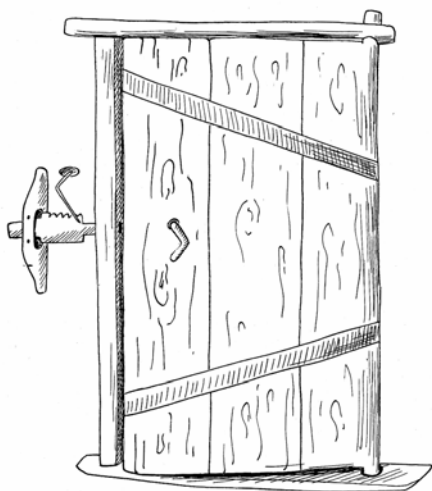


Fig. 5. Retez de lemn

Tot în patrimoniul muzeului întâlnim o broască de lemn de această dată cu trei căței și două adâncituri pentru zăvor (fig. 6). În drug se introducea cheia de lemn, „un fel de diapazon cu o protuberanță”, care servea la împins căței. Încuietoarea se fixa pe ușă cu două cuie solide de

¹³ Idem, Fișă de obiect nr. 15, întocmită de Petru Cazacu.

lemn. A fost achiziționată din Gemenea – Stulpicani, județul Suceava¹⁴.

Plecând de la descrierile pieselor de mai sus, putem face o clasificare a sistemelor de închidere. O primă categorie ar fi aceea a sistemelor de asigurare din interiorul locuinței. Aceste sisteme (zăvorul de lemn, foraibărul, cârligul, bățul în ușa) erau folosite pe timpul nopții. La casele vechi ușa se deschidea pe dinăuntru, față de acum, când ușa se deschide pe afară. Ușa era încuiată numai atunci când ferestrele erau bine asigurate cu zăbrelele încastrate în tocul geamului.

O altă categorie este cea a sistemelor de închidere pe dinafară. Cel mai rudimentar era acela reprezentat de așezarea bățului în ușa. Acesta era folosit atunci când locatarii nu erau acasă, dar părăsirea locuinței avea loc pe o perioadă scurtă de timp. Se presupunea că proprietarii sunt în imediata apropiere (în grădină, la o vecină, la un priveghi etc.). Așezarea bățului în ușa reprezintă de fapt un sistem de comunicare, faptul ca atare transmițând musafirului că proprietarul nu este în locuință, dar și că revenirea se face într-un timp relativ scurt. Acest sistem avertizează încă de la poartă asupra faptului că locatarul nu este momentan în gospodărie și că întoarcerea se poate produce în orice moment. Bățul în ușa era de fapt un toiag, element cu valoare apotropaică, el reprezentând un substituit al stăpânului casei. De obicei, bățul era așezat de persoanele mai în vârstă care nu se deplasau mult în afara casei și care își sprijineau bătrânețile pe toiag, acest tovarăș al bătrâneții lor. Tovărășia îndelungată „bătrân-toiag” are semnificație simbiotică. Putem spune că toiagul preia cu toată încrederea din atribuțiile stăpânului. Așezând bățul în ușa, bătrânul lasă un paznic credincios locuinței sale. Toiagul este considerat și o armă de apărare, cu atât mai mult justificându-se rolul de stăpân al casei. Pe lângă acest băț (toiag) care se așeza în ușa, în cea de-a doua categorie de sisteme de închidere, clasificăm și încuietorile propriu-zise care asigurau locuința pe timpul lipsei stăpânului pe o perioadă relativ mare de timp. Aceste încuietori erau asigurate prin învârtirea cheii în ușa.

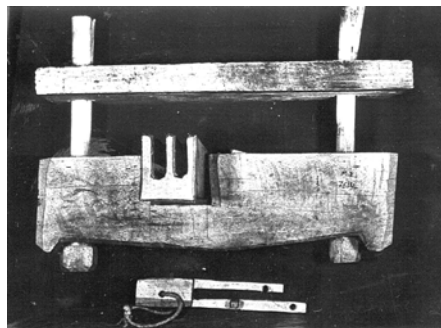


Fig. 6. Încuietore de lemn din Gemenea – Stulpicani – jud. Suceava

¹⁴ Idem, Fișă analitică de evidență nr. 17264, întocmită de Rodica Ropot.

De obicei, documentele nu precizează dacă încuietorile erau făcute numai de meșteri, lucru pe care noi îl bănuim, sau chiar de proprietar. Presupunem că au existat meșteri lemnari care făceau și încuietori, aceștia fiind persoane cunoscute și de încredere.

Dispariția treptată a încuietorilor de lemn are printre cauze și generalizarea feroneriei. Încă din construcția locuințelor mai noi, odăile sunt făcute mai mari, geamurile la fel, deci sistemul de închidere trebuia să fie mai trainic și mai sigur.

Gardurile construite în jurul curții vin ca o completare a ansamblului arhitectonic specific zonei etnografice. Confecționarea lor are atât importanță funcțională, cât și estetică. Apariția gardurilor și a porților în jurul locuinței „se leagă de preocupările străvechi, de restrângere a circulației interioare și de apărare spre exterior.” Împrejmuirile din jurul gospodăriilor tradiționale erau confecționate din lemn, trestie, piatră și lut. Cele mai frecvente au fost cele din lemn, întâlnite atât în zonele înalte, cât și în cele joase. În zonele montane a fost folosit lemnul de conifere, iar în cele de deal lemnul de foioase. Luând în considerare sortimentele forestiere utilizate se disting garduri din nuiiele, din răzlogi și lațuri, din scânduri și grinzișoare.

Porțile gardurilor, porțiunea de intrare și ieșire în interiorul curții, au evoluat de la forme simple până la construcții monumentale, mult mai complicate¹⁵.

Un sistem de poartă exemplificat în lucrarea noastră este și cel din fig. 7, schiță făcută în urma unei ample cercetări de teren pe Valea

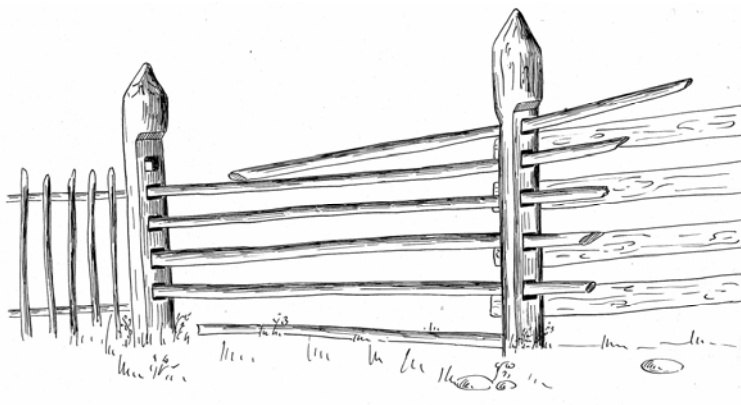


Fig. 7. Sistem de poartă din Călinești – Valea Bistriței

¹⁵ Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Cluj Napoca, 1978, p. 75.

Bistriței (deceniul VI al secolului trecut), din colectivul respectiv făcând parte și etnografi ai muzeului ieșean. Cercetarea a fost organizată de Academia Română, sub conducerea lui Romulus Vuia¹⁶. Această schiță conturează o poartă de lemn, bine ancorată în doi stâlpi solizi, înfipti în pământ, ciopliți în patru fețe, care le-au oferit meșterilor țărani posibilitatea de a-și arăta iscusința în arta lemnului. Poarta era accesibilă prin manevrarea fiecărui leaț în parte, cel de închidere fiind unul rudimentar.

Un alt tip de poartă, ancorată, de asemenea, în doi stâlpi solizi, este cea care se asigură prin închiderea cu broască de lemn (fig. 8).

Gospodăriile vechi au avut porți frumoase, acestea fiind acum înlocuite cu alte tipuri, majoritatea comune, confecționate din scânduri și grinzișoare sau fier forjat. Materialele industriale de construcții au influențat foarte mult înfățișarea satului vechi, începând de la locuințe și terminând cu porțile.

De multe ori acolo unde a fost înlocuită ușa masivă de lemn din gospodărie cu alta mai nouă, cea veche a fost

montată de la locuință la anexă sau la adăposturile sezoniere. Cercetările de teren pe care le întreprindem în perioada actuală, nu mai oferă decât arareori posibilitatea depistării unor obiecte care să întregescă subiectul pe care l-am abordat.

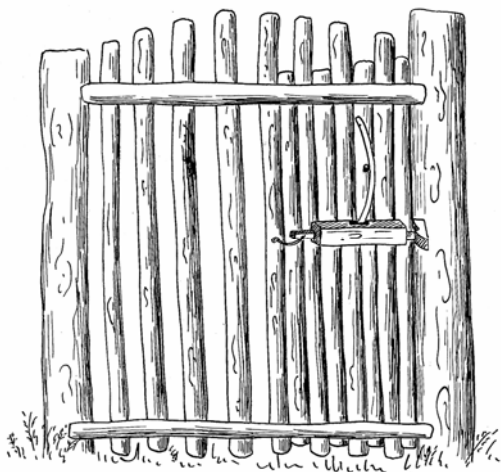


Fig. 8. Poartă cu broască de lemn din Călinești – Valea Bistriței

¹⁶ Emilia Pavel, *Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei*, în *A.M.E.M.*, I, 2001, p. 21.

Abstract

The construction of some of the old dwellings included as a last step the mounting of doors and windows. The door itself had both a utilitarian role and a protective one, defending against robbery.

The closing of the door was done in a very simple manner, either by drawing a rope, or using a wooden handle. Yet, there are many closing systems used for assurance. One category of assurance systems inside the house include: the wooden bolt, latch, hook, stick in the door, assurance methods during the night time. Another category refers to closing from the outside and its specific methods: the stick in the door, when the owner is somewhere in the neighborhood, as well as the locks which were assured by switching the key in the door.

The traditional closing systems were gradually replaced by ironmongery items. Wooden locks could still be encountered nowadays in auxiliary structures of the farmyard or in temporary shelters.

UN INSTRUMENT MUZICAL DIN PATRIMONIUL MUZEULUI TEHNIC: VIELA

Lenuța CHIRIȚĂ
Vasile MUNTEANU

Chiar în deschiderea valoroasei expoziții permanente „Înregistrarea și redarea sunetului”, din cadrul Muzeului Științei și Tehnicii Iași, este etalată o *vielă*, unul dintre cele mai interesante instrumente de muzică mecanică ale colecției. Deși nu intră în categoria automatelor muzicale clasice, mânuirea ei presupunând îndemânare și serioase cunoștințe muzicale, *vielea* captează deopotrivă atenția specialiștilor în istoria tehnicii și a etnografilor, prin modul în care a fost realizată, prin decor și proveniență.

Originea *vielei* este europeană, cu toate că principiul de funcționare al instrumentelor cu coarde acționate prin frecare vine din Orient. A făcut parte din viața multor categorii sociale, fiind de-a lungul timpului un instrument al bisericilor și mănăstirilor, apoi al nobililor, al trubadurilor, al țăranilor sau al comedianților, fiind redescoperită astăzi în special în Franța.

Primele mărturii ale existenței *vielei* (în forma sa veche numită *organistrum*), datează din jurul anului 1100. Astfel, găsim informații într-un text redactat într-o mănăstire benedictină din Baviere (Franța) și pe frontonul din piatră al catedralelor spaniole din Soria și Santiago de Compostella (fig. 1).

Strămoșul *vielei*, *organistrum*, era un instrument la care cântau două persoane: una învârtea cu ajutorul manivelei o roată cu rol de arcus



Fig. 1. Cavalerii Apocalipsei cântând la organistrum
(Frontonul catedralei Santiago de Compostella)

și cealaltă mânua clapele mobile care acționau în general trei corzi vibrante. Acest tip de instrument, utilizat în interpretarea muzicii sacre pentru acompaniamentul cântecelor liturgice, s-a răspândit în secolul al XI-lea în Spania și Europa de Nord.

Începând din secolul al XIII-lea, viola capătă formă rectangulară, de mai mici dimensiuni, fiind cunoscută sub denumirea de *synfonia* sau *chifonie* (fig. 2). Era mai comodă și putea fi mânuită de un singur cântăreț. Repertoriul era foarte elaborat, însă spre sfârșitul secolului orga se impune tot mai mult în acompanierea cântecelor religioase devenind nelipsită în biserici. *Synfonia* își schimbă statutul social, ajungând instrumentul muzical al trubadurilor și vagabonzilor pentru ca în secolul al XIV-lea să dispară definitiv.

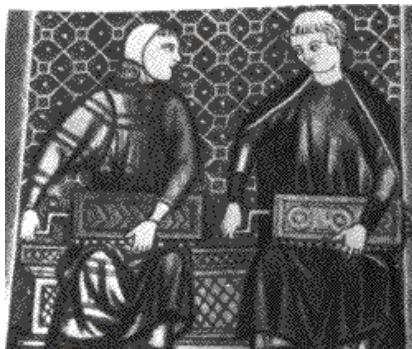


Fig. 2. Cântăreți la *Synfonia*

În perioada Renașterii, viola suferă o serie de transformări tehnologice. Se trece de la forma rectangulară la forma ovală trilobată. Lutierii folosesc corpul lăutei pe care montează mecanismul violei. Numărul de coarde crește de la trei la cinci sau șase, combinând cele trei elemente muzicale: melodia, armonia și ritmul. Stilul pastoral în muzică și literatură face ca instrumente populare ca cimpoiul și viola să ajungă la modă în rândul nobilimii, acestea

răspunzând gusturilor culturale și estetice ale timpului. Odată cu epoca barocă, acest instrument capătă decorațiuni rafinate. Mari compozitori ca Lully, Vivaldi, Chedevile, Corette, Mozart compun special pentru violă.

Revoluția franceză din anul 1789, schimbă statutul violei, care este iarăși vulgarizat, devenind instrument al poporului. Se fac tot mai mult auziți cântăreții ambulanti cu violele lor, care străbat satele și orașele (fig. 3), țăranii adoptând și ei acest instrument.

În secolul al XIX-lea, are loc o reconsiderare progresivă a acestui instrument, mai ales în centrul Franței. Revenirea durează până la începutul secolului al XX-lea, când viola este detronată din nou în

acestea



Fig. 3. Cântăreață la violă, sec. al XVIII-lea

favoarea acordeonului, mai bine adaptat pentru ariile în vogă atunci. Până la mijlocul secolului al XX-lea viola a rămas un instrument de tradiție locală, mai ales în Franța, Italia, Spania, Ungaria, Germania, Bielorusia, Bulgaria.

Începând cu anii 1960 viola revine timid, mai ales datorită tinerilor. Muzicieni și lutieri au făcut să reînvie acest instrument, dându-i o nouă perspectivă. Astăzi este prezentă în numeroase grupuri folclorice, grupuri de muzică veche și tradițională care participă la festivaluri de violă în Europa, Statele Unite și Canada.

Viola nu este un instrument simplu. Pentru a cânta trebuie învârtită o manivelă care la rândul ei rotește în jurul unui ax un cilindru din lemn (roata vielei) montat în corpul vielei. Roata, pe care se impregnează colofoniu, acționează prin frecare asupra corzilor vielei producând sunetul. Una sau două corzi melodice numite „chanterelles” sunt trecute prin mecanismul claviaturii. Pentru a varia înălțimea sunetului, cântărețul apasă clapele din lemn ale claviaturii asemenea unui violonist. Acompaniamentul este realizat de două sau mai multe corzi plasate în afara claviaturii, care emit sunete la unison ca un zumzăit de bondar (boudron). Una dintre corzi, numită „trompette” este prevăzută cu un mic suport (numit „chien”) care, atunci când se accelerează rapid învârtirea roții, lovește viola și dă ritm melodiei (fig. 4).

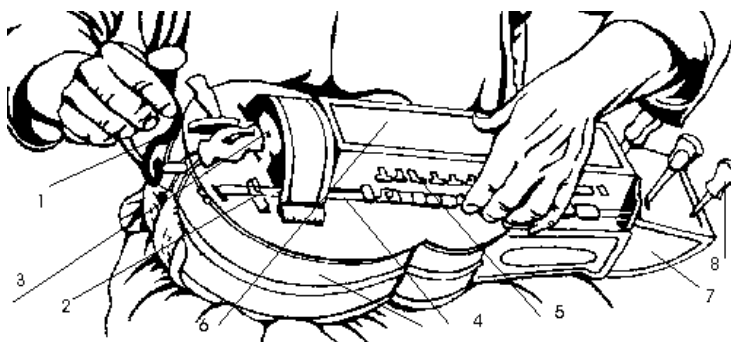


Fig. 4. Părțile componente ale vielei

1. manivela
2. cățel (chien)
3. coarda melodie (chanterelle)
4. coardă percuție (trompette)
5. clapa
6. cutia claviaturii
7. capul vielei
8. cui de acordaj
9. corpul vielei

Viola este un instrument tehnic complicat și instabil deoarece este sensibil la o multitudine de influențe (temperatură, umiditate, acordaj, starea roții și a mecanismului). Nu există două instrumente identice și fiecare cere un reglaj continuu. De aceea, de multe ori, cântăreții la violă sunt și constructori.

Studiile și cercetările privind întrebuințarea instrumentelor muzicale populare de către români, cuprind arareori referiri la violă, laconice și uneori imprecise. Constantin Stamate confunda terminologic viola cu lăuta; important este însă că el, pe la 1868, relatează că acest instrument era ieșit „din modă”, înlocuit fiind de scripcă sau vioară¹. Autor al unor texte care și astăzi sunt de referință pentru muzicologia românească, Teodor T. Burada amintește și viola „care până astăzi se vede în mâna locuitorilor săraci din Transilvania cerând milă, și pe care ei o numesc din necunoștință *organ* și câteodată și *lăută*”². Cu un alt prilej, făcând descrierea și istoricul aceluiași instrument, îl consideră „căzut; el este mijlocul de hrană al sârmanilor savoiarzi și anvernați”³. Această asociere, între săraci și violă a continuat și în literatura de specialitate a secolului al XX-lea, adăugându-se însă o nouă zonă de răspândire a instrumentului: „Știm doar că pe vremuri el a fost întrebuințat în partea de miazănoapte a Moldovei și prin Ardeal de către cerșetori...”⁴.

Viola care face obiectul interesului nostru provine din această ultimă zonă, din Nordul Moldovei. Ion Chelcea, fondatorul și directorul de atunci al Muzeului Etnografic al Moldovei, a cumpărat-o, în 1956, de la Toader Lesanciuc, din Moldova-Sulița, pentru suma de 30 lei. Din păcate, în scurt timp, Ion Chelcea a fost îndepărtat de la conducerea muzeului ieșean. Așa se explică, poate, puținătatea informațiilor ce însoțesc achiziția.

Și totuși, consultând hârtiile întocmite fugar la încheierea tranzacției, întâlnim câteva indicii prețioase. Pe spatele chitanței de mână, Ion Chelcea nota: „Lerlă făcută de Tânase Cosmeci, pe la 1760 de mână. Era muzicant, cânta din vioară”⁵. Pe baza acestei însemnări, obiectul a fost înscris în registrul de evidență, având ca datare anul 1760; informația a fost apoi preluată mecanic, generații de-a rândul de

¹ Apud Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român*, București, 1956, p. 125.

² Teodor T. Burada, *Almanah musical*, Iași, 1877, p. 77.

³ Idem, *Opere*, vol. II, București, 1975, p. 174.

⁴ Tiberiu Alexandru, *op. cit.*, p. 125.

⁵ Arhiva Complexului Muzeal Național „Moldova” Iași, dosar 1, 1956.

specialiști folosind-o la întocmirea fișelor de evidență, de conservare și restaurare, în materiale promoționale sau de popularizare, chiar și după transferarea piesei, în 1970, către Muzeul Politehnic. Abia recent, într-un catalog de colecție al mijloacelor de înregistrare-redare a sunetului, această vielă este considerată ca aparținând secolului al XIX-lea⁶. Alte documente care să ateste activitatea unui Tănase Cosmeci, lăutar și lutier, în jurul anului amintit, nu avem până în momentul de față. Nici

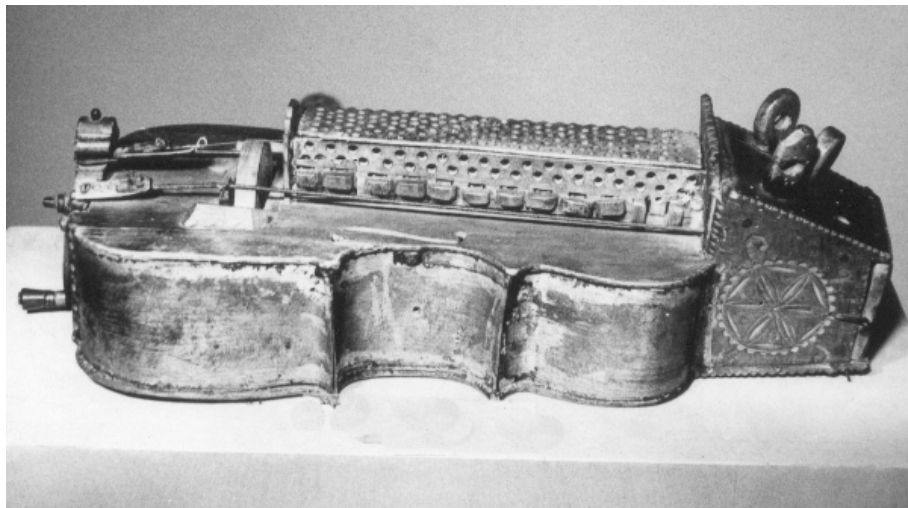


Fig. 5: Vielă, Muzeul Științei și Tehnicii, Iași

cercetarea obiectului care îi este atribuit, nu ne oferă amănunte în plus asupra timpului când a fost confecționat. Atât prin formă, cât și prin elementele componente, viela este asemănătoare cu alte exemplare, descrise sau păstrate, care au făcut carieră în Occident.

Decorul piesei îi conferă însă valoare și particularități de excepție, justificând interesul etnografic. Ca motiv ornamental predomină un vechi simbol de largă circulație, rozeta, reprezentată în cazul nostru cu șase petale, în trei ipostaze diferite, frecvente în vechea artă românească a lemnului. Motivele solare, situate în părțile laterale ale gâtului vielei și sub axul manivelei, sunt însoțite de motivul crucii, cutia și capacul claviaturii fiind perforate prin traforare iar extremitățile acesteia traforate și încrustate pe margini. Cele trei cordare, din corn de cerb, sunt și ele ornamentate prin incizare.

⁶ Lenuța Chiriță, Camelia Cristofor, *Înregistrarea și redarea sunetului*, Iași, 2003, p. 4.



Fig. 6. Vielă, Muzeul Științei și Tehnicii, Iași, detalii

Operațiunile de restaurare, desfășurate în 1994, care au presupus și dezmembrarea piesei, nu au adus nici ele elemente pentru o nouă încadrare temporală⁷. În aceste condiții, propunem o nouă datare a vielei, folosind criteriile etnologice, în ciuda preciziei relative pe care acestea le oferă. S-a demonstrat îndeajuns că memoria populară nu poate reține caracteristicile precise ale unor personaje, evenimente istorice sau întâmplări din viața comunității; faptele își pierd contururile, se dezistoricizează⁸. Mecanismele oralității nu permit, în cele mai multe din cazuri, nici reținerea unor date istorice cruciale⁹. Potrivit „legii” care guvernează producțiile folclorice, memoria populară are un caracter anistoric, fiind incapabilă să rețină individualități și evenimente, fără a le

⁷ Radu Tunaru, *Dosar de restaurare*, Iași, 1994.

⁸ Mircea Eliade, *Drumuri spre centru*, București, 1991, p. 400-403.

⁹ Petru Caraman, *Opere*, vol. I, București, 1987, p. 35, 159.

transforma în arhetipuri, dezgolindu-le de toate particularitățile personale și istorice¹⁰. Este complet neverosimil ca în amintirea locuitorilor din Moldova-Sulița să fi stăruit timp de două veacuri, data precisă a fabricării unui instrument muzical. Chiar admitând existența istorică a personajului Tănase Cosmeci, identificat cu modelul lăutarului exemplar, deopotrivă lutier, fapt obișnuit de altfel în zonă¹¹, nu putem atribui vieii în discuție vechimea vehiculată în prezent. Mai degrabă optăm pentru primele decenii ale celui de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, perioadă din care ar fi putut proveni informații orale directe ultimului deținător. Așadar, un secol diferență față de precedentă datare, 1760, care ar putea proveni dintr-o greșeală de redactare (plata și eliberarea chitanței se făceau în fața primăriei. În ziua respectivă s-au făcut multe achiziții), fie din dorința ofertantului de a spori atractivitatea și prețul obiectului, mărindu-i vârsta.

Un alt argument, de natură lingvistică, pledează tot pentru o datare mai recentă a vieii, ulterioară anului 1760. Tiberiu Alexandru considera în lucrarea sa *Instrumentele muzicale ale poporului român*, că denumirea populară a vieii, *liră*, ar proveni din rusescul „Kolesnaia lira”¹². Acest instrument era cunoscut însă în Bucovina, la Moldova-Sulița, sub numele de *lerhă* sau *lerlă*, evident mai apropiate de termenii germani care desemnează viola: *drehleier*, *leier*. Cuvintele de sorginte germană au pătruns și au circulat, evident, mai cu seamă după ocuparea Bucovinei de către austrieci, în 1775.

Ocupând încă un loc modest în sfera preocupărilor muzeografilor, cercetările asupra obiectelor de patrimoniu aflate în expunere sau în depozite, pot aduce modificări și completări importante, uneori noi deschideri, nebănuite până în prezent. Pentru cazul nostru, curiozitatea sporește privind două piese, semănând până la identitate cu viola analizată mai sus. Una se află la Muzeul Național din Nürnberg, deținătorii necunoscându-i originea și întrebându-se dacă nu cumva aceasta s-ar situa în spațiul elvețian; cea de-a doua, nedatăată, se află în posesia Muzeului de Istorie din Basel. Exemple suficiente pentru noi semne de întrebare privind proveniența, autorii, aria de circulație a unor asemenea obiecte

¹⁰ Mircea Eliade, *Eseuri*, București, 1991, p. 43.

¹¹ Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. IV, Craiova, 1996, p. 245.

¹² Tiberiu Alexandru, *op. cit.*, p. 125.

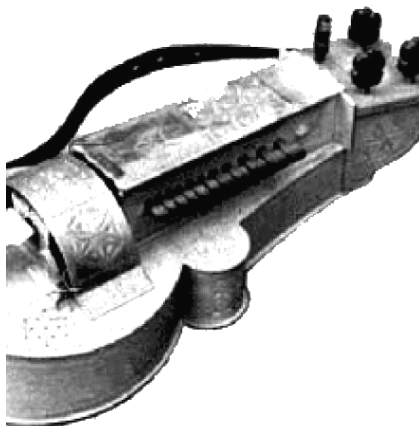


Fig. 7. Vielă, Muzeul Național din Nürnberg, detaliu

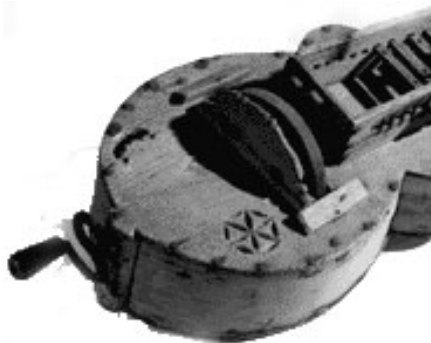


Fig. 8. Vielă, Muzeului de Istorie din Basel, detaliu

Abstract

In the present study the authors consider a music instrument of the collection of "Stefan Procopiu" Science and Technique Museum, the viella, which is very interesting for both ethnographers and specialists from the history of technique. Following a short history of the viella, the authors analyze its spread on the Romanian space, its origin and the supposed author, trying a new dating of the object, taking into account ethnological and linguistic criteria. Moreover, the study points out the ornamental similarities of this viella and other items in the collections of museums in Germany and Switzerland, while future research can bring further evidence on the completion of this subject.

CERAMICĂ ARDELENEASCĂ ÎN PATRIMONIUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Ovidiu FOCȘA

La baza formării colecției Muzeului Etnografic al Moldovei, în anul 1943, au stat obiectele provenite din donații. Pentru începuturile renumitei instituții ieșene formarea colecției a constituit elementul de bază pe care s-a fundamentat ulterior întreaga sa activitate. Colecția este rezultatul unei munci susținute din partea celui căruia îi datorăm organizarea muzeului, Ion Chelcea. Colectarea obiectelor etnografice s-a făcut în mod riguros, pe baza unor criterii bine stabilite, reușind să dea o dimensiune științifică noii instituții. În plin război mondial, profesorul Chelcea obține, în urma unei cereri adresate Ministerului Educației Naționale, suma de 300000 lei, drept unic capital pentru înființarea unui muzeu etnografic la Iași. În urma publicității pe care a făcut-o în presa vremii, legistul și colecționarul Iuliu Pascu, de la Consiliul Legislativ din București, a comunicat Universității ieșene disponibilitatea sa de a dona muzeului o colecție întreagă de obiecte etnografice, în număr de aproximativ 400, în mare parte textile de interior, port popular, icoane și ceramică. Conform actului de donație nr. 1280 din 4 mai 1943, Iuliu Pascu, pasionat de obiecte de artă populară, donează muzeului întreaga sa colecție cu singura condiție ca, în dreptul fiecărui obiect, să fie trecută mențiunea „Darul Maria și Iuliu Pascu”, donație ce a rămas până astăzi cea mai numeroasă din patrimoniul muzeului. Astfel se pun bazele de facto ale Muzeului Etnografic al Moldovei, Iuliu Pascu înscriindu-se ca primul mare donator al muzeului.

Ca arie de proveniență acestea acoperă o zonă foarte mare ce se întinde din Moldova și până în Ardeal. Colecția are o valoare sentimentală pentru începuturile zbuciumate ale instituției ieșene, care, la data de 28 februarie 1943, își inaugura prima expoziție, ce cuprindea, pe lângă obiecte adunate din sudul Moldovei, de pe valea Cuejdului, și pe cele din colecția menționată.

Ca o recunoaștere a gestului magistratului-colecționar în anul 2001 muzeul a organizat expoziția temporară „Donația Iuliu Pascu”. Aceasta a reunit o parte dintre cele mai valoroase piese prezente în

donatie, care, timp de aproape 60 de ani, nu au făcut obiectul nici unei expoziții, existând, e adevărat, și motive obiective, cel mai important fiind proveniența mării majorități a pieselor – din zone etnografice ce nu aparțin Moldovei istorice, deci nerespectând condiția de bază pentru a putea fi expuse într-un muzeu etnografic circumscris acestei provincii.

Pasiunea lui Iuliu Pascu pentru etnografie, ale cărui metode și concepte abia începeau să fie enunțate în primele decenii ale secolului al XX-lea, este legată de faptul că acesta a organizat și condus Congresul Industriei Casnice ce a avut loc la București în anul 1921; de asemenea, a fost invitat, conform actului numărul 18 din 25 septembrie 1921, să organizeze „Expoziția agricolă și de industrie casnică” ce s-a desfășurat la Iași în perioada 15 septembrie – 31 octombrie 1923. Astfel, după cum este stipulat în buletinul amintitei expoziții, „D-l dr. Iuliu Pascu, organizatorul secțiunii pentru industrie casnică de la Târgul de mostre din București (1921) și autorul unei meritoase lucrări pe această temă, ne-a oferit colaborarea d-sale pentru a organiza adunarea obiectelor de industrie casnică din Moldova, Basarabia și Bucovina și aranjarea lor în Pavilionul special”¹. În acest mod, Iuliu Pascu se dovedește un atent cunoscător al fenomenului popular, scopul pentru care s-a implicat în organizarea unor astfel de expoziții fiind acela al „reînvierii vechii noastre industrii casnice”.

Privită prin prisma acestor detalii, studiul acestei colecții particulare devine mai interesant, chiar dacă trebuie avut în vedere caracterul său eclectic, în sensul că obiectele de față au fost achiziționate după criterii strict personale, mai mult sau mai puțin științifice. Totuși, diversitatea și valoarea lor obligă la o abordare specific muzeografic, mai ales că începuturile muzeologiei au stat sub semnul colecțiilor particulare, obiectele fiind selectate după alte principii decât cele acceptate de muzeologia actuală, astfel că utilizarea conceptului de „muzeu în muzeu” ni se pare a fi cel mai potrivit.

Ceramica fiind considerată drept una dintre cele mai complexe fenomene culturale, nu putea scăpa colecționarului, astfel că, în drumurile sale prin Ardeal, Iuliu Pascu a colecționat ceramică de proveniență săsească, românească și ungurească. Zona geografică în care aceasta a fost produsă se suprapune cu aproximație părții centrale a Transilvaniei, mai precis zonei ce apare pe hartă sub forma unui triunghi ale cărui laturi se intersectează la Bistrița în nord, unde s-a produs olărie

¹ „Buletinul expoziției agricole și de industrie casnică a Moldovei întregite”, Iași, 15 septembrie – 31 octombrie 1923.

de tip săsească în secolele XVIII – XIX, apoi la Sibiu și Brașov în sud, unde s-a păstrat același tip de ceramică. Situația este explicabilă prin prisma grupării în aceste orașe a sașilor care, împreună cu ungurii, au imitat ceramica boemă și slovacă producând o olărie de o mare frumusețe. La rândul lor românii, impulsionați de aceste creații, au realizat și ei o ceramică ce purta amprenta multiplelor influențe venite dinspre puternicele centre de ceramică săsească. Acest lucru a fost posibil datorită faptului că Transilvania a fost de-a lungul vremurilor spațiul unor contacte etnoculturale și lingvistice diverse, vizibile și în cazul legăturii dintre comunitatea religioasă a habanilor și centrele locale de olărit². Habanii au fost o comunitate de olari de origine slovacă, care fiind discriminați pe probleme religioase, au fost izgoniți în Transilvania în secolul al XVII-lea, stabilindu-se la Vințul de Jos în 1621³. Aceștia s-au făcut remarcați prin realizarea unei ceramici care, atât prin formă, cât și prin decor, se apropia de cea bizantină, excelând în prepararea smalțului opac pe bază de cositor.

De altfel, secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cu toate transformările pe care le-au cunoscut, și-au pus amprenta asupra culturii și civilizației tradiționale a satului românesc, inclusiv asupra producerii unei ceramici superioare din punct de vedere stilistic. În acest sens, asistăm la o schimbare a raportului producerii acesteia între comunitățile rurale și cele urbane. Astfel, orașele și târgurile dobândesc un ascendent tehnologic asupra comunităților rurale, care au păstrat economia autarhică de tip tradițional⁴, producând mai mult o ceramică nesmalțuită de tradiție greco-romană, folosită cu predilecție în gospodărie, situându-se, în acest fel, mai aproape de tradiția ceramicii neolitice autohtone. Însă, treptat, olarii de aici au preluat și din experiența meșteșugărească urbană, unde sașii își aduceau propria olărie luxoasă pe Dunăre și Tisa, până în centrul Ardealului, în timp ce nobilii unguri apelaseră la serviciile olarilor habani pentru a lucra o ceramică smalțuită de factură deosebită sub raport estetic. În acest sens, Lucian Blaga afirmă că „originalitatea unui popor nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație”⁵.

² Barbu Slătineanu, Paul H. Stahl, Paul Petrescu, *Arta populară în R.P.R. Ceramica*, București, 1958, p. 18.

³ Magda Bunta, *Az erdelly haban keramia, Kriterion*, Bukarest, 1973, p. 32.

⁴ Ligia Fulga, *Contacte culturale în ceramica transilvăneană a secolelor XVIII și XIX*, Brașov, 1985, p. 11.

⁵ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, 1944, p. 119.

Rezultatul acestor contacte dintre comunitățile românești din Transilvania și populațiile mai îndepărtate (sași, habani, unguri) a fost asimilarea unei tehnici de lucru deosebite, utilizându-se o pastă de bună calitate, o ardere oxidantă, completă și un simț estetic deosebit, bazat pe o cromatică bine pusă în valoare. În Transilvania, ceramica săsească, grupată pe centre, în orașe mari, unde olarii erau organizați în bresle, cele de la Brașov și Sibiu fiind printre cele mai cunoscute, cu îndatoriri și drepturi foarte bine stabilite, se dezvoltă foarte mult până la mijlocul secolului al XIX-lea, după care decade până la dispariție, în cele mai multe din cazuri. Aici se realizau vase cu un caracter preponderent decorativ, în care cana, farfuria și cana mare erau printre cele mai întâlnite forme. Ele se caracterizau prin eleganță, fiind înalte, cu trupul zvelt, umărul și buza ușor înălțate⁶, forma și elementul de decor apropiindu-se de cele ale oalelor de tradiție romano-bizantină.

Colecția „Pascu” cuprinde un număr de 88 de piese ceramice, intrate în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei la data de 22 mai 1943; majoritatea obiectelor sunt din categoria cănilor sau a canceelor și farfuriilor.

Analizând morfologic această colecție, putem remarca forma deosebită a canceelor, realizate dintr-o argilă fină, arsă oxidant și angobată cu pastă albă, peste care se află pictat decorul. Ca formă, domină canceele de mărime mijlocie care au derivat din tipul haban, cu formă pântecoasă, „la care de obicei două sferturi cuprind partea pântecoasă, un sfert partea găuită și un sfert gura”⁷. De asemenea, au un mâner puternic ce leagă gura de pânțe, iar fundul lor este foarte mic, de aici și stabilitatea precară pe care o au, concluzia fiind aceea că ele au fost folosite exclusiv în ornamentarea interioarelor țărănești, fără a fi utilizate în gospodărie. Acest tip de canceea a fost foarte răspândit, având o mare căutare în mediile populare tradiționale. În marea majoritate a caselor transilvănene, „odaia curată”, se înfățișează ca o adevărată expoziție, grinda și blidarele fiind împodobite cu asemenea obiecte.

Străchinele donate de familia Pascu, sunt realizate în aceeași tehnică ca și canceele, ele având funcție decorativă și mai puțin una practică. Ca formă, sunt largi, cu fund neted, margine înaltă, de care aveau prinse uneori torți; pe spate sunt prevăzute cu un orificiu de care se atârnau în cui.

⁶ Barbu Slătineanu ș.a., *op .cit.*, p. 71.

⁷ *Ibidem*, p. 212.

În cadrul colecției se află și un ulcior smălțuit, cu gâtul lung și subțire, pântece bilobat, având o toartă prinsă de gât și pântece. Faptul că există un singur obiect de acest gen este explicabil, populația de origine săsească întrebuițând destul de rar ulciorul, aici fiind foarte răspândită sub diverse forme, plosca.

Decorul acestor obiecte este exclusiv realizat prin pictare, pe vasele angobate în prealabil cu lut alb, deși în zona de proveniență a pieselor apar și alte tehnici de ornamentare: îmbrânarea, reliefarea, ștanțarea și zgrafitajul. Aceste ornamente se trasează fie cu pana, paiful ori cu pensula. Registrul motivelor pictate este caracteristic fiecărui centru în parte. Astfel, pe fondul alb-gălbui al vasului, apar pictate în nuanțe de brun, galben, verde și albastru-cobalt, motive fitomorfe străvechi: „pomul vieții” reprezentat sub forma unui pom cu coroană dublă, acesta apropiindu-se destul de mult de forma naturală; de asemenea, sunt prezente și peisaje florale compuse din flori și frunze (fig. 1), ce apar separat sau sub forma unor buchete, toate tratate într-un mod realist; de regulă, aceste motive sunt pictate în partea centrală a obiectului, marginile fiind împodobite cu ornamente stilizate sub forma unor brâie sau a unor rozete.

Un loc aparte în ornamentarea acestei ceramici îl ocupă motivele avimorfe (fig. 2) și zoomorfe, reminiscențe ale ceramicii pictate bizantine. Cel mai des motiv întâlnit este pasărea, mult supradimensionată în raport cu dimensiunile obiectului, meșterul acordând o atenție deosebită detaliilor, în așa fel încât celelalte motive prezente în registrul ornamental trec pe plan secundar. Pasărea este totdeauna prezentată într-o poziție aproape verticală, cu capul în sus, imagine ce reprezintă „o reminiscență simplificată până la desemantizare a păsării, păzitoarea apei vii, miraculoase, ce întreține legendarul pom al vieții”⁸. Cele două motive apar de regulă împreună, realizând un tablou care prin realismul său se apropie tot mult de natură.

Există în colecție și un canceu, care, alături de motivele menționate, are și motive idiografice (fig. 3), ce fac referire la anul în care a fost executată piesa respectivă. Astfel de motive erau destul de des întâlnite, multe obiecte având însemne de breaslă sau de meșter, ele fiind utilizate cu precădere în cazul unor comenzi mai mari, aceasta fiind o marcă de identificare a profesiei.

Centrele de proveniență a obiectelor din colecție, deși sunt situate la distanțe mari unele de altele, au produs același tip de ceramică,

⁸ Horst Klusch, *Pomul vieții în ceramica transilvăneană*, în S.C.E, 1978, p. 133-134.

mergând chiar până la detaliile cele mai mici, astfel că localizarea lor este mult îngreunată. Totuși în urma cercetărilor, am identificat obiecte din Tohanul Vechi, sat așezat pe apa Bârsei, unde lucrau olarii sași, realizând farfuriile decorate pe margini cu motive de tipul frunzei de salcâm și adeseori cu buza ondulată; apoi, din Făgăraș, Noul Român, unde se realizau „străchini adânci, cu margini verticale, element specific românesc”⁹. Decorația vaselor era făcută cu albastru de cobalt, un albastru închis pe fondul alb-gălbui și acoperit cu un strat subțire de smalt. După cum arată aceste vase, se pare că pentru olăria săsească din Brașov, importantă a fost influența extrem orientală venită, prin Olanda, de la Delft și de la olarii boemi¹⁰.

Ceramica din zona Sibiului avea forme specifice, cancelele fiind cu gâtul lung, decorul viu realizat formând o policromie interesantă, în nuanțe de albastru, verde, galben, maro pe angobă albă, cu ușoară tentă trandafirie. În acest caz formele sunt mai zvelte, ușor alungite față de cele produse în Țara Bârsei. Pe vasele produse aici apar des reprezentări naturaliste cu păsări, cerbi, pomi stilizați ș.a.

În cazul centrului de la Bistrița, putem spune că înglobează forme și motive specifice ambelor centre prezentate anterior, acesta apărând ca o simbioză a influențelor venite de la Sibiu și Brașov, cu o frecvență mai mare a olăriei realizată cu verde și brun.

Una din explicațiile pentru care se acordă o atenție deosebită acestui tip de ceramică smălțuită în Transilvania, ar fi aceea a unei practici sociale deosebite. După cum preciza Barbu Slătineanu, în zonă există așa numita tradiție a „punerii mesei” de către o pereche căsătorită de multă vreme. „Rostul praznicului era de a asigura soților și după moarte unirea din timpul vieții [...]; fiecare oaspete aducea un vas de lut, cât mai frumos, în care mânca și pe care apoi îl lăsa gazdelor; acestea strângeau laolaltă toate vasele și le puneau în blidare sau pe polițe, fără a le mai lua vreodată jos să le folosească”¹¹.

Analiza acestei colecții de ceramică, parte integrantă a primei mari donații din istoria Muzeului Etnografic al Moldovei, a permis realizarea unei incursiuni asupra unor aspecte privitoare la cultura materială și spirituală, la elemente de structură socială ce au marcat Transilvania veacurilor al XVIII-lea și al XIX-lea.

⁹ Barbu Slătineanu, *op. cit.*, p. 197.

¹⁰ Idem, *Ceramica românească*, București, 1938, p. 142.

¹¹ Barbu Slătineanu ș.a., *op. cit.*, p. 34.

Abstract

The heritage of the Ethnographic Museum of Moldavia includes a valuable collection of Transylvanian pottery which was donated to the museum in 1943 by magistrate Iuliu Pascu. The collection is made of 88 items and it is also sentimentally precious as it marks the troubled beginnings of this institution of Iasi. The collection mainly includes cups and plates of various dimensions. They are made of a paste obtained from fine clay, burnt in oxidizing atmosphere, with white engobes, and covered with a very qualitative compact translucent layer of enamel. The decorative motifs, treated realistically, with naturalness, are painted by straw or brush. Their register is varied, showing phytomorphic representations, such as the "tree of life", floral landscapes, as well as avimorphic and zoomorphic, and among these the most frequent is the bird, whose meaning is very precisely determined. The describe pottery was produced exclusively in Transylvania, in representative zones such as: The County of Bârsa (The Old Tohan), The County of Făgăraș (The New Romanian), the surroundings of Sibiu and of Bistrița, old centers of the Saxon ceramic ware in Romania.



Fig. 1. Cănuță; fond alb; motive ornamentale: flori, frunze, tablă de șah (la limita dintre gât și pânțece), Tohanul Nou – Brașov

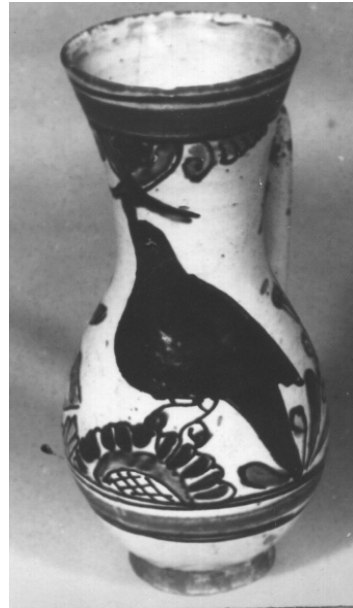


Fig. 2. Canceu; fond alb; ornament: pasăre, încadrată de două ramuri cu frunze și flori, linii circulare drepte; culori: cafeniu, verde, galben, albastru, Ardeal



Fig. 3. Canceu; fond alb; ornament: pasăre, flori, tablă de șah; datat 1868; culori: cafeniu, verde, galben și albastru, Poiana Sibiului – Sibiu



Fig. 4. Farfurie smălțuită cu margine ondulată, decor geometric și floral, Ardeal



Fig. 5. Farfurie mare smălțuită, fond alb, ornamente florale de culoare albastră dispuse pe fond și pe margini, Ardeal



Fig. 6. Castron cu două torți, decor geometric, realizat pe fond alb, Ardeal

VALORI ALE CULTURII POPULARE DIN ZONA BOTOȘANI AFLATE ÎN PATRIMONIUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Victoria SEMENDEAEV

O privire generală asupra colecțiilor din patrimoniul Muzeului Etnografic din Iași provenite de pe raza județului Botoșani relevă faptul că, în decursul timpului, s-au achiziționat piese de natură diferită, evidențiind principalele caracteristici etnografice ale acestei zone. În cele ce urmează, ne vom referi în special la colecțiile constituite în intervalul anilor 1967-1972, perioadă în care se preconiza înființarea la Iași a unui muzeu etnografic în aer liber.

Prin cercetări și achiziții complexe s-au adus materiale care puteau ilustra aspecte dintre cele mai semnificative ale satului botoșănean. Colecțiile cele mai cuprinzătoare privesc ocupațiile și meșteșugurile tradiționale, cât și inventarul gospodăresc; precizăm că numeroase obiecte de uz casnic din lemn ș.a. provin din localitățile Coșula, Oneaga, Ungureni și Cotul Miculinți, iar ceramica, în principal din centrul Mihăileni. Aceste colecții cuprind, de asemenea, și piese de port tradițional, precum și o bogată zestre textilă (ștergare, lăicere și scoarțe) provenite din unele localități mai sus amintite, precum și din Știubieni, Petricani, Crăniceni, Horodiștea, Miorcani, Crasnaleuca, Mitoc, Darabani ș.a.

Referindu-ne la agricultura ocupația de bază a locuitorilor din zonă, aceasta este reprezentată, pentru lucrul pământului, prin unelte de săpat (unele cu întrebuințare specială, cum este de pildă, lucratul viilor), apoi, unelte pentru sfărâmarea bulgărilor și netezirea solului înainte și după însămânțare (tăvălug de lemn din Tudora, numit în partea locului „vălătuc”), unelte de recoltat, de vânturat și selecționat semințele, precum



Fig. 1. Pivă, Coșula

și unelte pentru prelucrarea produselor agricole. Din această ultimă categorie, interesante sunt pivele cu scaun pentru pisat porumb și grâu, construite dintr-o bucată întreagă de lemn, formă mai rar întâlnită în Moldova (două provin din Coșula) (fig. 1), altele au formă cilindrică, fiind realizate din trunchiuri de copac scobiți în interior.

Un interes deosebit prezintă moara de vânt de dimensiuni mai

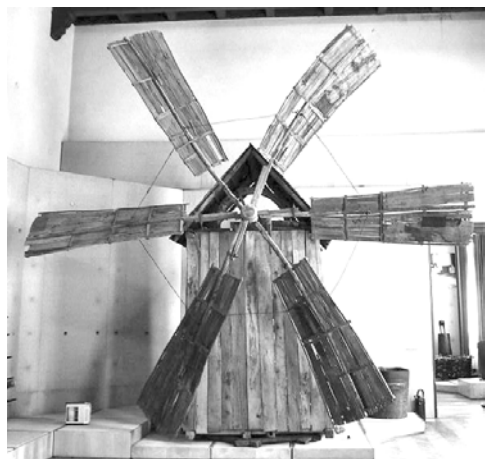


Fig. 2. Moară, Crăiniceni

reduse – folosind pietre de râșniță – achiziționată din localitatea Crăiniceni (com. Păltiniș) și care în prezent este în prima sală (rezervată agriculturii) a expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei (fig. 2). Menționăm, de asemenea, uneltele folosite pentru prelucrarea semințelor oleaginoase, cum sunt de pildă, ciocanul de pisat sămânța de la piua acționată cu piciorul, cât și teascul de ulei cu grindă de la Tudora.

Deosebit de interesante sunt unele unelte folosite pentru strângerea, clăditul și prelucrarea fânului, cum sunt, de exemplu, furcile de strâns fânul, cârligul de scos fân, dar, mai ales, braiul pentru tocat fânul.

Piesele ce reprezintă viticultura botoșăneană sunt pe măsura importanței pe care această ramură a agriculturii o deține în zonă. În afara faptului că, prin dimensiunile și masivitatea lor, principalele unelte reflectă posibilitatea folosirii acestora pentru prelucrarea unor mari cantități de struguri, colecția de teascuri pentru vin provenită din județul Botoșani este una dintre cele mai valoroase din patrimoniul muzeului și sub aspect tipologic. Privită în ansamblu, colecția de teascuri cuprinde piese care amintesc nu numai de tipurile de prese pentru vin cunoscute în general, ci și de cele pentru stors ceara sau uleiul din diferite alte părți ale Moldovei. Astfel, de la Oneaga de pildă, s-a achiziționat un teasc pentru vin cu pene orizontale, formă identică cu cel folosit la Tansa pentru stors uleiul. Din Cotul Miculinți (com. Cotușca), a fost achiziționat un interesant teasc pentru struguri, cu grindă și șurub, formă ce amintește, de asemenea, de aceea a teascurilor de ulei construite pe aceleași principii, răspândite pe teritoriul Moldovei (de exemplu la Ruginoasa, Belcești, jud. Iași) sau chiar la Tudora în jud. Botoșani, precum și în alte părți ale

țării. Din Coșula provine un teasc cu șurub de fier, formă în general răspândită în Moldova, dar care impresionează prin masivitatea mesei, cât și prin dimensiunile mari ale ciubărului pentru struguri.

O altă ocupație cu o pondere deosebită în economia județului Botoșani a fost albinăritul. În legătură cu această îndeletnicire s-au achiziționat un număr mare de stupi primitivi (știubeie), fie confecționați din nuiiele împletite și unse cu lut, fie din trunchiuri de copac scobiți în interior, ori chiar din scânduri, uneori cu capacul confecționat din ceramică „captar”. Pentru scos mierea din faguri din acest județ, în care centrifuga căpătase deja o largă răspândire – s-a achiziționat din Cotul Miculinți o centrifugă în formă de butoi confecționată din lemn. Mai menționăm și teascurile de stors ceara provenite din Coșula și Oneaga, care, față de exemplarele cunoscute în general pentru această categorie de piese, se disting atât prin dimensiunile mari ale scaunului, cât și a lopeților între care se presa săculețul cu ceară, dovedind și prin aceasta importanța ce a avut-o apicultura în gospodăria țărănească. Colecția obiectelor de albinărit cuprinde și alte unelte mărunte.

Pescuitul, ocupație practică și în prezent în satele din județul Botoșani, este, de asemenea, reprezentat în aceste colecții prin diferite unelte: ostie, coș împletit din nuiiele, ciorpac și crâșnic (Ștefănești).

Inventarul uneltelor aparținând meșteșugurilor tradiționale este foarte variat, reflectând de fapt diversitatea îndeletnicirilor specializate practicate în această zonă prin valorificarea materiilor prime aflate din abundență: lemn, papură, stuf, fibre textile vegetale și animale, argilă. Pe lângă varietatea uneltelor cu forme evident diferite chiar de la centru la centru, este de menționat și diversitatea lor tipologică. Dintre localitățile din care s-au achiziționat un număr mai mare de unelte meșteșugărești, dăm ca exemplu Ungurenii, aici fiind ilustrate în cadrul meșteșugului prelucrării lemnului: rotăritul, butnăritul, fierăritul, dulgheritul, împletiturile din nuiiele și papură etc. De asemenea, satele Coșula și Oneaga de unde provin și numeroase unelte folosite în industria casnică textilă, la fel și Cotul Miculinți.

În ceea ce privește prelucrarea argilei, în județul Botoșani au funcționat numeroase ateliere de olărie în care s-a lucrat ceramică roșie nesmălțuită și smălțuită, cât și ceramică neagră, unele centre, cum sunt Fundul Herții și Lișna, fiind specializate chiar în producerea acestei olării. Puternicul centru de producție ceramică de la Mihăileni, care a cunoscut diferite forme de organizare a muncii, de la micile ateliere meșteșugărești la forme cu organizare superioară, s-a constituit în timp, într-o veritabilă școală de formare a numeroși meșteșugari care au contribuit apoi la

răspândirea olăritului în diferite localități din Moldova și chiar în alte zone ale țării. Muzeul Etnografic din Iași posedă o bogată colecție de ceramică provenită din centrul Mihăileni, interesantă prin formele sale variate, smalțul de bună calitate, ornamentația policromă de largă inspirație vegetală, ce mai păstrează în decor și elemente de veche tradiție, cum sunt, de pildă, valul, spirala în formă de „S” (culbec), triunghiul etc., motive decorative ce se întâlnesc și în producția olarilor plecați în alte localități mai apropiate sau mai îndepărtate din Moldova (fig. 3 și 4).

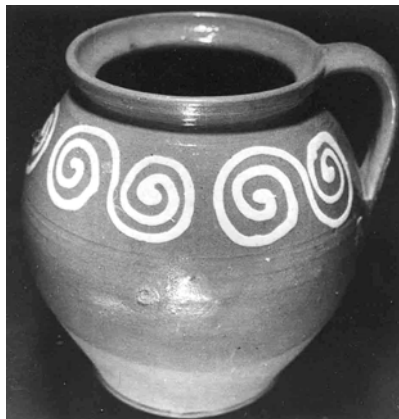


Fig. 3. Oală, Mihăileni



Fig. 4. Strachină, Mihăileni

Unele centre de olărie se remarcă și prin vasele de provizii de mare capacitate, cum a fost de pildă centrul ceramic de la Tudora, unde s-au confecționat oale de mari proporții, ce atingeau capacitatea de 30 l sau chiar mai mult și care, pentru a putea fi realizate, necesitau de obicei munca a doi meșteri olari.

Dintre piesele de mobilier tradițional, menționăm în special prezența meselor joase rotunde, cu picioarele frumos arcuite, însoțite și de scăunele, iar din categoria obiectelor de uz casnic, cele mai numeroase sunt coșărcile împletite din nuiete pentru păstrat linguri. Atrage atenția și o largă paletă de unelte folosite pentru prelucrarea fibrelor textile.

Colecția de textile de interior provenită din satele menționate (și din perioada amintită) cuprinde: țesături din cânepă, in, bumbac, borangic, îndeosebi ștergare pentru ornamentarea interiorului, împodobite cu motive alese în țesătură, precum și cu cusături, cele mai multe în cruciulițe, folosind motive geometrice, florale stilizate, antropomorfe (hora), avi- și zoomorfe. O mențiune specială merită colecția țesăturilor de lână – lăicere și scoarțe provenite aproape din toate

localitățile amintite până acum, colecție care se impune prin varietatea motivelor și a compozițiilor ornamentale, cât și prin realizarea cromatică. Pornind de la cele mai simple motive geometrice – linia (vârsta), pătratul, romb, triunghiul, folosite separat sau în diverse combinații, apoi motive vegetale, zoomorfe și avimorfe, cât și cele antropomorfe, schematic sau naturalist redată.

Lăicerele și scoarțele a căror ornamentație se bazează pe folosirea elementelor geometrice sunt interesante prin modul de compunere a decorului în ansamblu, atât din punct de vedere grafic cât și cromatic. Foarte răspândite sunt lăicerele cu motive denumite „în tăblie”, „în dame” sau „în pave”, sau „scara măței”, bazate pe folosirea unui unic element decorativ, pătratul, dispus în șiruri oblice divers colorate.

Semnalăm și prezența motivelor răspândite sub denumirea de „roți” (roata), având la origine același element geometric, pătratul, compus însă în formă de romb. Nu lipsește nici motivul crucii. În ce privește motivul stelar, atât de răspândit în Moldova, în legătură cu județul Botoșani este de menționat denumirea de „fofeaza morii”, denumire generată de mulțime morilor de vânt a căror palete se profilau pe panta domoală a dealurilor botoșănene asemenea celor din zona Vasluiului ce poartă aceeași denumire. În părțile Hârlăului, pe dealurile cu podgorii care la fel au inspirat creația populară, acest ornament poartă însă denumirea de „frunza de vie”.

În privința altor scoarțe și lăicere de lână cu un decor alcătuit pe baza folosirii unor motive de natură diferită, se poate face aprecierea că ele redau aspecte din viața cotidiană a satului, immortalizând prin țesătură bogățiile diferite ale zonei: flori, pomișori, viță de vie, apoi vietățile din jurul casei, cum sunt de pildă șirurile de găște, rațe, curcani și curci sau alte păsări care, de obicei, populează lumea satelor, fiind semnalată chiar și prezența ciorilor.

Figura umană este redată în diferite ipostaze, fie sub forma horei în care fetele poartă fustă clopot (fig. 5), apoi călărețul, o atenție deosebită acordându-se reprezentării în



Fig. 5. Scoarță

mod diferit a calului, care este de obicei foarte viu colorat, amintind de frumoșii căiuți din seara Anului Nou.

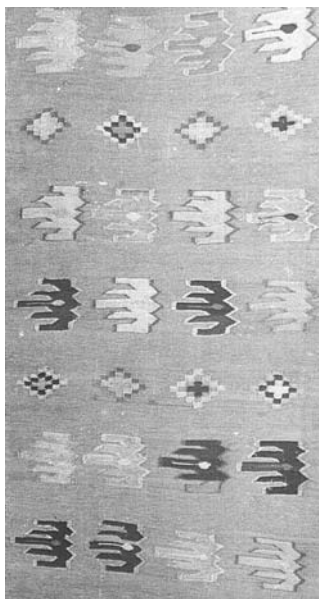


Fig. 6. Scoartă

Unele dintre scenele zugrăvite pe aceste țesături amintesc și de diferite perioade din istoria poporului român; cum prezența turcilor și a husarilor s-a făcut simțită și în viața oamenilor de pe aceste locuri, ei nu lipsesc nici de pe scoarțele din această zonă.

Frecvent apare și motivul „pălmuțe” (fig. 6), întâlnit cu aceeași denumire și pe scoarțele din zona Vasluiului.

În legătură cu piesele de port tradițional, semnalăm și prezența costumelor (femeiesc și bărbătesc) confecționate din lână țigaie (Coșula, Boscoteni), costume care, după cum se știe, sunt specifice zonei Iașilor.

Privite în general, colecțiile la care ne-am referit, prin bogăția pieselor (peste 500 de obiecte), prin valoarea documentară și artistică a acestora, contribuie la cunoașterea modului de viață a satului botoșănean, a înclinațiilor tehnice și estetice a câtorva generații, oferind totodată numeroase argumente pentru a ilustra acea calitate de seamă a culturii populare românești – unitatea în varietate.

Abstract

Between 1967 and 1972, period when the possibility of founding in Iași an open-air museum was taken into consideration, complex researches and acquisitions carried out on the territory of the county of Botoșani, various materials were purchased, describing the most significant aspects of the Botoșănean village. The collections which entered the heritage of the Ethnographic Museum in Iași, illustrate through their items the traditional occupations and handicrafts of the inhabitants of this zone of Romania, and include various objects of domestic inventory, furniture articles, numerous wooden objects of domestic usage, folk costumes, ceramic ware etc. A particularly interesting item is the wind mill, of rather small dimensions (with mill stones), purchased from Crăiniceni village, Paltin commune, and which has been installed in the first room – illustrating agriculture - of the permanent exhibition of the museum.

PERIPEȚIILE UNUI BĂIAT DE PRĂVĂLIE

Un manuscris! Găsit într-un pod, sau scos dintr-un cufăr vechi. Este suficientă doar ideea, pentru a stârni fascinația împătimiților de lectură, indiferent de vârstă. De altfel, o temă suficient exploatată în literatură.

Cu mai mulți ani în urmă, prietenul nostru Aurel Hârgău, ne poftea adesea în cămăruța lui din casa părintească, făcându-ne părtași la tot soiul de „mistere”. Într-o după amiază de vară, scotocind îndelung în dulapul înțesat cu lunete astronomice, vechi aparate de fotografiat, galene, acte de familie, portrete și alte curiozități, a scos un caiet fără scoarțe, îngălbenit (de vreme! am evaluat noi dintr-o privire) și peste care se așterneau rânduri ciudat caligrafiate. Am spicuit atunci în premieră din însemnările lui Costică Hârgău, unchiul necunoscut al prietenului nostru, păstrat în memoria familiei prin acest caiet și două fotografii din tinerețe.

Lectura, făcută pentru amuzamentul unor adolescenți, s-a rezumat la picanteriile din text. De curând, într-una din rarele noastre revederi, numai întâmplarea a făcut să „redescoperim” manuscrisul. L-am solicitat și l-am primit fără ezitări și condiții.

Amintirile din copilărie ale lui Costică Hârgău își găsesc, fără nici un dubiu, locul în paginile *Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei*. În fond, ni se dezvăluie în față România veche, reflectată în ochii unui copil de la Oniceni, de pe Valea Moldovei. Obișnuiți cu relatările oamenilor politici, scriitorilor, avem acum și mărturia unui mic și neînsemnat martor al epocii. Redactate foarte devreme, pe când efectua stagiul militar, *Amintirile* sunt vii și precise. Un incredibil șir de peripeții pe care le-a străbătut personajul nostru, prins, fără opțiuni, în vârtejul realităților și evenimentelor care au marcat cumpăna dintre modernitate și contemporaneitate.

Costică Hârgău a scris pentru sine, cinstit, fără să-și mascheze scăderile, fără să-și amplifice rolul. A scris fără pretenția sau intenția de a face literatură. Dacă ar fi fost așa, am fi avut o încercare, mai puțin reușită, după modelele trasate de Ch. Dickens, M. Twain sau Hector Malot. A parcurs copilăria și adolescența în condiții extreme și la intensitate maximă, pierzându-și tatăl, întrerupând studiile după numai cinci ani, fiind, pe rând, copil de casă, comisionar, ucenic, băiat de

prăvălie. Însă, acest traseu sinuos nu îl particularizează. Destine asemănătoare au avut, în acele vremuri, nenumărați tineri de vârsta lui. Pe unii îi regăsim menționați chiar în paginile care urmează. Aparent, pătrundem într-o lume dominată de „jupâni”, ridicoli după Caragiale, despotici după Costică Hârgău. Jupânii însă, spunem noi, având confortul perspectivei temporale, nu erau altceva decât burghezia mică, pe spatele căreia s-a clădit modernitatea românească.

În cuvinte puține, uneori subînțelegându-se, autorul reușește o surprinzătoare configurare a unor personaje emblematice: notari, primari, samsari, măcelari, dame, ofițeri etc. Spre sfârșitul perioadei descrise, copilul de țărani devine de nerecunoscut; adaptat perfect la viața cotidiană bucureșteană; însușindu-și modul de gândire capitalist. Grăitor este reflexul de a-și încheia *Amintirile* cu o amănunțită condică de venituri și cheltuieli.

Nealterată i-a rămas curiozitatea, fascinația covârșitoare în fața istoriei, fie că se afla la Probota, la Mănăstirea Argeșului sau în Parcul Carol.

În perioada de pregătire a materialului pentru tipar, am făcut câteva scurte și incomplete investigații asupra vieții de după *Amintiri* a lui Costică Hârgău. Practic, mi s-a confirmat bănuiala. Drumurile individuale erau strict marcate de la bun început, abaterile fiind rare. Ucenicia din tinerețe a echivalat cu orice diplomă de meserii. Stăpânind de timpuriu arta de a servi, Costică Hârgău a atins limita de sus a ocupației pe care viața i-a impus-o, în restaurantele din trenurile internaționale, iar apoi în trenul regal al României. După „eliberare”, ne-a servit, poate, pe mulți dintre noi, în bufetul gării din București.



AMINTIRI DIN COPILĂRIE

Costică HÂRGĂU

Era în toamna anului 1910. Eu eram în ogradă și mă jucam cu niște băieți de seama mea când, deodată, văd doi domni la poartă. Cine erau? Era domnul profesor Ioan Bălan și cu un alt domn. Mama, cum i-a văzut, a știut de ce au venit. Au venit ca să mă înscrie pe mine la școală. Numai decît m-a luat, m-a spălat, căci eram murdar de praf și m-a primenit. Apoi m-a prezentat domnului profesor. Domnul profesor m-a înscris și a plecat, eu rămânînd în casă dus pe gânduri. Tata m-a îndemnat să nu fac și eu ca ceilalți doi frați mai mari ai mei.



Căci ei nu își dădeau deloc silința de a învăța. Se ascundeau prin case părăsite, prin râpi și veneau acasă odată cu ceilalți băieți. Tata, neștiind ce făceau ei, se pomenea cu amenzi peste amenzi.

Eu, pînă să mă duc la școală, știam să socotesc pînă la 100 la perfecție, căci mă învățase tata și cu frații mei.

În ziua de 1 septembrie 1910, m-am dus la școală. Școala era situată în casa lui moșu Ioan. Acolo, cum am ajuns, am intrat cu toți băieții de școală. După ce am intrat și ne-am așezat în bănci, mi-a venit să plîng. Domnul profesor m-a văzut și m-a întrebat de ce plîng. Iar eu, plecînd capul în jos, nu am răspuns nimic. Îmi venea foarte greu la început, dar cu timpul m-am obișnuit. Mai târziu, făcînd cunoștință cu niște băieți foarte buni, colegi ai mei ca: Grigoriu, Vasile Anton, Cureliariu, Anton, Iorgu și alții, ne potriveam de minune. Cu timpul am devenit cei mai buni școlari. Tot timpul în clasă eram la un loc și ne întrebam între noi despre lecții. Mai târziu eu am trecut în linia I de bănci, între fete.

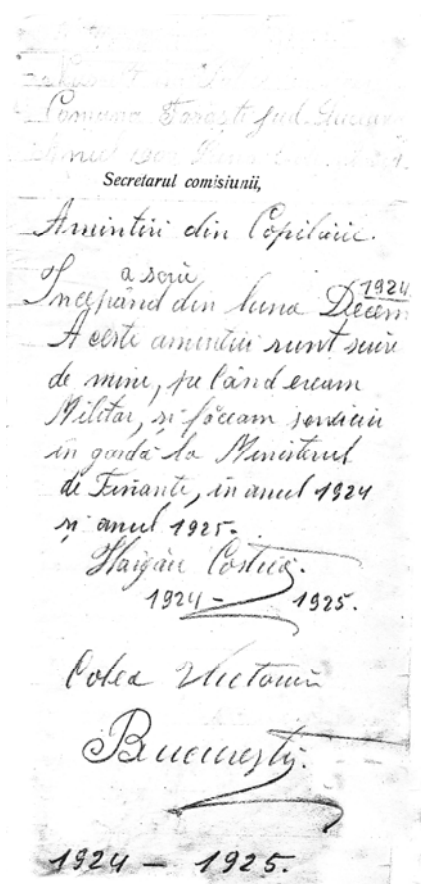
Cînd veneam acasă de la școală, mîncam și pe urmă mă apucam de cetit. Tata, în timpul acela, era bolnav. Și așa că tot timpul ceteam, mai

învățându-mă și tata unde nu știam. Cu timpul am devenit un bun cetitor. Tatii îi plăcea grozav de mult să mă asculte cum ceteam. De aceea m-a și scutit de orice treabă. Ceream cărți de povești de la domnul profesor și ceteam uneori până noaptea târziu, lângă tata, până când adormeam cetind.

Odată, venind acasă iarna pe un ger cumplit, mi-au înghețat degetele tot căzând în zăpadă. Când am ajuns acasă mâinele îmi erau înghețate. Tata, cum m-a văzut, m-a luat și mi-a înfășurat mâinile în foi de varză acră. Am stat așa până a doua zi. Și așa că mi-a trecut. Și așa s-au strecurat doi ani de zile.

Când într-o iarnă, tata a murit. După aceea eu am urmat la școală încă trei ani de zile. Când am fost în clasa a III-a, am făcut o excursiune la Costești. Iar când eram în clasa a IV-a am făcut o excursiune cu trei școli împreună la Lespezi și la Mănăstirea Probota. În Lespezi am vizitat Fabrica de sticlărie. Am văzut cum se fabrică sticlele, geamurile etc. Peste noapte am tras în comuna Probota la un cârciumar, situat chiar lângă mănăstire. A doua zi când ne-am sculat, ne-am spălat și împreună cu domnii profesori am vizitat mănăstirea. Mănăstirea e veche de

pe timpul lui Ștefan cel Mare. Acolo sunt înmormântați Petru Rareș și mama lui Ștefan cel Mare. Mănăstirea este de jur împrejur împrejmuită cu niște ziduri colosal de groase și înalte; deasupra lor vântul depozitând cu timpul praf și fel de fel de semințe, au crescut deasupra porumb, grâu, dovleci, iarbă și multe altele. Iar prin ziduri sunt făcute găuri pe unde se băga gura tunului în timp de război. Poarta este de fer și învelită printr-o cămașă de tablă de oțel. Ea este ciuruită de gloanțe. Înăuntru, când am intrat în curtea mănăstirii, am văzut mănăstirea pe din afară. Ea este zugrăvită cu fel de fel de sfinți. În timpul luptelor ce s-au dat cu turcii, sfinții au fost batjocoriți și ciuruți de gloanțele turcilor. Ear înăuntru am



vizitat mormintele lui Petru Rareș și a mamei lui Ștefan cel Mare. După aceea am mai vizitat niște locuri istorice și pe urmă ne-am înapoiat îndărăt. Escursiunea asta am făcut-o prin luna mai.

Într-o zi, venind de la școală, găsesc la poarta casei noastre niște trăsură pline cu bagaje și cu niște lăzi de scule. Când intru mama îmi spune că au venit niște boieri. Cine erau acești boieri? Erau niște ingineri care veniseră ca să măsoare moșia comunei noastre. La noi în casă am băgat pe un inginer, Vasile Stan. În fiecare zi, cum veneam de la școală, mă trimitea cucoana inginerului ca să le cumpăr zahăr, pâine, carne, cafea, orez și tot ce aveau nevoie. Târguierile le făceam din comuna Drăgușeni. Când veneam acasă îmi dădea bacșiș și mâncam fel de fel de mâncare pe care mi-o dădeau dumnealor. Într-un scurt timp, mi-am strâns prin economie o sumă bunicică de bani. Pe de altă parte, frații mei câștigau iarăși cu căruța, care le transporta uneltele și sculele pe câmp. Iar și cu chiria pe care ne-o plătea, destul de bine ne-a mers în vara aceea. Pe toamnă, când veneam cu vitele de la păscut, îmi spune mama că boierii vor să plece. Cum am auzit, parcă mi-a trecut un fior prin inimă. Iar a doua zi au și plecat. Atât de rău mi-a părut, că am plâns toată ziua și nici nu am mâncat deloc, ci am plecat pe câmpuri, căci mă învățasem cu dumnealor și așa că îmi părea grozav de rău când au plecat.

A mai trecut un an de zile. Eu intrasem în clasa a V-a. În luna ... anul 191... am dat egsamenul, am eșit al doilea. Tot în acest an, prin luna, ne-am pomenit iarăși cu boierii. De aci înainte iar a început viața cea cu un an în urmă. Pe la începutul lunii iulie, eu veneam cu vitele de la păscut într-o seară frumoasă. Veneam prin fața casei lui Vasile Murariu, unde stătea domnul inginer Ioan Negoescu. Cum treceam eu așa cu vitele prin fața casei, în balcon stăteau la masă boierii. Cum m-au văzut, mi-au spus să vin pe urmă pe la dumnealor. După ce duc vitele acasă, mă duc să văd de ce mă cheamă. Când am ajuns, coconița m-a chemat în casă și acolo m-a întrebat dacă vreau să merg cu ei la București. Eu când am auzit așa ceva, le-am spus că vreau să merg, dar numai dacă vrea mama. Ducându-mă acasă, îi spun mamei toată chestia și mama a spus că să vadă. A doua zi m-am dus cu mama la Forăști, la Primărie și mi-am scos acte de bună purtare în comună. După aceea, mă duc eu cu vitele la păscut. Nu stau două ceasuri cu vitele și văd că vine sora mea Profira și îmi spune că mă cheamă boierii. Eu, cum am auzit, am știut de ce mă cheamă și numaidecât îmi iau rămas bun de la Profira și plec acasă. Acasă, cum ajung, boierii își făceau bagajul să plece. Cum m-au văzut, mi-au spus să mă pregătesc și eu. Atunci imediat mi-am făcut o legăturică și am fost gata. După asta am încărcat tot bagajul greu, adică sculele, în căruța noastră, iar boierii și cu mine ne-am așezat în două

trăsuri și în acea zi, în ziua de 3 iulie, am plecat de acasă. Anul 1915 (7), iulie 3. Când am ajuns în Fălticeni, ne-am urcat în tren. Stând în tren, vine cucoana mare și îmi dă un pui fript și o pâine ca să am pe drum. Pe urmă vine fratele Gheorghe și îmi spune să fiu cuminte și ascultător. Dar deodată aud semnalul de plecare și cu lacrimi în ochi îmi iau rămas bun de la bădița Gheorghe și trenul s-a pus în mișcare.

Am plecat pe la ora patru după amiază și pe la ora 10 seara am ajuns la Buhuși, în județul Neamț. Acolo am tras la domnul notar Popovici. În prima zi ajuns îmi era foarte urât, dar pe urmă m-am obișnuit. Aici trăiam foarte bine, toată seara mă jucam cu copiii domnului notar. Dimineața făceam piața, la prânz mai ajutam la servit iar pe urmă spălam vasele cu servitoarea domnului notar. Era o țigancă foarte frumoasă. O chema Aristița. Avea vreo 3-4 amanți și veneau în fiecare seară la ea. Domnul notar mi-a spus că dacă îi spun când ei sunt la ea, îmi dă 5 lei bacșiș. Eu dormeam pe prispă afară, când deodată văd trei inși sărind gardul și intrând la Aristița. Mă duc și îi spun domnului Popovici. Domnul Popovici se duce și îi prinde pe toți în bucătărie. I-a bătut pe toți și pe ei și pe ea.

În fiecare joi și duminica seara plecam împreună la cinematograful boierii.

În Buhuși am stat o lună și ceva. Apoi, isprăvind moșia de măsurat, am plecat de acolo. Cucoanele au plecat la vie la Valea Mare, județul Muscel. Iar eu cu domnul inginer Ioan Negoescu am plecat la o moșie din județul Tecuci. Ajungând în Bacău, am dormit în timpul nopții la un hotel. Iar a doua zi am plecat la Adjud.

Acolo ajungând, am luat o trăsură și am plecat la Dorofei, comuna Vultureni, județul Tecuci. Eu cum stăteam pe capră, aveam în mână o umbrelă și un baston sistematic care servea și la scaun pe câmp. Stând pe scară am adormit și scap umbrela din mână și o fac praf caii și roțile trăsorii. Peste puțin timp scap și bastonul, dar el nu s-a rupt. Seara, pe la ora 7-8, am ajuns la Vultureni. Acolo am tras la domnul agronom Neniță. A doua zi plecăm să ne căutăm casă în satul Dorofei.

Satul Dorofei era situat numai între râpi, de te mâncau lupii ziua mare. Și era un sat mic de 12 case și avea o singură fântână. Acolo găsim casă la un om, Ștefan Bulmagă. După ce ne-am aranjat în casă, a doua zi domnul inginer a plecat la măsurat. Mie mi-a spus să-i frig un pui și să i-l duc pe câmp unde lucra. Iar eu mâncam la omul acela. Mai târziu și-a angajat o bucătăreasă care îi gătea mâncare. Aici de asemenea trăiam perfect de bine. Dimineața, cum mă sculam, îi făceam cafea, iar pe urmă, după ce pleca la câmp, făceam curățenie în casă și pe urmă la vremea prânzului îi duceam mâncare pe câmp. Iar pe urmă, până seara când

venea acasă, eram liber. Seara îi preparam un pui fript, căci puii îi cumpăram din sat cu 50-60, 70 de bani un pui bun. Pe urmă mă trimetea la domnul Neniță să-i aduc jurnalul. Atât îmi venea mai greu, prin faptul că seara, cum însera, cum ieșeau lupii din pădure, căci erau vreo trei-patru stâni pe acolo și îmi era tare frică.

Într-o zi, venind domnul Neniță pe la noi, domnul inginer îmi spune să fac două cafele. Eu pun ibricul la spirt și fac. Când să torn în cești, vărs ibricul tot pe picioarele mele și fug afară țipând. Domnul inginer sare și mă prinde și mă pansează. Am stat pansat două săptămâni. După aceea m-am făcut bine.

Aici, în satul Dorofei, am stat o lună și jumătate. După ce a isprăvit moșia de măsurat, am plecat la București. De la Dorofei până la Adjud am plecat cu trăsura, iar de la Adjud domnul inginer a plecat cu acceleratul la București iar eu am plecat cu personalul. Seara, când am ajuns în Gara de Nord, domnul inginer și cucoana mă așteptau în gară. Am luat o trăsură și am venit în strada Leonida, unde domnul inginer locuia. A doua zi m-am dus în piață la Făgădău cu o vecină, madam Vasiliu. Iar pe urmă mai învățasem și eu puțin străzile.

În București îmi plăcea grozav și trăiam iarăși bine. Într-o zi m-a trimis domnul inginer la o spălătorie să-i scot niște rufe. Și venind înspre casă pe strada general Lahovari, pe linia tramvaiului electric mă surprinde un tramvai și mă trânteste jos. M-a târât cam vreun metru sau doi metri și apoi a oprit vagonul. Eu eram apucat de salvare și așa am scăpat. Nu am pățit nimic, decât că m-am speriat și m-am lovit puțin la cap și la mâna dreaptă. Când mă trimetea undeva, mă urcam în tramvai și nu plăteam, căci eram mic și mă pitulam după lume. Iar dacă mă vedea încasatorul, îl întrebam repede că unde merge tramvaiul acesta?, iar el îmi spunea. Atunci eu ziceam că am greșit tramvaiul, că trebuia să iau pe numărul cutare și mă dădeam jos fără să plătesc și așa mai departe, până îmi făceam interesul. Duminica mă duceam la cinematograf. Aici stăteam la ieșire și când lumea ieșea afară, eu intram printre oameni și în învălmășeala aia nu mă vedea controlorul.

În București am stat până în săptămâna mare a Paștilor. În timpul acesta, domnul inginer plecase la Curtea de Argeș cu cucoana, căci îl concentrase, căci era căpitan în rezervă. Era la Divizionul de munte Curtea de Argeș. Dumnealui sta la Curtea de Argeș, iar cucoana la Corbeni, într-o comună tot în județul Argeș. Sta la primarul Gheorghe Ierbașu. În Vinerea Mare, vine ordonanța domnului căpitan la București, ca să mă ia și pe mine la Curtea de Argeș. Și în sâmbăta Paștilor am plecat. Atât îmi părea de bine că plec, încât când am plecat îmi uitasem și

pălăria. Mi-a adus-o cucoana mare până la poartă. La ora 7 am plecat din Gara de Nord și la ora 12 am ajuns la Curtea de Argeș. Aici, când am ajuns, ne-am dus la domnul căpitan. Domnul căpitan mi-a dat 5 lei ca să mănânc și mi-a spus că la ora 4 trebuie să plec la Corbeni. Eu i-am sărutat mâna și am plecat să mănânc.

Dar mie nu-mi ardea de mâncare, ci îmi ardea să văd cât de curând Mănăstirea Argeșului. Și mergând, întrebam oamenii încotro vine mănăstirea. Căci mănăstirea vine cu vreo doi kilometri afară de centrul orașului. Am tot mers pe unde mi-au arătat oamenii și în sfârșit am ajuns la mănăstire.

În curtea mănăstirii, când am intrat, am văzut Palatul Regal, unde trage M.S. Regele când vine în vizită. În fața palatului sunt două tunuri capturate din Războiul de la 1877, de la turci. Palatul este făcut din cărămidă roșie și nu e tencuit. În curtea mănăstirii erau straturi cu fel de fel de flori, dar era oprit ca să rupi flori sau să calci pe iarbă. În curtea mănăstirii sunt câteva cruci mari înfipte în pământ, vechi și scrie pe ele cu litere latine. Când intri în mănăstire, intri întâi într-un fel de balcon unde se deschid porțile pe scripete. Când am intrat, căci era voie de la ora unu jumătate la ora patru să viziteze oricine mănăstirea, se făcea în fiecare zi slujbă. Am rămas încremenit. Așa era de frumos. În mijloc mănăstirea are doi stâlpi colosal de mari de la postament până sus la turla cea mai înaltă. Amândoi sunt încolăciți de jur împrejur cu dungi de aur. Cum intri, în partea dreaptă, pe un postament de marmoră sunt așezate mormintele M.S. Regelui Carol I și al M.S. Regina Elisabeta. Apoi m-am uitat peste tot în mănăstire, ca să nu pierd nimic din vedere. Pe lângă mijlocul mănăstirii este câte o bucată de pânză de catifea, cam cât ai acoperi un mormânt de mare și pe ele scrie: aici odihnește Neagoie Basarab, care a făcut mănăstirea, apoi Doamna Despina soția lui și copiii lor. Mormintele M.S. Regelui și al M.S. Regina sunt împodobite cu niște coroane de flori de o frumusețe rară. Iar pe ele sunt niște panglici de mătase unde scrie cu aur: *Aci odihnește robul lui Dumnezeu Regele Carol I și roaba lui Dumnezeu Regina Elisabeta*. Am stat înăuntru ca vreo două ceasuri. Apoi am ieșit. Pe la streșinile mănăstirii sunt de jur împrejur niște porumbei făcuți din bronz, iar când bate vântul ei sună fel de fel de glasuri, unul mai subțire, altul mai gros și îți face impresia că e o muzică. Am stat acolo la mănăstire până la ora trei și jumătate. Pe urmă am plecat la gară ca să iau trenul înspre Corbeni.

De la Curtea de Argeș până sus la Cumpăna este un tren mic al Societății Dragoș Vodă și trenul acesta te duce gratis până acolo și îndărăt. Mă urc în el și plec la Corbeni. La Corbeni am ajuns pe la ora

șapte seara. M-am dat jos din el și am întrebat niște oameni unde stă domnul primar Gheorghe Ierbașu. Când am ajuns acolo, la domnul primar, tocmai roșea ouăle. Sărbătorile Paștilor le-am petrecut foarte bine. Toată ziua mă dădeam în dulap (pe scrânciob).

Acolo în Corbeni, cea mai mare parte din locuitori sunt nevlegi sau gușați, au niște gușe mari ca niște pungi de le țin cu mâna când merg. Ei nu pot nici a vorbi, nici a auzi. La grajd avea domnul primar un băiat nevleg de vreo 14-15 ani, ca slugă. Acuma eu mă împrietenisem cu el. Când eram liberi mă dădeam în scrânciob cu el în felul următor: puneam o piatră mare pe un scaun de al scrânciobului și o legam bine ca să nu cadă. Apoi o ridicam amândoi sus de tot. Pe urmă ne suiam unul din noi pe scaunul de jos și celălalt făcea vânt scrânciobului și așa ne distram de minune.

După ce a trecut ca o lună de zile, mă învățasem acolo. Într-una din zile mă trimite cucoana la Curtea de Argeș ca să cumpăr niște lucruri de acolo. Mă duc la stație ca să iau trenul. Dar când să mă sui în el, mă dă jos un cheferist și îmi spune că nu e voie să merg cu trenul acela, că era încărcat cu lemne de la munte. Dar eu aștept până pleacă și mă agăț de el și merg până la stația următoare. Acolo mă vede cheferistul acela și îmi dă două palme. Dar după ce pleacă iar trenul, iar mă urc pe o scară. Cheferistul iarăși m-a văzut și vine frumos pe deasupra vagoanelor și îmi ia pălăria din cap și mi-o aruncă jos. Atunci eu, când am văzut așa ceva, am sărit jos din tren ca să-mi iau pălăria. Pălăria rămase mult în urmă și mi-o luase niște băieți țigani. Dar când au văzut că am sărit, mi-au dat-o. De acolo am luat-o pe jos pe linia trenului, până la Curtea de Argeș. Aici am ajuns târziu, căci erau vreo 12 kilometri de acolo și până la Curtea de Argeș. Când am ajuns nu am putut face târguielile atunci, ci le-am făcut a doua zi. Pe urmă, a doua zi, am plecat iar la Corbeni.

Am stat la Corbeni vreo lună și jumătate. De aici am plecat iar la București. La București am stat ca o lună și pe urmă am plecat la vîi la Valea Mare. În timpul ăsta eu mă fotografiasem și o trimesesem acasă. Dar când ajung la Valea Mare, primesc vestea că fotografia a pierdut-o aducând-o acasă de la poștă. La vie o duceam foarte bine. Via era a fratelui domnului inginer. În fiecare zi mă duceam la Pitești ca să fac târguieli, căci Piteștiul era aproape, 2 kilometri depărtare. Când veneam acasă, mâncam și pe urmă plecam cu băieții doamnei Nicu și ne jucam în vie. Acolo mâncam struguri, mere, pere, piersici, caise și tot felul de fructe. Înainte de a veni la vie, am stat și la Curtea de Argeș o lună de zile. Acolo am vizitat și Cetatea [...] Este o cetate veche, de pe timpul lui Vlad Țepeș. Dar este dărămată, numai două ziduri se mai găsesc. Iar împrejurul cetății s-a făcut un parc frumos cu bănci, cu straturi de flori și multe altele.

Într-o zi, pe seară, eu spălam vasele și scap o farfurie din mână. Eu mă aplec repede să o prind, dar în timpul asta ea s-a spart și eu am dat cu mâna dreaptă în cioburile farfuriei și mi-am tăiat vâna de la mână. Numaidecât am cerut ajutor, căci sângele îmi curgea șiroi și m-a legat. A doua zi m-am dus la spital și la spital m-a spălat la rană și fiindcă tăietura era gravă, m-a cusut la rană. Și am stat pansat două săptămâni de zile. După aceea m-am făcut bine.

La vie am stat până când s-a sunat mobilizarea – 14 august 1916. După ce s-a sunat mobilizarea, s-a schimbat cu totul viața. Pe domnul inginer și pe domnul Nicu îi concentrase. Toată ziua veneau refugiați dinspre Câmpulung și Rucăr, unde era mai periculos. Era o jale să-i privești. Căruțele erau încărcate cu ce au putut lua mai bun din casă și mai ușor. Copiii mureau de frig și de foame. Întruna din zile am plecat cu toții de la vie. La Pitești ne-am despărțit. Domnul inginer cu cucoana au plecat înspre Moldova, iar cucoana mare și cu sora cucoanei și cu mine am plecat înspre București. Cât a fost de tristă despărțirea aceea! De la Pitești și până la București am făcut cu trenul 16 zile. Căci era lipsă de mașini. Și apoi erau întrebuițate la transportul armatei, a munițiilor și a proviziilor.

După ce am ajuns la București, peste trei zile au intrat și germanii (nemții) în București. După ce au intrat, chiar în prima zi au dat ordin ca toți locuitorii care posedă asupra lor arme, revolvere, pistoale, săbii, pumnale, baionete și tot ce poate servi ca armă, să fie duse și predate la primăria Capitalei. Chiar în prima zi cum au venit, am simțit lipsa de pâine și alimente în oraș. Pe urmă s-au înființat cartele pentru pâine și carne. Trebuia să stai câte două-trei ceasuri la rând până când să apuci o pâine. Mă sculam pe la ora două din noapte și stam în frig la brutărie până apucam o pâine.

Întruna din nopți, m-au prins patrurile germane și m-au trimis la corvoadă la Chitila, pentru a desfunda liniile de zăpadă. După ce am desfumat liniile cu mai mulți oameni, care tot ca și mine erau prinși de patrule, ne-au pus să suim o mașină de treierat în două vagoane mari. Ne-am înhamat toți la ea, căci altfel nu puteam și pe urmă au început să ne bată ca pe boi unгурii. Cu mare greutate am urcat-o în vagoane. Pe urmă am găsit sub zăpadă, pe o linie moartă, vreo 50 de sticle cu bere, de pe timpul refugiaților. Le-am băut cu toții. Seara, când să plecăm, ne-am dus ca să dăm sculele în primire la magazie. Eu, când am intrat, am aruncat sculele de la ușă fără să pot observa că un neamț stătea ascuns după ușă. După ce le-am aruncat, m-am pomenit prins de spate de neamțul care sta ascuns. M-a dus de o parte și acolo m-a bătut. După ce am scăpat din mâna lui, ne-am urcat în tren să venim la București. Noi ne urcasem într-un

vagon de marfă și, stând în picioare, am adormit și am căzut cu capul de peretele vagonului și mi-am spart capul. Numai decît m-au legat niște oameni, căci sîngele curgea șiroi.

Cînd am ajuns în București și m-am dus acasă, eram mort de oboseală și flămînd ca un lup și cu capul spart. Cînd m-au văzut, cucoanele m-au întrebat unde am fost și eu le-am spus tot ce-am pățit. Stînd eu așa, peste cîteva zile mă făcusem prieten cu un băiat care sta vizavi de noi și era băgat la bodega Roseti, din bulevardul Roseti. Mă duceam cu el seara pe la toate cinematografele din București și în toate părțile. În scurt timp m-am învățat o haimana. Pe cucoane nu le mai ascultam deloc.

Într-una din zile, mă întîlnesc cu Gheorghe, căci așa îl chema și mă duc cu el la bodegă. Acolo intrăm în pivniță și să bem. Eu, neobișnuit cu băutura, m-am îmbătat rău de tot. Venind acasă cu Gheorghe, mergeam pe șapte cărări. Cînd am ajuns în dreptul bisericii Făgădău, am căzut jos. Nemaiputînd merge, m-am culcat în curtea bisericii. Acolo au dat peste mine niște copii, care mă cunoșteau și s-au dus și au spus la cucoane că eu dorm în curtea bisericii și că sunt bolnav. De acolo m-au adus niște oameni pe sus și m-au culcat pe un covor în curte. Apoi a venit un sergent de stradă și sta la poartă oprind intrarea și ieșirea oricui din casă, căci lumea spunea că sunt bolnav de tifos exantematic. În casă tocmai erau trei cucoane străine invitate la masă și nu au putut pleca decît pe la ora opt seara. Pe mine mă dusesse sergentul la spitalul de copii. Acolo m-am culcat într-un pat și după ce m-am trezit, am fugit. A doua zi, eu am vrut să plec și să intru ucenic la un frizer, dar nu m-au lăsat cucoanele să plec.

Peste cîteva zile, mă trimit la domnul prefect Dumitru Receanu, ca să-i fac niște treabă. Acolo am stat o zi întreagă. A doua zi a plecat și cucoana mare acolo. Peste trei zile vine ordonanța domnului prefect la noi. Acasă eram numai eu singur. Ordonanța mă întreabă că nu cumva a luat cucoana mare sau eu o pereche de ghetete de la domnul prefect? Eu i-am spus că nu știu nimic despre asta. A doua zi vine iarăși și mă ia acolo. Eu nu știam nimic. Pe mine mă amenința ordonanța cu bătaia, că spunea că eu le-am furat, sau cucoana mare. În cele din urmă s-a stabilit că le-a furat chiar ordonanța și cu feciorul din casă.

Eu în timpul ăsta am avut o ceartă cu cucoanele în privința asta și am plecat de la ele. Am fost îndemnat de Gheorghe. După ce am plecat, m-am dus la Gheorghe în Bulevardul Domniței, colț cu Calea Moșilor. Căci cucoana lui sta la Costescu, antreprenorul de pompe funebre. Aici

am stat ascuns în pivniță vreo 4-5 zile. După aceea am vrut să-mi caut un serviciu oarecare.

Negăsind nici un serviciu în timpul acesta, m-am rugat de un domn pe care îl cunoșteam, domnul Franț, ca să-mi caute el un serviciu. El m-a băgat la un atelier de instalații, pe strada Romană, la Vilhelm Secheș. Aici am intrat numai de nevoie, căci nu aveam ce face. O duceam foarte rău. Toată ziua munceam din greu. Când mă duceam la lucru cu lucrătorii, luam în spinare lada cu scule, bidonul de benzină și sârma de defundat. De unde plecam și până unde ne duceam, nu stăteam deloc. Când ajungeam, eram mort de oboseală. Acolo, cum ajungeam, ajutam la lucru lucrătorilor. Când veneam acasă, îmi dădea să mănânc, dar ne dădea mâncare foarte puțină. Aici eram cu un băiat, Vasile Anton. El era mai vechi cu mult ca mine, el avea trei ani. Cu el o duceam mai bine, căci era băiat bun. Peste vreo trei luni a mai venit un băiat, Visarion. Dar el nu a stat mult și a plecat și a intrat la alt atelier, Carol Vender, strada Primăverii.

Într-o zi mă duc eu și cu un lucrător, Ioan Petrescu, la lucru la Leagănul Sf. Ecaterina, Șoseaua Chiselef. Acolo am avut mult timp de lucru. O duceam mai bine, căci mai îmi dădea mâncare maicile alea de acolo. Noi aveam sculele închise într-o cameră separată. Într-o zi am pierdut cheia de la cameră și nu aveam cu ce să intrăm. Lucrătorul s-a necăjit pe mine și m-a luat la bătaie. Eu l-am înjurat și am fugit. Când m-am dus acasă, el îi spusese meșterului și meșterul m-a luat la bătaie.

Într-o zi ne-am dus la lucru la Sanatoriul de tuberculoși Filaret. Am avut de lucru o lună de zile la niște barăci de carton. Aici mă duceam la bucătărie și-i dădeam șefului 2-3 lei și mâncam foarte bine. La sanatoriu eram când au plecat nemții din București. După ce am isprăvit lucrul, am venit la atelier. Peste puțin timp, ne-am dus la lucru la o casă mare, din parcul Filipescu. Aici, într-o zi, lucrând în bucătărie, am găsit o bucată de pâine și am mâncat-o. Servitoarea m-a spus bucătarului și bucătarul i-a spus meșterului. Meșterul era un om foarte rău și cum am ajuns acasă m-a luat la bătaie. Multe întâmplări de felul ăsta mi s-au întâmplat mie aici.

Cu Vasile făceam fel de fel de snoave. Duminica, când nu lucram, ne jucam și ne distram în fel de fel de chipuri. Într-o zi, venind de la lucru, am găsit într-un maidan vreo 50 de cartușe pline. Le-am luat și acasă le-am golit de praf și când eram singuri făceam din el pocnitori. Odată, având de lucru la domnul ministru Ionel Brătianu, am pus un cartuș în menghină și l-am lovit cu un ciocan de a răsunat toată casa.

Meșterul unde eram avea clienți foarte buni: Ionel Brătianu, Vintilă Brătianu, Prințul Știrbei, domnul Niculescu Dorobanț, domnul general Văitoianu, Mița Biciclista și multe alte case de asemenea mari. În timpul verii am avut mult de lucru la Școala Evanghelică, din strada Luterană. Aici o duceam bine în privința mâncării, căci ne dădea de la bucătăria școlii.

Eu în timpul ăsta mă învățasem haimana. Seara, când plecam de la lucru, nu veneam de-a dreptul acasă, ci mă duceam pe la toate cinematografele din oraș. Dar nu plăteam nici un ban, căci mă furișam printre oameni la ieșire. În ziua de Crăciun am petrecut foarte bine, iar în ziua de Anul Nou ne făcusem cărți de vizită și ne-am dus pe la clienții noștri. Am câștigat în timpul acela vreo sută de lei. După ce au trecut toate sărbătorile, ne-am apucat iarăși de lucru.

Dar am scăpat ceva din vedere. În ziua de Paști, nu am dus-o tocmai așa bine. Chiar în ziua de Paști am lucrat la o pompă la un antreprenor de pompe funebre (dricar) pe Șoseaua Filantropia. De aici am plecat pe la ora 10 dimineața. Când am ajuns acasă, am mâncat și pe urmă am plecat la Teatrul Liric. Eu eram foarte prost îmbrăcat în timpul acela, cu toate că vorbisem cu meșterul, când am intrat la el, să-mi facă și haine, dar nu mi-a făcut. Eram îmbrăcat în niște haine de ale mele și încălțat cu niște sandale de lemn și fără ciorapi. La teatru a jucat artistul Cigolicu cu trupa lui piesa Voievodul Țiganilor. A fost foarte frumos.

Acum, să revin la ce am lăsat. După ce au trecut toate sărbătorile Crăciunului, Anul Nou, Boboteaza, căci eu am stat vreo zece luni aici, din luna martie și până pe la 5 ianuarie, ne-am apucat iarăși de lucru. Într-o zi lucram la garajul Leonida din Bulevardul Lascăr Catargiu. Lucram la un doctor care sta acolo în curte. Lucram la un calorifer căruia îi plesniseră țevile pe care comunica apa. Eu găsisem jos în cărbuni, lângă calorifer, un manometru. L-am luat și l-am băgat în lada de scule, neștiind că o să fie de trebuință. L-am luat cu intenția de a-l desface și să văd cum e făcut și ce mecanism are. Lucrul l-am isprăvit pe la 12. După masă, am plecat în altă parte. Seara, când am venit acasă, meșterul m-a întrebat de nu am luat eu un manometru, căci se plânsese mecanicul caloriferului că nu găsește manometrul. Eu am spus că nu am găsit nici un manometru. Atunci el m-a căutat în cuțar și l-a găsit. Atunci am mâncat o bătaie sfântă cu moartea și pe urmă m-a gonit.

Neavând unde să mă duc, m-am culcat în pivniță tot acolo, dar fără să știe el. A doua zi m-am sculat și m-am făcut că vin de pe stradă, intru în curte și mă rog de meșter să mă ierte, dar el nu vrea deloc, noroc că i-a spus cucoana și așa m-a iertat. A doua zi, pe seară, mă trimite la mama

cucoanei, în strada Împăcării, cu un pachet. Dar eu nu m-am dus direct acolo, ci am intrat la cinematograful Volta Busești. Aici am stat până la ora zece și jumătate. De aici am plecat în strada Împăcării. Dar când am ajuns, era târziu și toți ai casei se culcaseră. Bat la poartă și dau pachetul bătrânului, iar el m-a întrebat că de ce vin așa târziu. Eu i-am spus că acum m-a trimis. Când am ajuns acasă era ceasul doisprezece noaptea. Și aici toți erau culcați și porțile încuiate. Am sărit peste poartă, dar zgomotul pe care l-am făcut m-a dat de gol, căci a auzit meșterul. A doua zi m-a întrebat că de ce am venit așa de târziu. Eu am spus că nu i-am găsit acasă și că i-am așteptat până ce au venit. Dar el a mers cu mine acolo și i-a întrebat dacă e adevărat sau nu. Când a văzut că nu e adevărat, mi-a spus că să nu mai vin pe acasă, să mă duc unde oi vrea.

Eu atunci, neavând ce face, voiam să plec acasă, dar nu aveam bani de tren, căci Secheș nu mi-a dat nimic când am plecat. M-am dus la Visarion. El lucra pe strada Primăverii, la Carol Vender. Când m-a văzut, m-a întrebat că ce este cu mine. Eu i-am spus lui afacerea. El mi-a spus că să fac ce oi putea și de dormit pot dormi la el. Toată ziua ce făceam? Mă duceam prin Gara de Nord și căram la câte cineva bagajul în oraș. Seara mă duceam cu Visarion la cinematograful, căci pe timpul acela juca *Mâna care nimicește*. Apoi veneam acasă la el și ne culcam. El stătea în strada Donici și avea o odaie separată. Dar nu făceam foc, ci ne încălzeam amândoi în pat. Așa am dus-o timp de două săptămâni de zile.

În Gara de Nord nu mai puteam face nimic, căci mă luase la ochi agenții. Așa că acum făceam altceva. Stăteam pe la prăvălii în piață și așteptam să mă cheme cineva ca să-i fac un serviciu.

Într-o zi, mă întâlnesc cu un lucrător care lucra la Secheș și îl rog să îmi găsească un serviciu. El mi-a găsit serviciu la Ion Crăciun, din strada Sfinții Voievozi, tot instalator. Aici am stat numai trei zile, căci îmi dădea numai 2.50 pe zi, ceea ce însemna că nu pot lua nici o pâine. Am plecat de acolo. Într-o zi mă întâlnesc cu alt lucrător, Costică Ștefănescu, și mă rog de el să-mi caute un serviciu. El m-a băgat la o prăvălie, Ioan Ionescu (Traian), din strada Pomul Verde. Aici, cum am intrat, în ziua de 24 ianuarie, anul 1919, nu m-am tocmit, ci am stat așa până când, pe toamnă, a venit mama pe la mine. Și atunci m-am tocmit.

Aici era bine, dar era cucoana foarte rea. Ea era ungueroaică. Ziua mă pune să-i fac curățenie prin casă. Avea trei camere mobilate sus care, de asemenea, tot eu le curățam. Aici am stat trei ani și trei luni de zile. Dar nu m-am ales cu nimic, fiindcă îmi plătea foarte puțin. Când îi spuneam că plec, el mă încânta cu fel de fel de mofuri și așa că eu stăteam. Toată ziua munceam. Dimineața deschideam prăvălia, făceam curățenie prin prăvălie,

apoi după ce se scula și jupânul, mă duceam la brutărie. Stăteam la rând până luam pâine. Apoi mergeam de luam carne, zarzavat și multe altele. Apoi mă apucam de alte treburi. Tot ce era bine aici, era în privința mâncării și a dormitului.

Într-o zi, jupânul a plecat la țară ca să aducă cartofi și varză. În timpul ăsta îi venise un frate din America. După ce a venit de la țară, a plecat cu el în Transilvania. După ce a venit, într-o zi mă trimitte ca să iau de la un jidan din Bulevardul Basarab zece kilograme de untdelemn. În ziua aceea tocmai plouase și se făcuse noroi. Cum veneam cu damigeana de untdelemn în spinare, tocmai când să urc de pe stradă pe trotuar în fața prăvăliei lui Coman Median, am alunecat și am spart damigeana cu untdelemn. În două minute tot șanțul era plin de untdelemn. Când am văzut așa ceva, m-am dus aiurea în loc să mă duc acasă. O iau pe strada Scărlătescu și ies în Basarab. Din Basarab am mers și am ieșit la Capul Podului. Aici am luat-o pe Șoseaua Jianu și m-am oprit în fața garajului Leonida. Tocmai atunci lucrătorii luau leafă. Ce mulțumit eram dacă eram și eu în categoria lor, mă gândeam.

Toată ziua am umblat așa ca un disperat. Pe seară, cam pe la ora opt, mă duc pe strada Pomul Verde, unde stăteam. Acolo era un garaj de automobile și în fața lui era un autocamion. Mă urc în el și de acolo priveam înspre prăvălie. Văd că din când în când jupânul ieșea afară și se uita în toate părțile. Pe la orele zece, văd că vrea să închidă prăvălia. A stat afară ca un sfert de oră și se uita, mai întreba pe câte cineva dacă nu m-a văzut. După ce a închis prăvălia, m-am dat jos din autocamion și m-am dus la prăvălie cu intenția să sar peste poartă și să mă culc într-o magazie.

Tocmai atunci trece o cucoană care mă cunoștea și mă întrebă că ce e cu mine de stau pe-afară. Eu atunci i-am spus tot ce am pățit. Ei i s-a făcut milă de mine și m-a luat la ea acasă. Cucoana aceea era nevasta lui domn Horel, era proprietăreașă și stătea a treia casă de prăvălia unde eram eu. Acolo cum ajung, îmi dă să mănânc, căci în ziua aceea nu mâncasem nimic. După ce am mâncat, mi-a întins un pat de campanie și m-am culcat în bucătărie. A doua zi era duminică, căci întâmplarea mi se întâmplase sâmbătă. Cucoana mă învăță să mă duc la prăvălie și să mă rog să nu-mi facă nimic, căci o să plătesc eu damigeana, oprindu-mi-o din leafă. Când am ieșit din casă, tocmai începuse să ningă. Eu am stat afară ca să mă ningă, ca un sfert de oră, ca să le facă impresie că vin de undeva de departe, căci nu trebuia să spun că am dormit la madam Horel. Îmi iau inima în dinți și plec. Tocmai când să intru în prăvălie, jupânul vorbea despre mine cu un chiriaș pe care îl aveam cu cameră mobilată. Și cum am intrat pe ușă, am auzit când îi spunea lui că de ce nu am venit acasă. Când m-a văzut, nu mi-a făcut

nimic. Eu le-am spus tot ce am pățit și de frică nu am venit acasă. Iar când am luat leafa, mi-a oprit 120 de lei pentru untdelemn și 30 de lei pentru damigeană. Total 150 lei. În timpul acela era mult pentru mine 150 de lei, căci leafa mea era de 400 lei pe an. A trecut și asta.

La Crăciun mi-a dat drumul să mă plimb. Căci atunci era plimbarea mea, la Paști și la Crăciun. Încolo nu vedeam nici o plimbare. Și nici nu-mi dădea voie ca să port bani la mine. Nu aveam voie să port nici 50 de bani. Dacă câștigam vreun bacșiș, îl dădeam lui și el mi-l scria în registru, iar la leafă mi-i restituia.

Prin luna ianuarie, ziua 24, mi se împlinise anul. Eu cerusem leafa și voiam să plec. Făcusem socoteala și mi-au rămas în anul acela 180 de lei, toți banii mei. El m-a întrebat dacă nu vreau să mai stau. Iar eu i-am spus că vreau să plec acasă. Atunci el m-a încântat că să mai stau, că îmi mărește leafa și că în altă parte e mult mai rău și nu-mi plătește. În fine, mi-a înșirat multe. Eu eram cam prost și m-am luat după el. Căci dacă nu mă luam după el, în altă parte îmi puteam găsi serviciu cu mult mai bun ca la el și plătit mai bine. În fine, am rămas și pe al doilea an.

În vara aceluia an a plecat cucoana lui jupânul acasă în Transilvania. Căci ea era ungueroaică din Brașov. Când a venit de acasă, a adus cu ea și pe o nepoată a ei de vreo 16 ani. O chema Mița. A adus-o cu intenția să o crească și să o mărite ei. Tot în vara aceluia an au făcut și nunta, căci jupânul cu cucoana nu erau cununați și în vara aceea s-au cununat. După asta mi-am închipuit eu că ce oameni răi trebuie să fie, că mie nu mi-au făcut nici măcar o pereche de ghete sau un costum de haine. Dar la alți oameni din mahala le-au făcut tot felul de cadouri. După puțin timp, am avut iarăși o nuntă, căci a cununat jupânul pe un zugrav, Petre Marcu. Nici atunci nu mi-a făcut nimic. Dacă se întâmpla de spârgeam ceva, mi-l punea la socoteală cât nu făcea acel lucru.

Cucoana iarăși era de o răutate! Mă punea să frec scândurile pe jos cu moloz, de îmi crăpau mâinile. Avea sus trei camere mobilate, o sală lungă și alte patru odăi, unde locuiau niște chiriași, două antreuri și sala de consumație. Toate astea trebuia să le frec eu singur cu moloz, odată pe fiecare săptămână. Apoi mă duceam la piață și veneam cu marfa într-un căruț cu două roți. În prăvălie, de asemenea, serveam. Apoi se cerea să fie curățenie. În fiecare zi spălam pe jos, spălam geamurile, ștergeam galantarele de praf și multe altele. După ce a adus pe nepoata ei din Transilvania, îmi venea puțin mai ușor, căci îmi mai ajuta și ea. Dar, în privința mâncării, trăiam foarte bine. Libertate iarăși nu aveam deloc în cursul anului, decât la Paști și la Crăciun. În tot timpul cât am fost la Traian, a venit mama o dată și fratele Gheorghe de două ori.

În primul an, după ce a venit nepoata cucoanei, Mița, nu am avut nici o relație cu ea. Dar după un an de zile, am început să mă dau pe lângă ea. Și în adevăr că am reușit de minune. Mâncam ce-mi plăcea, luam ce-mi plăcea față de ea. Căci pe ea o pusese la casă și eu vindeam în prăvălie. De multe ori stăpânii plecau amândoi de acasă și noi rămâneam singuri la prăvălie. Atunci era o viață pentru mine și pentru ea. Mița a fost prima ființă pe care am iubit-o eu în viața mea. După ce mă amoresasem de ea, gândurile mele erau împrăștiate, nu-mi mai era gândul la treabă.

Jupânul a observat asta și mi-a spus că eu nu mai am gândul la treabă, căci am început să beau. El nu știa care este cauza. Și de aici înainte, când mă duceam să scot băuturi din pivniță, nu mă lăsa singur, ci trimetea și pe Mița după mine, ca să nu beau. Dar asta nu mă împiedica pe mine ca să nu beau. Alături de pivnița de băuturi mai avea și altă pivniță, unde erau lemnele, varza, castraveții și multe altele. Eu când mă duceam să scot băuturi, aveam grijă să deschid foraibaru de la ușa care despărțea pivnițele și apoi când scoteam în fiecare după masă lemne, mă furișam la băuturi și îmi făceam gustul, fără să afle cineva șmecheria.

Jupânul avea obicei de juca cărți. Seara stătea până târziu jucând cărți cu mușteriii. Cucoana se culca și în prăvălie rămâneam numai Jupânul și cu mine. Atunci eu eram mai tare în prăvălie! Jupânul juca cărți și se îmbăta, iar eu vindeam în prăvălie și încasam și banii. De trăit trăiam cum nici nu se putea mai bine, dar de bani nu mă atingeam. Și nici nu m-am atins cât am stat acolo, cu toate că îmi era în puțință. El mai avea niște case în strada Banu Manta. Acolo avea cișmea în curte și venea toată mahalaua de lua apă. Mai în fiecare lună stam, vreo patru-cinci zile, pe acolo pentru ca să plătească apa acei ce luau.

Într-o zi, venind eu de acolo la prăvălie, găsesc scandal în prăvălie. Ce se întâmplase? Veniseră niște măcelari beți și ceruseră o jumătate kilogram de vin și un sifon. După ce li s-au servit, ei au căutat motiv că vinul nu e bun. Și au început să dea cu paharele pe jos, să înjure și așa mai departe. Jupânul le-a tras observații în privința asta și ei au sărit la el să-l bată. Tocmai atunci am intrat și eu în prăvălie. Cum am văzut ce este, m-am furișat după tejghea și am luat o măciucă pe care o țineam acolo întotdeauna și am lovit peste mână pe unul care scosese cuțitul de la brâu. Când l-am lovit peste mână, cuțitul i-a sărit jos. Atunci, am sărit cu Jupânul la ei și cu ajutorul unor clienți care veniseră atunci în prăvălie, am reușit să-i biruim. I-am bătut și i-am dat afară din prăvălie. După aceea, a avut judecată cu ei Jupânul.

Cu multe greutate am făcut acolo trei ani de zile. În timpul ăsta lui îi venise o nepoată în București, ca să intre în serviciu. Dar negăsind serviciul pe care îl căuta, a intrat chelneriță la plăcintăria Bristol din strada Academiei. Aici o băgase un frate al ei, Alexandru, căci el era mai demult timp acolo. Pe ea o chema Lenuța Ivan. Era de 18 ani și de o frumusețe rară. La plăcintărie a stat vreo 10 luni și în timpul ăsta a câștigat vreo 15000 mii de lei. Pe urmă a plecat acasă. În timp ce ea era la plăcintărie, jupânul fusese o lună la băi la Govora. În timpul ăsta eu singur eram în prăvălie și vindeam, căci cucoana și cu Mița nu știau carte. Dar cu toate astea, în fiecare zi aveam ceartă cu cucoana. După ce a venit jupânul de la băi, eu i-am spus că nu mai stau. Dar el îmi zicea că să nu mă uit la cucoana ce zice și să stau înainte, că tocmai acum are nevoie de mine, căci lemne nu-și luase, nici varză, nici castraveți, în fine, nu-și făcuse nici o pregătire pentru iarnă, căci fusese la băi. În fine, am stat. După ce ne-am aprovizionat pentru iarnă, jupânul a plecat la țară ca să aducă cartofi și varză. A fost în vreo trei-patru rânduri și stătu câte patru-cinci zile pe rând. În timpul acesta, eu tot singur rămăsesem la prăvălie. După ce a venit iarna, fiindcă eram aprovizionați, o duceam mai bine.

În primăvara aceluia an, după ce plecase nepoata lui jupânul acasă, cucoana a prins-o pe Mița să scrie scrisori de dragoste unui șofer de la un garaj din apropiere. Numai de cât cum a prins-o, a bătut-o și într-una din zile m-a trimis pe mine să-i cumpăr bilet de tren și a trimis-o acasă. După ce a trimis-o acasă pe Mița, eu împlinisem trei ani și voiam cu orice preț să plec. Dar jupânul mi-a spus că să stau barem până după Sfintele Paști. În fine, am mai stat trei luni după ce a plecat Mița și pe urmă am plecat și eu. Poate că nu plecam nici acum, dar nu mai puteam sta singur fără de Mița, căci mă învățasem cu ea și îmi păru foarte rău când a plecat. Într-o zi de luni, am luat socoteala și am plecat.

Am plecat și eu de acolo cu 1800 de lei în trei ani și trei luni. Vorbisem, cu o lună înainte de a pleca, cu un samsar bătrân, Moșoiu, ca să-mi caute un serviciu bun. Așa că atunci când am plecat de la Traian, domnul Moșoiu m-a așteptat la o prăvălie pe strada Eminescu, unde vorbisem ca să ne întâlnim. Acolo îmi spune el că mi-a găsit un loc foarte bun la Cireșoaia, în strada Buzești.

Îi zicea la prăvălia aceea Cireșoaia, fiindcă stăpânul de acolo fusese în război la Cireșoaia, regiunea Târgu Ocna. Acolo s-au dat niște lupte crâncene. În prăvălie avea vreo treizeci de tablouri reprezentând luptele de la Cireșoaia. Își scosese și niște reclame: *Poftiți la Cireșoaia*. Iată reclama:

*Cireșoaia, loc istoric
Care a contribuit
La mărirea României,
Este firma prăvăliei.*

*Căci la Cireșoaia sus
A luptat cu avânt nespus
Și Georgescu, aci patron
Pentru țară, pentru tron.*

*În răsboi Niță-i zicea
Și ca comandant avea
Pe Virgil Ambițiosul,
Badulescu zis bățosul.*

*Sus la Cireșoaia-n munte
Au fost lupte aprigi, crunte
Cota șaptesuteșapte
A fost luată-ntr-o noapte.*

*Dar la Cireșoaia aci
Lupte aprigi n-or mai fi
Și asaltul poți a-l da
Trecător, chiar dumneata.*

*Comandând o baterie,
Nu de foc, ca-n bătălie
Ci de vinuri renumite,
Și fripturi la grătar fripte.*

*Vin nou de Dealu Mare,
Pelinaș, cum altul n-are
Vin la sticle înfundate
De o rară calitate.*

*Reesling, Tocai și Șabli,
Tăți le găsești aci.
La fripturi, nu fac reclamă
De la geam, pe toți vă cheamă
Antricoate, mititei,
Mușchi, rinichi și orice vrei
Pregătite excelent
Și servite la moment.*

*De patron, vă veți convinge
Orice concurență-nvinge
Căci Georgescu, zis Costică
Are și bodega mică
Din Buzești de la tramvai,
Și electric și cu cai.*

*În Buzești 21
Nu știi de s-o găsi vreo unu
Care vin bun vrea să bea
Să nu afle firma mea
La Cireșoaia.*

Aici, cum am ajuns, am intrat în prăvălie și domnul Lazăr, patronul, m-a chemat sus într-o cabină și mi-a spus dacă vreau să fiu la el în prăvălie, bine, să fiu ascultător, cinstit și să nu mă bag cu nimeni. În privința lefii, m-am tocmit cu 400 lei lunar, spălat, mâncat și dormit, iar dacă vreau să stau un an, să fac contract. Și la sfârșitul anului îmi dă o primă de 600 lei. Am făcut contract pe un an de zile și am intrat în serviciu.

Atunci, pe timpul acela, afacerea mergea cât se poate de bine. Țineam deschis până la ora trei noaptea. În prăvălie erau patru băieți: eu, un băiat Leonida Costea, Ioan Filip și un băiat mic, Nicolae. Noi făceam

cu schimbul, care stam până la închidere. Dormeam 3-4 ore după masă. Din toți băieții, mă aveam mai bine cu Leonida. El era un băiat foarte așezat și supus. Cu el mă aveam ca un frate. El era mai mare decât mine, era din Transilvania, din județul Târnava Mică. De câștigat, câștigam foarte bine. În scurt timp am făcut cunoștință cu clienți mai de seamă și am căpătat încrederea jupânului. Cucoana, de asemenea, era foarte bună.

Aici, la Cireșoia aveam prăvălia, salonul și trei cabine separate. În cabine se făceau chefurii cu dame. Veneau fel de fel de persoane, veneau boieri, ofițeri, artiști și așa mai departe. Cabina cea mare era deasupra pivniței. Eu făcusem o gaură printr-un perete și ascultam și priveam tot înăuntru. La bucătărie erau patru inși, bucătăreasa și trei rânđași. Era o fată Aneta. Cu ea mă învărteam în fiecare seară la cabină, după închidere. Și așa s-au strecurat șapte luni de zile. Am intrat în iarnă. La sărbătorile Crăciunului, am fost la plimbare cu Leonida.

Mai înainte de Sărbători, venise un frate al meu din Hotin. El trăsesse la domnul maior, în strada Leonida. A doua zi, a venit cucoana mare la Cireșoia, ca să mă cheme la domnul maior, căci de când plecasem de patru ani de la ei, nu mai fusesem pe acolo. Eu tocmai vopseam în salon, căci îl închiriasem pentru iarnă, căci până acum fusese grădină, când a venit cucoana mare să mă cheme. A doua zi, m-am dus. Toți ai casei erau curioși cum am trăit eu de când am plecat de la ei. Erau foarte bucuroși că m-au văzut. Eu eram bine îmbrăcat, căci tocmai atunci îmi făcusem costum de haine și o pereche de ghete și o pălărie. Fratele Ion a stat vreo trei zile în București. El avea serviciu în Hotin, ca polițist. La sărbătorile Crăciunului, am fost cu Leonida pe la domnul maior și de acolo am plecat cu Profira toți trei la plimbare. Am fost la Cinema Doamnei. La o cofetărie ne-am fotografiat împreună și apoi am mers la Vârful cu Dor, în Calea Victoriei, unde era băgat Ioan Filip, căci el plecase de la Cireșoia. Acolo am mâncat sandviciuri și am băut bere. Pe urmă am plecat acasă la domnul maior, ca să o conducem pe Profira. De acolo, când am plecat de la domnul maior, noi am luat o trăsură amândoi, ce tocmai adusesse pe un domn la domnul maior.

Când am ajuns la Cireșoia, era lumină la galantare. Noi am crezut că e jupânul acolo, dar nu era. Am intrat în curte și pe urmă ne-am pus pe chef în bucătărie. Acolo erau toți de la bucătărie, cu niște neamuri de-a lor. Chefuiam cu lăutari. Când ne-au văzut, nu mai puteau de bucurie. Ne-am prins și noi printre ei. Pe urmă, iar am plecat în oraș. Leonida a plecat la Școala de Arte și Meserii, căci avea niște băieți din satul lui acolo, iar eu am plecat la un cinematograf. După ce au trecut Sărbătorile Crăciunului și am ajuns la Anul Nou, iarăși a fost bine de noi, căci era ziua cucoanei, că o chema Vasilica.

După Anul Nou 1923, Leonida s-a îmbolnăvit și a plecat la Spitalul Filantropia, iar în locul lui a venit un alt băiat, Alexandru Vonica. Țsta fusese pe la tramvai ca încasator, mai fusese înainte și pe la prăvălii, dar era cam haimana. După ce a plecat Leonida la spital, îi ducea mâncare Niculae acela micu în fiecare zi. A stat el în spital două săptămâni. Într-o zi îmi scrie el mie o carte poștală și mă roagă să-i duc eu câteva cărți cu povești, căci îi foarte urât în spital. A doua zi m-am dus și i-am dus, dar nu am putut intra la el, că nu era voie. I-am dat cărțile unei femei de acolo și i le-a dus. Și ea mi-a adus un bilet de la Leonida, în care îmi scria că le-a primit și îmi mulțumește. I-am dat femeii 5 lei bacșiș și am plecat. Într-o zi, ducându-se Niculae la el cu mâncare, a venit cu mâncarea îndărăt și spune că lui Leonida îi e foarte rău. Atunci am plecat eu la el cu niște dulceăță și niște prăjituri. Dar nici pe acestea nu le-a primit.

A doua zi, când se duce Niculae iar la el, vine îndărăt și ne spune că Leonida a murit. Când am auzit, parcă mă lovise cineva în cap. Trei zile nu am mâncat nimic, numai am plâns după el, tare rău mi-a părut când am auzit că a murit. De asemenea și stăpânilor le-a părut foarte rău după el. Cucoana, mai ales, a plâns după el. Acuma trebuia să-l înmormântăm. La noi, la Cireșoia, era un chelner, Manole Ion. El a alergat foarte mult atunci când a murit Leonida. I-a aranjat actele de înmormântare și groapa de veci. A treia zi, ne-am dus cu Manole și cu bucătăreasa ca să asistăm la înmormântarea lui. Când am ajuns la spital, el era pus în coșciug. Când l-am văzut era vânăț la față, iar la gât era tăiat până jos, căci îi făcuseră autopsie ca să vadă de ce a murit. Și ne-a spus doctorul că a murit fiindcă avea o bucată de carne crescută lângă inimă. L-am luat și l-am urcat în dric și pe urmă l-am fotografiat cu tot cu dric și noi pe lângă dric. După aceea l-am dus și l-am înmormântat la cimitirul Sfânta Vineri. Cu Alexandru nu mă aveam așa bine ca cu Leonida.

Cu Alexandru mă cam certam de multe ori. Când am ajuns la Sărbătorile Paștilor, căci pe Leonida îl înmormântasem la 24 ianuarie 1923, m-am dus la domnul maior și am luat-o pe Profira și ne-am plimbat. Am fost cu ea pe la cinematograful, prin parcul Carol I (Expoziției) și prin Muzeul Militar de acolo, unde am văzut fel de fel de lucruri din timpul războiului. I-am arătat toate tunurile care au fost capturate din război. I-am arătat și tunul acela mare de tot, calibrul 42. El e montat pe linii și are 24 de roți, iar fiecare roată are dinam electric. Pe țeava lui poate intra un om cât de gros să fie și se iese pe dincolo. Pe urmă am plecat acasă. După ce am dus-o acasă, am mâncat și am plecat la Cireșoia.

Am stat la Cireșoia până am împlinit anul. Atunci mi-am luat socoteala și am depus banii la Casa de Economii în București. După asta m-am tocmit cu luna, cu 600 lei pe lună. Tot atât avea și Alexandru.

Într-o seară, pe la ora 11, fiind numai eu cu Alexandru în prăvălie, nu știu din ce ne-am luat la ceartă și pe urmă la bătaie. L-am bătut eu pe el foarte rău și pe urmă el i s-a plâns lui jupânul. Domnul Lazăr a spus că bine i-am făcut, dar nu trebuie să mă bat cu el în prăvălie. Alexandru, dacă a văzut că jupânul tot cu mine a ținut, s-a repezit cu cuțitul la mine. Dar noroc că am intrat în bucătărie, căci altfel mă tăia.

La noi în prăvălie venea un țigan lăutar. Țista bea numai țuică. El pe fiecare zi bea trei kilograme de țuică. Atât era de bețiv! Noi râdeam de el, îi puneam sare sau piper în țuică, sau îi dădeam zeamă de varză în loc de țuică, îi ascundeam vioara sau tocul, sau îi aruncam câte un iepure de carton în tocul viorii. Atunci era un haz cu el! Căuta vioara pe sub mese sau prin cuier. Uneori îi atârnam hârtii de haină și le dădeam foc. În fine, glumeam cu el. Într-o seară veni el beat. Eu am vrut să-l lovesc cu o bucată de seu de la grătar. El cânta în salon. Dar când am vrut să arunc, el s-a mișcat puțin din loc și am lovit un client. Chiar în ziua aceea venise un chelner. Chelnerul ăsta i-a spus jupânului. Clientul n-avea nici o pretenție, căci îl cunoșteam și îi cerusem scuze. Dar jupânul, când a auzit, m-a chemat în prăvălie și față de clienți, m-a luat l-a bătaie. Eu atunci m-am certat cu el și a doua zi am plecat.

Ducându-mă eu în oraș, mă întâlnesc cu domnul Moșoiu, samsarul, care mă băgase la Cireșoia și îi spui că am plecat. El mi-a spus că îmi găsește loc.

Și m-a băgat la unul Teodor Florescu, din strada Berzei. Aici nu prea-mi plăcea, căci mă învățasem la Cireșoia. Cucoana era foarte rea. În timpul ce eu am plecat de la Cireșoia, a plecat domnul Lazăr cu cucoana la băi, la Constanța și a rămas la prăvălie domnul Costică Georgescu, cumnatul lui domnul Lazăr. Peste câteva zile a plecat de acolo și Alexandru. Eu aici o duceam bine, dar nu prea. În privința mâncării era bine și a băuturii, căci numai eu scoteam băuturi. Dar cucoana era prea nervoasă. Treaba mergea și aici binișor. Dimineața făceam curățenie prin prăvălie, scoteam băutura, puneam butoiul de bere la aparat, iar în vremea prânzului serveam la masă, căci avea și restaurant. Îmi ieșeau în fiecare zi 30-40 de lei, căci aici mânca lumea mai săracă.

În timpul acesta, se amoreseră de mine două fete. Și-mi trimiteau amândouă scrisori. Eu seara nu puteam pleca la ele. Dar după ce închideam, pe la ora 10-11, săream gardul și plecam la ele. Dar domnul Florescu a observat asta și într-o zi îmi spune că dacă vreau să mă duc

unde, să-i spun lui. Că el îmi dă drumul, dar să nu mai sar gardul noaptea și să plec fără știrea lui. Mie nu-mi venea să-i spun când vreau să plec, dar mai aveam eu noroc când mă trimitea seara cu marfă la vreun client. Îmi făceam drum și pe la ele. Una stătea pe strada Transilvaniei, iar una pe strada Alexandru cel Bun. Amândouă erau tinere și frumoase, dar mai mult îmi plăcea cea din strada Alexandru cel Bun.

Într-o zi, cade firma pe care scria *Restaurant* și sparge un geam. Și-am plătit eu geamul, fiindcă eu așezasem firma în ziua aceea și vântul a trântit-o în geam. În ziua aceea, după ce am pus geamul, a venit fata din strada Alexandru cel Bun și îmi cere mie 600 de lei, ca să cumpere o pereche de ghete, până i-a leafa și pe urmă mi-i dă îndărăt. Dar eu am observat că ea vrea să mă tragă pe sfoară și i-am spus că nu am bani, că am spart un geam și l-am plătit scump. Și așa am scăpat de ea.

Într-o zi, mă trimite domnul Florescu să duc cântarul și greutatele la marcat. Le-am pus într-o trăsură și am plecat. M-am dus la Biroul de măsuri și greutate și acolo nu mi le-a primit. Am plecat la Judecătoria Ocolului Galben, din strada Clementei, ca să scot niște acte. De acolo am plecat în altă parte. Și-așa m-am plimbat cu trăsura în ziua aceea până la ora unu. Dar treaba tot am făcut-o. Când am venit, domnul Florescu nu mi-a zis nimic, dar cucoana m-a certat și eu i-am răspuns, și așa ne-am certat în parte.

La noi veneau întotdeauna la masă niște meșteri zidari cu bicicletele. Eu, mai în fiecare seară, mă plimbam cu bicicletele lor. Într-o seară, eu le cer bicicleta, să mă plimb cu ea. Ei mi-au admis. M-am plimbat cu ea pe acolo prin apropiere și în timpul ăsta se slăbește șurubul de la ghidon. Dar eu nu am știut nimic. Când mă întorceam acasă și voiam să trec Calea Plevnei, iată că vine un tramvai cu cai. Eu am vrut să mă feresc, dar ghidonul nu mai mergea cum trebuie din cauza șurubului. Și așa că dă tramvaiul peste mine. Eu am fost aruncat de linii la doi metri, iar bicicleta a rămas în picioarele cailor. Au călcat-o caii în picioare și a trecut și tramvaiul peste ea. Când m-am sculat și am văzut în ce hal e bicicleta, m-am luat cu mâinile de păr. Roata din față, furca, ghidonul, erau făcute praf. Trecuse fier prin fier. Numai decît, am luat-o în spinare și am dus-o la prăvălie. Eu le-am spus la meșteri să nu spuie lui jupânul nimic, că o plătesc eu. Dar ei i-au spus. A doua zi am dat-o la reparat și m-a costat reparația 1480 de lei.

Tot în seara aceea mi-am rupt pantalonii în genunchi, când am căzut. Tot în seara aceea, m-am dus în pivniță ca să scot un kilogram de vin și nu știu cum am fost eu zăpăcit, că l-am scos amestecat cu țuică. Jupânul, cum a văzut așa, m-a certat și a spus să plec de la el. Chiar în

seara aceea am plecat și în timpul nopții am dormit la hotel. A doua zi am luat lucrurile, căci bani numai 200 de lei mi-a mai rămas din leafă, căci mi-a oprit ca să plătesc bicicleta. Aici am stat două luni.

După ce am plecat de la domnul Florescu, m-am dus în oraș. Trecând prin fața prăvăliei Cireșoia, mă vede domnul Zaharia, care avea prăvălie lângă Cireșoia. El vorbește cu domnul Lazăr că dacă mă vede, să-mi spuie că să vin îndărăt la Cireșoia. M-am dus, căci mă văzuse Zaharia și îmi spusese și am vorbit cu domnul Lazăr și chiar în ziua aceea mi-am adus bagajul la Cireșoia. În ziua aceea era duminică și eu am plecat la plimbare cu Profira. Ne-am dus pe la cimitirul Sfânta Vineri și am văzut mormântul lui Leonida Costea. De acolo am fost la un cinematograf și pe urmă am dus-o acasă. Iar a doua zi, luni, am intrat iar în serviciu la Cireșoia.

Și la Cireșoia am stat până am plecat militar, în ziua de 1 februarie, anul 1924. Îmi luasem socoteala cu cinci zile înainte, ca să mă odihnesc și eu. În ultima zi am fost la cinematograf, la Marconi și a jucat Biblia, adică Crearea Lumii de la Adam și Eva. A fost de o frumusețe rară. Iar în ziua de 3 februarie, anul 1924, am plecat militar.

Când am plecat, la toți le-a părut rău după mine. Bucătăreasa și cucoana încă au și plâns.

Aceste rânduri îmi reamintesc de copilărie. Scrise de mine însumi pe când eram în gardă la Ministerul de Finanțe.

Soldat Hârgău Costică
 Matricolul № 1590-
 Seria Armer. - 74184 - Litera. M.
 Seria Bucuristen. #3039 - Litera. D.
 Regimentul 1 Grăniceri
 Comp. 1^o Instrucție Șahar
 Cotoveni, București.
 Hârgău Costică
 1924
 1925-

Toată veniturile și
cheltuielile mele până
unde am exprimat cu
Dreptul. Adică de
când am plecat de
acasă și până am
plecat Militar.

Întret la S. Mărin		
Ioan Negeșcu cu	S.	B.
Secretarul comisunii, Leafo de pe an.	110=	
în trei ani totul - -	330	
Cartuș de harnis - - - - -	500=	
Totă iam tînii Mării.	830=	
Întret la Secher. Aici nu scadam leafo dar am.		
Cartuș de harnis în 20 luni	400	
Totă iam Cheltuiet eu.		
Întret la Trăian.		
În primul an leafo -	400	
În al doilea an leafo -	800	
În al treilea an leafo -	2000=	
În trei luni for leafo -	1200=	
Cartuș de harnis în tot timpul	650	
total lei - - - - -	4850=	

	Y.	B.		
Costigoi la Lucian	4	3.	chicut lei	6600 =
in trei ani si 3 luni	4850 =		Costigoi lauris in trei	
An trinis o casa	400		an si 3 luni lei	8450
Leu. Sotile Gheorghe	4450 =		Total lei	15050 =
lond a vent la mine	950		Trinis o casa	800
	4300 =		Primas	14250 =
Primas	4300 =		Leu. Sotile Ioan	150
Cheltui eu in timpul			Roimor	14100 =
arte - tota eu totul	2500 =		Pus la Banca	3600
Primas eu lei	1800 =		Roimor	10500 =
Pus la Banca	1200 =		Cheltui pe Hame pe ghete	
Introt la Curcan			pe Distructia pe spartur	
eu sepe intru an	4800 =		In fine tota cheltuiile mele	
Prima de lei	6600		Cet tina an fost la hame	9970 =
total lei	5100 =		Primas	530 =
Hot sepe an 3 luni	1200		Introt la St. Loren	
total lei	6600 =		eu luna, eu lei	800 =
			Hot a luni, fou	800
				1600 =

Trecut Lei -	1600 =
Portișet beuși în 2 luni -	1000
	<u>2600 =</u>
Reparat bicicletă lei -	1480
	<u>1720 =</u>
Pămas lei -	
Cheltuit eu în timpurile -	670 =
Pămas eu lei - - -	<u>450 =</u>
Tratat la Curioșii	
eu lei Luman -	600 =
În 3 luni și 15 zile - -	2100 =
Pusa la Banca lei -	1200
	<u>900 =</u>
Pămas eu lei - - -	
Cheltuit - - - - -	1200
	<u>780 =</u>
Pămas Lei - - - -	
Plecot în Armata eu	780 =
Ardeam depun - la	—
Banca lei - - -	6000 =

Am plecot în Armata
eu laam în bușumai 780 =

La la casa de Depuneri
Ardeam depun Lei - - 6000 =

65

FULGERĂTOAREA DISPARIȚIE A LUCIEI BERDAN

Foarte puține sunt evenimentele nefericite ale vieții mele care realmente m-au siderat. Ultimul dintre ele este fulgerătoarea dispariție a D-nei Lucia Berdan. Cercetător științific la Institutul de Filologie română „A. Philippide” din Iași și profesor asociat la Facultatea de Litere a Universității „Al. I. Cuza”, etnologul Lucia Berdan împlinise 61 de ani pe 30 iulie 2003. Dintre ei, 37 i-a consacrat cercetării etnologiei în Institut, precum și „chinuitoarei munci de teren”. A publicat trei cărți de autor și a colaborat la mai multe volume colective. A tradus (împreună cu fiica ei, Ioana Cristina Berdan), pentru prima dată în limba română, trei lucrări clasice ale etnologului A. Van Gennep și o excelentă carte a lui Arthur Weigoll despre *Supraviețuiri păgâne în creștinism*. A mai îngrijit apariția la prodigioasa Editură Polirom a două texte clasice de etnologie românească. Este autoarea a cca. 200 de articole și studii de specialitate și participantă la peste 70 de sesiuni, simpozioane și colocvii de specialitate [vezi bibliografia selectivă anexată].



Îmi amintesc perfect seara în care m-a sunat pentru prima dată cu scopul declarat de a mă felicita pentru textele introductive scrise la cele trei cărți ale lui Marcel Mauss. N-o cunoșteam. Mi-a vorbit mult la prima întâlnire față către față și am înțeles imediat că sunt multe pasiuni care ne leagă: simbolistica socială și religioasă, ritualurilor magico-religioase, miturile și scrierile lui Eliade și Culianu. De atunci a început colaborarea mea cu D-na Lucia Berdan. Făceam schimb de cărți și discutam îndelung despre convergența specialităților noastre. În mod firesc, eu am invitat-o la Simpozionul comemorativ „Ioan Petru Culianu”, iar Domnia Sa m-a onorat cu prefațarea admirabilului volum al lui Arthur Weigoll, *Supraviețuiri păgâne în creștinism* (din nefericire încă nepublicat).

Profesoara Lucia Berdan a fost o specialistă recunoscută și o foarte bună oratoare. M-am convins de acest adevăr în mai multe rânduri, atunci când am invitat-o în direct la emisiunea mea de la TV Bit. Rețin însă în mod cu totul special fascinația (magică?) pe care a exercitat-o asupra unui amfiteatru plin cu studenți ai Facultății de Filozofie. Le-a vorbit despre magia ritualurilor de trecere, subiect pe care urma să-l dezvolte și în cursul masterului de *Antropologie socială și etnologie*. Avea charismă și putere de dăruire. Omul de la catedră sporea dăruindu-se (după celebra vorbă a lui Steinhardt), uitând parcă de toate și lăsându-se stăpânită de misterele lumilor nevăzute.

Deși etnolog de formație clasică (uneori, poate mult prea clasică) – i-a avut ca măștri declarați pe Al. Dima și N. I. Popa –, Lucia Berdan avea o sensibilitate specială către interdisciplinaritate și schimbarea de orientare în etnologie. În ultimul interviu (publicat cu ocazia împlinirii a 60 de ani în revista *Răstimp*, nr. 1, 2003, p. 25-26), folclorista Lucia Berdan nu (mai) paria pe folcloristică, deoarece „... nu mai este prioritară și generală”, ci pe „hermeneutica cercetării etnologice”, domeniu pe care urma să-l aprofundeze în anii următori. Referința precisă era la scrierile lui Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Vasile Lovinescu și ... Ion Creangă. De marele scriitor humuleștean, Lucia Berdan s-a simțit apropiată prin bunicul matern de la Vărătic (Neamț).

Chipul bătrânului îi apărea frecvent în momentele grele ale vieții, reproșându-i parcă prea multă râvnă – într-o „pochie” (aici cu sensul de „învățătură”. Să fi fost această apariție repetată un semn al mult prea timpuriei călătorii în lumea de dincolo? Nu știu. Sunt sigur însă că, prins de urgențele momentului, am lăsat o prea mare (și vinovată) tăcere să se adune între noi. N-am sunat-o câteva săptămâni, fiind absolut convins că D-na Lucia Berdan lucrează spornic, cu maxima ei devoțiune, la cartea despre balada populară și la volumul de *Memorii*. Nici în cele mai negre vise nu mi-o puteam imagina bolind. Energia, forța și pasiunea ei deveniseră bine cunoscute. Cred că nimeni, dar absolut nimeni, nu a bănuțit fatala apropiere a morții (nici chiar prietena noastră Silvia Chițimia, cea care i-a sondat în mod special viitorul!).

Într-una din primele seri ale zilei lui decembrie 2003 i-am telefonat cu gândul de a o invita la o serată cu toți profesorii masterului de *Antropologie socială și etnologie*. Gândisem eu că 6 decembrie ar fi fost o zi potrivită pentru a ne revedea. Mi-a răspuns la telefon o voce subțire, vlăguită, ca de păpușă obosită. N-am recunoscut-o. S-a recomandat și din puține cuvinte am înțeles gravitatea situației. Luni dimineața, la 8³⁰, am întâlnit-o (împreună cu soțul, profesorul Berdan) în

fața Spitalului „Sfântul Spiridon”. Era o umbră a omului pe care-l știam. Slăbită, galbenă, cu buzele strânse și vocea ascuțită, avea totuși puterea și demnitatea de a se lupta cu demonii bolii. Îmi stăteau pe limbă unele formule de exorcizare, dar nu doream să întrec măsura. Chiar și așa, speranța mea era că D-na Lucia Berdan va învinge răul. N-a fost să fie. Omul a murit, dar profesorul și specialistul rămân. Prin cărțile scrise și în amintirea studenților, colegilor și prietenilor.

Leția vieții Luciei Berdan cred că poate fi rezumată prin următoarea formulă: *să ai curajul de a îndrăzni la inefabila esență a culturii!* „Un cercetător etnolog are nevoie toată viața de mult curaj: curajul de a porni la un drum pândit de pericole; curajul de a-și apăra propriile păreri, în ciuda a saltului acelora care nu au avut și nu au decât „curajul” de a murdări; curajul de a rămâne ei înșiși și de a nu fi toată viața porta-vocea unor maeștri autodeclarați; curajul de a spune lucrurilor pe nume la momentul potrivit, asumându-și riscurile; curajul de a-și apăra domeniul în permanență asaltat de intruși; curajul de a-și asuma greșelile, ca și realizările; curajul de a face loc, la timpul potrivit, noilor chemați să continue această nobilă (și din păcate, atât de hulită) muncă de etnolog” (*ultimul interviu*).

În decembrie 2003, Lucia Berdan a făcut loc pentru totdeauna noilor chemați. Un loc onorat de numele ei. La vechii romani, *Lucius* (de la *lucio, lucere*) era specialistul în *a face lumină*. Lucia Berdan, având ca arhetip pe martira Lucia din timpul împăratului Dioclețian, va continua și dincolo de mormânt să ne lumineze cu învățăturile sale.

Dumnezeu s-o odihnească în pace!

Nicu Gavriluță

Lucia Berdan – Bibliografie selectivă

Volume de autor:

- Balade din Moldova. Cercetare monografică* (cu un capitol de etnomuzicologie de Viorel Bîrleanu și Florin Bucescu), în **C.A.F.**, VI, Iași, 1986;
Fețele destinului. Incursiune în etnologia românească a riturilor de trecere, Editura Universității, Iași, 1999;
Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme, Editura Universității, Iași, 2001;
Cântecul popular epic în context etnofolcloric moldovenesc (sub tipar).

Coautor la:

- Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, vol. I, Editura Academiei, București, 1979;
Descântece din Moldova. Texte inedite. Cercetare monografică (în colaborare cu Lucia Cireș), în **C.A.F.**, II, Iași, 1982;
Dicționarul general al literaturii române, Editura Academiei, București (sub tipar).

Studii și articole:

- Considerații etnologice asupra unor obiceiuri ale vieții de familie. Rituri de trecere-rituri de început*, în „Studii și articole”, Baia Mare, 1989;
 «*Moartea ritualică*» și «*a doua naștere*», în „Tradiția românească”, Câmpulung Moldovenesc, an. I, nr. 3, nov.-dec. 1992, p. 17-21;
Violența sacră – practică magică de întemeiere, în „Echidistanțe”, Iași, nr. 6-7, iun.-iul. 1993, p. 29-30;
Considerații preliminare la varianta bistrițeano-năsăudeană a „Mioriței”, în „Minerva”, Bistrița-Năsăud, an. V, 1994, nr. 35, p. 6;
Pseudovariante clasice ale „Mioriței”, în „Asachi”, Piatra Neamț, an. IV, 1994, nr. 66, p. 9;
Miorițologie contemporană, în „Cronica”, Iași, nr. 14-15, 31 iulie 1994, p. 7;
Masca-simbol în structura obiceiurilor familiale, în „Asachi”, an. IV, nr. 69, p. 6 și nr. 70, p. 6-7;
 «*Vânzarea simbolică*» – o străveche practică magică în riturile de trecere, în „Datini”, București, nr. 3-4 (8-9), 1995, p. 32-33;
Rit și spectacol în jocul Urșilor din Dărmănești, în „Asachi”, an. V, 1995, nr. 82, p. 4-5 și nr. 83, p. 12;
 «*Pasarea suflet*» în obiceiurile de naștere, în „Studii și comunicări”, Sibiu, tom. IX, 1995, p. 61-68;
Miorița. Mit și destin, în „Revista de lingvistică și știință literară”, Chișinău, nr. 1 (163), ian.-febr. 1996, p. 67-71;
Elena Niculiță-Voronca, folcloristă și scriitoare, studiu introductiv la *Datinele și credințele poporului român*, ediție îngrijită de Victor Durnea, vol. I, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 9-19.

ANIVERSARE

Muzeul Etnografic al Moldovei a împlinit 60 de ani de la înființare. Un eveniment care trebuia marcat așa cum se cuvine, prin sărbătoare, printr-un moment de bilanț, dar și ca prilej de aduceri aminte. Alături de colegii din Complex, de foștii angajați ai muzeului, de colaboratorii și prietenii noștri fideli, am asistat la acțiunile și manifestările dedicate acestei aniversări.

Expoziția retrospectivă „Muzeul Etnografic al Moldovei – 60 de ani”, a căutat să aducă în prim plan oamenii muzeului, personalități de ieri și de astăzi care, prin dăruire, talent și mîgală au contribuit la fundarea și dezvoltarea instituției, conferindu-i distincție și valoare unanim recunoscută.

Practic, impresionantul patrimoniu de care dispunem reunește câte ceva din ființa celor care l-au adunat, selectat, păstrat și expus.

Fiecare din cele 12000 de obiecte din colecție își are povestea lui. Așadar, douăsprezece mii de povești! Dacă mai aruncăm, chiar o privire sumară, peste această istorie a Muzeului Etnografic al Moldovei, sinuoasă și condensată, putem conchide împăcați: muzeul nostru are o vîrstă matusalemică!

Lansare de carte

Maria AGAPI, *Ceramica neagră. Poiana Deleni*
Sala de ceramică a Muzeului Etnografic – 13 februarie 2003

Relativ puțini sunt oamenii care se mai încumetă să cerceteze și să scrie despre fenomenul artistic popular. Extrem de puțini sunt aceia care, oarecum din afara domeniului, au curajul de a cerceta o temă sau o localitate și, *finis coronat opus*, de a edita o carte. Acest curaj a fost liber asumat vreme de aproape 30 de ani de doamna

Maria Agapi, profesoară la Școala Normală „Vasile Lupu” din Iași. Pentru Muzeul Etnografic al Moldovei a fost o onoare să găzduiască lansarea cărții *Ceramică neagră. Poiana Deleni*, cu atât mai mult cu cât despre aceasta a fost invitat să vorbească profesorul universitar doctor Ion H. Ciubotaru, unul din cei mai remarcabili etnografi contemporani din România. În stilul sobru și precis care-l caracterizează,



profesorul Ciubotaru a subliniat nouitatea demersului, importanța deosebită a câtorva capitole din lucrare și mai ales valoarea excepțională a fotografiilor-document inserate în partea a doua a cărții. Maria Agapi a vorbit despre greutatea unei astfel de cercetări, dar și despre pasiunea pe care a pus-o în finalizarea ei într-o carte de ținută. Concisă și

emoționată, autoarea a impresionat audiența, prezentarea cărții fiind una aproape maternă, cartea aceasta apărând ca un rod al unei dragoste deosebite față de meleagurile natale. De față a fost prezent și autorul fotografiilor, artistul fotograf Ioan-Matei Agapi, acesta având inspirația de a prezenta un film documentar despre olarul Toader Nica.

Credem că lucrarea doamnei Agapi umple un gol, contribuția Domniei Sale fiind una substanțială în ceea ce privește cercetarea acestui centru ceramic.

Seară muzeală

NIPTIRA (SPĂLAREA PICIOARELOR)

Sala „H. Coandă” – 20 aprilie 2003

În tradiția Bisericii Ortodoxe sunt procesiunile. Din vechime există obiceiul rememorării în Săptămâna Patimilor, Joia Mare, a spălării picioarelor apostolilor de către Mântuitorul Iisus Hristos.

Rămasă acum doar în tradiția mănăstirilor, procesiunea se desfășura în trecut în toate centrele eparhiale (episcopii). Mărturii despre aceasta sunt consemnate în documente din secolele XVII-XIX. La procesiuni participau și domnitorii țării. Vasul folosit la spălare purta numele procesiunii: „niptiră” (termen grec) sau „umivalniță” (termen slav); termeni sunt echivalenți și au fost asimilați cultului în perioade diferite, în timpul slujirii clerului grec sau slav în Biserică.

Din documente reiese că în sec. XIX și Mănăstirea Galata deținea încă două *umivalnițe* donate mănăstirii de foști domnitori ai țării.

La manifestarea **NIPTIRA (SPĂLAREA PICIOARELOR)**, din aprilie 2003, a fost prezentat un bogat material documentar, pe suport video, prin care s-a prezentat procesiunea spălării picioarelor la Ierusalim (anul 2000) și Mănăstirea Sihăstria (anul 1998).

Colaborator avizat la manifestare a fost invitatul special, părintele profesor Gheorghe Popa, prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași.

Manifestarea muzeală a făcut parte din cadrul manifestărilor prilejuite de zilele aniversare (60 ani) ale Muzeului Etnografic al Moldovei.

Expoziție temporară

IZVOARELE LUMINII

Sala „O. Tâfali”, 20 aprilie – 20 mai 2003

În cadrul manifestărilor prilejuite de zilele aniversare (60 ani) ale Muzeului Etnografic al Moldovei se încadrează și expoziția *Izvoarele luminii*.

Această expoziție poartă numele ciclului de expoziții anuale, organizate în perioada pascală, intitulat generic *Izvoarele luminii*.

Tema expoziției din acest an a fost *Perioada Triodului*.

Partenerul tradițional al muzeului la organizarea acestor expoziții este Mitropolia Moldovei și Bucovinei.

Expoziția a prezentat obiecte de cult (icoane, vase, cărți etc.) din patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei și din patrimoniul Mitropoliei Moldovei și Bucovinei

aflat în deținerea Mănăstirii Secu (Neamț), Mănăstirea Golia (Iași) și Biserica Sfinții 40 de Mucenici (Iași).

Piesele etnografice (marame, năfrămuțe, ouă încondeiate etc.) constituie o categorie importantă de exponate și au ilustrat ideea particii vii a cultului ă comunitatea sătească tradițională.

Manifestare interactivă **OUĂ ÎNCONDEIATE**

Palatul Culturii, 19 – 20 aprilie 2003

În zilele premergătoare mării sărbători a Paștelui, mai precis în „Duminica Floriilor”, Muzeul Etnografic al Moldovei a organizat o manifestare interactivă intrată deja în calendarul manifestărilor anuale ale muzeului, numită sugestiv „Oua încondeiate”, la care au participat creatoare populare din Bucovina. Dintre acestea amintim pe: Aurica Aneci, Aurelia Ciuvercă, Vasilena Darie din Vatra Moldoviței, Liliana Nichitean din Moldovița, Elene Torac, Paraschiva Lisciuc, Dorina Cepil și Paula Omania din Brodina, Ileana Hotopilă din Ulma.



Scopul acestei acțiuni a fost acela de a promova și populariza vechiul obicei a încondeierii ouălor de Paști, ce capătă în zilele ce preced marea sărbătoare a creștinătății semnificații deosebite pentru creștinii de pretutindeni, fiind un simbol al începutului tuturor lucrurilor, al originii, regenerării și permanenței vieții. Obiceiul a fost păstrat și perpetuat în timp, el fiind specific întregii arii balcanice și est-europene.



Cu această ocazie, vizitatorii ce au trecut pragul manifestării, au putut deopotrivă să admire atât încondeiatul ouălor, sau „închistrarea” lor, realizate demonstrativ de către creatorii populari, dar să parcurgă și primii pași în deprinderea acestui meșteșug, manifestarea având astfel, un caracter interactiv. Dată fiind caracteristica acestei acțiuni, pe parcursul celor două zile de desfășurare, holul central al Palatului a fost invadat de public, format în

general din elevi, curioși și dornici de a deprinde primii pași în măriuirea chișitei. Succesul ediției de anul acesta ne demonstrează faptul că publicul este receptiv, știind să prețuiască valorile tradiționale românești.

Seară muzeală IN MEMORIAM GHEORGHE BODOR

Sala „H. Coandă” – 23 aprilie 2003

De sărbătoarea Sf. Gheorghe, muzeografil de la Muzeul Etnografic al Moldovei au ținut să comemoreze personalitatea etnografului Gheorghe Bodor, fost director al muzeului și al Complexului Muzeal în anii 60-70 ai veacului trecut. Atmosfera specifică unor astfel de momente a fost augmentată și de faptul că seara muzeală a avut loc în timpul Săptămânii Patimilor.

În primăvara sală *H. Coandă*, au venit membrii ai familiei, prieteni apropiați, cunoscuți și foști colegi de breaslă. Despre cel dispărut dintre noi în iulie 2002 au vorbit profesorul Ion Arhip, inginerul Constantin Ostap, muzeografa Maria Hatmanu și profesor universitar doctor Vasile Adăscăliței. Din perspective diferite, vorbitorii au creionat în cuvinte însuflețite un portret viu celui căruia muzeografia etnografică ieșeană și Complexul Muzeal din Iași, ca instituție, îi datorează multe. Emoționante au fost clipele în care soția răposatului, d-na Elena Bodor, a zugerit chipul celui comemorat. În final, după ce muzeograful Marcel Lutic a punctat câteva repere ale relației speciale pe care a avut-o cu Gheorghe Bodor, clasa de vioară de la Liceul de artă din Iași, clasă condusă de inimoasa profesoară Nina Munteanu, a interpretat câteva piese muzicale adecvate unui astfel de moment.

Mai menționăm și faptul că organizatorii serii muzeale au editat un pliant special consacrat acestui eveniment, pliant în care pot fi regăsite principalele coordonate ale vieții și activității celui comemorat, o scurtă bibliografie, câteva fragmente dintr-o inedită corespondență a răposatului cu reputatul etnolog Ion Diaconu, precum și câteva evocări semnate de Ion Arhip, Dumitru Vacariu, Constantin Ostap și Cornel Mocanu. (În acest pliant, la pagina 3, s-au strecurat câteva rânduri care pot fi interpretate tendențios; precizăm că „prietenia aparte” invocată de autorul materialului se referă expres la Gheorghe Bodor și la Petru Cazacu).

Cei care au gândit această comemorare au împlinit un act de echitate față de memoria unui distins etnograf, dovedind încă o dată că muzeografil etnografii ieșeni își respectă antecesorii și le prețuiesc munca de o viață.



Expoziție temporară JOE BENSEN'S RODEO

Palatul Culturii, 10 iunie – 10 iulie 2003

Colecția de fotografii a lui Joe Benson, reprezentând o cronică dinamică a celui mai american dintre „sporturi” și-a găsit locul în mijlocul verii într-o expoziție temporară (10 iunie-10 decembrie 2003) în Palatul Culturii din Iași. Gândită de către specialiștii etnografi ca o succesiune de momente ale cărei caracteristici statice (element

propriu stop-cadrului) au fost depășite de secunda plină de dinamism surprinsă de artistul fotograf, expoziția a reușit să illustreze etapele unui rodeo american.

Structurată pe grupuri de imagini, intitulată metaforic „Începuturile”, „Lupta”, „Zborul”, „Căderea” și „Speranța”, organizatorii: Ambasada Statelor Unite ale Americii, Muzeul Etnografic al Moldovei, Little Texas au reușit să înfășeze publicului ieșean, mai mult sau mai puțin cunoscător, dimensiunea și dinamismul celei mai cunoscute dintre tradițiile nord-americane.

CERCETĂRI DE TEREN

Tradiția recentă a Muzeul Etnografic al Moldovei impune ca, anual, specialiștii instituției să participe la cercetările de teren colective, organizate în diferite zone. Anul acesta în atenția noastră s-a situat Valea Telejnei, o mică unitate geografică și etnografică situată la o distanță de circa 20 km de orașul Vaslui.



XIX-lea. Nu au scăpat din vedere nici bisericuțele din lemn, prezente în fiecare sat.

Ancheta etnografică, având o durată de aproape o lună, s-a concentrat deopotrivă și asupra celorlalte segmente ale vieții tradiționale din satele investigate: ocupații, industrie casnică, meșteșuguri, interioare țărănești, port popular, obiceiuri.

Alături de un volum considerabil de materiale foto, video și casete audio, care urmează a fi transcrise și informația clasificată, muzeul și-a îmbogățit cu acest prilej colecția, printr-o serie de obiecte valoroase, donate sau achiziționate.

Investigațiile desfășurate în Zăpodeni, Bereasa, Ciofeni, Telejna, Butucăria au avut în vedere tipurile de așezări, vechiul tip de proprietate (comunități răzășești puternice), modalitățile de organizare a gospodăriilor. Pentru documentarea arhitecturii populare din zonă au fost căutate cu insistență construcțiile cele mai vechi, cu pereții din bârne orizontale, dar și casele realizate prin tehnica ceamurului, sau „pe furci”, predominante de pe la sfârșitul sec. al



TÂRGUL MEȘTERILOR POPULARI DIN MOLDOVA

edițiile a III-a și a IV-a
Palatul Culturii, 12-14 octombrie 2002 și 2003



După cum anticipam în altă „cronică” (cf. *A.M.E.M.*, II, 2002, p. 377), Târgul din Vinerea Mare de la Iași a devenit deja o manifestare de tradiție a meșterilor populari din România (muzeul ieșean menținând, deocamdată, titulatura „din Moldova”, rațiunile acestui ușor regionalism fiind pe deplin explicabile!). Ediția a III-a, cea din 2002, a continuat pe linia primelor două, plusurile și minusurile fiind de aceeași natură cu cele consemnate în „cronică” citată mai sus; amintim totuși participarea meșterului Toader Buznea, un vasluian naturalizat în Râmnicul Vâlcea, precum și prezența unei fanfare deosebite din Cordăreni, jud. Botoșani, aceasta, alături de aceea de la Chetriș, jud. Iași, asigurând un fond sonor adecvat unei asemenea manifestări; mai precizăm că a III-a ediție, în ciuda unei vremi mohorâte, a însemnat o reușită în plan financiar pentru majoritatea meșterilor prezenți la Iași.

Ediția a IV-a a prilejuit destule emoții și greutateți, din păcate acestea înmulțindu-se de la o ediție la alta. Cu toate acestea, Târgul din capitala Moldovei rămâne o prioritate pentru mulți dintre meșterii populari din România, atmosfera ce se creează în cele trei zile fiind una de autentică sărbătoare și bucurie. Echipa de tineri muzeografi ieșeni, ajutată consistent de conducerea Complexului Muzeal Național „Moldova”, precum și de alte compartimente din cadrul Complexului (Serviciile Marketing și Administrativ, în primul rând!), a reușit performanța rară ca în numai câțiva ani să stabilească nu numai o bună colaborare cu meșterii și creatorii populari, dar și o comunicare afectivă deosebită, atât meșterii, cât și organizatorii, simțindu-se ca o familie. Rod al acestei colaborări aparte, la cea de-a IV-a ediție, s-a născut și Asociația Meșterilor Populari din Moldova, aceasta propunându-și, în strânsă legătură cu Muzeul Etnografic, să angajeze proiecte și programe de descoperire, promovare și încurajare a reprezentanților creației populare artistice din Moldova.



Organizatorii târgului din Vinerea Mare trag nădejde că ediția a V-a va păstra tot ceea ce s-a acumulat pozitiv până acum, iar greutatețile și necazurile, oarecum inerente, să poată fi trecute, ca și până acum, cu detașare!

ABREVIERI

- A.A.F.** – Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj-Napoca
- A.F.A.R.** – Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca
- A.F.M.B.** – Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași
- A.M.E.M.** – Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași
- A.M.E.T.** – Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca
- A.M.M.** – Acta Moldaviae Meridionalis, Vaslui
- A.N.R.M.** – Arhiva Națională a Republicii Moldova
- A.S.I.** – Arhivele Statului Iași
- B.A.R.** – Biblioteca Academiei Române
- B.R.V.** – Bibliografia Românească Veche
- C.A.F.** – Caietele Arhivei de Folclor, Iași
- C.D.M.** – Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva istorică centrală a statului
- C.D.T.** – Catalogul documentelor turcești din Arhiva istorică centrală a statului
- D.I.R.** – Documente privind istoria României
- D.J.A.N.** – Direcția Județeană a Arhivelor Naționale
- D.J.A.N.I.** – Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași
- D.R.H.** – Documenta Romaniae Historica
- R.E.F.** – Revista de Etnografie și Folclor
- R.F.** – Revista de folclor
- R.M.** – Revista muzeelor
- R.M.M.** – Revista muzeelor și monumentelor
- S.C.E.** – Studii și comunicări de etnologie, Sibiu
- S.C.I.A.** – Studii și comunicări de istoria artei

ABREVIERI UTILIZATE ÎN STUDIUL PROFESORULUI PETRU CARAMAN

- A.F.** = *Arhiva de folclor personală*. O parte din această colecție s-a pierdut în perioada celui de al doilea război mondial. Documentele salvate se află acum în cadrul Institutului de Filologie Română „Al. Philippide” Iași, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (A.F.M.B.)*, Fondul Petru Caraman.
- Афанасьев, НРС** = Alecsandr Nicolaevici Afanasiev, *Narodnîie ruskie skazki*, 1957.
- Alecsandri, PPR** = Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, adunate și întocmite de..., București, Tip. lucrătorilor asociați, 1866.
- Ballagi, UDWb** = Mor Ballagi, *Ungarisches und deutsches Wörterbuch*, Pesta, 1873.
- Bartoš, ND** = František Bartoš, *Naše děti*, Praha, 1888. (Vezi și *Národní písně moravske*, V Praze, 1901).
- Bächtold-Stäubli, HWb. DA** = Hanns Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, ed. E. Hoffmann-Krayer, 1927-1936.
- Bianchi-Kieffer, DTF** = T.X. Bianchi et J.D. Kieffer, *Dictionnaire turc-française*, Paris, 1850.
- Brădulescu, „Bul. Com. Mon. Ist.”** = V. Brădulescu, *Elemente profane în pictura religioasă – Sf. Ilie și căruța cu caii de foc*. Extras din „Buletinul Comisiei monumentelor istorice”, XXVIII.
- Bruchmann, ED** = C.F.H. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, collegit, disposint, edidit, Lipsiae, 1893.
- Cic., Philippica** = M. Tullii Ciceronis, *Opera ad optimas editiones collata*, Biponti, 1781.
- CIL** = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 1862 ș.u.
- Чол., ВНСб.** = V. Ciolacov, *Bălgarski narodeni Sbornik*, Bolgrad, 1872.
- Даб., БНП** = Mariana Dabeva, *Bălgarski narodni pesni*, Sofia, 1938.
- Даль, ТСЖВЯ** = Vl. I. Dal', *Tolkovii slovar' jivogo veliko russkogo iazika*, vol. I-IV, Moscova, 1861-1867.
- Damé, NDFR** = Fr. Damé, *Nouveau dictionnaire français-roumain*, București, 1900.
- Λέφνερ, ΧΕΚΟ** = *Deffner's Archiv für mittel und neugriechische Philologie*, Athen, 1880
- Ἠπίτης, ΛΕΓ** = A. Epite, *Lexikon elleno-gallikon tes laloumenes ellenikes glosses (etoi Kathareouses demodous)*, en Athenais, 1909.
- Eustath.** = Eustathion, *Parekbolai eis ten 'Omerou 'Odysseian*, Basileae, 1559.
- Гер., РБЯ** = N. Gerov, *Răcinik na bălgarskii iazik*, Plovdiv, 1895.
- Grimm, DM** = J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1875.
- Grossmann, Wb. SDS** = Rudolf Grossmann, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, vol. 1-2, Leipzig, 1930, 1941.
- Hatzf.-Darm., DGLF** = Adolphe Hatzfeld et Arsène Darmesteter avec le concours de Antoine Thomas, *Dictionnaire général de la langue française*, du comm. du XVII^e siècle jusqu'à nos jours, Paris, f.a.
- Hom., Carm.** = *Homeri Carmina*, Paris, Firmin Didot.
- Hor., Carm.** = Q. Horatius Flaccus, *Carmina*, Paris, Ed. Sommer, 1898.
- Hor., Epist.** = Q. Horatius Flaccus, *Satire și epistole*. Trad. Eugen Lovinescu, București, Ed. Ancora, f.a.

- Hor., Sat.** = Q. Horatius Flaccus, *Satirae*. Texte latin publicé par E. Sommer, Paris, 1898.
- Hrinc., SUM** = Boris Hrincenko, *Slovar ukrainskoi movi*, u Küvi, 1909.
- H. St. Thes. GL** = H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus*, Parisiis, 1572.
- Janežič, SNS** = A. Janežič, *Slovensko-nemški slovar* (ed. IV), Klagenfurt, 1908.
- Janusz, DSPF** = W. Janusz, *Dokładny Słownik polsko-francuski*, Lwow, 1908.
- Желех., МНС** = Evghenii Jelehovski, *Malorusko-nimețkii slovar*’, Lvov, 1886.
- Jungmann, SČN** = J. Jungmann, *Slovník česko-nimețkii*, vol. 1-5, Praga, 1835.
- Кар. Byk, ЧП** = Vuk St. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, Beograd, 1895.
- Кар. Byk, CPj.** = Vuk St. Karadžić, *Srpski Riečnik*, Belgrade, 1898.
- Karl., SGP** = Jan Karłowicz, *Slovník gwar polskich*, I-IV, Kraków, 1900-1911.
- Kretschmer, HLD** = Paul Kretschmer, *Der heutige lesbische Dialekt verglichen mit den übrigen nordgriechischen Mundarten. Mit einer Karte*, Wien, Hölder, 1905.
- Kušar, NB** = M. Kušar, *Narodna blago*, în *Izdanye narodnog etnografskog muzeja*, Split, 1934.
- λαογρ.** = „Laographia”, *Deltion tes hellenikes laographikes hetaireias*, en Athenais, t. II-VII.
- Linde, SJP** = M. Samuel Bogumił Linde, *Slovník języka polskiego*, Lwow, 1857.
- Littré, DLF** = E. Littré, *Dictionnaire de la Langue Française*, par..., Librairie Hachette, Paris, 1889.
- Маринов, ЖС** = D. Marinov, *Jiva Starina*, Kniga III, Russe, 1892.
- Маринов, НВ** = D. Marinov, *Narodna vera i religiozni narodni obicjai*. (*Sbornik za narodni umotvorenija i narodopisi izdava Bălgarskata Akademia na naukită*, v Sofia), Kniga XXVIII, Sofia, 1914.
- Ant. Pal.** = *Anihologia Graeca Epigrammatum Palatina cum Planudea*, Ed. Hugo Stadtmueller, Lipsiae, 1899.
- Mikl. LPGL** = Franz Miklosich, *Lexikon paleosloveniko-graeko-latinum*, Vindobonae, 1862-1865.
- Moraes de Silva, DLP** = Antonio de Moraes Silva, *Diccionario da Lingua Portugueza* – nona edição revista e amplicada, vol. I-II, Lisboa, f.a.
- Orelli** = I. C. Orellius, *Inscriptarum latinarum selectarum amplissima collectio ad illustrandam Romanae Antiquitatis*, Turici, vol. I-III, 1828, 1856.
- Ov. Met.** = Publii Ovidii Nasonis, *Metamorphoses*, Leipzig, 1853.
- Pamfile, MR** = Tudor Pamfile, *Mitologie românească: I Dușmani și prieteni ai omului*, București, Socec-Sfetea, 1916; *II Comorile*, București, Socec-Sfetea, 1916; *III Pământul. După credințele poporului român*, București, Cultura Națională, 1924.
- P. Papah. BA** = Pericle Papahagi, *Basme aromâne și glosar*, București, Editura Academiei, 1905.
- P. Papah. LPA** = Pericle Papahagi, *Din literatura poporană a aromânilor*, Colecțiune formată și rânduită de..., în *Materialuri folcloristice*, vol. II, București, Tip. Corpului didactic, 1900, colecție îngrijită de Gr. Tocilescu.
- Passov, PCGR** = Arnoldus Passov, *Tragoudia Romaiika (Popularia Carmina Graeciae Recentioris)*, Leipzig, 1860.
- Pauly-Wiss., RECA** = Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1919.

- Petrocchi, NDULI** = Petrocchi, *Novo dizionario universale della lingua italiana*, I-II, Milano, 1931.
- Pinh.-Dor., DPF** = Pinheiro Antonio, A Doria, *Dicionário francês-portugues / portugues-francés, por...*, Porto, 1939.
- Πολιτης, Έκλ.** = N. G. Polites, *Eklogai apo ta tragoudia tou ellenikon laou*, Athenai, 1925.
- Preller, GM** = Ludwig Preller, *Gvieschische Mythologie*, Berlin, Ed. Carol Robert, 1894.
- Roscher, ALGRM** = W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig-Berlin, I (1884) – VI (1937).
- Sachs-Vill., EFDWb** = Karl Sachs und Césaire Villatte, *Enzyklopädisches Französisch-Deutsches und Deutsch-Französisches Wörterbuch*, Berlin-Schönberg, f.a.
- Slabý-Grossmann, Wb. SDS** = Prof. dr. Rodolfo Slabý y Dr. Rodolfo Grossmann, *Diccionario de las lenguas Espanola y Alemana*, Leipzig, 1932-1941.
- Сб.НУ** = *Sbornik za narodni umotvorenüa nauka*, Knijniva I-XXI, Sofia.
- Славейков, БП** = Petko R. Slaveikov, *Bälgarski pritci i posloviți*, Sofia, 1954.
- Şez** = „Şezătoarea”. *Revistă de folclor*, Fălticeni, 1892-1929.
- Terentius, Phorm.** = Publius Terentius Afer, *Phormio*, Ed. Diatzko, 1884.
- Терещенко, БРН** = A. Tereşcenko, *Bit russkago naroda*, 1848.
- Ушаков, ТСРЯ** = D. N. Uşakov, *Talkovyy slovar' russkogo iazika*, Moskva, T. I-IV, 1935-1940.
- Βλάχος ΛΕΓ** = Agg. Vlahos, *Leg. ellenogal*, Athenai, 1909.
- Youssouf, DTF** = R. Youssouf, *Dictionnaire turc-française*, vol. I-II, Constantinople, 1888.

Identificarea surselor bibliografice,
Ion H. Ciubotaru