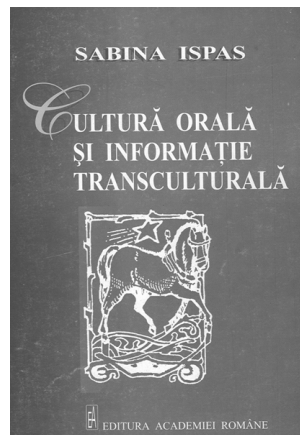


Sabina ISPAS, *Cultură orală și informație transculturală*, București, Editura Academiei Române, 2003, 220 p.

Volumul pune la dispoziția celor interesați un număr de nouă studii, grupate în două secțiuni, cu oarecare autonomie între ele, după cum ne încredințează autoarea încă de la început: *Folclor, folcloristică, folclorism și Analize neconvenționale*.

Relativa independență ce se degajă din cele două compartimente ale cărții poate fi justificată de tematica lucrărilor incluse. La fel de bine însă se poate spune că acestea sunt unitare, factorul ce le apropie decurgând din viziunea Sabinei Ispas asupra chestiunilor abordate. Sunt demersuri de o stringentă actualitate, ce atrag atenția asupra locului și rolului pe care trebuie să-l aibă specialistul în promovarea valorii și în orientarea strategiilor culturale.



Toate aceste lucrări au fost scrise în ultimii cincisprezece ani și pun în evidență frământările unei cercetătoare autorizate, cu o binemeritată reputație în domeniu. Ea nu este preocupată doar de corecta evaluare și valorizare a patrimoniului etnocultural românesc, ci și de o posibilă *regândire* a unor componente importante ale spiritualității tradiționale.

Contribuțiile științifice din prezentul volum nu sunt inedite. Ele au văzut lumina tiparului în periodice ale Academiei Române, precum și în unele antologii de profil, apărute în țară sau în străinătate. Publicarea lor împreună – după o prealabilă revizuire – este o inițiativă firească, pe deplin motivată, întrucât, în felul acesta, cititorul are în față o imagine completă și coerentă a problematicii supusă dezbaterii.

Sabina Ispas pleacă de la ideea că, la vârsta deplinei maturități profesionale a specialistului, se impune „emanciparea față de viziunea și tehnicile de cercetare învățate de la profesorii care l-au modelat și orientat”. Pentru că, spune ea, „după mulți ani, atunci când informația acumulată îl ajută să observe noi fațete ale subiectelor cercetate”, discipolul are datoria „să se îndoiască de axiomele cu care operează sau să descopere adevăruri noi” (p. 5).

Pe de altă parte, nu este trecut cu vederea nici efectul schimbărilor survenite după evenimentele din decembrie 1989. Sentimentul *eliberării*, perceput din plin în toate sferile de activitate și sub toate aspectele, nu putea rămâne fără urmări în planul cercetării științifice, îndeosebi al celei umaniste.

Ca urmare, eliberată de constrângeri și cenzură, autoarea este îndreptățită să constate că a sosit vremea „să ne punem alt tip de întrebări și să căutăm altfel de răspunsuri pentru unele dintre problemele folcloristicii actuale” (p. 6). Așadar, indiferent de tematica lor, studiile din volumul de față stau sub semnul *eliberării* sau al *emancipării*.

Pe aceeași linie se înscrie și titlul cărții, preluat din fruntea unui studiu ce figurează în prima parte a volumului. Alegerea nu a fost, desigur, întâmplătoare. Cele două sintagme – *cultură orală și informație transculturală* – sunt vehiculate frecvent în mediile etnologice europene și chiar în cele de pe alte meleaguri ale lumii. Autoarea le supune unei analize atente, încercând să surprindă elementele relevante ale impactului dintre informația culturală însușită în chip firesc, în succesiunea generațiilor, și cea dobândită prin circulație transfrontalieră.

Subiectul suscită un viu interes, având în vedere perspectiva apropiată a integrării europene, ori procesul, ceva mai îndepărtat, al mondializării culturale. Discuțiile pe această temă nu mai conțin, deși foarte puține sunt cu adevărat fertile. Fenomenul este abordat adesea cu prea mare ușurință și cu o lipsă de profesionalism ce prejudiciază înțelegerea corectă a integrării culturale.

Sub acest aspect, autoarea este îndreptățită să susțină necesitatea „identificării și conservării bunurilor culturale specifice, indiferent dacă acea cultură căreia ele îi aparțin este caracterizată drept *mare* sau *mică*”. Deoarece – observă ea, într-un totuși justificat –, „o cultură este *mare*, dacă răspunde problemelor grave, fundamentale, ale purtătorilor ei” (p. 45). Este vorba aici de personalitatea fiecărui popor în parte, de specificul său etnic, de zestrea spirituală proprie cu care vine în marea familie a popoarelor europene.

Asistăm adesea la astfel de dezbateri cu sentimentul că aparțin, exclusiv, vremurilor noastre, fiind generate de mutațiile istorice și social-politice apărute în ultimul deceniu și jumătate. În realitate, chestiunile în discuție sunt mult mai vechi. Problema informației transculturale are un trecut îndepărtat. Contacte între popoare au existat întotdeauna, nu doar în zonele de graniță, ci și la distanțe foarte mari. Împrumuturile culturale s-au produs mereu, pe principiul *do ut des*, dar

au fost reținute numai în măsura în care, prin asimilare, depășeau faza de simple imitații.

Pastișele au fost dezaprobrate, întotdeauna, cu fermitate. Omenirea, spune Petru Caraman, „nu are nevoie de inși care să imite pasiv și servil ceea ce au gândit și produs alții. Ea are nevoie de oameni care știu să pună la contribuție calitățile specifice ale națiunii lor și tradițiile proprii acesteia” (*Personalitatea popoarelor și specificul etnic*, p. 40). La fel gândea și poetul Octavian Goga, referindu-se la aceeași integrare culturală: „Eu am crezut de la început în specificul național. Am crezut în dreptul de a trăi al valorii autohtone, ca o completare a principiului de universalitate” (*Mărturisiri literare*, p. 35).

Deosebit de interesante sunt și celelalte studii din prima secțiune a cărții pe care o prezentăm. Ele tratează teme importante, precum folclorul și folcloristica, prima și a doua viață a folclorului, abordarea diversificată a culturilor orale, formele de manifestare a fenomenului narativ în lumea modernă și, în fine, patrimoniul imaterial românesc teaurizat în arhivele multimedia din principalele centre culturale ale țării. Ne vom opri, pe scurt, asupra celor dintâi.

Conceptul de *folclor* are o vechime considerabilă și cunoaște o largă răspândire în spațiul european. Accepțiunea cu care este folosit diferă însă de la un popor la altul, sfera de cuprindere a domeniului fiind restrânsă ori lărgită în funcție de mai mulți factori. Unele orientări teoretice i-au acordat termenului o extensiune atât de mare, încât, pe alocuri, include întregul ansamblu de valori ale civilizației și culturii tradiționale.

În felul acesta, domeniul *folclorului* a început să se confunde cu cele ale *etnografiei*, *etnologiei* sau *antropologiei culturale*, care, la rândul lor, manifestau aceeași tendință atotcuprinzătoare. Așa s-a ajuns la necesitatea redefinirii conceptelor. Altfel spus, cele patru discipline au intrat într-un soi de conflict, care nu s-a soluționat încă până astăzi. Sintagmele *cultură profundă* sau *cultură imaterială* – propuse de Conferința UNESCO de la Paris, din noiembrie 1989 – nu și-au dobândit încă un statut foarte clar.

La noi, termenii de *folclor* și *etnografie* au coexistat vreme îndelungată, fără a se considera că o disciplină încalcă domeniul celeilalte. Accepțiunile date acestor concepte de specialiști precum Ovid Densusianu, Romulus Vuia sau Petru Caraman au exclus echivocurile. Situația s-a schimbat însă după al doilea război mondial, când s-a impus o delimitare tranșantă și abuzivă între *folclor*, *etnografie* și *artă populară*.

Cele trei discipline, învățate și cercetate în instituții distincte, erau văduvite de conexiunile ce ar fi ajutat la corecta evaluare a fenomenului de ansamblu. *Întregul* era sfârtecat în trei componente care, luate în parte, nu puteau conduce decât la o înțelegere superficială a domeniului culturii populare.

Tendențele de remediere a acestei situații au apărut încă de prin deceniile șapte-opt ale veacului trecut. Sabina Ispas le cunoaște foarte bine, întrucât institutul în care s-a format – și pe care astăzi îl conduce – a fost promotorul direcțiilor moderne de abordare a cercetărilor etno-folclorice.

Antropologia culturală părea să ofere soluția căutată. Într-adevăr, importanța acestei discipline este de netăgăduit. Impunerea ei în exces însă, și adesea fără discernământ, avea să conducă la reacții adverse.

Studiul pe care Sabina Ispas îl consacră folclorului și folcloristicii este amplu, echilibrat și, mai ales, foarte bine documentat. El se constituie într-o pledoarie convingătoare în favoarea autonomiei domeniului respectiv. Folcloristica, spune autoarea, „nu-și poate pierde și nici nega identitatea, pentru că deține o metodologie proprie, bine încheată, cu rădăcini în metoda istorico-geografică, analizată, perfecționistă și diversificată de-a lungul a cel puțin 200 de ani” (p. 31).

Reacția se îndreaptă, cu precădere, împotriva antropologiei culturale. O disciplină relativ tânără, care, la răspântia dintre mileniul al doilea și al treilea, a început să manifeste tendințe agresive, propunându-și să devină un fel de *spiritus rector* (p. 29), căruia să i se subordoneze toate disciplinele ce se ocupă, printr-o tradiție îndelungată, de domeniul culturii populare.

La fel de interesant este și cel de al doilea studiu, intitulat *Prima și a doua viață a folclorului*. Se analizează aici raportul dintre *folclorul genuin* – descoperit, cercetat și valorificat de oameni cu o temeinică pregătire de specialitate – și *folclorul „bun de consum”*, pus în circulație pe numeroase căi, cele mai agreeate fiind mijloacele mass-media.

În cea de a doua viață a sa, folclorul circulă în afara contextului ce l-a generat și a scopului pentru care a fost creat. Mai mult decât atât, nu există nici o alternativă, *modele* sau *reper*, care să descurajeze inițiativele neinspirate. De aceea, *folclorismul* – lăsat să prolifereze la voia întâmplării, prin circulația în exces a produselor mediocre – poate afecta grav imaginea creației populare *autentice*, în numele și în defavoarea căreia se manifestă.

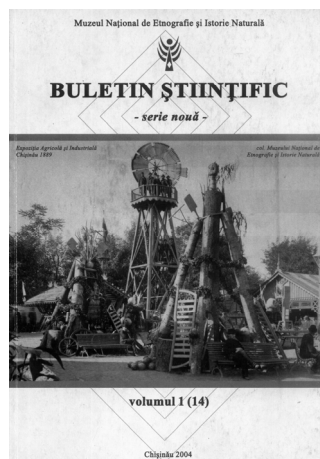
Vom încheia această prezentare cu câteva referiri la studiile din a doua secțiune a volumului, consacrate unor obiceiuri din ciclul calendaristic: *Versurile Plugușorului, Mărțișorul și Călușul*. Genericul sub care le așază autoarea – *Analize neconvenționale* – este justificat de perspectiva de abordare, în bună măsură inedită. Ea ne propune un alt mod de a citi textele și contextele obiceiurilor respective, tentată să descopere „câteva dintre modelele cu bază veche creștină din sistemul tradițional românesc”.

Evitând tendințele extreme, întrucât prezența unei dominante creștine în obiceiurile noastre nu poate fi negată, demersurile Sabinei Ispas ni se par bine articulate și conțin sugestii care, nu ne îndoim, vor genera discuții dintre cele mai profitabile.

Ion H. CIUBOTARU

BULETIN ȘTIINȚIFIC, serie nouă, vol. 1 (14), Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău, 2004, 590 p.

Teritoriul românesc dintre Prut și Nistru se confruntă, și din punct de vedere muzeal, cu o serie de probleme prea puțin cunoscute în țară. Atunci când se pervertește sistematic istoria și limba neamului românesc, nimeni dintre cei care simt, gândesc și făptuiesc în spirit românesc nu pot sta deoparte. Inaugurarea în 1994 a expoziției pavilionare a Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău (MNEIN), cu genericul „Natura. Omul. Cultura”, numeroasele expoziții temporare, colocvii și simpozioane organizate la sediul din Chișinău sau în alte părți, campaniile de teren ce au ca finalitate deschiderea unui muzeu etnografic în aer liber, asidua implicare în salvarea meșteșugurilor artistice, cât și a speciilor rare de plante și animale, intensa popularizare a valorilor patrimoniului natural ca și a celui etno-folcloric, contribuțiile aduse la educarea în spiritul ecologiei și la dezvoltarea turismului eco-tradițional, precum și



reapariția, după 15 ani, a „Buletinului științific”, iată, la modul succint, cum înțeleg să exprime într-o manieră extrem de practică, patriotismul muzeografii și cercetătorii muzeului.

Primul volum al noii serii se deschide cu o necesară *Prefață* a inimosului director al muzeului, Mihai Ursu. Aici sunt creionate coordonatele principale ale celor 15 ani de muzeografie trecuți de la schimbările survenite după destrămarea U.R.S.S. Salutară pentru istoria publicației este și *Retrospectiva editorială* (p. 6-16), de unde aflăm că primul număr al „Buletinului” datează din 1926, al doilea și al treilea, cumulate, din 1929, al patrulea din 1932, al cincilea din 1933, pentru ca în perioada 1935-1938 *Buletinul* să apară în fiecare an, instituindu-se o oarecare normalitate; în plin război, în 1942, va apărea nr. 10, pentru ca, mai apoi, schimbările dramatice survenite în istoria Basarabiei să-și spună cuvântul și asupra destinului acestei publicații; astfel, în 1961, consemnăm apariția nr. 11 cu nume schimbat (ТРУДЫ), pentru ca un al doilea și ultim număr din această mini-serie cu profunde intruziuni ideologice, să apară în 1969. Precizăm că majoritatea studiilor, materialelor și articolelor apărute în aceste douăsprezece numere se circumscriu profilului inițial al muzeului, anume acela de istorie naturală, cu precizarea că spațiul vizat de către cercetători este general românesc. De abia nr. 13, pregătit în cinstea centenarului muzeului din 1989, apărut în 1990, are două capitole consistente dedicate *Etnografiei regionale* și *Etnografiei*.

După această incursiune în istoria publicației, iată, succint ce ne propun colegii noștri etnografi de peste Prut (facem precizarea că nu vom trece în revistă, având în vedere profilul anuarului nostru, materialele privitoare la Științele naturii).

Semnalăm, dintru început, înțelepciunea distribuirii materialelor pe capitole, volumul deschizându-se cu 170 de pagini dedicate etnografiei. Vasile Tataru deschide acest capitol cu un studiu teoretic despre *Formarea ecologiei etnice drept știință interdisciplinară* (p. 19-26). Rețin atenția lectorului trei studii extrem de importante, primele două apărând deja, în virtutea unui protocol de colaborare încheiat între Muzeul Etnografic al Moldovei și MNEIN, în **AMEM**, V/2005, p. 57-88, respectiv p. 253-270, este vorba de *Hotarele și semnele de hotar în satul tradițional* (p. 27-56), studiu semnat de cunoscuta cercetătoare Varvara Buzilă și de *Condici de cercetare prenuptială în colecțiile MNEIN* (p. 113-128), autori: Raisa Tabuică și Alexandru Magola; al treilea studiu este cel privitor la *Terminologia*

construcțiilor populare la românii de la est de Prut (p. 57-92) semnat de către Eugen Bâzgu. Toate aceste studii, bazate pe o laborioasă cercetare de teren și/sau în arhive, precum și pe o temeinică cunoaștere a bibliografiei temelor respective, aduc contribuții importante la lărgirea orizontului informațional, abordarea viitoare a acestor teme trebuind să țină neapărat seama de ele. Cam pe aceleași coordonate este construit și studiul Mariei Ciocanu, studiu consacrat *Semnificației busuiocului în cultura populară* (p. 92-103). O lucrare bazată exclusiv pe bibliografie este cea semnată de Lilia Hanganu, *Cerbul mitic – de la simbolul solar la cel al sfinților creștini* (p. 105-112). Nu lipsesc nici lucruri care valorifică patrimoniul muzeului din Chișinău, amintind aici *Brâul – element al costumului popular* (p. 169-174), autoare Valentina Mihailiuc, lucrarea fiind însoțită de imagini edificatoare. Aceeași autoare ne prezintă și *Sărătorea Sfântului Proroc Ilie* (p. 163-168), materialul aducând și multe informații de teren. Silvia Șaranuță investighează *Meșteșugurile artistice țărănești din ținutul Soroca (sec. XIX-XX)* (p. 147-152), pentru ca Tamara Macovei și Virgil Vasilescu să ne propună un incitant studiu despre *Simboluri sacre în costumul popular* (p. 153-162), studiu care pleacă de la statuetele descoperite în stațiunile arheologice, statuete care au pe ele ciudate semne ce nu par a avea mai deloc rol estetic, cât mai ales unul magic; imaginile anexate aduc argumente suplimentare la cele invocate de către autori în text.

Semnalam, de asemenea, materialele semnate de cunoscutul muzeolog și folclorist Andrei Tamazlăcaru, *Probleme actuale ale folclorului muzical* (p. 177-184) și de Victor Botnaru, *O cobză valoroasă* (p. 185-186). Nu înțelegem logica prezenței în această secțiune a următoarelor materiale: „*California României*” (p. 133-146) a lui Vasile Grosu, *Modelarea peisajului natural din cimitire* (p. 129-132) și *Despre patrimoniul mobil al Bisericii ortodoxe* (p. 176-176), ambele aparținând harnicului protoiereu Emanuil Brihuneț, materiale ce și-ar fi aflat un loc mai adecvat în secțiunile *Științele Naturii* sau *Muzeografie*. Din această ultimă secțiune amintim două studii definitorii despre istoria MNEIN: *Expoziția agricolă și industrială din anul 1889 și crearea primului muzeu public din Basarabia* (p. 267-288) și *Constituirea complexului arhitectural-istoric al MNEIN* (p. 289-312), ambele semnate de către redactorul-șef al publicației, Mihai Ursu; bazate pe o îndelungată documentare, cele două studii sunt părți componente ale viitoarei cărți dedicate muzeului din capitala Republicii Moldova. Tot la istoria muzeului din ultimii

15 ani ne trimit și imaginile, de o calitate deosebită, inserate între p. I-XXXII, imagini aflate la secțiunea *Cronică muzeală*.

Nu putem încheia fără a semnală unele aspecte care scad din valoarea, indiscutabilă altfel, a publicației. Astfel, ca impresie generală, se constată că nu există un supervisor al întregii lucrări, cantitatea uriașă de informație sufocând probabil puținii redactori ce trebuiau să uniformizeze textele și mai ales aparatul critic; folosirea incorectă a lui *idem* (= același) și a lui *ibidem* (= același autor, aceeași lucrare) abundă la majoritatea materialelor; autorii sunt trecuți la note ca la bibliografii, numai acolo fiind necesară citirea lor după numele de familie; tehnoredactarea este în mare suferință, impresia vizuală pe care o lasă multe materiale fiind aceea de neîngrijire; exprimarea în limba română a multora dintre autori este deficitară, însă acest fapt e pe deplin explicabil și scuzabil; important, din acest punct de vedere, ar fi ca respectivii autori să încerce să corijeze această exprimare în ideea că textul scris cere o mult mai mare rigoare decât oralitatea; considerăm că membrii Colegiului de redacție ar trebui să instituie norme mult mai severe în această privință; în sfârșit, poate că *Abrevierile* nu ar trebui confundate cu prescurtările, ceea ce din păcate se întâmplă la sfârșitul publicației.

Trecând peste aceste deficiențe, relativ ușor de depășit la aparițiile ulterioare, remarcăm marea varietate a temelor explorate la secțiunea *Etnografie* (s-ar fi putut intitula foarte bine *Etnografie și folclor* sau chiar *Etnologie!*), prezența în structura „Buletinului” a unor extrem de utile secțiuni, precum *Recenzii*, *Cronica muzeală*, *Acte oficiale* și *Bibliografie* (cu precizarea că *Abrevierile* nu au ce căuta la această ultimă secțiune, ele fiind, totuși, o secțiune aparte!).

În concluzie, o apariție editorială de mult așteptată de către breasla muzeografilor de peste Prut, dar și din țară. Nu putem decât să ne bucurăm pentru un astfel de eveniment editorial și să-i felicităm din suflet pe inițiatorii, realizatorii și susținătorii acestui remarcabil proiect publicistic!

Marcel LUTIC

N.B. Între timp, în 2005, a apărut și vol. 2(15) al „Buletinului științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”; acest volum este dedicat exclusiv studiilor și materialelor din domeniul științelor naturii.

Ion CHERCIU, *Arta populară din Țara Vrancei*, București, Editura Enciclopedică, 2004, 189 p.

Lucrarea *Arta populară din Țara Vrancei*, semnată de Ion Cherciu, cercetător la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” din București, este o privire retrospectivă asupra uneia din cele mai frumoase ținuturi românești. Întemeiat pe o minuțioasă și amplă documentare, studiul are la bază analiza unor elemente de istorie orală, etnografică și folclorică. Astfel, prin acest volum, autorul se adăugă unui număr restrâns de renumiți cercetători, care în preocupările lor științifice s-au aplecat și asupra studierii Țării Vrancei: Dimitrie Gusti, Ion Diaconu, Florea Bobu Florescu, Tancred Bănățeanu și Georgeta Stoica.

Beneficiind de o demarcare naturală precisă, Țara Vrancei apare ca o zonă foarte bine delimitată, cu un caracter și grai specifice, fiind o adevărată insulă de cultură și civilizație tradițională. Aflată la interfeșța mai multor provincii istorice: Moldova, Țara Românească și Transilvania, această Vrance, așa cum o numea Ion Diaconu, este însăși icoana în mic a unității neamului nostru. Acest caracter unic pe care îl are, a fost evidențiat de-a lungul timpului în multe studii și cercetări, cum de altfel este reliefat și în lucrarea semnalată de noi.

Structurată în mai multe părți, părți ce vizează surprinderea tuturor elementelor tradiționale, lucrarea debutează cu un capitol legat de arhitectura populară, ca o reflectare a legăturii omului cu spațiul înconjurător. Casa reprezintă elementul cel mai specific al satelor vrâncene, atât pentru arhitectura sa, cât și pentru organizarea interioară. Construite exclusiv din lemn și piatră, casele vrâncenilor poartă amprenta ingeniozității lor, exprimând în același timp și o anumită mentalitate, reflectată mai ales în privința ornamentării lor. Astfel, stâlpii și țepușele ce înfrumusețează ansamblurile vrâncene, erau cioplite și crestate cu vechi motive populare, linia simplă, cercul, crucea, soarele și dinții de lup fiind printre cele mai întâlnite. În continuarea acestui prim capitol, ne sunt prezentate ansamblurile bisericilor din Țara Vrancei, ce se apropie cel mai mult de casele țărănești, prin materia primă și tehnica folosite, ca o reflectare a importanței pe care acest așezământ o avea, în jurul lui gravitând întreaga viață socială a satului. Plecând de la bisericile sub formă de navă, cu pronaosul absidat, așa numita „biserică corabie”, considerată a fi printre cele mai vechi din întreg spațiul românesc, autorul, care s-a

ocupat pe larg de prezentarea acestora într-o lucrare anterioară¹, grupează aceste ansambluri arhitectonice după tipologia planului, a materialelor și a tehnicilor de construcție, surprinzând elementele definitorii ale bisericilor de lemn vrâncene, raportate la tendințele artistice predominante în arhitectura și arta secolului al XVIII-lea.

Numeroasele obiecte de lemn întâlnite în interiorul vrâncan, obligă la o prezentare amănunțită a acestora, ele fiind o adevărată carte de vizită pentru localnici. Acest fapt indică marea dezvoltare pe care a avut-o meșteșugul prelucrării artistice a lemnului, unde excelează mai ales piesele de mobilier, vasele din doage de lemn decorate prin pirogravare și mai ales tiparele și păpușarele de caș. Adevărate opere de artă, tiparele se disting printr-o remarcabilă realizare artistică, cele de formă rotundă fiind specifice numai Țării Vrancei. Realizate din lemn de ulm și frasin, ele erau înfrumusețate cu motive decorative reprezentative: rozeta solară, crucea, bradul și steaua. De o atenție deosebită se bucură și păpușile de caș, unde maniera de redare a siluetei și figurii umane este una proprie, de mare rafinament artistic, precum și obiectele de uz pastoral, cupele de muls, răvarele, crintele, linguroaiele de stână, ce amintesc faptul că ne aflăm într-una din cele mai importante zone pastorale ale țării.

Alături de prelucrarea lemnului, vrâncenii s-au ocupat și cu meșteșugul olăritului, centrele de pe terasele înalte ale Putnei, Vidra, Voloșcani și Irești, fiind cele mai cunoscute. Autorul realizează o repertoriere a principalelor tipuri de ceramică, cea roșie nesmălțuită, ornamentată cu străvechiul motiv al valului, ce descinde direct din olăria carpică fiind cea mai valoroasă.

Un important și valoros capitol din această lucrare îl ocupă prezentarea principalelor trăsături morfologice ale portului de Vrancea, rezultat al influențelor geografice, economice, sociale și istorice, ca rezultat al îndemnării pe care femeia vrânceană o are pentru arta țesutului. Autorul realizează o prezentare elaborată, bine documentată științific, identificând principalele caracteristici ale costumului de Vrancea, ca element ce atestă cel mai bine identitatea și specificul locului. În urma cercetărilor de teren se observă că, din punct de vedere tipologic, de-a lungul istoriei, costumele vrâncene nu au suferit modificări majore, factorul determinant în menținerea structurii sale eminent arhaice fiind mai degrabă de ordin socio-cultural decât geografic, vrâncenii fiind

¹ Ion Cherciu, *Bisericile de lemn din Țara Vrancei, factor de identitate culturală*, București, Editura Enciclopedică, 2003.

o entitate distinctă în raport cu populația zonelor învecinate, spunându-se adesea că „locuitorii de aici trăiau o viață retrasă, călăuzindu-se după anumite legi proprii ale lor, născute prin tradiție”².

Portul popular femeiesc, foarte spectaculos, datorită tipologiei și cromaticii complexe, se încadrează în tipul de costum cu catrință, specific, de altfel, unei bune părți a Moldovei. Dintre elementele principale cel compun, se cuvine a menționa atenția deosebită ce este dată asupra tipului de cămașă cu mâneca răsucită, „învârtită”, ce era folosită în costumul de ceremonial, autorul insistând asupra broderiei, tratată, de altfel, într-un capitol separat. Însoțită de catrința cu alesături, această cămașă este considerată „un fel de perlă a coroanei”, fiind prezentă în cele mai valoroase colecții de port din țară.

Costumul bărbătesc beneficiază și el de o prezentare amănunțită, în care sumanul prevăzut cu clini, cojocul lung și gluga albă, cu un croi special, purtate de ciobani, precum și cureaua, decorată cu ținte de cositor, sunt principalele piese caracteristice.

Apreciem că prin publicarea acestei lucrări, de mare ținută profesională, autorul, ca fiu al Vrancei, subliniază o dată în plus, importanța pe care acest vechi ținut îl are în cultura și civilizația românească, Țara Vrancei tinzând, prin importanța și frumusețea pieselor cu valoare de unicat, spre o recunoaștere europeană și mondială.

Ovidiu FOCȘA

Rusalin IȘFĂNONI, *Pădurenii Hunedoarei*. O viziune etnologică, București, Editura Mirabilis, 2004, 422 p.

Studiul identității unui grup etnic, măsurarea omogenității culturale a unei populații și apoi integrarea corespunzătoare în sistemele etno-folclorice supraordonate ale unei națiuni își denotă astăzi importanța în conturarea acelei priviri atotcuprinzătoare asupra neamului românesc.

Rusalin Ișfănoni descrie – privind când din interiorul spiritului de nativ, când din afară, cu aplomb și curiozitate de cercetător – un tărâm etnic original, arhaic din mai multe puncte de vedere. Ținutul

² Simion Hârnea, *Țara Vrancei*, București, 1930, p. 14.

Pădurenilor este un spațiu închis prin excelență, ca urmare a așezării geografice și, de asemenea, permanențele acestei regiuni folclorice se adaugă unui esențial tezaur etnogenetic, dată fiind apropierea de Sarmizegetusa Regia, fosta reședință a regilor daci.

Lucrarea lui Rusalin Ișfănoni, prefațată de dr. Georgeta Stoica, vine în continuarea configurării unei viziuni complexe asupra acestui



spațiu etnocultural, subliniind însă de fiecare dată meritele unor cercetări anterioare (Silvestru Moldovan, Romulus Vuia, Ovidiu Bârlea, Tache Papahagi ș.a.) care au demonstrat originalitatea obiceiurilor sau portului acestor oameni.

După ce trece în revistă informațiile apărute în literatura de specialitate despre Ținutul Pădurenilor, începând de la cele mai vechi atestări existente în cronicile maghiare, la cele dintâi schițe monografice ale unor etnografi, folcloriști, etnomuzicologi, antropologi, istorici, geografi sau arhitecți,

autorul ne introduce în atmosfera pădurenilor, subliniind coordonatele geografice, istorice și etnografice care pun în evidență particularitățile acestui ținut, configurația lui originală.

Valorificând criteriile etnografice, Rusalin Ișfănoni arată că există o mirabilă sămânță a locului, „granițele spirituale” ale pădurenilor fiind evocate prin specific și diferență. Delimitarea ținutului, ca introducere în identitatea acestei zone, adună opiniile anterioare și poziția autorului față de acestea. Argumentul conștiinței pădurenilor asupra propriei poziționări spirituale pare să fie definitoriu; „pădureni” și nu „țărani” se consideră locuitorii acestei regiuni, stabilind o involuntară, dar semnificativă măsură identitară. În contextul relațiilor de muncă și de vecinătate cu alte comunități rurale, lucrarea prezintă pe alocuri reacțiile localnicilor față de elementul străin. De exemplu, pădurenii îi subestimau pe hațegani pentru portul lor sobru și pentru obiceiurile de familie sau de peste an, simple și oarecum diferite; există însă și cazuri în care multiculturalitatea de cauză istorică a condiționat originalitatea unor practici sau a definitivat ansambluri etnografice în categoria nucleelor familiale, numite, cu terminologia lui Paul H. Stahl, „grupuri domestice”.

Observațiile etnografice din lucrarea lui Rusalin Ișfănoni își caută coerența urmărind o lege proprie a caracterului etnic al

pădurenilor. Informații legate de așezările pădurenești, mobilitatea acestora și specificul arhitectural sau de geografie umană se intersectează cu secțiuni dedicate unor cadre proprii de manifestare, elemente de mitologie casnică, amprente ale spiritului local, cum ar fi ulițele pădurenilor invadate de *urdoni* ori credința despre însușirea sacră a șurii, ritualul jertfirii primului lemn ales pentru casa nouă sau vaccinarea arhaică a vitelor. La fel, atunci când vorbește despre ocupații și meșteșuguri, autorul subliniază semnificațiile etno-folclorice care însoțesc și înfrumusețează munca pădurenilor. Pășunatul este văzut ca o ocazie a deprinderii unor meșteșuguri și a cântatului, pomicultura permanentizează o concepție folclorică despre *mărul sacru* ce adună în jurul lui o serie de practici arhaice, morăritul privilegiază crearea unei atmosfere potrivite pentru depănarea amintirilor și aflarea veștilor, târgurile sunt ocazii pentru întâlniri și scoaterea în evidență a originalului port pădurenesc, cerealicultura determină oficierea unor cunoscute ritualuri calendaristice.

Capitolele dedicate alimentației tradiționale și portului pădurenesc sunt vaste și arată grija cercetătorului pentru specific, el folosindu-se în descrierea faptelor de gama largă a denumirilor originale ale bucatelor sau obiectelor de vestimentație, încât devine esențială trimiterea cititorului la *Glosarul de termeni dialectali și obiceiuri tradiționale*, atașat lucrării, care oferă definiții precise sau echivalențe sinonimice, ce-i servesc perfect neinițiatului în lumea încărcată de taine, inclusiv lingvistice, a pădurenilor. *Tolobonii* sau podoabele femeiești din jurul taliei – *chei pe chici* – sunt descrise, sesizându-se de fiecare dată funcția practică în relație cu o funcție estetică sau magică și chiar treptata involuție a semnificațiilor ca urmare a modernizării modului de viață și a invaziei culturii urbane.

Componentele artistice sunt expresii ale simțului estetic al acestor oameni, modalități prin care trecerea din cotidian în ceremonial asigură un ritm organic al existenței; cântecul ocazional, dansul popular de la sărbătorile *Nedeii*, jocul duminical se îmbină caracteristic cu șezătoarea sau claca în contextul relațiilor intraregionale, din care nu lipsește manifestarea conștiinței de identitate și diferență, exprimată uneori ludic-ironic prin *glumele între sate*, porecle categoriale sau antroponime motivate semantic.

În ceea ce privește obiceiurile calendaristice, este limpede că pădurenii se manifestă prin prisma unei conservatoare viziuni cosmologice, care susține întreaga serie de evenimente rituale – *Crăciunul*’

cu originala piesă folclorică *Povestea lui Inat, Sântionu' și Păpușa lui Sântion, Paștile* și rolul *pășterilor* în cadrul comunității, *Joile Mari*, adevărate personificări mitice ș.a. – toate acestea fiind manifestări care se împletesc armonios cu viața religioasă din Ținutul Pădurenilor. În spiritul acestei complementarități, medicina populară se asociază postului ritual, în scopul păstrării sănătății pădurenilor. Este remarcat astfel bogatul repertoriu al descântecelor clasificate după finalitate și numeroasele practici adoptate de localnici împotriva *strigonilor*.

Vastul capitol pe care autorul îl dedică obiceiurilor familiale definitivează peisajul etnografic propus. În ceea ce privește nașterea, sunt subliniate caracteristicile *moașei*, grija pădurenilor pentru controlul natalității, arhaicitatea unui obicei cum este *masa ursitoarelor* etc. Obiceiurile de nuntă relevă o mare varietate de rituri și creații folclorice, toate suscitând un deosebit interes pentru cercetarea etnologică. Remarcabil este și faptul că autorul operează o necesară circumscriere a nunții pădurenești în cadrul nunții transilvănene și al obiceiurilor maritale românești în general. Ritualul de înmormântare, marcând trecerea pădurenilor spre „haia lume”, conține o mare varietate de practici și jocuri de priveghi și propune o intrare în sfera magiei substitutelor. Interesant în acest sens este *Cântecul bradului*, adresat mortului nelumit.

De fiecare dată, opțiunile științifice ale autorului sunt hrănite de un inevitabil sentiment de nativ („copil de morar fiind...”, p. 93). Experiența etnografică a cercetătorului este uneori destăinuită în forma ei primară, analizele fiind prilej de intrare nemijlocită în lumea descrisă (destăinuirile unei moașe, reconstituirea zilei de lucru a unui miner etc.).

Rezultatele investigațiilor efectuate pe teren – multe de o originalitate incontestabilă – sunt raportate la o consistentă bibliografie de specialitate, reprezentativă pentru toate domeniile abordate.

Bogată și având valoare în sine, demonstrând relațiile intense care se stabilesc organic între aspectele vieții pădurenești, iconografia lucrării dezvăluie o adevărată panoramă a profunzimilor. Este vorba despre desene, schițe, planuri, fotografii alb-negru și color, în cea mai mare parte realizate de autor, altele identificate în satele cercetate (fotografii de familie), iar câteva sunt reproduse din surse bibliografice de primă însemnătate.

Portul pădurencelor este alcătuit, printre altele, de piese reprezentative – *catrânța* și *catrânțoniu* – și este pus în valoare de *cipta* bogată de la poale, variația negrului și a roșului și frumusețea geometriei motivelor – sfericitatea semnificativă a mărilor, „hăle ca

mărul”, și a astrelor, „hăle cu stele”, – precum și *tolobonii* specifici acestui ținut, însoțiți de *opincile de plotog cu gurgui înalt*. Dincolo de încântarea exclusiv estetică pe care o declanșează, explicată prin admirabila sobrietate și bogăție a culorilor și liniilor croiului, acest port arhaic își arată, privit în profunzime, implicațiile rituale. Un exemplu în acest sens ar fi cunoscuta *ceapsă de Pădureni* ori străvechea pieptănătură *cu coarne*, completată de *cârpa lungă* și mai ales de *conciul* specific femeii căsătorite.

Portul femeiesc se impune de *brâul în bâte*, realizat printr-o străveche tehnică de țesut îngust și pe verticală, ce amintește de țesutul „cu scândura”, folosit la începutul secolului trecut în Munții Apuseni. Aceeași legătură profundă între port și ocupațiile caracteristice acestor oameni îl dezvăluie și celelalte podoabe de brâu, vestiții *balți* și *chei pe chici*, la care prelucrarea metalelor neferoase – *legarea în cositor* – se îmbină cu pielăritul sau prelucrarea artistică a lemnului, dacă observăm fotografiile care înfățișează obiecte ceremoniale (*bât de moașă*, *bât de nănașă*) sau de uz gospodăresc (*fus de arnici*). Trebuie luată în considerație aici funcția apotropaică, magică, dar și aceea de înnobilare pe care o are metalul în conștiința colectivă.

Iconografia lucrării surprinde, de asemenea, aspecte din ceremonialul nupțial: ritul de separare al fetei dintre *cerfari*, precum și rolul acestora la *Cerutul miresei*, pregătirea gătelii miresei la *ultoane*, punerea *Conciului nou* alături de dansul popular corespondent și darurile împodobite aduse de nuntași (pomul cu mere și colacul de grâu).

Dacă privim o locuință pădurenească, observăm același simț estetic pe care-l demonstrează obiectele de uz casnic – *podîșorul* îmbogățit de dantelării în lemn – dar, nu în ultimul rând, simțul practic în ceea ce privește alcătuirea acestor accesorii: *tigane*, *blidare*, *cârpători* etc. Instalația arhaică de gătit (*căloni*) este o variantă a străvechei vetre libere, construită mai întâi în Transilvania și considerată element de cultură mediteraneană.

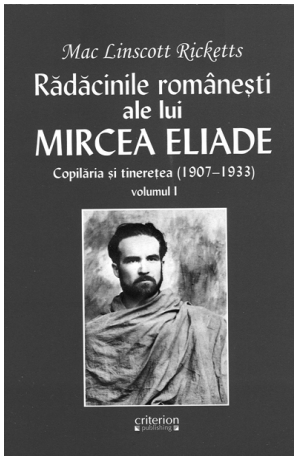
Particularitățile stilistice ale producțiilor folclorice și esența originară a mentalității oamenilor din Ținutul Pădurenilor sunt repere ale acelei geografii etnografice interioare, care, după cum observa Petru Caraman, trebuie să fie calea de pătrundere în ideala geografie etnografică exterioară, universală.

Mac Linscott RICKETTS, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, vol. I: *Copilăria și tinerețea* (1907-1933). În românește de Virginia Stănescu și Mihaela Gligor; vol. II: *De la București la Lisabona* (1934-1945). În românește de Virginia Stănescu, Mihaela Gligor, Olimpia Iacob, Irina Petraș și Horia Ion Groza, București, Criterion Publishing, 2004, 654 + 485 p.

S-ar putea crede, cel puțin la prima vedere, că după *Fragments d'un journal* (Gallimard, 1973), cu un deosebit succes de critică și de librărie, și după apariția *Memoriilor* – lucrare pe care Șerban Cioculescu o considera „un pasionant *Bildungsroman*, singurul de acest fel în limba noastră” – nimic n-ar mai fi de adăugat tabloului biografic de până la exilul lui Mircea Eliade. Realitatea nu este aceasta. Autorul volumelor de față – cel care a tradus în limba engleză memoriile savantului, atât volumul întâi, intitulat *Autobiography I. 1907-1937. Journey East, Journey West* (San Francisco, 1981), cât și volumul al doilea, *Autobiography II. 1937-1960. Exile's Odyssey* (Chicago, 1988) – spunea, în introducerea la prima ediție, că lucrarea sa a fost concepută „pentru a fi citită împreună cu și ca o completare la *Memoriile* lui Eliade” (vol. I, p. 7).

Într-adevăr, cele două scrieri se întregesc reciproc, cea realizată de profesorul de la Louisburg College, North Carolina aducând în sprijinul expunerii faptelor un volum aproape exhaustiv de documente. Student (între anii 1959-1964) al Seminarului de istoria religiilor condus de Mircea Eliade la Universitatea din Chicago, Mac Linscott Ricketts a rămas un discipol apropiat, angajându-se pe drumul anevoios al reconstituirii misterioasei personalități românești a acestuia. Efortul era justificat de importanța cunoașterii etapei formative din biografia unei personalități de talia lui Mircea Eliade. Însuși cărturarul a subliniat acest lucru în repetate rânduri în interviurile sale. Astfel, în 1977, îi mărturisea, la Paris, lui Claude-Henri Rocquet: „Nu se poate înțelege sensul vieții mele și ceea ce am făcut decât dacă se cunoaște întregul”.

Pentru specialistul în istoria religiilor, biografia românească ascundea misterul originilor: „Orice pământ natal alcătuiește o geografie



sacră. Pentru cei care l-au părăsit, orașul copilăriei și adolescenței devine mereu un oraș mitic” (*Încercarea labirintului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 34). Silit să ia calea spinoasă a exilului, Mircea Eliade își păstrase neîntinate rădăcinile. Prototipul său era Ulise, erou angajat într-o călătorie spre *centru*, spre Ithaca natală. Considera că „fiecare dintre noi va avea ceva din Ulise, ca și el, căutându-ne, sperând să ajungem, și apoi, fără îndoială, regăsind patria, căminul, ne regăsim pe noi înșine” (*ibidem*, p. 86).

Cunoașterea lucrărilor de tinerețe aruncă o lumină nouă asupra operelor de maturitate. Sunt fire care se continuă, se diversifică, teme care n-au fost abandonate niciodată, căci devenirea unei personalități este un proces continuu. Evocând liceanul, studentul, autorul de articole științifice, romancierul, conferențiarul și chiar „șeful tinerei generații”, Mac Linscott Ricketts recrează în mod fidel „anii tulburi ai trecătoarei libertăți a României dintre cele două războaie” (vol. I, p. 5). Ni se deschide o perspectivă fascinantă asupra unui destin angrenat în toate frământările perioadei istorice în care a trăit, cuprins de emulația spirituală a timpului. Dincolo de mediul respectiv și de conjuncturile faste sau nefaste, ni se dezvăluie o personalitate de valoare unică. Întâmplările existențiale au acea importanță pe care le-o atribuia tânărul Eliade într-un articol publicat în „Cuvântul”, la 15 noiembrie 1928: „Orice fapt sufletesc actual, orice experiență propriu-zisă trebuie publicată. Prețuiesc cel puțin cât un document merovingian”.

Primul volum cuprinde prezentarea copilăriei și tinereții lui Mircea Eliade, detaliate în patru părți și șaptesprezece capitole. Amintirile copilăriei, înmănunchate sub genericul *In illo tempore* (1907-1921), sunt secondate de amănunțite informații asupra părinților și bunicilor savantului, asupra caracteristicilor psihosomatice și comportamentale atribuite celor două ramuri ereditare, cea moldovenească (răzeșii tecuceni din care se trăgea tatăl, Gheorghe Irimia-Eliade), și cea oltenească (negustorii dunăreni de pe linia maternă). Din această „uniune a contrariilor”, cel de-al doilea născut a ajuns să aplaneze tendințele antagonice din sine „într-un echilibru rodnic” (vol. I, p. 14). Copilăria, cu episoadele mitice care au marcat-o – gușterul verde cu irizări de aur, fetița cu ochii mari, negri de pe Strada Mare din târgul moldav, ori salonul misterios cu lumina caldă ca în interiorul unei boabe de strugure evocat în *Noaptea de Sânziene* – a luat sfârșit odată cu ocupația germană și, mai ales, cu *Trezirea intelectuală*.

Capitolul al doilea al primei părți, intitulat *Adolescentul miop*

(1921-1925), conține *in nuce* traseul evoluțiilor viitoare. În confruntarea cu școala, Mircea Eliade dezvoltă o reacție personală de respingere a obiectelor de studiu impuse. Suferințele cauzate de pedagogia liceală l-au întărit în dorința de a se realiza pe plan literar și științific: „O altă suferință, oarbă și omenească, ar fi rămas stearpă în comparație cu suferința magnifică pe care am simțit-o pentru șapte corigențe și două palme direcționale” avea să spună el cu umor, mai târziu, în articolul *Recunoștință pedagogiei*, din „Cuvântul” (26 septembrie 1932).

Experimentele entomologice, biologice sau botanice (unul dintre caietele cu adnotări din perioada 11 decembrie 1920 – 16 februarie 1921 este intitulat *Journal de jour botanique*) și excursiile din anii de cercetășie – la Vălenii de Munte, Măneciu, Suzana, Cheia, Bucegi, Dumbrava – Sibiu, Cernăuți ș.a. – i-au deschis orizonturi spirituale tot mai largi. Concomitent, adolescentul Mircea Eliade debutează în literatură. Prima sa scriere în domeniul fantasticului și imaginarului care a fost publicată (multe dintre creațiile acelei perioade rămânând ascunse în manuscrise pentru a fi redescoperite în 1981) este schița *Cum am găsit Piatra Filosofală*. Eliade îi conferă în autobiografia sa un sens anticipativ, chiar *profetic*, pentru interesul pe care îl va avea mai târziu pentru alchimie.

Anii universitari (1925-1928) sunt tratați în partea a doua a lucrării (*Gaudeamus igitur*), în capitolele 3-8. Facultatea de Filosofie îi prilejuiește întâlnirea cu Nae Ionescu. Carismaticul profesor, care ținea cursuri de metafizică și de logică matematică, precum și seminarii despre Descartes (*Descartes Regulae ad directionem ingenii*), devine părintele său spiritual, mentorul, a cărui pierdere o va resimți puternic: „Moartea lui Nae Ionescu, în 1940, mă afectase profund: îmi pierdusem maestrul, călăuza; spiritualicește rămăsesem *orfan*”. Totuși, Mircea Eliade n-a „împrumutat” concepțiile altora. Calea sa în viață și-n știință și-o trasează singur, ca o consecință a personalității sale complexe și puternice. Ceea ce a primit drept învățătură de la Nae Ionescu a fost stilul socratic al prelegerilor acestuia, prin care gândirea se crea *pe viu*, filosofia devenea o problemă personală, *existențială* iar nu o expunere rigidă de sisteme. Mecanismul cognitiv al cursanților era stimulat către *autentic*, spre trăirea ardentă în lumea sensibilă potrivit propriului *eu*.

Mai putem adăuga la cele de mai sus, că Nae Ionescu i-a întărit asistentului său dorința de a se ocupa de istoria religiilor. Cunoscător rafinat al operelor părinților bisericii, greci și latini, profesorul a scris și a ținut frecvente discursuri religioase și teologice. Mircea Eliade va perfecționa conceptul de *creștinism cosmic* conturat de Nae Ionescu în

volumul *Roza vânturilor*, unde afirma: „Ortodoxia noastră țărănească nu e atât o religie cu o biserică cheazăuitoare a credinței, cât mai ales, un fel de cosmologie, în care elementele de dogmă strict ortodoxe se hipostaziază în realități concrete” (vol. I, p. 102).

În capitolul 5 din partea a doua, *Studentul ziarist* (1926-1927), pe lângă numeroase alte articole legate de marile personalități române ori de critică literară, sunt analizate studiile de istorie a religiilor (misterele antice, ocultism, metempsihoză, taoism). Eliade corespunde în această perioadă cu doi istorici italieni ai religiei: Vittorio Macchioro și Ernesto Buonaiuti. Lucrarea sa de diplomă la Facultatea de Filosofie a Universității bucureștene, intitulată *Contribuții la Filosofia Renașterii*, va avea drept *Appendix*, *Experiențe religioase și reforme dogmatice în Renaștere*.

Subiectul părții a treia îl constituie *Aventura indiană* și se desfășoară în cinci capitole: *Itinerariul indian* (1928-1931), *India văzută prin ochii unui tânăr român*, *Silit să facă literatură*, *Maitreyi* și *Yoga*. Pentru tânărul de 21 de ani, această experiență avea să fie mai mult decât o inițiere într-o cultură fascinantă. Pentru că „motivul pentru care plecase Eliade în India – studiul filosofiei indiene – este el însuși, mai presus de toate, o căutare pasionată de Absolut” care „se realizează prin renunțarea la viața lumească și prin practici ascetice” (vol. I, p. 301).

Bilanțul anilor petrecuți în studiul misticei hinduse, a *Yogăi* (subiectul tezei de doctorat), se va face în numeroase lucrări ce vor urma. Eliade a fost atras în mod deosebit de *tantrism*, o ipostază a spiritualității indiene bazată pe ritualuri similare cu vrăjitoria, adoptată de toate tradițiile religioase: Budhism, Jainism, Vaishnavism, Shaivism, etc., de cultele populare și ezoterice.

Partea a patra, *Timp de tranziție* (1932-1933), cuprinde capitolele 14-17 și surprinde în continuare dualismul dezvoltării personalității eliadești, în știință și literatură, într-o *coincidentia oppositorum*. După susținerea tezei de doctorat, se apropie de sfera folclorului autohton, abordându-l din plan filosofic. Mac Linscott Ricketts constată că ideile lui Eliade despre *inconștientul colectiv* sau *subconștient* s-au dezvoltat separat de cunoscutele teorii ale lui Carl Gustav Jung. Într-adevăr, prima referire la Jung nu apare decât după anul 1941, prima dată în *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* (1943, p. 52-58). Or, încă din 1932, savantul român face aluzie la acest concept psihologic, numindu-l „fantastic colectiv” (*Folclor și literatură*, „Cuvântul”, 18 iulie 1932). Va relua un an mai târziu problema intuiției folclorice în *Fragment despre moarte* („România literară”, 28 octombrie 1933), dar și în

Fragment nefilosofic (reprodus în *Oceanografie*, p. 272-273), unde constata: „Viața asociată care creează folclorul ... imprimă o anumită magie a formelor verbale, ritmurilor, schemelor dinamice. Creația folclorică este un proces nedisociat de subconștientul uman (nu individual) din toate timpurile. Este un contact direct cu fantasticul”.

Capitolul al 17-lea prezintă *Anatomia unei generații*. Confruntându-se cu problemele timpului său, Eliade va evalua situația tinerilor români de atunci, regretând că, în ciuda unui *umanism* specific și a implicării lor în experimentarea unor teme spirituale, aceștia „s-au manifestat până acum prea puțin în lucrări tehnice, contribuții erudite și eficiente în știință și cultură” (vol. I, p. 610). Alți colegi de generație, cum ar fi Petru Comarnescu, Mircea Vulcănescu ori Eugen Ionescu, s-au dovedit și mai critici cu semenii lor. Emil Cioran este însă cel care a pus degetul pe rană: „Aproape întreaga generație este politizată. Mai sunt numai câțiva izolați cari continuă cu probleme serioase” (vol. I, p. 612).

Volumul al doilea cuprinde părțile a V-a și a VI-a, cu un total de douăsprezece capitole. În mod sensibil, primul plan al biografiei este ocupat de analiza creațiilor literare și științifice, din ce în ce mai numeroase și mai importante. Din 1934 și până la plecarea din țară, Mircea Eliade ajunge să se înscrie în rândul celor mai importanți intelectuali români. Șantierul său creativ se lărgește considerabil. Pe lângă romane și lucrări de istoria religiilor, publică studii și eseuri literare, susține conferințe la radio și la Asociația Criterion, predă cursuri la Universitate (cele mai cunoscute privind *Problema Răului și Mântuirii*) etc. Ediția Hasdeu (*Scrieri literare, morale și politice*)

constituie un eveniment editorial al anului 1937.

Pentru Eliade, invitația primită din partea lui Alexandru Rosetti de a realiza această restituire culturală prezintă oportunitatea de a se ocupa de opera unuia din idolii săi din liceu. Era conștient că aura marelui savant se va răsfrânge, în mod firesc, și asupra editorului său. Într-o conferință radiofonică, observa: „N-a fost numai cel mai mare învățat dintre toți fiii neamului nostru, dar a fost poate singura minte universală a secolului al XIX-lea. Hasdeu știa foarte multe lucruri; și cel care voiește să-i cunoască opera trebuie să fie el însuși un enciclopedist” (vol. II, p. 217).



Timpurile devin din ce în ce mai tulburi și sângeroasa cortină a celui de-al doilea război mondial stă să se desfășoare. Mircea Eliade știe că nu se poate sustrage loviturilor sorții. Într-un interviu din 1934 mărturisea: „Dar să nu crezi că poți fugi din ceva, din viață, pierzându-te în lecturi sau ucigându-te ascetic în scris. Același destin îl întâlnești peste tot” (vol. II, p. 5). Exilul devine ultima soluție pentru cel care trece prin cele trei faze de *Deținut. Diplomat. Dezrădăcinat* (titlul capitolului 27, vol. II, p. 350).

Mac Linscott Ricketts a învățat limba română și a parcurs o bibliografie impresionantă, adesea inedită, sacrificându-și mai mult de un deceniu din viață cu investigațiile necesare cunoașterii operei românești a ilustrului său profesor de istoria religiilor. În ciuda amplexării sale și a numeroaselor date „tehnice”, lucrarea nu este aridă. Se citește cu bucuria descoperirii și a cunoașterii în profunzime a unei personalități de excepție, liberă de conformism. Este o carte deosebit de instructivă, ce se derulează ca o poveste despre un tărâm zbruciumat cu oameni minunați, loviți adesea de soartă, dintr-o țară care este a noastră.

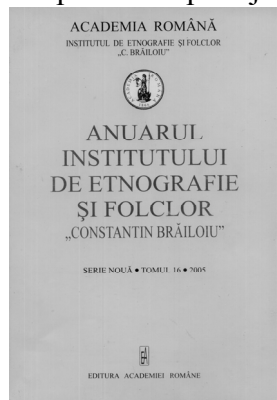
Silvia CIUBOTARU

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

„CONSTANTIN BRĂILOIU”, serie nouă, tomul 16,
București, Editura Academiei Române, 2005, 216 p.

O publicație care se vrea înnoitoare și interdisciplinară în peisajul publicistic românesc prin tematica abordată în studiile cuprinse între copertile sale, astfel poate fi definit ultimul tom al „Anuarului Institutului de Etnografie și Folclor” din București. Din păcate, textele cu tentă eseistică și de teoretizare a problemelor definesc volumul de față, ca de altfel și paginile multor reviste de specialitate din diverse domenii, autorii vrând să gloseze din plin atunci când le lipsește obiectul concret al muncii.

Prima secțiune a anuarului întrunește materiale sub titlul *Documente convenționale și neconvenționale*; două dintre materiale au fost prezentate în cadrul



sesiunii de comunicări omonime din 26 mai 2004, organizată de institut: *Documente de viață cotidiană a soldaților* (Laura Jiga Iliescu) și *Colectivizarea – între documentul de arhivă și cântecul popular nou* (Anca Stere). Autoarea primului text din cele menționate valorifică documente din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor, scrisori, cărți poștale și diverse însemnări de pe front ale soldaților din primul război mondial. Așa cum aflăm dintr-o prezentare de carte din acest anuar, autoarea a coordonat publicarea unei valoroase antologii de asemenea documente olografe, *Scrieri țărănești*, apărută în 2005. Însă autoarei celui de-al doilea text amintit, referitor la colectivizare, par să-i fie necunoscute date elementare de istorie contemporană. Colectivizarea nu avea cum să se „finalizeze” în „aproape două decenii (1945-1962)” (p. 61), când procesul a durat 13 ani, între 1949, data emiterii decretului-lege, și anul 1962, încheierea oficială a comasării terenurilor. Studiul este mai degrabă unul de istorie socială contemporană, cu vagi tendințe de istorie a mentalității. Faptul că abia în ultimul paragraf al textului, destul de scurt, găsim două citate din cântece populare „noi”, nu justifică pe deplin partea a doua a titlului lucrării.

În legătură cu istoria vieții cotidiene contemporane după al doilea război mondial se află materialul Cristinei Gafu, *Istoriile orale – între biografia personală și biografia colectivă*. Textul în sine este o tratare metodologică a problemei, în care „lovește” privirea cititorului limbajul de lemn din multe cărți actuale de socio-psihologie. Este un exemplu în care avalanșa de neologisme agresează tocmai prin aceea că nu se spune practic mare lucru, în cele din urmă. Cele opt pagini de text teoretic „prefățează” cele patru anexe (abia acestea valoroase!), mărturii culese de autoare, în 2003, de la unii locuitori ploieșteni sosiți în oraș după 1945, relevându-se percepția acestora asupra vremurilor de atunci.

Nu depășim prea mult teritoriul teoretic nici în textul dedicat prezentării corpusului de documente etnografice, semnat de Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș și Raluca Minoiu, anume asupra volumului despre habitat al Olteniei (*Romanian Ethnographical Documents (DER) – The Habitation. Oltenia. Field data corpus. Structure. Methodology*). Însă, de această dată, avem o prezentare eficientă a volumului respectiv, metodologică, importantă în a ne face să înțelegem resorturile lucrării și să aflăm diferite informații utile despre structura opului în cadrul amplului proiect al „Atlasului Etnografic Român”. În același context, ne este prezentat și materialul de natură tehnică despre documentele audio ale institutului, modurile

de utilizare și păstrare etc., semnat de Marian Lupașcu și Dan Vlădescu (*Audio documents. Record, preservation and restoration techniques in the Institute of Ethnography and folklore „C. Brăiloiu”*).

Secțiunea a doua a anuarului, *Perspective etnologice*, este dedicată studiilor aplicate. Prezentarea *Ceramicii populare românești* (text semnat de Maria Bâtcă) se focalizează asupra târgurilor contemporane ale meșterilor populari, după inevitabila trecere în revistă a perioadei medievale a meșteșugului. Totodată, sunt analizate diversele simboluri utilizate de meșteri pentru ornamentarea ceramicii: cocoșul de Hurez, șarpele, spirala, soarele, bradul etc.

Sabina Ispas republică un studiu interesant despre *Colindul de văduvă*. Însă, mă văd nevoit să precizez că sintagma „dezvrăjirea lumii” nu aparține lui M[ax]! Weber (p. 84), (autorul lucrării *Etica protestantă și spiritul capitalismului*), ci lui Marcel Gauchet, care a scris o lucrare deosebit de valoroasă cu acest titlu. Subiectul abordat, colindul pentru femeia văduvă, aflăm că este mai rar întâlnit, fiind în strânsă legătură cu riturile funerare. Și aici trebuie procedat la nuanțarea anumitor sintagme. „În tradiția populară românească, în consens cu cea ortodoxă, sunt reglementate praguri temporale când se fac pomeniri însoțite de pomeni, care au semnificație și funcție de rugăciune” (p. 89) ne spune autoarea. Or, în acest caz, tradiția ortodoxă nu face decât să adopte rituri străvechi, cu certitudine precreștine, care au existat inițial și în creștinismul occidental, dar au fost eradicate. Au fost și la noi încercări de acest gen, în secolul al XVII-lea, când mitropolitul Dosoftei al Moldovei, la 1627, condamna toate practicile păgâne efectuate cu prilejul Paștelor, la Crăciun sau în alte momente, mai ales pomenirea morților („masa de pamente” – pomenire). În a doua parte a aceluiași secol, mitropolitul Sava Brancovici în Transilvania amenința cu sancțiuni pe oricine: „Bobonășaguri ce nu este scris la tipic să nu se ție” (vezi Marina I. Lupaș, *Mitropolitul Sava Brancovici (1656-1683)*, Cluj, 1939, p. 69); or, în tipicul slujbelor bisericești nu este prevăzut nimic în acest sens, pentru mesele și praznicele de pomenire, decât că doar în unele manuale de liturgică (în alte ediții nu se menționează nimic), cu titlu facultativ, sunt reinterpretate aceste tradiții în manieră creștină, ba chiar se admite sorginta păgână (vezi, de exemplu, Ene Braniște, *Liturgica specială pentru institutele teologice*, București, 1985, p. 558, nota 21, unde praznicul de 20 de zile, care s-ar ține numai în Moldova – deși îl găsim menționat și în *Pravila mică* de la Govora, din Țara Românească, la 1640 – este menționat ca fiind de provenință antică, romană). În secolul al

XVIII-lea, mitropolitul Moldovei, Iacov Putneanul, critică vehement practicile păgâne: paparuda, focurile din Joia Mare, *colinda* țiganilor din seara Crăciunului etc., toate fiind „diavolești isvodiri și rămășiți ai închinătorilor de idoli” (G. Eftimie, *Viața și activitatea mitropolitului Moldovei Iacob I-ii Putneanul (1750-1758)*, București, 1900, p. 50). Încă din 1564, diaconul Coresi, sub evidentă influență protestantă, înfiera asemenea rituri: „Dară creștine iaste minciuni (...)! Minciună e și aceia carei zic că pot folosi după moarte sufletelor”. Comemorarea morților nu are cum să fie numai „specifică ortodoxiei” (p. 89), ea a fost „specifică” în Evul Mediu întregii creștinătăți, dar s-a purces la reformarea Bisericii tocmai din dorința eliminării unor practici care erau moștenite din antichitatea păgână; conciliile bisericești, precum cel din secolul al VI-lea, de la Tours, interziceau ospețele funerare la mormânt. Așa cum arăta Philippe Ariès, „în tradiția păgână se aduceau ofrande morților spre a-i îmbuna și a-i împiedica să revină printre cei vii” (vezi Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, vol. I, București, 1996, p. 200), încă din vremea Bisericii primitive interzicându-se practicile funerare păgâne, acestea fiind înlocuite cu euharistia oficiată pe altarele aflate în cimitir, căci, se pare, în Sfânta Scriptură nu există nici un argument în favoarea intermedierii viilor pentru morți. Întrucât nu au putut fi eliminate decât parțial vechile practici, Purgatoriul a fost introdus oficial în Biserica romano-catolică abia din secolul al XII-lea, însă conceptul, fără îndoială păgân, a existat și în Răsărit, de vreme ce se efectuau numeroase comemorări ciclice pentru sufletul mortului, în speranța iertării. Nu pot să mă raliez concluziei studiului avut în vedere, anume că „multe dintre textele colindului tradițional românesc dovedesc o cunoaștere religioasă de adâncime pe care o deținea creatorul și colportorul de folclor” (p. 93), când nici măcar preoții (desigur, nu toți, dar majoritatea!), până în secolul al XIX-lea, nu știau carte decât atât cât să știe să citească și să scrie. Cu atât mai mult, mă îndoiesc că erau oameni care să „percepă chiar subtilități dogmatice” și nu văd de ce colindele de Crăciun trebuie să fie numai decât „purtătoarele unor mesaje teologice în consens cu doctrina ortodoxă”, poate formula de mesaje creștine ar fi fost mai adecvată; altfel, cercetarea științifică se transformă în prozelitism religios, ceea ce nu este locul. Oare nu preotul Simion Florea Marian afirma cândva că lumea satului românesc îmbracă în înveliș creștin străvechile practici păgâne sau că nu înțelege dogmele creștine decât prin prisma practicilor păgâne?

Studiul următor, *Structuri creștine în descântece*, semnat de Silvia Chițimia, se încadrează aceluiași gen de abordare a problemelor;

se încearcă o interpretare a descântecelor, așa cum ne anunță și titlul, din perspectiva creștină, a tainei botezului cuprins în *Molitvenic*. Însoțit de bogate referințe din literatura teologică, studiul, pe lângă indiscutabile contribuții (o abordare nouă a problemei), forțează nota spre a se obține rezultatul dorit. Aceeași metodă, spre exemplu, a fost aplicată și în manualul de liturgică spre a se ajunge la „creștinarea” riturilor funerare, praznicelor; fără îndoială, se poate interpreta în acest sens (putem interpreta cum vrem dacă avem imaginație prea bogată!), dar nu putem să trecem peste anumite limite, când fondul descântecelor nu prea are tangență cu doctrina creștină. La urma urmei, „inițierea baptismală” își regăsește corespondent în străvechi rituri de inițiere, purificarea prin apă. Fără îndoială, în descântece au fost preluate elemente creștine care au mascat ritualul, Maica Domnului și sfinții adiacenți nu fac decât treaba străvechilor zeități, deoarece structura incantației este eminentemente precreștină. Nu aveau cum să preia descântecele practici din „complexitatea semnificațiilor teologice ale Botezului” (p. 109) și să le perpetueze (din motive pe care le-am expus mai sus), mai degrabă Botezul perpetuează străvechi practici precreștine, moștenite din antichitate, într-o lume a satului românesc în care creștinismul *de facto* a pătruns târziu, iar în conștiințe poate niciodată pe deplin. Cine să înțeleagă „complexitatea semnificațiilor teologice ale Botezului”? Acei mulți anonimi neștiutori de carte, țărani? Că doar aceștia practicau ritualul descântecelor, nu elitele culturale, care ar fi putut să înțeleagă subtilitățile teologice! În acest caz, nu cred că se poate vorbi de „substratul creștin al speciei” descântecelor, poate doar de o adăugire creștină. Autoarea ține să arate, de exemplu, că semnificația hainei de lumină a Soarelui din anumite descântece nu este „o zeităte păgână a Soarelui, ci însăși Lumina Sfintei Treimi” (p. 107), fapt coroborat cu simbolistica cifrei trei. Or, ne aflăm în fața unei interpretări anacronice, omul „simplu” gândind cât se poate de concret, nefiindu-i accesibile concepte dogmatice greu de digerat chiar de către elitele socio-culturale. De aceea, se recurge la pictarea soarelui și a lunii sub formă antropomorfă în vechi biserici de lemn sau este redat Sfântul Cristofor (o metaforă personalizată) cu cap de lup; ce tangență au cu creștinismul aceste lucruri? În evul mediu românesc și în perioada modernă, călătorii străini (de confesiune romano-catolică și protestantă) se arătau realmente șocați de practicile păgâne ale localnicilor. Cred că este o falsă problemă cea privitoare la structurile creștine ale descântecelor. Poate autoarea ar trebui să dea mai mare importanță

modului în care privesc babele descântătoare problema în cauză. Foarte multe dintre femeile în vârstă care odinioară descântau sau trăgeau în cărți sau în „bobi” nu mai practică acest lucru tocmai pentru a putea muri liniștite și a se împăca cu Biserica și cu preotul, care condiționează taina împărtășaniei de interdicția unor asemenea practici. Nu văd ce structuri creștine trebuie căutate în incantații, prin definiție păgâne, interzise de Biserică!

Dinamica factorilor de referință în structurarea modelului identitar este un studiu de caz despre comunitatea italienilor din Dobrogea. Una dintre coautoare, Cristina Gafu, am întâlnit-o mai sus, semnând un alt studiu. Și acest text suferă de o avalanșă de termeni agresivi de specialitate din domeniul sociologic, aranjați însă didactic, aproape tehnic și matematic, relevându-se o multitudine de factori considerați determinanți pentru viața comunității respective. Mai degrabă într-o revistă de profil sociologic, acest text și-ar fi găsit locul cuvenit. Nici studiul următor, semnat de Radu Toader, nu cred că-și avea locul într-un anuar de etnografie și folclor, *China dinastiei Qing în prima jumătate a secolului al XIX-lea: ecouri în societatea românească a vremii*. Trecând însă peste acest inconvenient, ne lovim de un altul: din cele 16 pagini, doar ultimele patru reflectă problematica anunțată în titlu. Autorul ține cu tot dinadinsul să ne poarte prin istorie până la jumătatea secolului al XVII-lea, arătându-ne de unde provine numele Chinei și cine a fost Nicolae Spătarul Milescu (acesta este numele corect, și nu Milescu Spătarul, numele fiindu-i adăugat în mod arbitrar ulterior, cercetările istorico-genealogice dovedind faptul încă din 1987 – vezi Ștefan S. Gorovei, *Nicolae (Milescu) Spătarul. Contribuții biografice*, studiu republicat recent în volumul *Între istoria reală și imaginar*, Iași, 2003, p. 9-22). Nu era nevoie de această lungă incursiune istorică compilatoare, care nu aduce elemente noi în peisajul istoriografic, pentru a se ajunge la problema anunțată din titlu, unde, într-adevăr, sunt valorificate informații despre China din presa vremii, mai exact din câteva ziare de la jumătatea secolului al XIX-lea. Mă întreb doar, unde sunt informațiile de natură etnografico-folcloristică?

Nici următorul text, semnat de Armand Guță, *Români în literatura bulgară – între conjunctural și politic*, nu își găsește menirea etnografico-folcloristică. Este un studiu mai degrabă de imagologie, care prezintă percepția bulgarilor asupra românilor prin intermediul beletristicii.

Ultimul text al anuarului, cel mai mare cantitativ, 57 de pagini, semnat de Rodica Raliade, cuprinde atât sumarul programului științific de cercetare al institutului, cât și baza tehnică de documentare științifică (bibliografii, cataloage etc.) referitor la elaborarea sintezelor și disciplinelor etnologice pentru redactarea *Bibliografiei românești de etnografie și folclor*.

Secțiunea de recenzii și prezentări de carte încheie anuarul.

Lucian-Valeriu LEFTER

Anton BALOTĂ, *Izvoarele baladei populare românești*.

Ediție, prefață și note de Petre Florea,
București, Editura Saeculum I. O., 2005, 366 p.

Volumul îngrijit de Petre Florea conține 17 studii semnate de Anton Balotă, dintre care cinci sunt grupate într-o anexă. Prefața ni-l prezintă pe autor ca pasionat de slavistică și istorie, aspect ce se va confirma cu prisosință în articole. Asistent la catedra de slavistică a Universității din București între anii 1922 și 1925, Anton Balotă a urmat cursuri de specializare la Belgrad, a fost atras de albanologie, iar din 1961 a devenit membru al Asociației Slaviștilor din România.

Deși intitulat *Izvoarele baladei populare românești*, volumul tratează cu preponderență cântecele slave, titlurile de articole semnalând acest lucru de la început: *Izvoare istorice (sec. XII-XIV) privind vechimea și originea cântecului epic sud-slav*, *Despre genetica și tehnica epicii slave sud-slave (I)*, *Radu Voievod în epica sud-slavă*. Interesul sporit acordat influenței slave se dezvăluie și în alte studii: *Literatura slavo-română din vremea lui Ștefan cel Mare*, *Circulația guslarilor prin Țările Românești*, celelalte titluri rămase făcând o promisiune nerespectată din punctul de vedere al specificității românești.

Teza fundamentală pe care se construiesc lucrările adunate în acest volum este că epica de curte feudală culeasă în România și nu



numai, după cum vom vedea în cazul cântecului ucrainean despre Ștefan cel Mare, este opera guslarilor sârbi care au tranzitat teritoriul românesc. Originea baladei anunțată pe coperta cărții este, în opinia lui Balotă, una individuală și marchează o societate eterogenă din punct de vedere social. Lăutarii sârbi au preluat în timpul șederii lor la curțile domnești tehnica literară și mijloacele de realizare artistică tradițional românești, dar au păstrat „anecdota” (spune autorul) sârbă a faptelor istorice petrecute în sudul Dunării, cele mai multe pagini din volum fiind dedicate zugrăvirii figurilor istorice și invocării surselor documentare. Unificator al „fondului epic propriu artei internaționale”, cu valorile epice ale locurilor în care interpreta, guslarul este și liber călător între lumile sociale, el ducând poetica de curte în mediile țărănești, după cum ni se spune repetat în volum. Astfel, balada lui Radu Calomfirescu, cea a căpitanului Ionașcu, *Cîntecul nunului*, *Miu Corbiu*, balada lui Dobrișan, cea a lui Vartici și cântecul ucrainean despre Ștefan cel Mare sunt toate producțiuni ale guslarilor aflați în secolul al XVI-lea în spațiul românesc. La acest fapt se adaugă motivele „slavo-române” precum vânătoarea, viteazul care înfrânge singur o oștire, amazoana – fecioara nubilă – și alte structuri poetice. Ceea ce rămâne se îndatorează cu „sursa occidentală a altora dintre anecdote, de certă circulație prealabilă în lumea sirmiotă sârbă” (p. 239). Acesta este cazul stejarului din Borzești, a baladei lui Corbea, a motivului mamei lui Ștefan cel Mare și al baladei „La Fagul Miului”, care ar descinde literar din tradiția carolingiană. Izvoarele baladei românești nu sunt așadar unele folclorice, ci sunt caracterizate de un pragmatism istoric major, iar cântecele epice în sine sunt un import cultural de succes.

În studiul *Funcțiunea socială a cântecului bătrânesc. Balada lui Vartici* subiectul de baladă este explicat printr-o privire retrospectivă istorică viciată de penitența lingvistică pe care fostul simpatizant al extremei drepte o făcea față de regimul conducător. Incestul dintre nașă și fin este explicat în două feluri, prin „desfrânata viață de curte” și ca o adaptare a istoriei biblice a nevestei lui Putifar/Putiphar (cartea nu este consecventă în grafie). Mai mult decât atât, motivul plantelor care cresc împletite pe mormântul îndrăgostiților este redat ca o dezvoltare din semnificația lui *vard*, în armeană „trandafir”, iar înrudirea prin cumetrie este explicată istoric prin coincidența prenumelui Petru în baladă. Acest reduționism pragmatic și facil ignoră o tradiție profund românească, relația dobândită prin încumetrie fiind o instituție sacră în mentalul arhaic, de aici și dramatismul situației din baladă. Cât despre plantele

crescute împreună pe mormânt, ele reprezintă un simbol des întâlnit al iubirii imposibile, împlinită doar în planul eternului de după „marea trecere” (de ex., balada *Logodnicilor nefericiți*). Așadar, preocupările istorice fără adeseori analiza folclorică și conduc spre cele mai neașteptate concluzii, neluându-se în considerare niciodată fenomenul poligenezei. Traseul dinspre sudul Dunării spre țările românești pare singurul posibil pentru slavistul Balotă.

Două articole tratează problema cântecului ucrainean al lui Ștefan Vodă și amândouă acordă încă un merit artistic supralicităților cântăreții slavi care au trecut prin Moldova spre regiunile polono-ucrainene. Veriga lipsă în teoria aparent bine fundamentată istoric de Anton Balotă a fost definită de Petru Caraman în volumul dedicat acestei creații: românii nu i-ar fi putut înțelege pe guslarii slavi în nici un caz, slava vie nefiind cunoscută nici de clasa boierească sau ecleziastică. Lăutarii aflați în Moldova nu erau guslari, fiindcă nu cântau acompaniați de guslă și nu erau sârbi, ci bulgari, conform surselor istorice invocate de Petru Caraman. Absurditatea unui izvor străin a creațiilor populare românești este demontată în totalitate de savant. Pentru a prelua tehnica de creație populară, așa-numiții guslari trebuiau să cunoască foarte riguros cultura și limba românească, iar anecdota preluată din viața sârbilor ar fi necesitat o traducere perfectă în română. În plus, cântecele epice analizate de Anton Balotă sunt culese în secolul al XIX-lea și este absurd să credem că fapte de istorie străine de poporul român au rezistat din secolul al XVI-lea până azi în conștiința interpreților. Istoria proprie, a demonstrat-o Mircea Eliade, se păstrează cel mult două sute de ani în creațiile populare.

Anexa volumului este consacrată în totalitate etnografiei și folclorului balcanic: *Bugarștițele. Originile sirmiole și dunărene ale unora dintre ele, Eposul popular iugoslav, Din poezia populară albaneză, [Aspecte etnografice albaneze], Note psihice în balada populară balcanică.*

Efortul de a aduna articolele publicate de Anton Balotă în opt reviste, într-un volum comun și în actele unui simpozion trebuie, cu siguranță, apreciat, studiile înscrise astfel în traseul științific urmând a fi judecate ca atare de specialiștii în domeniu.

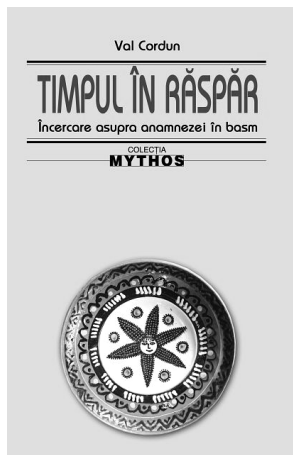
Val CORDUN, *Timpul în răspăr*. Încercare asupra anamnezei în basm. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I. O., 2005, 255 p.

Seria restituirilor importante pentru folcloristica românească continuă prin volumul îngrijit de Ion Oprișan și semnat de Val Cordon, *Timpul în răspăr*. *Încercarea asupra anamnezei în basm*. Câștigul acestei apariții editoriale este dublu: mai întâi prin înscrierea în circulație etnologică a numelui autorului, cvasi-necunoscut până azi, apoi prin îmbogățirea studiilor dedicate basmului cu o analiză de tip special.

Așa cum aflăm din prefața semnată de editor, numele real al autorului este Valéry Fastikovskiy și arborele său genealogic îmbină sângele elvețian cu cel ucrainean și polonez. A studiat în Bulgaria și a trăit în România și Germania. Fiind și vorbitor a peste șapte limbi, Val Cordon pare într-adevăr locuitor al cetății universale. Afirmăția sa dintr-o scrisoare adresată lui Mircea Eliade: „Fiind produsul unei asemenea mixturi nu prea am «simț etnic» în sensul curent” (p. 238) dezvăluie un câștig al obiectivității și capacității de comparație, pe deplin exemplificate în lucrarea pe care o avem în atenție.

Domeniile etnologice în care s-a manifestat Val Cordon cuprind medicina populară, originea și cultura rudarilor și specia literară a basmului. Autorul a scris mai multe studii și articole despre basm, iar în 1968 a ținut o comunicare pe această temă, în cadrul unui congres internațional consacrat narațiunilor populare. Punctul comun între această conferință și cartea de față îl reprezintă încercarea de apropiere a două culturi aparent disjuncte: cea orientală și tradiția populară (est-)europeană a basmului.

Timpul în răspăr, publicat prin șapirografie în „Buletinul Bibliotecii române” din Freiburg, 1975/1976, are ca punct de reper tantrismul, datorită legăturii osmotice pe care o are acesta cu mentalul tradițional. „Solidaritatea structurală” dintre indianistică și cultura populară, declarația principală a acestei lucrări a fost inspirată autorului de opera lui Mircea Eliade și în special de *Yoga*, după cum aflăm din scrisorile adresate istoricului religiilor și așezate în încheierea



volumului. Referința indiană este considerată fructuoasă de Val Cordon datorită faptului că este ambivalentă, literatura vedică oferind și o hermeneutică a textelor mitico-rituale, adică o reflexivitate exegetică. Imaginile paradoxale din basme au un corespondent în „limbajul enigmatic”, numit *sandhā – bhāsa*, iar apropierea făcută de folclorist l-au impresionat și pe indianistul Mircea Eliade.

În *Introducere* se trasează linia de demarcație față de cercetarea basmului de până acum – „pe ce plan vom situa iconografia basmului: pe cel fenomenal sau pe cel metafizic?”. Basmul este considerat text sacru al cărui mesaj ține de metafizic și din acest punct de vedere a greșit, în viziunea autorului, cercetarea de până acum. Fraților Grimm li se aduce acuza că au coplesit problematica basmului sub aspectele de ordin metodologic și material, iar folcloristului V. I. Propp și metodei formaliste pe care a instaurat-o în interpretarea basmului i se reproșează absența creației în sine din analiză. Excursul nivelului și metodei de cunoaștere a basmului continuă cu volumul *Enciclopedia basmului*, publicat în fascicule. Acesta suferă de „europocentrism”, fiindcă dezvoltă o „comparație cu propria sa reflecție”. Din această enciclopedie se consacră o cronică articolului *Anthropogonie* în care se subliniază toate viciile de metodă. Folcloristica, în general, consideră Val Cordon, a păcătuțit prin „monologul arbitrar și autoliniștitor” atunci când a eliminat metafizica din analiza basmului. Discuția cu propria sa reflecție, sugerată de titlul acestui subcapitol – *Monolog* – va evolua în carte spre un schimb real de idei între cultura orientală și cea tradițională europeană, mai ales românească. Titlurile din volum redau acest traseu: *Dialog în oglindă*, *Frânturi pentru dialog*, *Dialog cu meșteșug*, *Dialog amfibologic*.

În realizarea expresivității basmului, autorul consideră abstractizarea drept „cheia de boltă” ce revelează mesajul metafizic din basm. Codurile semantice multiple își selectează receptorul, pentru înțelegerea transcendentalului fiind necesară receptivitatea și recunoașterea indiciilor textuale. În absența punerii în relație cu funcția rituală a basmului, analiza se dovedește a fi „exclusivistă” și absurdă (p. 43). Codul prin care se comunică mesajul este analizat comparativ, prin elementele comune dintre legendele indiene și basmele românești, remarcându-se limbajul specific în comunicarea valorilor superioare. Metafora acestei stranietăți este limba animalelor, cunoscută de toți eroii narațiunilor. Renunțarea la logica profană constituie „meșteșugul” discursului din basm, de aceea textul este înțesat de paradoxuri, absurdități și oximoronuri. Formulele inițiale și cele de final constituie, în opinia lui

Val Cordun, un alt argument în acest sens; mesajele sacre ajung la noi marcate de „imperfecțiunea nivelului de verbalizare” și în urma unui gest violent de luare în posesie (înșfăcarea poveștii de chică, snopirea ei în bătaie ca să poată fi spusă și auditoriului sau ascultarea ilicită a poveștii în cultura indiană). Analiza și interpretarea formulelor de deschidere și de încheiere ale basmului se caracterizează prin cheia specială de decodare prin care coerența stilistică este revelată. Subcapitolele *A fost sau n-a fost: iată întrebarea care nu se pune*, *O cutie cu farmec logic*, *O problemă de igienă* devin indispensabile pentru înțelegerea lumii ficționale tradiționale și pentru orice analiză poetică a basmului. Motivul inversării, cu care se și deschide analiza basmului din această carte, urmărește constant demonstrația, ca o emblemă a codului special în care se comunică sensul sacru, basmul însuși fiind o „lectură pe dos”.

Deși contestă metoda de decodare a basmului fundamentată de V. I. Propp, Val Cordun are elemente comune cu acesta în demersul său. Subcapitolul *Zâne vechi și zâne noi* conține afirmația: „Pasărea măiastră constituie însuși rostul întregii desfășurări narrative” (p. 45). Ipostaza avimorfă ce poartă marca contactului cu infernalul și dobândirea ajutorului ei reprezintă, conform cercetătorului rus invocat, punctul culminant al basmului. Sub titlul *Liturghia mâinilor întinse* întâlnim o analiză pe segmente (ceea ce la V. I. Propp se numește „funcții”) a basmului tip AT 706, iar înrudirea este vizibilă atât la nivelul instrumentelor de lucru, cât și al semnificațiilor dezvoltate cu acestea. *Epuizarea* din analiza lui Val Cordun are aceeași încărcătură simbolică precum *Absența* și *Lipsa* din clasificarea lui Propp, *Revitalizarea* este o fațetă a *Soluției*, iar *Nativitatea* un rezultat al *Căsătoriei*, funcție finală, conform lucrării *Morfologia basmului*.

Analiza cu titlul *Moașa cu mâinile de aur* așază legenda Crăciunesei în schema arhetipală a matricii cosmice. Textele primesc o bază creștină de interpretare coroborată cu simbolism indian. În ciuda acestui mixaj, ideea necesității unui element din vechea triada pentru instituirea uneia noi se impune prin ascuțimea observației. Opțiunea permanentă pentru exemplificări și argumentări din folclorul românesc este explicată prin capacitatea mare de conservare a basmului și superioritatea clară a creațiilor populare românești. Toate elementele indică faptul că specia genului epic, precum textele sacre, are ca sursă revelația și se dezvăluie într-un sistem elaborat, „cultivat” și nu spontan. Funcția rituală a basmului este argumentată de folclorist prin spunerea lui la nuntă, de către mireasă, și prin capacitatea lui apotropaică.

Ideea jungiană dezvoltată de Mircea Eliade în conceptul eternei reîntoarceri la originar devine la Val Cordon o anamneză, al cărei scop principal este să anuleze efectele timpului prin parcurgerea lui „în răsپăr”. Motivul somnolenței covârșitoare, al opincilor și toiagului de fier tocite pe drum și al plânsului în pânțele mamei sunt analizate în această cheie. Exemplele numeroase din civilizațiile lumii, investigarea spațială a răspândirii formulei incipiente ce abolește timpul profan și analiza prin ochi de fizician, pe baza teoriei cuantelor, a două basme românești creează un ansamblu vast și convingător pentru desfășurarea demonstrației.

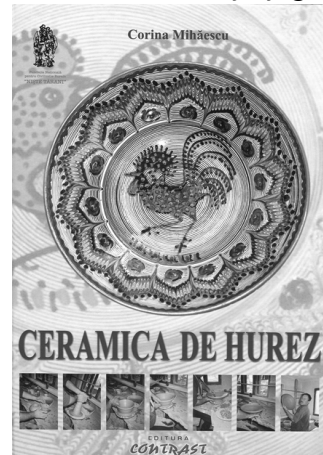
Adendda volumului ne oferă perspectiva intimă a cercetării, marcată de pasiune și modestie de sine, pe care a întreprins-o Val Cordon. Corespondența cu Mircea Eliade și Octavian Buhociu are valoare literară, biografică și de stop cadru istoric, luminând prin puterea discursului despre sine trei vieți dedicate etnologiei și nu numai.

Adina HULUBAȘ

Corina MIHĂESCU, *Ceramica de Hurez*. Lutul – miracol și devenire, București, Editura Contrast, 2005, 208 p.

Puține sunt domeniile artei populare românești care s-au bucurat, de-a lungul timpului, de interesul pe care l-a suscitât mereu meșteșugul olăritului. O primă explicație ar trebui căutăată, poate, în vechimea impresionantă a acestei îndeletniciri, cunoscută la noi pe toate meleagurile țării. Nu pot fi neglijate nici implicațiile ritual-ceremoniale ale produselor de ceramică, obiceiurile tradiționale semnălându-le prezența și în zilele noastre. În fine, dar nu în ultimul rând, valențele artistice ale vaselor de lut, îndeosebi ale celor decorative, continuă să se bucure de prețuirea unanimă a iubitorilor de frumos.

Nu este de mirare deci că studiile consacrate ceramicii, din zonele mai importante, ocupă un loc de frunte în bibliografia noastră de specialitate.



Iar dacă s-ar încerca o ierarhizare a centrelor investigate până acum, Horezul Vâlcei ar ocupa, cu siguranță, unul din primele locuri, dacă nu cumva chiar pe cel dintâi.

Într-adevăr, despre olarii horezeni s-a scris mult. Dar nu acest lucru impresionează în primul rând, ci faptul că cercetările făcute aparțin unor prestigioși specialiști ai etnologiei românești. Ne gândim la Barbu Slătineanu, Paul H. Stahl, Paul Petrescu sau Corina Nicolescu, ale căror studii se ocupă, pe larg, de trăsăturile definitorii și specificul acestui important centru de olărie din vremea lui Constantin Brâncoveanu.

Contribuțiilor științifice ale cărturarilor menționați, li se adaugă cele semnate de Al. Tzigara-Samurcaș, George Oprescu, Tancred Bănățeanu, Silvia Zderciuc, Gheorghe Iordache, toate constituind repere importante în conturarea imaginii de ansamblu a olăritului de la Horezu.

Acesta este contextul în care a debutat cercetarea întreprinsă de Corina Mihăescu. Inițiativa ei este, fără îndoială, una curajoasă, dacă avem în vedere că predecesorii clarificaseră aproape tot ceea ce era de clarificat.

Cu toate acestea, ea s-a hotărât să pornească la drum. Singură, nefiind însoțită nici măcar de un tehnician, care să o ajute la realizarea documentelor foto. Și nu a făcut doar un drum sau două, ci foarte multe. Atât de multe încât, la un moment dat, devenise un om de-al locului. Olarii nu mai luau în seamă momentele în care le intra ori le ieșea din atelier.

Așa s-a documentat Corina Mihăescu; observând zile în șir, din primăvară până în toamnă, câțiva ani la rând. Observându-i pe olari cum își scoteau lutul de sub dealul Ulmetului, ori cum trudeau pregătindu-l pentru *roată*, după ce îl lăsaseră în *gârduș* „să se odihnească măcar un an”. I-a văzut apoi aplecați deasupra roții, în cântecul căreia *gogoloșul* de argilă se metamorfoza miraculos în *ulcele*, *olcuțe*, *străchini* și *farfurii* de toate formele și mărimile, *ulcioare* și, mai ales *taiere*, pe suprafețele cărora aveau să apară bogate compoziții policrome, inspirat armonizate.

La vremea încercării cuptorului, se simțea o ușoară undă de îngrijorare. Nu era produsă de perspectiva rânduirii vaselor, pentru că meșterii știu să le așeze cu adevărată artă, clădindu-le în funcție de mărime sau de valoare, astfel încât să încapă cât mai multe. Ceea ce îi preocupa erau riscurile ce însoțesc, uneori, arderea în cuptoarele tradiționale. Până și un meșter de talia lui Victor Vișoreanu avea motive să spună: „Noi știm ce facem până la cuptor; de acolo mai departe...” (p. 84). Experiența dobândită biruia, totuși, dificultățile. Și astfel, după ce primeau botezul celor două focuri, vasele erau scoase la lumină, înseninând cu frumusețea lor chipurile istovite ale olarilor.

Lucrarea Corinei Mihăescu are la bază un proiect ce s-a derulat sub egida Centrului Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale. Dincolo însă de acest cadru instituționalizat – cunoscut și apreciat pentru o seamă de realizări demne de toată lauda – rămâne pasiunea și competența cercetătoarei.

Ea nu și-a ales tema la întâmplare și nici în necunoștință de cauză. Ucenicia într-ale ceramicii și-o făcuse cu ceva timp în urmă, drumețind pe meleagurile țării, în căutarea devenirii lutului. Atelierele de olari în care a poposit, indiferent de mărimea lor sau de renumele meșterilor, au ajutat-o să deslușească multe din secretele acestei îndeletniciri ce vine de dincolo de vreme.

Ajunsa la Horezu, Corina Mihăescu se lasă atrasă, mai întâi, de istoria locurilor, investigând-o atent și înfățișându-ne-o întocmai, adică la cumpăna dintre adevăr și legendă. Paginile riguroase – închinare lăcașului de cult ctitorit de Constantin Brâncoveanu în anul 1692 – alternează cu cele în care notațiile sale devin îmbietoare invitații la drumeție.

Plecând de la ideea că meșterii olari de pe dealul Horezului vor fi existat și înainte de statornicirea curții domnești și a mănăstirii din apropiere, autoarea imaginează existența a două drumuri: *de la sat la palat* și *de la palat la sat*.

Primul drum este cel străbătut de olarii autohtoni, când vasele lor erau bine primite atât la curte, cât și la mănăstire. Mai târziu, după venirea ceramiștilor străini, produsele băștinașilor nu vor mai avea căutare. Ca urmare, localnicii vor fi nevoiți să-și însușească toate cunoștințele necesare, astfel încât, pe cel de al doilea drum, ceramica de Horezu se întorcea acasă înveșmântată „în straie regești”.

Nu era vorba de abandonarea totală a trecutului. Pentru că meșterii acelor vremuri nu au făcut decât „să filtreze elementele străine prin viziunea lor proprie, adaptându-le stilului tradițional deja existent” (p. 18). Trăsăturile specifice ale ceramicii de Horezu nu s-au pierdut. Ele au fost doar regândite. Elementele bizantine dobândite, precum și alte influențe – orientale sau occidentale – s-au grefat pe trunchiul viguros al tradiției autohtone, contribuind la redefinirea specificului local.

Epoca brâncovenească și-a lăsat amprenta benefică asupra ceramicii de Horezu, așa după cum influența bizantină s-a exercitat și în alte zone ale țării, dăinuind până astăzi. Aceste înrâuriri nu s-au produs însă în detrimentul stilurilor locale, ci coexistând cu ele. Ceramica luxoasă nu putea elimina din uz modestele vase de lut, pentru simplul motiv că acestea erau solicitate în permanență.

Saltul spre olăria cu funcție predominant decorativă avea să se facă mult mai târziu. O spune și Gheorghe Iorga, unul dintre protagoniștii genului: „În trecut, olăria era mult mai simplă decât o lucrăm noi astăzi. Tatăl meu, Gheorghe Iorga, și bunicul, Dumitru Iorga, mai către sfârșit s-au învățat să facă și ei așa cum lucrăm noi acum. Farfuria, de exemplu, era simplă înainte; străchinile erau stropite cu o perie. Aveau doar pe margine un *șencălău*, așa, ca un val. Noi astăzi ne întrecem în frumusețea decorului” (p. 178-179).

Gheorghe sau Dumitru Iorga, evocați de urmașul lor, nu reprezentau cazuri izolate. Ei făceau parte dintr-o pleiadă de meșteri care asigurau, la vremea respectivă, faima centrului de la Horezu. Vasele lucrate de Gheorghe Vicșoreanu, Ion Buclescu, Gheorghe Giubega, Gheorghe OGREZEANU, Ioniță Frigură sau Nicolae Țambrea se numără și astăzi printre cele mai valoroase exponate din colecțiile de profil ale muzeelor etnografice sau de artă populară.

Mai subzistă oare spiritul acestor iscusiți creatori de frumos în centrul de care vorbim? Iată o întrebare la care Corina Mihăescu răspunde pe larg în cartea sa. Pentru că – dincolo de excursul bibliografic, bine alcătuit, de referirile la meșterii de odinioară sau la motivele ornamentale vehiculate – lucrarea reprezintă o radiografie a situației actuale.

Reconstituind, cu răbdare, drumul ce duce de la meșteșug la artă, autoarea descoperă punțile ce unesc de veacuri generațiile de olari. Operațiunea pe care o face este una anevoioasă. De aceea, pentru a nu lăsa loc interpretărilor subiective, ea nu străbate singură acest traseu inițiativ, ci însoțită, pas cu pas, de cei ce îi cunosc toate tainele. Spusele ei și ale interlocutorilor (meșteri de toate vârstele) se împletesc în permanență, completându-se în chip fericit.

Meseria de olar nu s-a numărat printre cele râvnite. Truda îndelungată, cu nesfârșitele ei inconveniente, și veniturile mici îi făceau pe cei mai mulți să o ocolească. Iar perspectiva măritişului unei fete cu un astfel de meșter devenea chiar îngrijorătoare: „Dă-mă, mamă, und’ m-ai da, / În Olari nu mă băga, / Să car lemne cu furca, / Pământul cu banița, / Să lucrez duminică” (p. 172). Nu este de mirare deci că și în satul Olari, de pe dealul Horezului, prelucrarea lutului a rămas, veacuri în șir, o meserie de familie.

Lucrurile s-au schimbat odată cu modernizarea procesului de producție și, mai ales, atunci când ceramica decorativă a început să fie foarte căutată. Fetele nu-i mai ocolesc pe băieții de olari. Dimpotrivă, sunt atât de mulțumite de meseria acestora, încât renunță la profesiile

pentru care se școliseră înainte de căsătorie, alegând să lucreze în ateliere alături de soții lor.

Același lucru se întâmplă și cu băieții. Laurențiu Pietraru și Ionel Paloși nu provin din familii de olari. Ei s-au căsătorit însă cu cele două fete ale Ioanei și ale lui Dumitru Mischiu, iar după câțiva ani de muncă au ajuns să se numere printre cei mai talentați meșteri din părțile locului. Și, evident, exemplele ar putea continua.

Ne întrebam, mai sus, dacă ecourile artei celor bătrâni se mai resimt astăzi printre olarii de la Horezu. Corina Mihăescu ne aduce numeroase dovezi că acestea pot fi detectate cu ușurință. Regretatul Victor Vișoreanu, de exemplu, a dus la perfecțiune îndeletnicirea tatălui, înnobilând-o cu pecetea harului său inconfundabil. Același lucru se poate spune și despre Stelian OGREZEANU, un alt exponent de frunte din acest important centru de ceramică românească.

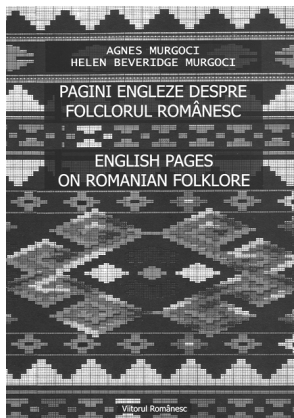
Spiritul înaintașilor va continua să dăinuie generație după generație. Nu în forma în care a fost lăsat moștenire, ci convertit în modalități de expresie proprii celui ce l-a preluat. Eufrosina Vișoreanu a deprins meșteșugul de la tatăl ei, Gheorghe Giubega. A lucrat însă, multă vreme, alături de soțul său Victor, vlăstarul unui alt meșter de renume. Vasele soților Vișoreanu păstrează ceva din farmecul ceramicii de altădată, dar arta compozițională, ca și asocierile cromatice, sunt rodul gândirii și sensibilității lor.

Nu trebuie să se înțeleagă de aici că urmașii fac neapărat un salt calitativ față de cei ce i-au precedat. Eufrosina și Victor Vișoreanu, Ioana și Dumitru Mischiu, Aurelia și Stelian OGREZEANU sunt, desigur, excepții. Alții se lasă copleșiți de faima înaintașilor, așa cum s-a întâmplat cu Ion ȚAMBREA, ori continuă să facă eforturi pentru a se înscrie, cât mai convingător, în succesiunea unor tradiții de familie. Este cazul unor meșteri mai tineri, precum AIDA și Florin FRIGURĂ, Marieta și Sorin Giubega, Cristian ȚAMBREA și alții.

Lucrarea pe care o prezentăm are și meritul de a pune la îndemâna celor interesați o ilustrație foarte bogată, deosebit de edificatoare pentru întreaga problematică a ceramicii contemporane din centrul cercetat. Este o sursă bibliografică importantă și, în același timp, o carte frumoasă, care încununează eforturile autoarei, ale sponsorilor și editorilor. Publicând-o, Corina Mihăescu aduce un binemeritat omagiu olarilor de astăzi și dintotdeauna ai Horezului.

Agnes MURGOCI, Helen Beveridge MURGOCI, *Pagini engleze despre folclorul românesc*. Ediție și prefață de Virgiliu Florea, traducere de Monica Negoescu, București, Editura Viitorul Românesc, 2005, 295 p.

Curiozitatea etnografică, știința detaliului semnificativ și pasiunea analogiilor susțin trecerea de la „cunoașterea despre” la „familiaritatea cu”. Astfel, studiul etnologic, adevărat „rit de trecere” cu implicații profunde pentru viziunea despre lume a cercetătorului, devine modul de integrare într-o apropiată familie de spirite.



Agnes Murgoci – anglo-saxonă prin formație și origine, dar „româncă prin adopție” – ni se dezvăluie dintr-o dublă perspectivă, prin intermediul documentelor adunate de fiica sa, Helen Beveridge Murgoci, și prezentate de editorul Virgiliu Florea: perspectiva biografică, socială, umană – biografia din prefață, scrisori³, articole din presa vremii⁴ – și perspectiva științifică, aceea de cercetător

avizat, cititor, culegător de folclor și artă populară, în cele opt studii pe care le conține această lucrare. De fapt, plurivocitatea manifestărilor esenței lui Agnes Murgoci nu se oprește aici. Comparațiile, contrastele, experiențele diverse sunt urme ale acestei importante interferențe, aleasă confruntare a gândirii speculative cu alteritatea. Ochiul critic al etnografului beneficiază în acest caz de „privirea îndepărtată”, cum o numește Levi-Strauss, condiție a obiectivității, relaționare ideală cu universul apropiat. Acest *depaysement*, artificiu al desprinderii privirii de lumea cunoscută, este de data aceasta firesc, nu simulat.

Studiile semnate de Agnes Murgoci, citite ca simple memorii de călătorie ale unui alt Paul de Alep prin Țările Române, uimesc prin atenta înregistrare a realității locului, combinație între impresiile turistului și înțelepciunea adâncă a faptelor. Înțelepciunea provine la cercetătoarea britanică nu numai din reușitele gândirii analogice a specialistului, care

³ Moses Gaster & Agnes Murgoci – *avocați în Marea Britanie ai culturii populare românești*. Ediție de Virgiliu Florea, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003.

⁴ Iuliu Moisil, *Doamna Agnes Murgoci*, în „Natura”, XIX, 1930, nr. 6, p. 4.

știe să potrivească piesele într-un ansamblu științific coerent, dar mai ales prin aducerea în context, pentru înălțarea faptului brut, a inventarului manifestărilor specifice, care incifrează și descifrează permanent substratul denotativ al universului avut în vedere, de la credințele locale la legende și povești cu circulație general-românească și până la formele cristalizate ale tezaurului paremiologic.

Într-un moment incipient al formării metodelor moderne de cercetare etnografică, Agnes Murgoci folosește comparatismul între etnii sau zone folclorice, trecând chiar la românii din afara granițelor regatului, apelează la surse de informație multiple și diverse (străine, autohtone, biografice), dar mai ales știe să țină cont de viziunea unitară a țaranului român despre existență.

Ambasadoare a acestei viziuni în pragmatica lume occidentală din care provine, autoarea are conștiința izvorului spiritual păstrat cu grija în universul interiorizat, anacronic al culturii populare românești, căci „țărani români au fost foarte puțin afectați de gândirea și civilizația vestică” (p. 60). Lumea lor se conduce după un calendar solar și unul cultic. În virtutea unui important principiu al etnografului, Agnes Murgoci respectă ritmul și legile acestei lumi în care pătrunde nu fără detașarea și prejudecățile civilizatului. Punctul de vedere autohton este mereu prezent în abundența lexicală a registrului de expresii și denumiri populare – mai ales în studiul despre diavol (inventarul de tabuizări și eufemisme) sau în cel despre strigoi – până la descurajarea mărturisită a traducătorului, atunci când pătrunde în spațiul codificat al proverbelor și zicătorilor românești, care sunt „de o asemenea perfecțiune și concizie a formei, încât traducerile sunt greu de făcut” (p. 212). Uneori însă își asumă dificila sarcină a medierii lingvistice interculturale, propunând definiții impregnante de viziunea subiectivă asupra realității descoperite cu entuziasm. De exemplu, *bocetul* reprezintă „rostirea cu intonație muzicală, adevărată elegie plină de laudă și regret pentru cel mort” (p. 80).

Cercetătoarea își notează cu atenție sursele de informație, fiind uneori uimită de rezultatele valoroase ale apropierii acestora, prin viziuni care coincid sau, din contră, diversifică problema studiată, deschizând căi virtuale de studiu. Atunci când își propune să descrie obiceiurile de înmormântare, ea se folosește de propria experiență, de observațiile soțului său, din timpul călătoriilor în toate provinciile românești și de cartea Terezei Strătilescu, *From Carpathian to Pindus*. În studiul despre sărbătoarea secerișului este valorificată o experiență la care participase întreaga familie Murgoci, precum și prieteni ai acesteia,

documentul etnografic care rezultă fiind valoros prin indicarea minuțioasă a parcursului cercetării.

Conducându-se după cadrele gândirii populare românești – care abstractizează sau concretizează, îndepărtează sau apropie lumea fenomenală și cea spirituală – Agnes Murgoci studiază ideile despre spirit și corp, identificabile în credințe și obiceiuri și în narațiuni exemplificatoare (legende, basme, snoave). Ea este impresionată de dualismul cosmogonic, asociat mitologiei de influența bogomilistă, dar mai ales de marea forță plasticizantă a spiritului românesc, care se înconjoară de un univers variat, imaterial în sine, protejându-se astfel de vid și de necunoscut. Această lume stranie este înfățișată în studiile despre drac, strigoi, fluturi și viermi de mătase sau în cel despre obiceiurile de înmormântare la români. Astfel, „tărâmul celălalt” este creionat așa cum apare la vârsta intelectuală a umanității arhaice, când „era prea greu ca mintea omului să-și fixeze o sumă de ființe abstracte”⁵, încât imaginația populară își arată vocația sa umanizantă, dând naștere unei bogate faune mitologice.

Încadrate în lumea concretă a satului românesc sau în zone de graniță, asigurând existența în *orizontul misterului*, spiritele sunt grupate în categorii, ținându-se cont de tipuri și moduri de personificare pe care cercetătoarea le întâlnește în culegerile sau revistele de folclor ale epocii. Amplul studiu despre diavol adună materialul bibliografic abundent, la care se adaugă propriile observații ale trăitorului în universul popular și mai ales uimitoarele informații pe care i le acordă în mod spontan unii dintre foarte bunii păstrători ai tradițiilor. La fel, lucrarea despre strigoi – izvor al vulgarizării complexului de motive despre „Dracula”, dus la culmile succesului de variantă fantezistă a lui Bram Stoker – are aceeași structură coerentă, simbolurile fiind extrase din nuclee epice și completate de analogii personale cu basme occidentale sau trimiteri la credințele altor popoare (bulgari, ruși ș.a.).

Probabil că același interes pentru variatele relații care se stabilesc între țăranul român și lumea înconjurătoare o determină să studieze fluturii și viermii de mătase, pornind de această dată de la o descoperire arheologică pe care un cercetător britanic o face în țara noastră și care reprezintă o podoabă de aur cu fluture. Înțelegând că fluturii și crisalidele sunt simboluri ale vieții de dincolo – materializări înaripate ale *psyche*-ului – Agnes Murgoci dezvoltă această temă,

⁵ Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult după credințele populare românești*, 1913, p. 5.

aducând în același context idei despre a doua moarte din credințele vechilor egipteni, legende din colecția lui Moses Gaster, interdicții magice, etimologie populară și modurile de folosire a mătășii în scopuri ceremoniale, demonstrând până la urmă vechimea prelucrării acestui material oriental pe teritoriul țării noastre.

Cunoștințele sale în domeniul obiceiurilor ciclului familial sunt concretizate în *Obiceiuri legate de moarte și înmormântare la români* (1919), în care urmărește cu atenție întreaga gamă a riturilor – inclusiv desfășurarea acestora la românii din Basarabia – și observă importanța pe care o acordă mentalitatea arhaică cultului strămoșilor.

Câteodată, cercetarea etnografică pare să fie deschisă de evenimente cotidiene, de reacțiile psihice ale participantului care pătrunde într-un spațiu magic. Și atunci, acomodarea cu mediul privilegiază o inițiere a omului de știință. „M-au impresionat întotdeauna precauțiile pe care trebuia să le iau pentru a evita să deochi pe cineva” (p. 95) mărturisește Agnes Murgoci la începutul unui studiu despre *deochi*, privit din perspectiva elementelor de medicină magică și empirică.

Preocupată de o problemă studiată, cercetătoarea întoarce demersul asertiv la forma primară a interogațiilor, descoperind astfel complexe căi de înțelegere, tendință a exhaustivității: „Să reprezinte culoarea roșie sângele sacrificial (...) sau reprezintă focul ca agent purificator?” (p. 97).

Din sfera obiceiurilor calendaristice, autoarea va prezenta în 1919, la Societatea de Folclor din Londra, un studiu despre sărbătoarea pascală la români. Cercetătoarea pornește de la fondul de expresii rituale rostite la ciocnitul ouălor, după care descrie în amănunt tehnica vopsitului, legende cu caracter religios legate de acest obicei – unele din acestea fiind preluate din *Sărbătorile la români* ale lui Simion Florea Marian – și are intuiția degradării substratului arhaic-ritual prin excesul estetizării ornamenticii.

Agnes Murgoci observă caracterul diferit al ouălor care păstrează fondul alb, deși le descoperă pe acestea doar la românii din Macedonia. În virtutea conservării îndelungate a obiceiurilor în zone etnografice insulare, această veche tehnică a fost identificată însă și la catolicii din Moldova și relaționată cu Paștele Blajinilor, numiți și „Albii”⁶.

În ceea ce privește specificul motivelor românești, autoarea britanică arată preferința românului pentru motivele fitomorfe, în contextul general-european al ornamenticii ouălor pascale, subliniind

⁶ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*. Universul culturii populare, vol. II, Obiceiuri familiale și calendaristice, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 283.

frumusețea geometrismului specific decorului românesc. Nu lipsesc nici comparațiile concludente cu motive decorative aparținând altor domenii ale artei populare, după modelul, cunoscut de autoare, din studiul lui Tzigara-Samurcaș (*Arta în România*, 1909). Planșele care însoțesc lucrarea păstrează denumirile originare ale diferitelor motive, conform imaginației analogice a țărăncilor care decorează „din gând”, creând în același timp „nume diferite pentru același desen” (p. 60), deoarece „nu realizează idei abstracte, ci copii ale unor realități văzute, (...) dând numirea unor obiecte care se aseamănă dintre cele pe care le cunosc”⁷, simboluri magico-rituale „ascunse”.

În studiul despre obiceiul agrar al „cununii secerișului”, observat într-o comunitate transilvăneană vizitată, autoarea descrie întregul context ritual: elemente de ceremonial, cele de folclor și de etno-muzicologie (*Cântecul cununii*, dansuri populare, strigături). Detaliile semnificative care lipsesc din această ceremonie („soarta cununilor după terminarea sărbătorii”, p. 232) sunt completate prin studiu comparativ („așezarea spicelor la icoane” și rolul ultimelor spice rămase pe ogor, la poporul rus).

Spirit desăvârșit, etnologul britanic respectă sincretismul faptelor de cultură populară și extrage sensul lor profund, care, privit îndeaproape, relaționează cadre rituale diferite: implicațiile premaritale ale obiceiului calendaristic, virtuțile *apei neîncepte* în riturile de invocare a ploii, motivul „drumului pâinii” în textele de *Plugșor*.

Ultimul studiu, *Semne românești în sare și alte semne de identificare*, demonstrează încă o dată vocația de colecționar a lui Agnes Murgoci, care se remarcă prin contemplarea, ordonarea și clasificarea unui imens inventar de ocurențe. Expresii ale relațiilor naturale, stilizările semnelor de proprietate pot conduce la elaborări culturale, la crearea unui veritabil cod. Ea susține teoria lui T. Burada – care identificase un asemenea sistem la secuii transilvăneni – conform căreia aceste alfabet arhaice ar putea aduce „o rază de lumină asupra originii scrisului” (p. 263).

Agnes Murgoci face parte din categoria restrânsă a spiritelor care au înțeles relevanța folclorului românesc. Acceptarea principiilor existențiale ale acestei lumi și ascultarea glasului criptic al identității de neam o vor determina să-și transmită impresiile produse în contact cu acest univers. Membră de seamă a cercului filo-român, creat la Londra în acea epocă, alături de sfătuitorul ei în probleme de folclor românesc, savantul Moses Gaster, ea va iniția o susținută activitate propagandistică

⁷ Artur Gorovei, *Ouăle de Paști*. Studiu de folclor, București, 1937, p. 5.

în folosul cauzei române. E aceeași atitudine pe care celălalt „avocat” al spiritului românesc, Moses Gaster o arată în prefața culegerii sale de literatură populară: „Cartea aceasta are ca scop principal modificarea opiniunii generale despre starea culturală a poporului român⁸.”

Ioana REPCIUC

REVISTA DE ETNOGRAFIE, I, Institutul de Arheologie și Etnografie.
Redactorul volumului: Elena Postolachi, Chișinău, 2005, 308 p.

Avem prilejul să salutăm apariția primului tom al „Revistei de etnografie” din Chișinău, apărut sub egida unui institut al Academiei de Științe din Republica Moldova. Conținutul revistei este structurat pe categorii de texte: I. *Articole*, II. *Comunicări*, III. *Etnografia și școala*, IV. *Materiale etnografice de teren*, V. *Discuții*, VI. *Recenzii și prezentări de cărți*. Nu voi face o prezentare exhaustivă a publicației, ci doar o simplă trecere în revistă a materialelor, insistând doar pe anumite titluri.



Prima secțiune ne întâmpină cu un text semnat de Elena Postolachi și Olga Luchianet, *Mărturii despre tradiție și inovație în arta populară a satului moldovenesc în prima jumătate a secolului XX*. Este tras un semnal de alarmă, constatându-se influența nefastă a „culturii orășenești” asupra diverselor aspecte ale culturii populare materiale; prin urmare, „autorii articolului de față atrag atenția la urmările ce au loc în cultura populară și apelează la factorul mândriei de neam în vederea păstrării și valorificării prețioaselor perle populare” (p. 5). Un text teoretic, *Cercetare-evaluare gender rural: abordare structural-costructivistă*, o are drept autoare pe Iulia Bejan-Volc. În limba rusă este redactat articolul Nataliei Klačnikova din Sankt Petersburg, *Semiotica costumului tradițional*. Despre *Permanență și continuitate în obținerea produselor alimentare din natură* scrie Valntina Iarovoi, iar Elena Postolachi prezintă câteva *Mărturii despre*

⁸ Moses Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883, p. 5.

covoare ca parte componentă a culturii etnice, cu mențiunea că, exceptând cele două trimiteri la fondurile arhivistice rusești, celelalte trimiteri din *Documente privind istoria României* nu pot fi încadrate la *Materiale de arhivă*, fiind documente editate (p. 56). *Dezvoltarea meșteșugurilor populare în Republica Moldova la etapa contemporană* este avută în vedere de Ion Bălțeanu, pentru ca Andrei Gherțen din Moscova, într-un text în limba rusă, să se preocupe de *Moștenirea fizică și culturală ca unul dintre importante fenomene geografice*. Zinaida Șofransky insistă asupra prezentării *Coloranților naturali din Republica Moldova și România*.

Un deosebit de interesant studiu este cel al Varvarei Buzilă, *Simboluri al doliului în Moldova* (p. 94-117). Substratul ancestral al ritualului funerar este relevat și prin această cercetare, deosebit de importantă, mai ales că în urma investigațiilor de teren, cercetătoarea a „atestat toate însemnele cromatice funerare în spațiul românesc de la est de Prut” (p. 95). Prin definiție, „doliul este un comportament social necotidian, motivat ritual, practicat de către grupul celor apropiați sau de întreaga comunitate în cadrul obiceiurilor de înmormântare și de pomenire a morților, pentru rânduirea mortului în lumea celor drepți, jelirea și comemorarea lui, solidarizarea cu rudele mortului pentru a depăși criza provocată de moarte” (p. 96). Deși, precum știm, în general culoarea neagră vestește moartea, reminiscențe arhaice ne arată că albul era culoarea doliului: „Acest simbol este predominant de culoare albă în spațiul Republicii Moldova, inclusiv în localitățile mixte unde românii trăiesc împreună cu ucraineni, găgăuzi, bulgari” (p. 102). Altfel spus, „albul este culoarea dominantă a funeraliilor, ea desemnându-l pe defunct și pe ceilalți reprezentanți ai lumii de dincolo. Dar albul nu-i exclusiv, ci formează relații de opoziție cu negrul și roșul” (p. 103). Evident, aria de răspândire a culorii albe, ca simbol al morții, nu se oprește pe Prut, ci trece spre vest, în Podișul Central Moldovenesc. Informația studiului este grupată pe două compartimente: *manifestări de doliu* (marcarea răposatului, marcarea spațiului afectat de moarte, marcarea rudelor mortului, izolarea mortului, simboluri ale trecerii) și *simboluri ale călăuzirii sufletului în lumea de dincolo* (altă ca simbol mortuar, firul-simbol, altă ca detaliu al pieselor de port). În concluzie, „capacitatea albului de a reprezenta este foarte mare datorită faptului că reprezintă culoarea întregului”. În culturile arhaice doliul era alb, fiind „înlocuit treptat, odată cu predominarea gândirii raționaliste” (p. 115), cu culoarea neagră, când moartea nu mai este un ritual colectiv, ci devine unul individual. Acest doliu alb străvechi este practicat în Moldova „mai mult decât în orice altă țară europeană” (p. 115).

Următoarea secțiune a revistei debutează cu un text al cărui autor, o spun dintru început, este certat cu limba română; acordurile gramaticale îi sunt întru totul străine, iar lipsa predicatului în frază este un fenomen des întâlnit. Atât rezumatul în limba română, cât și cele în rusă și franceză, suferă de aceeași deficiență. Atunci când scrie despre unele aspecte *Din dezvoltarea meșteșugurilor în Moldova în secolele XIV-XVIII*, Valeriu Bulgac ține să evidențieze din rezumat (situat la începutul textului) non-sensul expunerii sale: „Scopul articolului este de a arata evoluția meșteșugurilor din Moldova medievală și prin aceasta folosind metoda comparativă-istorică de a stabili aspectele comune și diferența dintre perioada actuală de tranziție economică de bază. Conținutul totodată a articolului constituie bogatul material istoriografic plasat în ordine cronologică, monografii, culegeri de documente, materiale de arhivă, publicate, articole la temă” (p. 118). Și autorul continuă în același ritm! Însă, primul paragraf al textului propriu-zis chiar te lasă fără comentarii: „În acest articol avem ca scop să facem o analiză comparativă a dezvoltării meșteșugurilor în perioada dintre secolele XIV-XVII și secolele XIX-XX. Este necesar să ne referim la epoca medievală, ca să putem analiza situația meșteșugarilor din Moldova în zilele actuale, când uzinele stagnează, iar locuitorii nu-și găsesc ocupație și rostul său în dezvoltarea republicii” (p. 118). Trecând peste normele elementare de gramatică, mă întreb ce caută acest text, care e articol, după cum spune și autorul, la secțiunea de comunicări, când articolele erau la secțiunea precedentă? Apoi, ce treabă au meșteșugarii medievali cu uzinele din zilele noastre și cu „dezvoltarea republicii”? Și ce este cu această încadrare cronologică complet aberantă, unde lipsește din înșiruirea veacurilor numai secolul al XVIII-lea? Exprimarea autorului este uneori hilară: „În România s-au scris un șir de lucrări de sinteză asupra Moldovei de peste Prut, bazate pe documente de arhivă” (p. 119), dar citează doar o lucrare de specialitate despre meșteșuguri semnată de Șt. Olteanu și C. Șerban. De prisos să amintesc că autorul este neuniform în utilizarea numeralelor ordinale: când secolul al XVIII-lea, când secolul al XVII [sic!], când sec. XIV etc. Tot în categoria exprimărilor hilare merită inclusă și aceea potrivit căreia autorul ține să ne spună cum a constatat că un anume cercetător Bârnea „s-a ocupat îndeosebi cu orașele dar nu cu satele din spațiul Pruto-Nistean care în sec. XIV-XV număra 580 de sate însă din lipsa finanțelor pentru studiere a lor au fost cercetate doar Orheiul Vechi și Rudi până în anii 80” (p. 119). De asemenea, nu-mi pot închipui cum orașul Lvov a devenit „un centru al întretăierii drumului comercial dintre Apus și Răsărit” (p. 120), tot astfel

cum nu-mi pot imagina că „vitele din Moldova luau drumul spre Lvov, prin două direcții: Sniatin și Camenița”, unde negustorii „făceau și achitarea pentru ele”. Evident că autorul nu face decât să rezume, atât cât se pricepe, ce scria Podgrascaia în 1968, însă îi scapă limitele unor lucrări depășite, marxiste, reluând anumite formulări, de unde aflăm că „feudalii moldoveni” și-au extins stăpânirea pământului „pe calea expropriării micilor agricultori”. Autorului par să-i fie complet străine realitățile istorice, de vreme ce preia fără spirit critic asemenea afirmații elucubrante! Un concept al istoriei moderne, precum cel de expropriere, nu are ce căuta în evul mediu. Autorul ține să emită unele concluzii, cum e și firesc, anume că „meșteșugurile din Moldova nu erau studiate într-o măsură destul de adecvată, din cauza sistemului totalitar comunist, care punea accentul pe industrializare, dar nu pentru dezvoltarea aptitudinilor de mânăuire a unei meserii”. Or, bibliografia folosită, referitoare la meșteșuguri, este tocmai din perioada aceea, autorul nefăcând altceva decât să preia informațiile fără să limpezească cu ceva problema avută în discuție. Aruncând o privire asupra bibliografiei, am avut sentimentul logicii absurdului, fiind cât se poate de surprinși să aflăm că Ștefan cel Mare a întocmit documente: M. Costăchescu, *Documente moldovenești întocmite de Ștefan cel Mare de a da frățiilor trapeză* (p. 130). No comment! În cele din urmă, impresia de text neprelucrat, de colaj de fișe și informații rezumate, este cât se poate de pregnantă; pe alocuri, autorul are tendința de a da un text programatic, critic la situația actuală a societății, ceea ce n-are tangență cu mediul științific. Ba dimpotrivă, textul suferă acut de o lipsă a logicii științifice.

Având ca subiect de abordare tot meșteșugurile, textul semnat de Victor Botnari, *Mărturii statistice asupra meșteșugurilor moldovenești din secolul XIX*, poate fi încadrat aceluiași gen precum precedentul studiu, deși ceva mai ameliorat. Dacă cearta cu limba română nu este așa de acută, aceea cu logica științifică nu lipsește. Autorul folosește numele Madgeru sau Mageru; ar trebui să știe că este vorba despre Virgil Madgearu, important economist român din perioada interbelică. Era bine să evite expresii de genul: „citez după...” (p. 134, 137), oralități care n-au ce căuta în textul scris. Mare parte a materialului nu este decât rezumatul unei lucrări a lui Virgil Madgearu, pe ici pe acolo introducând și informații din autori ruși, autorul neaducând nimic nou în câmpul cercetării, producând un colaj (nu îndeajuns de bine făcut nici acesta) de citate. Autorul își face iluzii crezând că rezolvă problemele meșteșugarilor cu această compilație: „Sperăm că succinta noastră informație să contribuie la rezolvarea problemelor existente în domeniul meșteșugurilor” (p. 138).

Aliona Gâscă are în vedere *Marama tradițională și posibilitățile de valorificare* ale acestora: „Materialul de față este o încercare de a reflecta câteva aspecte a[le] (sic!) unui accesoriu de o importanță majoră în costumul pentru femei – marama tradițională” (p. 141). Asupra unor *Aspecte din prelucrarea artistică a lemnului în Moldova* s-a oprit Victor Ciobanu, iar în textul următor Veronica Cârman prezintă câteva elemente *Din istoria dezvoltării meșteșugului de prelucrare a pieii pe teritoriul Moldovei. Jucăria – între istorie, utilitate și divertisment*, semnat de Olesea Lungu, este un subiect interesant. Autoarea ajunge la aceeași concluzie la care ajunsese D. Călugăr încă din 1937, pe care-l citează de altfel: „Jucăriile sunt pentru copii niște lucruri foarte serioase. Ceea ce este plugul pentru țăran, cartea pentru intelectual, arma pentru ostaș – aceea este într-un anumit sens, jucăria pentru copii” (p. 166). Materialul despre *Statutul și rolul agentului terapeutic în spațiul spiritual al comunității rurale basarabene* (Natalia Grădinaru), care evaluează statutul descântătorului, vrăjitorului, babei lecuitoare, moașei și „masajștilor”, încheie această secțiune a revistei.

Cea de-a treia secțiune a revistei, *Etnografia și școala*, întrunește texte teoretice: *Bazele etnografiei în instruirea generației tinere și păstrare imaginii naționale* (Elena Postolachi, Anatol Danii, Ion Bălțeanu, Valentina Iarovoii); aceeași autori, la care se adaugă Aurelia Racu, semnează și următorul text, *Arta populară ca mijloc de instruire, ergoterapie și terapie corecțională*. Un material în limba rusă aparține Marinei Miron, *Etnologia în contextul planurilor de studiu ale Institutului de Relații Internaționale „Perspectiva”*. Alte două titluri, *Etnodesign și probleme de stil național în modă* (Angela Coțiuba) și *Copiii însușesc tradițiile populare* (Valentina Cujba, Valentina Stoian), închid secțiunea. Un singur material etnografic valoros cuprinde secțiunea a patra, material scris în limba rusă: Veaceslav Stepanov, *Schițe ale vestimentației de ritual în familiile din satul Musait (potrivit materialelor de teren)* (p. 223-251).

Secțiunea a cincea, de discuții, cuprinde trei materiale: *Contribuții ale antropologilor străini la cercetarea culturii și societății românești (secolul XX)* (Varvara Buzilă, Jennifer Cash), *Emigrarea indoeuropenilor și proveniența daoismului* (Alexei Romanciuc, în limba rusă) și *Aportul științelor exacte în cercetarea etnologică* (Zinaida Șofransky).

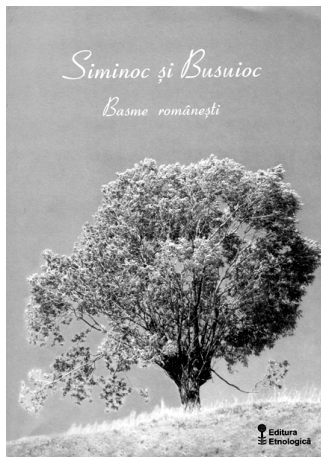
Două recenzii, una în limba română, alta în limba rusă, încheie primul număr al „Revistei de etnografie”, care, în cele din urmă, cuprinde unele materiale și studii deosebit de interesante, comparabile cu orice alte texte de gen.

Lucian-Valeriu LEFTER

N.B. Nu înțelegem cum e posibil ca această publicație să aibă numărul I din moment ce în 1995, sub egida Institutului de Etnografie și Folclor, a apărut nr. I/1995 al aceleiași reviste!? E drept, acea revistă era „de etnologie”, aceasta e „de etnografie”, iar acum denumirea institutului este schimbată (Institutul de Arheologie și Etnografie).

Siminoc și Busuioc. Basme românești. Antologie și postfață de Sabina Ispas, București, Editura Etnologică, 2005, 224 p.

Culegerile de basme constituie o întreprindere dificilă, naratorii talentați nefiind bine cunoscuți în localitățile lor, cum se întâmplă cu interpreții de muzică populară ori cu povestitorii de snoave. De asemenea, odată întâlniți, acești creatori și colportori de excepție trebuie introduși într-o atmosferă cât mai propice derulării basmelor fantastice. Pentru că, orice lipsă de comunicare între povestitor și ascultător, orice întrerupere sau tulburare a răstimpului magic duce la scurtarea ori chiar la prezentarea defectuoasă a textelor.



Colecția efectuată de Sabina Ispas (între anii 1968-1985) în județele Buzău, Constanța și Olt este deosebit de valoroasă. Din cele optsprezece piese, nouă provin din

Vădăstrița – Olt, cinci din Dulcești – Constanța, iar patru din zona Buzăului (Gura Teghii, Bonț și Broasca-Siriu). Tematica este foarte generoasă, cuprinzând mai mult de treizeci de motive înregistrate, după tipologia Aarne – Thompson, mai frecvente fiind AT 300, 303, 314, 315, 450, 510, 514, 530, 531 și 590.

Stilurile narrative specifice – zonale și personale – acoperă o gamă destul de largă. Întâlnim atât maniera clasică, arhaizantă (vezi Ioana

Ciocoiu din Vădăstrița ori Ion Moraru din Gura Teghii), cât și cea încărcată de neologisme și modernizări (Gheorghe Mocanu din Siriu, Marin Tomescu din Dulcești). Tempoul devine uneori alert, dramatic, depășind media specificului local, cum se întâmplă în cazul Floarei Florescu din Vădăstrița – Olt. Într-adevăr, modul de a povesti al acestei informatoare se aseamănă cu cel al naratorilor înregistrați de Ion Nijloveanu în culegerea sa din județul Olt (*Basme populare românești*, București, 1982). Ca și aceștia, Floarea Florescu folosește fraze scurte, numeroase repetiții, comprimarea acțiunii în momentele considerate mai puțin importante pentru desfășurarea basmului. De exemplu, în povestea *Cenușotcă*, eșecul paznicilor grădinii cu orz este rezumat astfel: „Se dusă ta-so, nu putu, se dusă frate-so mare, nu putu, se dusă ăl mijlociu” (p. 43). Se poate spune că povestitoarea duce până la esențializare maniera locală de a istorisi.

Mai multe piese readuc în prim-plan episoade arhaice rar întâlnite în textele postbelice din această categorie. Astfel, în basmul *Ruja Rujalina, împărăteasa florilor*, cules de la povestitorul buzoian Ion Moraru, întâlnim conceperea magică a copilului prin intermediul elementului floral: „Uite, să te pui dumneata – zice – în trei joi la rând, în trei dimineți la rând și să miroși toate florile care-s în grădină, și să nu rămâie o floare nemirosită” (p. 19). Într-o variantă din colecția Paulinei Schullerus, voinicul se naște după ce mama sa miroase un buchet de trandafiri. *Voinicu din floare înflorit*, prezent în narațiunea năsăudeană cu același nume (manuscris adnotat de Ion Micu Moldovan), este conceput în același mod: „Și trimițând floarea la fată pe servitoare, cum a mirosit-o, au arătat grea” (*Povești populare din Transilvania*, culese prin elevii școlilor din Blaj, 1863-1878, p. 68).

Metamorfozarea calului într-o căpățână, ori de câte ori eroul trebuie să îndeplinească alte acțiuni decât acelea în care are nevoie de el, constituie o secvență legată, evident, de originea psihopompă și htoniană a comparsului cabalin. O întâlnim în versiunea oltenească a basmului *Galben de soare*, AT 531 (intitulată *Gălbior de lângă soare cu douăsprezece picioare*), povestită de Floarea Florescu: „Când mearsă acolo la oaste, luă calu, îi dete drumu și calu se făcu căpățână de cal mort și plecă” (p. 74). Reducția calului la propria-i tîgvă o mai întâlnim – semnalată de Viorica Nișcov drept un detaliu inedit – în *I-a Fabulă* (colecția Boer) comunicată de Micu Chișu Ilie din Tășnad – Satu Mare pe la 1858: „– Domnul meu, în marginea cetății este un pod. Subt acest pod săc poți să pui capul meu, că io mă voi face iar cap de cal (...). Când vei avè vro nevoie, vină la pod și atinge capul meu cu frânul” (*A fost unde n-a fost*, Editura Humanitas, 1996, p. 146).

Un interes aparte îl prezintă și *ordalia* din finalul basmului *Starofică, fiul vacii*, povestit de Ioana Ciocoiu (Vădăstrița – Olt). Pentru a provoca judecata divină, cei trei frați de cruce se înfășoară în aceeași haină: „Ne-mbrăcăm într-o cămeșă câte trei și să dăm câte trei cu săgețile în sus. Care-o fi drept, să-i cază săgeata alături, care-o fi strâmb, să-i cază-n creștet” (p. 113). Nevinovatul învinge amenințarea armelor. Cămașa, ca element unificator în fața destinului, n-o găsim numai în ordalii, ci și în rituri prenuptiale, de alegere a ursitei, cum se întâmplă într-un text cules de Petre Ispirescu: „Puneți să vă facă o cămașă în care să intrați toți trei frații; după ce vă veți îmbrăca cu dânsa toți deodată, să dați cu sulițele în sus fiind într-acea cămașă și care unde o cădea din sulițele voastre, acolo vă sunt scrisele” (*Opere*, I, 1971, p. 477).

Cartea Sabinei Ispas surprinde, în plină desfășurare, o etapă a fenomenului povestitului contemporan, în care modelele primare ale basmului fantastic prezintă mutații și transformări frecvente. Pentru specialiști, aceste texte folclorice autentice, consemnate pe teren, constituie tot atâtea dovezi asupra perenității acestui gen literar în actualitate.

Dar, pe lângă valoarea sa științifică, această culegere de basme se adresează mai multor categorii de cititori. Autoarea are meritul de a facilita apropierea de text, prin indicarea la subsol a înțelesului cuvintelor regionale și populare.

Ținuta grafică a volumului, inspirat aleasă, cuprinde imagini artistice dintre cele mai sugestive, reproduse din colecții inedite, din albume, documente istorico-geografice etc. Receptorii din mediile citadine au prilejul să se familiarizeze cu uneltele țărănești ori cu straiile tradiționale. Sabina Ispas realizează astfel o ilustrare mult mai adecvată cărților românești de basme, cantonate, de regulă, într-o stereotipie medievală apuseană, în care eroii sunt prezentați „purtând spadă și coroană princiară și luptând cu șerpi uriași cu mai multe capete, pentru a elibera domnițe cu păr blond și pururi diafane, care locuiau în castele strălucitoare” (*Postfață*, p. 205). De asemenea, setul de modele vizuale propus de autoare este opus automatismelor benzilor desenate și filmelor animate de duzină, „care nu au nimic din substanța de carne și sânge a zmeilor și balaurilor tradiționali” (p. 205).

Culegerea de basme românești alcătuită de Sabina Ispas readuce în actualitate funcționalitatea inițială a narațiunilor fantastice, aceea de a transfigura conștiința banalizată, conferindu-i un model comportamental ideal.

Pamfil Bilțiu, *Studii de etnologie românească*, vol. II,
București, Editura Saeculum I. O., 2004, 296 p.

Perseverent și harnic, Pamfil Bilțiu reușește să aducă în atenția specialiștilor încă o parte din rodul strădaniilor sale pe tărâmul folcloristicii, strădaniile începute acum aproape 40 de ani. Lucrarea publicată în deja prestigioasa „Colecție Mythos” a editurii Saeculum I. O. strânge laolaltă studii grupate în capitolele *Obiceiurile și poezia lor* (p. 7-72), *Valori și valențe ale magiei în folclorul maramureșean* (p. 73-128) și *Valori și valențe ale mitologiei populare maramureșene* (p. 129-146); în partea a doua a lucrării autorul iese din zona istorică a Maramureșului, propunându-ne studii cu o respirație spațială mai amplă, capitolele IV și V referindu-se la *Folclorul maramureșean și românesc în lumina unor documente de mare importanță și inedite* (p. 147-194) – aici fiind prezentat *Un manuscris inedit de Simeon Florea Marian: Junețea la români* (capitolul **Berea**), precum și textul original (p. 147-157) –, respectiv *Studii de istoria etnologiei românești* (p. 195-292) cu texte despre Constantin Brăiloiu, Romulus Vuia, Béla Bartok, Alexandru Țiplea, Gheorghe Dăncuș ș.a.



MEMORIA ETHNOLOGICA, Revistă de patrimoniu ehtnologic și memorie culturală, an IV, nr. 11-13/2004 și an V, nr. 14-15/2005, Centrul Creației Populare Maramureș, Baia Mare, 224 + 170 p.

Puține din cele 42 de Centre Județene pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale mai au o astfel de publicație. E drept că zonele etnografice pe care le are în vedere redacția (Chioar, Codru, Lăpuș și Maramureș), sunt extrem de prolifiche în producții folclorice, păstrate adesea cu aceeași vitalitate ca în urmă cu câteva sute de ani, fapt care ușurează într-o măsură munca culegătorului și a editorului.

Cele două numere primite la redacția **AMEM** cuprind o varietate de subiecte, de la redarea a simple documente etno-folclorice până la materiale și studii care și-ar putea afla oricând locul în paginile oricăror publicații științifice de profil. Din aceste numere semnalăm, din această

ultimă categorie, continuarea studiului *Gândirea arhaică* a lui Vasile Avram, precum și studiul *Câteva concepții ale termenului obicei în scrierile etnologice* semnat de Anamaria Iuga (nr. 11-13); în prima categorie se regăsesc o mulțime de descântece, cântece de leagăn, orații și strigături de nuntă, colinde, cântece de petrecere, balade, hore, strigături, proverbe, ghicitori ș.a., majoritatea provenind din colecții particulare sau școlare. Imaginile sugestive și glosarul extrem de bogat contribuie, de asemenea, la calitatea acestui periodic extrem de util și de bine venit.

Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos*. Mit și magie în cultura tradițională românească. Ediție ilustrată, Iași, Editura Polirom, 2004, 452 p.

Nume cu greutate în etnologia românească, Andrei Oișteanu continuă seria prodigioaselor apariții editoriale din ultimii ani, abordând teme inedite și cu impact chiar și la publicul larg.



Reputata editură ieșeană propune publicului o carte-eveniment. Această carte încearcă să „reabiliteze studiile vizând practicile magico-rituale și simbolistico mito-religioase, studii grav prejudiciate de imensa maculatură care s-a publicat în ultimele decenii peste tot în lume” (p. 2).

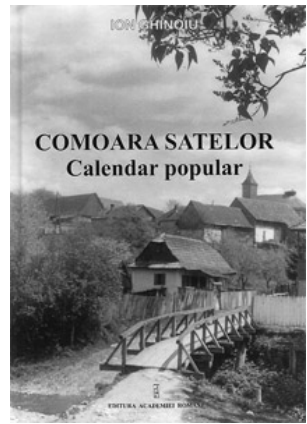
Desfigurată de-a lungul a nouă capitole, cartea ne poartă dinspre haosul de la începutul lumii, haos care rămâne *in nuce* în substanța timpului, spre ordinea instaurată, repetat, la anumite praguri temporale. Mijloace mito-rituale diverse, extrem de importante pentru regenerarea

Cosmosului uzat, sunt prezentate într-un stil care combină armonios rigoarea academică cu savoarea eseistică. În concluzie, o carte ce nu ar trebui să lipsească nici unei biblioteci de specialitate!

Ion Ghinoiu, *Comoara satelor*. Calendar popular, București, Editura Academiei Române, 2005, 298 p.

La 17 ani de la publicarea primei ample lucrări dedicată calendarului popular (*Vârstele timpului*, București, Editura Meridiane, 1988), Ion Ghinoiu revine asupra acestei teme de maxim interes pentru

publicul larg. Credem că apreciatul etnolog a simțit din plin acest interes, altfel nu ne putem explica alte patru apariții editoriale plasate în intervalul 1997-2001, e vorba de *Obiceiuri populare de peste an*. Dicționar, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, *Zile și Mituri*. Calendarul țăranului român 2000, București, Editura Pro, 2000 și *Panteonul românesc*. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001, precum și reeditarea de la Chișinău din 1994 a lucrării *Vârstele timpului*.



În această ultimă carte surprinde plăcut aspectul grafic ireproșabil; de asemenea, oarecum nouă este și ideea împărțirii calendarului popular în 12 capitole, fiecare capitol corespunzând unei luni, „un fel de foldere cu câte 30 sau 31 de documente într-un computer” (p. 5). Altfel, cele 365 de articole se regăsesc, unele cuvânt cu cuvânt, în multe din celelalte lucrări citate mai sus. Socotim că maniera în care a procedat Ion Ghinoiu în ultimul deceniu e o fericită adaptare a etnologului la cerințele ... pieții, marele public, dar și specialiștii domeniului, având acum, în domeniul calendarului popular, o suită de instrumente de lucru, multe dintre ele pus la dispoziție cu generozitate de cercetătorul bucureștean.

Atanasie Marian Marinescu, *Cultul păgân și creștin*, vol. I, Sărbătorile și datinile romane vechi. Ediție critică de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I. O., 2005, 416 p.

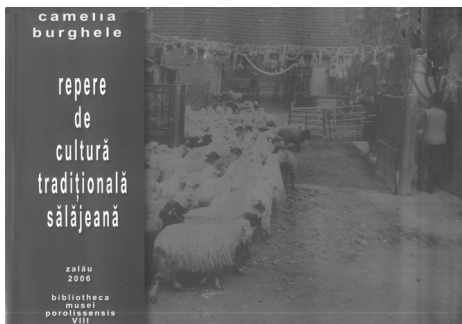
Una din „cărțile esențiale ale culturii române” (p. 11), apărută inițial în 1884, este republicată în aceeași binevenită „Colecție Mythos” a editurii bucureștene Saeculum I. O. Datorăm acest fapt neobositului folclorist I. Opreșan, totodată și director al editurii mai sus amintite. Lucrarea este prima operă de istorie comparată a religiilor de la noi; autorul încearcă să dezlege originile sărbătorilor și cultelor, metamorfozele suferite în timp, suprapunerile unor culte străine, evoluția în timp a semnificației divinităților și sărbătorilor și, mai ales, influența factorului politic asupra celui religios (p. 9).

Această lucrare trebuia urmată de încă trei volume, în care erau prezentate sărbătorile creștine, cele „române păgâne de azi, cu cultul și datinile lor”, precum și „elementele de mitologie daco-romană” (p. 7). Motive încă necunoscute l-au făcut pe At. M. Marienescu să renunțe la ducerea la capăt a acestui grandios proiect.

În condițiile în care ediția din 1884 a devenit o raritate bibliografică, chiar și în bibliotecile mari ale țării, salutăm cu entuziasm această reeditare. Credem că astfel s-a ușurat considerabil accesul la informații de primă mână, lucrarea fiind un instrument de lucru indispensabil etnologilor.

**Camelia Burghel, *Repere de cultură tradițională sălăjeană*,
în seria „Bibliotheca Musei Porolissensis”, VIII, Zalău, 2006, 248 p.**

Cartea Cameliei Burghel este o insolită apariție editorială, o ilustrare elocventă a unei tendințe care, încet-încet, are câștig de cauză: cercetări serioase sunt convertite în pagini scrise într-un stil alert, pline de o oralitate ce captivează, fără, totuși, a pierde din ținuta științifică a lucrării. Acest fapt e posibil în cazul de față, având în vedere că avem de a face cu un cercetător licențiat și în jurnalistică.



Volumul cuprinde trei secțiuni mari (folclor, etnografie și obiceiuri – nu înțelegem însă de ce a treia secțiune nu și-a găsit locul în prima?!), toate tratate din perspectivă etnologică. De asemenea, volumul ține seama de rezoluțiile UNESCO și de recomandările forurilor europene privitoare la recuperarea și valorificarea patrimoniului imaterial al fiecărei regiuni. Interesant de semnalat modul în care autoarea a focalizat, în secțiunea a treia, atenția cititorului pe roluri feminine și roluri masculine în momentele cele mai importante ale calendarului popular sau în curgerea zilnică a vieții.

Unele deficiențe ale aparatului critic, poate și formatul ales pentru carte, diminuează întrucâtva din bucuria întâlnirii cu această lucrare. Însă, impresia generală e una favorabilă, la această impresie contribuind din plin și imaginile bine alese, precum și amplele rezumate

în engleză și franceză, lucrarea devenind astfel accesibilă și peste hotare. Sperăm să avem ocazia revenirii pe larg, în numărul viitor al **AMEM**, asupra cărții tinerei cercetătoare din Zalău!

I. Oprișan, *La hotarul dintre lumi*. Studii de etnologie românească, București, Editura Saeculum I. O., 2006, 560 p.

Constatăm cu bucurie, că în numai 14 ani de la înființare, editura Saeculum I. O. a devenit un nume de referință în domeniul editării lucrărilor fundamentale ale etnologiei românești, mai ales celor din domeniul mitologiei.. Acest fapt se datorează, în mare parte, inimosului folclorist I. Oprișan, directorul acestui așezământ.

Mai puțin prezent în ultimii ani ca autor de lucrări, iată că folcloristul I. Oprișan dovedește că este, prin acest volum, ancorat pe deplin dezbaterilor ce au loc pe tărâmul etnologiei românești actuale. Cartea este constituită din două capitole (I. *Etnologie românească* – aici regăsindu-se studii extrem de importante mai ales pentru folcloristica autohtonă – și II. *Istoria etnologiei românești*) și dintr-o *Addenda* extrem de incitantă, conținutul ei fiind dedicat unei dezbateri „permanent deschisă” în etnologia autohtonă, e vorba despre statutul mitologiei românești. Sunt invitați să-și spună opiniile avizate nume grele ale științei și culturii românești, precum Ernest Bernea, Victor Kernbach, Andrei Oișteanu, Gh. Pavelescu, Paul Petrescu, Andrei Pleșu, H. H. Stahl, Gh. Vlăduțescu, Gh. Vrabie, Mihai Coman și mulți, mulți alții.

Cartea, densă și ancorată în realitățile etnologiei actuale, se cere citită și adnotată. Vom reveni, cu siguranță, asupra ei!



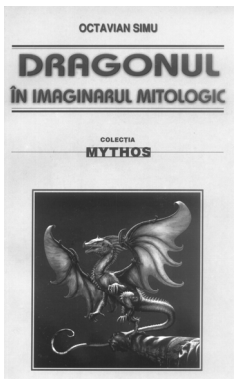
Octavian Simu, *Dragonul în imaginarul mitologic*,

București, Editura Vestala, 2006, 240 p.

Indiscutabil, de acum încolo cine va dori să scrie ceva sau să afle mai multe despre dragon, va trebui să țină cont de această nouă apariție editorială din aceeași des invocată „Colecție Mythos”. Octavian Simu

identifică și descrie prezența dragonului în majoritatea marilor mitologii ale lumii, trecând în revistă, din diverse perspective, traseul istoric și geografic al apariției și răspândirii mitului, înfățișarea și caracteristicile „filosofice” ale personajului fabulos, implicarea lui în vechile mituri ale Extremului Orient și Orientului Mijlociu, precum și eflorescența sa, oarecum neașteptată, în mitologiile Europei, Africii și Americii sau în *Biblie*, astronomie, alchimie, în imaginarul românesc etc.

Lucrarea se constituie într-un remarcabil demers științific care reușește să explice pertinent permanența dragonului în miturile și legendele trecutului, prezentului și viitorului. Așadar, o carte binevenită pentru toți cei interesați sau fascinați de universul mitic.

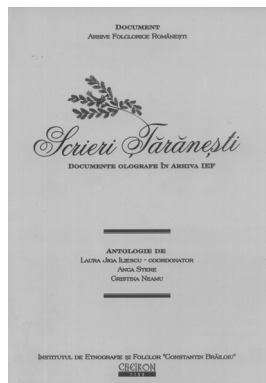


Scrieri țărănești. Documente olografe din arhivă IEF.

Antologie de Laura Jiġa Iliescu – coordonator,
Anca Stere și Cristina Neamu, Institutul de Etnologie și Folclor
„Constantin Brăiloiu”, București, Cheiron, 2005, 288 p.

Semnalăm, cu plăcere, apariția acestei lucrări rare, prin tematica ei, în peisajul publicistic etnologic de la noi. Prin ea se dă cuvântul direct „informatorilor”, celor fără de care etnologia ar trebui să ghicească realitățile comunităților arhaice.

Institutul de Etnografie și Folclor păstrează, în inestimabila sa arhivă, în jur de 1000 file scrise de țărani, majoritatea fiind de la sfârșitul secolului al XIX-lea până la cel de-al doilea război mondial (p. 18). Volumul de față prezintă o selecție a acestor scrieri, editorii încercând să reprezinte fiecare categorie de scrieri, limita temporală superioară fiind anul 1944. Practic, avem de a face cu veritabile „documente” etno-folclorice, fiecare „scriere” având la final scurte descrieri, cât și date privitoare la numele celui care a scris, localitatea de unde este respectivul, perioada, precum și alte informații relative la autorul „scrierii”. Volumul se încheie cu câteva reproduceri ale unor astfel de „scrieri” și cu patru „fișe de informator”.



Philippe Walter, *Mitologie creștină*. Sărbători, ritualuri și mituri din Evul Mediu. Traducere de Rodica Dumitrescu și Raluca Tulbure, București, Editura Artemis, 2005, 224 p.

Ediția românească a acestei cărți vine la puțin timp după cea de-a doua ei apariție în Franța (Paris, Editions Imago, 2003). Titlul lucrării este aproape șocant pentru teologi și paradoxal chiar pentru etnologi. Chiar autorul se întreabă, în *Introducere*, dacă „am avea oare dreptul să vorbim de o «mitologie creștină» în Evul Mediu?” (p. 7). Tot el încearcă, în aceeași *Introducere* devenită studiu propriu-zis, să dea răspunsul (p. 8-24); modest, Philippe Walter recunoaște caracterul eseistic al cărții, precizând că, „pornind de la exemple precise, lucrarea dorește mai ales să pună în valoare anumite probleme hagiografice incorect evaluate până în zilele noastre. Ea readuce în discuție modalitățile de lectură a acestor texte care conduc la false certitudini sau ... la reale incertitudini” (p. 23-24).



Survolând calendarul popular al comunităților arhaice, autorul indică drept fir roșu al acestuia carnavalul, miturile și ritualurile aferente acestuia servind „drept bază pentru întreaga mitologie medievală” (p. 11); adoptând legea internă de organizare a timpului carnavalesc a folcloristului francez Claude Gaignebet, Walter își structurează lucrarea în opt mari capitole, în afara celui introductiv, ce privesc „împărțirea timpului [anului] în tranșe de patruzeci de zile”: 1. *Întâi noiembrie, Samhain*; 2. *Crăciunul și cele douăsprezece zile*; 3. *Întâi februarie, Imbolg*; 4. *Trecerea Paștelui*; 5. *Întâi mai, Beltaine*; 6. *Sfântul Ioan*; 7. *Întâi august, Lugnasad* și 8. *Sfântul Mihail la Muntele Gorgon*.

Rezultă o lucrare captivantă, care ne ajută să înțelegem mai bine și rădăcinile unora dintre sărbătorile prea mult mediatizate în România după 1990 (ne referim evident la Halloween și la Sfântul Valentin!), dar și să acceptăm, într-un final, că există într-adevăr o „mitologie creștină” sau, mai corect spus, supraviețuiri ale străvechilor divinități precreștine în cadrul așa-numitului „creștinism popular”.

În concluzie, o lucrare utilă, un instrument de lucru extrem de necesar pentru cei care apelează frecvent la calendarul popular.