

Zoe PETRE, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, Editura Polirom, Colecția „Historia”, 2004, 400 p.

Lucrarea de față propune generic (în „Introducere”) o „lectură critică” a documentelor despre trecut, în opoziție cu falsificarea conceptuală, neglijența metodologică și decontextualizarea informațiilor istorice. Zoe Petre, profesor la Facultatea de Istorie a Universității din București și specialist binecunoscut în studiul antichității grecești, își alege drept obiect ale unei asemenea anchete pe geți – „paradigmă a alterității proxime” –, prezența, cel mai adesea, „în exces” în izvoarele antice („drepti”, „pioși” etc.). Acești strămoși îndepărtați ai românilor sunt caracterizați printr-o prezență mai curând „incidentală”, „conjecturală”, „secundară” și „intermitentă”, în raport cu „protagoniștii reali ai istoriei” (grecii, perșii, macedonenii, romanii...) (p. 9-10).



Cel dintâi capitol al cărții („Nemurirea regelui Charnabon”, p. 21-69) evocă figura (probabil, mitologică) a lui Charnabon, rege peste geți, menționat de Sofocle în tragedia *Triptolemos* (azi, pierdută). Charnabon, un „rege anti-erou”, se opune eroului Triptolemos, delegat de zeița Demetra cu difuziunea „civilizatoare” a grâului cultivat; atitudinea duplicitară a regelui get, cel care, încălcând legile ospitalității, caută să-l atragă într-o cursă pe Triptolemos, califică lumea tracică drept un „loc predilect al trădării și al cupidității criminale”. Astfel prezentat, regatul lui Charnabon ezită peste măsură între „barbarie și civilizație”, între „inumanitatea naturii sălbatice” și „lumea bine rânduită a cetăților grecești” (p. 34-36). Drama lui Sofocle consemnează, în fond, o geografie mitică ce situează, încă din epopeile homerice, apoi la Pindar, extremitatea lumii „normale” în ținuturile tracilor – acea enclavă împădurită aflată între Grecia aridă și Pontul cerealier, o zonă a exceselor „eroice” (Orfeu) sau divine (Dionysos). În interpretarea autoarei, o încercare de „istoricizare” aici ar echivala cu „a încerca să găsim pe hartă codrii de aramă” sau de

„a stabili anii de domnie ai împăratului Roșu”. Sinuciderea „plină de bucurie” (potrivit lui Sofocle) a regelui Charnabon sugerează autoarei posibilitatea unei corelații cu tradiția greacă despre geții *athanatizontes* („cei ce sunt nemuritori”). Precizăm că epitetul formular *athanatizontes* diferă de forma *apathanatizontes* („cei ce se fac [prin ritual] nemuritori”) prin faptul că aceasta din urmă este derivată de la verbul factitiv (*ap*)*athanatizein* (conform demonstrației făcută în 1918 de către Ivan M. Linfoth, folosită în argumentația Doamnei Zoe Petre). Drama lui Sofocle ar pune în contrast „falsa învățătură despre nemurire a geților” cu „adevărata nemurire” conferită de riturile Demetrei de la Eleusis.

Următorul capitol („Cei mai viteji și mai dreپți dintre traci”, p. 70-126) examinează referirile lui Herodot la geți din cartea a IV-a (p. 93-96) a *Istoriilor* sale. Calificativul de „athanatizontes” este invocat de „părintele istoriei” în explicarea ethos-ului războinic al geților prin credințele și ritualurile lor. Cele două superlative – *andreiotatoi kai dikaiotatoi* = „cei mai viteji și mai dreپți” – marchează „nesăbuința” geților ce se opun invaziei persane (un alt „exces” al acestora, de această dată la nivelul evenimentului istoric). Potrivit istoricului bucureștean, *andreiotatoi kai dikaiotatoi* reprezintă, în planul istoriografiei grecești, o „asociere recurentă și aproape stereotipă”, aparținând unei „serii canonice a virtuților civice”, alături de *sophrosune* (cumpănirea) și de *phronesis* (rațiunea) (acestea fiind însă negate de Herodot pentru geți); excesul de „bravură” și excesul „justițiar” sunt atribuite în epocă „neamurilor fabuloase de la marginea oikumenei” (p. 85-86). Ca atare, „bravura” și „spiritul de dreptate” pot fi socotite, mai degrabă decât trăsături „autentice” ale geților, un „pur produs al imaginarului identitar antic” (p. 93).

Cât privește ritualul sacrificial al aruncării în sulite al solilor trimiși la Salmoxis, acesta are elementele unui rit de inițiere în nemurire, o „practică a nemuririi”, anume moartea eroică și violentă, în corelație și cu alte mituri indo-europene. Totuși, la Herodot, sacrificiul uman apare drept o practică exclusiv non-greacă, mai exact o „regresie dramatică în inumanitate”, o „transgresiune contrară practicilor unei pietăți normale” – așa cum aceasta era îndătinată în cetățile grecești (p. 105). Pe de altă parte, Herodot consemnează și tradiția uceniciei lui Salmoxis la Pitagora, o experiență a unei „aculturații reușite”, din moment ce „geții primesc cu fervoare învățătura „pitagoreică, deci greacă, a acestuia” (p. 113). Ca o consecință, banchetul „aristocratic” al lui Salmoxis atribuie participanților o „nemurire învățată”, propăvăduită, și nu „eroică”, cum se petreceau lucrurile prin sacrificiul amintit.

Capitolul despre „Zalmoxis rege și zeu” (p. 127-170) – în formularea lui Platon (*Charmides*, 157b) – interpretează enunțul „leacul și descântecul”, referitor la prescripțiile „medicale” ale „basileului-zeu” get, în sensul inițierii socratice în nemurire (metaforă a inițierii filosofice). Evocarea lui Zalmoxis într-un atare context nu relevă „conștiința singularității civilizației geților *athanatizantes*”, ci o „tradiție generică [greacă] despre înțelepciunea primordială a Septentrionului pontic” (p. 147-148). În pofida unei „posibile anexări” a lui Zalmoxis la biografia (oricum legendară) lui Pitagora, în jurul anului 450 î.H., „personajul Zalmoxis [la Platon] este o figură de stil”, sugerând „dimensiunea tainică a pedagogiei de a deschide calea revelației metafizice” (p. 157). O altă posibilitate este cea a unei „ideologii coloniale”, cu funcție compensatorie, a grecilor din Pont, care, dependenți de basileii barbari, ar „reprezenta superioritatea culturală grecească asupra neamurilor barbare prin teme precum „Zalmoxis sclav la Pitagora” sau „Abaris scitul elenizat” (p. 160).

Zoe Petre vede în „medicul trac” din *Charmides* un „personaj pur imaginar, construit pentru scopurile dialogului, și nu pornind de la vreo informație concretă despre o extraordinară medicină psihosomatică ce ar fi fost efectiv practică de geții din vremea lui Platon” (p. 163). În completarea acestei interpretări, autorul observă că, dacă dialogul amintit este citit și prin prisma destinului politic al lui Charmides și al unchiului său Critias (ajunși tirani în Atena anului 404 î.H.), atunci textul platonician devine și „radiografia unui eșec”, așa cum „incantația lui Zalmoxis” devine în final „descântecul lui Socrate” (p. 165). În reelaborările filosofice ulterioare (ce se substituie informațiilor directe ale lui Herodot), Zalmoxis „revine ca o figură exemplară a discursului grec despre limitele propriei civilizații, intermediind între universul cetății și hotarul misterios al oikumenei, simbol al unei lumi-trecătoare” a cărei „înțelepciune primordială” apare ca „dovadă a vocației universale a filosofiei” (p. 170).

Un alt capitol – „Despre nunți și ospete”, p. 171-207 – regăsește aceeași perspectivă tradițională grecească asupra unei „Tracii excesive”, de această dată, în planul comensuralității și a unor rituri de trecere. Festinul barbar contrastează aici, prin absența regulilor de distribuție și a proporțiilor consumului culinar, cu norma greacă a „dreptei măsuri” și a „codificării” relațiilor dintre comeseni (p. 176-177). Cu toate acestea, în secolul al IV-lea î.H., se produce o „răsturnare a categoriilor mentale arhaice” care, începând cu Homer încă, afirmaseră „viziunea

unei lumi concentrice” despre „echilibrul” grec și „excesul” (în bine sau în rău) barbar: de acum înainte, dimpotrivă, barbarii (de pildă, tracii sau sciții) devin „model de exemplaritate”, iar grecii „pierd în ethos și regresează etic” tocmai prin civilizația și confortul lor material (p. 182). Banchetul – ca loc de confruntare al „măsurii și demăsurii” culturale – apare în scrierile vremii ca o temă recurentă a distincției dintre „opulența stăpânilor lumii” și „frugalitatea arhaică” (precum în binecunoscutul ospăț oferit de „umilul” basileu get Dromichaites regelui macedonean Lisimah). Este de reținut însă că, pentru perioada aceluiași veac IV, descoperirile arheologice (de exemplu, arme din metal prețios) atestă o dezvoltare deosebită a civilizației princiare în spațiul nord-dunărean.

Zoe Petre examinează apoi referirile unor autori antici (Pomponius Mela, Strabon) la „poligamia” geților, descrisă inclusiv în contexte funerare. Detaliile lui Mela despre „întrecerea” soțiilor gete pentru ca una dintre ele să fie sacrificată la moartea soțului relevă o omologie cu practicile geților *athanatizantes* la alegerea solului către Zalmoxis. Posibilitatea unei „centralități livești, probabil artificială” a geților este întrevăzută astfel cu privire la „practicile nemuririi” (p. 198), pe fondul unei „divergențe de definire sintetică a acestei populații din nordul Traciei” (când *athanatizantes*, când poligami...), reflectând o „familiaritate limitată” și o „cunoaștere intermitentă” a geților de către greci. Pentru aceștia din urmă, evocările literare ale geților sunt, mai degrabă, „un mod de a vorbi despre Celălalt” (p. 204).

„În căutarea autorului pierdut” este un capitol ce argumentează (p. 208-248) posibilitatea ca fragmentele despre religiozitatea geților, consemnate de Strabon (în *Geografia*, lucrare redactată la începutul secolului I d.H.), să provină din opera istoriografică (astăzi pierdută) a lui Poseidonios, scrisă în prima parte a veacului anterior. În acest sens, similaritatea biografiilor lui Zalmoxis și Deceneu (la Strabon), de pildă prin călătoria „inițiatică” în Egipt (în fapt, o tradiție comună despre Pitagora și ucenicii săi), este asociată intenției de „a dovedi continuitatea unei funcții sacerdotale la geți” (p. 234). Cuplul rege-sacerdot (Burebista-Deceneu, potrivit lui Strabon) poate fi corelat, în interpretarea autoarei, cu o listă de legislatori (redată de Diodor din Sicilia, însă datorată lui Poseidonios), în care Zalmoxis este situat alături de „Zathraustes” și „Moise”, ce aduc oamenilor legi cărora li se atribuie o paternitate divină. Poseidonios ar reconstitui, în fapt, o „pseudodinastie sacerdotală a geților” (Zalmoxis – Zeutas – Dekaineos),

„citind în oglindă povestea lui Zalmoxis și știrile recente despre Deceneu” (p. 237-238). Avem de-a face, în fond, la Poseidonios, cu „o asumare integratoare a oikumenei pe care expansiunea romană o afirmă, cu umanitatea drept o comunitate, *koinonia*, [...] în care popoarele primitive locuiau mai aproape de zei” (p. 241-242). Într-o asemenea viziune stoică, „înțelepți” precum Solon, Licurg, dar și Zalmoxis, „inițiază reforme religioase și legislative ce pot reface starea originară a unei ,vârste de aur” a omenirii (p. 242).

Capitolul despre „Regi, sacerdoți și războinici” (p. 249-289) începe cu un excurs asupra semnificațiilor sociale ale referirilor antice la portul „cușmei nobiliare” (*pileus*) în Dacia – asociată, într-un articol mai vechi al lui Alexandru Avram, cu „probabilitatea unei reforme radicale a lui Burebista, ce ar fi accentuat rolul aulic, nu militar, al aristocrației getice”. Zoe Petre consimte asupra diminuării puterii dinastilor locali în Dacia, cu accentuarea „vocației lor religioase”, printr-o reformă operată mai degrabă de Deceneu (potrivit lui Dion Chrysostomos) (p. 254). Cât privește organizarea militară a statului lui Burebista, aceasta s-a bazat probabil pe existența unei „categorii bine reprezentate de proprietari liberi” (și nu unei „clase exploatate”), *comati*, ale căror plete erau „semn distinctiv al elitei războinice”. *Philophoroi* (purătorii de *pileus*) și *kometai* ar corespunde astfel primelor două funcții ale ideologiei indo-europene – suveranitatea sacră și categoria războinicilor (p. 257); informații despre „producătorii agricoli independenți” (ca reprezentanți ai celei de-a treia funcții, a prosperității economice) mai pot fi însă căutate doar în izvoarele arheologice (p. 272).

O seamă de autori antici (Platon, Strabon, Iordannes...) menționează „vocația sacerdotală” a regalității dacice, ceea ce, din nou, concordă cu tradiția indo-europeană despre o „putere regală prioritar sacerdotală, ordonatoare și magică” (p. 263). Dimensiunea „esențial religioasă” a autorității lui Burebista este posibil corelativă și cu construcția sanctualelor de la Sarmizegetusa, după cum un alt argument pentru „suveranitatea sacră” a „basileilor” geți poate fi găsit în cazul mormintelor princiare de secol IV î.H., cu iconografia religioasă a armelor lor de paradă (p. 265). Alte ipoteze susțin evoluția divergentă a puterii regale și a celei sacerdotale, aceasta din urmă devenind autonomă în secolul al IV-lea, precum și cumularea prerogativelor sacerdotale și militare ale *philophorilor* asemenea patriciatului de la Roma (p. 267-268). Este plauzibil, în aceste condiții, ca frecvența referirilor la religiozitatea geților în literatura greacă să nu aibă decât o „funcție simbolică”, de

„paradigmă a unei pietăți originare” (p. 271)? Presupunerea îngrădirii puterii și prestigiului unei părți a aristocrației getice de către Burebista, rămâne oricum veridică, la fel ca atribuirea unor privilegii sacerdotale pentru „purtătorii de cușme”, organizați probabil ca un „ordin”, căruia i se alătură și instituția „Marelui Preot” (p. 273).

În legătură cu măsura în care putem, sau nu, suprapune cele două etnonime – „geți” și „daci” – de-a lungul veacurilor I î.H.-I d.H. –, Zoe Petre consideră ca fiind probabilă o evoluție a regalității de la Burebista, numit în izvoare „mai marele geților”, la Decebal, „regele dacilor”, cu posibilitatea unei distincții între un „centru politico-militar” (în Dobrogea și Muntenia, date fiind acțiunile militare ale geților în zona mediteraneeano-pontică) și o „capitală religioasă”, definită prin zona sacră de la Sarmizegetusa (p. 275). Pe de altă parte, este dificilă reconstituirea unei „serii dinastice” de la Burebista la Decebal, din moment ce „regalitatea electivă și sacralizantă a getului Burebista” diferă de „regalitatea ereditară (agnatică) și militară a dacului Decebal” (p. 287). Cucerirea romană aduce cu sine o destructurare a societății dacice și nu o alianță a Romei cu elitele autohtone, foarte probabil pe temeiul „potențialului subversiv al aristocrației sacerdotale și militare” din Dacia (p. 289).

„Cetatea universală” (p. 290-303) formulează, de fapt, acea „logică a universalității istoriei” care, pe marginea cuceririlor romane din secolul II î.H., fusese afirmată încă de Polibiu și Poseidonios și în care avea să se înscrie în ultima parte a veacului I î.H. și Diodor din Sicilia, cu a sa *Biblioteca istorica*. În această lucrare, Zalmoxis este menționat alături de alți „legiuitori” – „Zathraustes la perși, Mouses la iudei” –, într-o viziune despre „caracterul universal al teocrațiilor ordonatoare” (p. 293). O altă lucrare „oikumenică” – *Geografia* lui Strabon –, încheiată prin anul 25 d.H., conține și câteva paragrafe (mai curând „minuscule”) referitoare la geți și religia lor, niște relatări care – în lipsa unei „autonomii narrative” – oferă nu „informații” propriu-zise, ci doar „o sumă de locuri comune despre Zalmoxis pitagoreul” (p. 299). La fel procedează și Pomponius Mela, ce descrie, în *Chorographia* sa, „diversitatea ireductibilă” a unei lumi unificate de Roma, amintind printre alții și pe geții predispuși a înfrunta moartea (p. 303).

Capitolul următor, „Getika” (p. 304-361), discută fragmentele păstrate din cele două lucrări omonime cu acest titlu, scrise la sfârșitul secolului I și începutul secolului II d.H., de către Dion Chrisostomos și de Criton (medicul lui Traian). Pe fondul polemicii politice și

istoriografice despre „hotarele naturale” ale expansiunii romane, Dion evocă (probabil, în anul 101 d.H.) pe „cei ce luptă pentru patrie și libertate” (se pare, romanii), în opoziție cu „cei ce luptă pentru dominație și putere” (dacii). Tot Dion este sursa probabilă a informației transmise în secolul VI de Iordannes despre succesiunea marilor preoți „goți” (geți): Zalmoxis – Zeuta – Deceneu – Comosicus (p. 334), dat fiind că, prin opera sa, Dion exprimă „concepția sa de ansamblu asupra monarhului ideal ce-și asociază un consilier sacerdot” (p. 336). Zoe Petre este de părere că Dion ar fi preconizat inițial să redacteze un fel de monografie despre geții „purtători ai unei înțelepciuni ancestrale”, însă, ajungând la Roma în anii premergători războaielor lui Traian cu dacii, ar fi adăugat textului său pasaje despre agresivitatea geților în vremea lui Domițian (p. 343-344).

Contrastul dintre războiul „glorios” dus de Traian și „armistițiul dezavantajos” încheiat cu dacii de către Domițian este reluat și de Criton, apoi de Dio Cassius. Potrivit autoarei (p. 356), o dată cu sinuciderea lui Decebal „istoria geto-dacilor liberi se încheie în modul cel mai apropiat și poetic”, în acord cu „jubilația tragică a regelui get Charnabon”. În contrast cu ignorarea voită a acestui fapt de către propaganda imperială romană (interesată în a-l prezenta pe Decebal drept un „sperjur și criminal”, p. 357), autorul *Columnei lui Traian* („fie el Apollodor din Damasc sau un anonim de geniu”) „vădește o compasiune admirativă cu totul singulară pentru învinși”; multiplicarea scenelor de sinucidere eroică a comandanților daci va fi fost, astfel, îndatorată unei „familiarități” posibile a artistului grec cu „tradiția nepăsării getice față de moarte”, într-o „vibrație de deferentă compasiune, ce amintește de viziunea homerică despre război” (p. 360).

Ultimul capitol – „Un alt fel de nemurire” (p. 362-388) – relevă persistența imaginii geților drept „purtătorii unei tainice științe despre suflet” în veacurile ce au urmat cuceririi romane la autori ca Lucian, Arrian și Iulian Apostata. În asemenea evocări, geții apar doar ca o „ipostază a Celuilalt”, nu ca „subiect al propriei istorii” (p. 364). Astfel, Lucian atribuie epitetul formular *apathanatizantes* și geților și sciților deopotrivă (p. 368). Apologeți și polemisti în jurul disputei dintre *paideia* tradițională și creștinism invocă, în argumentația lor, și practicile getice ale nemuririi (Clemens din Alexandria amintește sacrificiile „dintre cei ce se îndeletnicesc cu filosofia” la geți în cinstea lui Zalmoxis, probabil ca reacție împotriva lui Origenes, ce se îndoia că geții ar fi cunoscut filosofia). Celsus compară „naivitatea” închinătorilor

lui Zalmoxis cu cea a creștinilor (p. 380). Este foarte interesant (într-un asemenea context) că Părinții Bisericii răsăritene (Clemens, Philon din Alexandria) recuperează semnificația verbului (*ap*)*athanatizein* pentru discursul creștin despre învierea morților (p. 382).

Între concluziile lucrării sale, Zoe Petre atrage încă o dată atenția asupra numărului restrâns al textelor antichității ce atestă o cunoaștere directă a geților. Atunci când Zalmoxis poate fi considerat un „semn al universalității revendicate de doctrina pitagoreică” (mai degrabă decât un „referent istoric real”), geții sunt cel mai adesea menționați ca „paradigmă a bunului barbar” (p. 384) și „ipostază a alterității” alături de „multe exemple posibile” (p. 386). Din acest punct de vedere, Strabon (de exemplu) nu evocă un cult contemporan al lui Zalmoxis, ci îl reia pe Poseidonios, pe urmele lui Platon și Herodot..., astfel încât „nu putem ști nici căror zei se vor fi închinat geții după vremea lui Herodot și nici înainte de cea a lui Deceneu” (p. 386-387). Putem vorbi atunci de o „tradiție inventată” de greci despre geți și religia lor? „Nu”, susține Zoe Petre, solicitând, totodată, „prudența și metoda” noastră în studierea unei asemenea tradiții, spre a „desprinde elementele acesteia din țesătura de argumente în care se integrează, fără a fi silite să spună mai mult decât spun ele de fapt” (p. 387). Autoarea reamintește că „nu putem înainta în cunoaștere prin supralicitarea știrilor antice, ci doar prin atenta lor analiză critică și prin constanta lor imersie în universul de discurs căruia îi aparțin de drept” (p. 388).

Lucrarea Doamnei Zoe Petre nu reconstituie, așadar, istoria credințelor și practicilor religioase ale geților și dacilor. Nu acesta este obiectivul cărții de față – oricum, nu sub forma unei sinteze asupra izvoarelor istorice literare și arheologice asupra acestei teme (exemple de acest fel pot fi considerate monografiile lui Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, Editura Albatros, 1986, Silviu Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1995, ș.a.). *Practica nemuririi* oferă, în schimb, un exercițiu privilegiat de adecvare critică a lecturii textelor antice despre Zalmoxis și pietatea getică. Privilegiul constă aici în contextualizarea erudită a ceea ce istoricii greci afirmă despre geți și în aprofundarea conceptuală a termenilor înșiși ai acestei reflecții istoriografice. După câte știm, un asemenea exercițiu (deplin comparabil în literatura de specialitate cu lucrările lui Pierre Vidal Naquet, Jean-Pierre Vernant sau Eric Dodds) este dificil de încadrat în expunerile îndătinate ale științei istorice românești.

...Cândva, ca student al Facultății de Istorie a Universității din București (unde, în perioada 1990-1996, am trăit bucuria de neuitat de a fi fost și eu printre studenții Doamnei Profesor Petre), învățam – ca majoritatea colegilor mei (cred) – istoria „în litera și în spiritul” izvoarelor acestei științe, mulțumindu-mă sau resemnându-mă cu puținele surse ale istoriei vechi a românilor, citând și folosind asemenea referințe ca probe „certe” ale unor reconstituiri sau reinterpretări în domeniu.

Ei bine, *Practica nemuririi* – atentă cu simțul certitudinii fiecăruia dintre cei interesați de viața religioasă a geților și dacilor – este un exercițiu generos asupra modului în care, ca specialiști sau ca simpli cititori, înțelegem să credem „pe cuvânt” autori care – fie ca Herodot, fie ca Tucidide – ne învață Istoria. „Cele mai vechi atestări documentare” (o formulare atât de familiară oricărui cititor de istorie) își vădesc astfel nu vreun „adevăr intrinsec” (de-a pururi interpretabil în sfera științelor socio-umane), nici vreun tâlc misterios, accesibil pe o cale revelată, cât pur și simplu un înțeles depinzând și de lumea din jur, de felul în care și aceasta participă (absolut legitim și natural) la „facerea istoriei și a spuselor istorice”. Un atare exercițiu este el însuși o *practică a nemuririi* pentru cititorul român (căci, după cum spuneam, cititorii altor literaturi istoriografice au beneficiat deja de „practici” similare...).

Marin CONSTANTIN

Valer BUTURĂ, *Studii și cercetări de etnobotanică românească.*

Ediție îngrijită, introducere și note de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, 435 p.

Primul volum dintr-o plănuită reeditare integrală a operei etnologului clujean cuprinde un compartiment inițial dedicat studiilor și articolelor de etnobotanică realizate între anii 1933-1945. Partea a doua a cărții reproduce *Enciclopedia de etnobotanică II. Credințe și obiceiuri despre plante*, publicată pentru prima dată de Paul H. Stahl, la Paris, în 1988, în seria *Sociétés Européennes* (4), rezervată lucrărilor Școlii Sociologice bucureștene.

Autorii ediției de față aduc un omagiu omului de știință transilvănean la centenarul nașterii sale. Cum este și firesc, s-a început cu contribuțiile etnobotanice. Activitatea de identificare și ordonare a

plantelor din România, cu denumirile lor autohtone, a debutat la 1849 cu I. Czihaș și N. Șuțu. Au continuat G. Baronzii (*Botanica română*) și Dimitrie Brândză (*Prodromul florei române*). Apoi, doctorul N. Leon a realizat *Botanica medicală a țaranului român*.

Când publica, la 1902, *Plantele cunoscute de poporul român*, Zacharia C. Panțu ajunsese la performanța de a îngloba circa 4.650 de termeni populari pentru 2.000 de specii botanice, realizând prima și cea mai cuprinzătoare sinteză etnobotanică din literatura română de specialitate. Începând cu anul 1890, Simion Florea Marian a realizat, sub genericul *Botanică românească*, mai multe studii. Din păcate, aceste apariții din revistele vremii nu a mai reușit, așa cum plănuise, să le adune într-un volum. La Fălticeni, în 1915, corifeii revistei „Șezătoarea”, Artur Gorovei și Mihai Lupescu, dădeau la iveală *Botanica poporului român*.

Al. Borza și colaboratorii săi de la Institutul de Botanică Sistemătică din Cluj au impulsionat fuziunea mai accentuată între botaniști și etnologi. Primii puteau introduce nomenclatura științifică și realiza identificarea corectă a plantelor după cataloage de largă circulație; ceilalți veneau cu prețioase informații de teren privind credințele populare despre plante și etnoiatrie. În acest mediu s-a format Valer Butură, Al. Borza primindu-i în filele „Buletinului Grădinii Botanice și al Muzeului Botanic al Universității din Cluj” prima contribuție în această specialitate: *Plante de leac din regiunea mocanilor de pe Arieș. Notițele etnobotanice*, cum le subintitulează autorul, debutează cu o poetică evocare a arhaicului ținut, unde bătrânele mai cunosc puterile tainice ale *hodoleanului* și *ierbii negre* cu care în tinerețe se spălau înainte de a merge la horă „ca să nu le fure zmeii” (p. 39), iar moșnegii și-ar fi dorit să găsească un fir din miraculoasa *iarbă a fiarelor*, care „numai grangurii ăi galbeni o știu unde crește...” (p. 39). În continuare, culegătorul dă o listă a celor mai cunoscute plante medicinale din zonă, cu maladiile pe care le vindecă.

Mai multe studii sunt dedicate inventarierii plantelor folosite de țărani noștri pentru virtuțile lor terapeutice, nutritive și cromatice:

Valer Butură

Studii și cercetări de etnobotanică românească

Editura Fundației pentru Studii Europene

Plante cunoscute și întrebuințate de românii din Transilvania, Plante cunoscute și întrebuințate de locuitorii câtorva sate românești (texte publicate și în limba germană), *Plante cunoscute și întrebuințate de românii din Ardeal. Note etnobotanice și Câteva plante medicinale*. Concomitent cu aceste trepte către plănuitul dicționar, Valer Butură își expune principiile teoretice și metodologice asupra etnobotanicii, știință aflată în deplin proces de autodefinire și de maturizare.

În *Etnobotanica. O schițare a problemelor ce se pun în acest domeniu* constată insuficiența materialului adunat într-un domeniu destul de nou și orientarea unilaterală a cercetărilor asupra întrebuințărilor medicinale ale plantelor catalogate.

Un rol important în formarea etnobotanistului clujean l-au avut principiile Școlii Sociologice gustiene. A participat la campaniile din Nereju – Vrancea, Drăguș – Făgăraș, Șanț – Năsăud, Runcu – Gorj și Clopotiva – Țara Hațegului. Contactul cu aceste străvechi vetre folclorice l-a întărit în convingerea sa, că, odată cu aflarea denumirii populare a unei plante și a potențialului său leucitor, trebuie înțeleasă întreaga aură magico-mitologică pe care i-o conferă țaranii. Unor arbori și flori li se atribuie virtuți prevestitoare, jucând un rol important la vergelat și vrăji de dragoste. Crengile de tei se aprind pentru a alunga furtunile și alte cumpene etc.

După modelul lui I.-A. Candrea (*Iarba fiarelor*), Valer Butură considera că studierea atentă a credințelor legate de plante „se va putea face numai pe baza unui material documentar bogat și comparativ cu al altor popoare” (p. 112).

În *Plan pentru cercetările etnobotanice*, principiile enunțate în studiul anterior sunt sistematizate pe domenii de abordare: terminologia botanică populară, optica rurală asupra lumii plantelor, puterile magice care li se atribuie, practicile medicinale cu buruieni și centrele specializate, vopsitul vegetal și plantele ornamentale.

Colaborarea cu echipele sociologice se concretizează și prin realizarea capitolului *Botanique* din volumul secund al monografiei *Nerej. Un village d'une région archaïque* (dirigée par H. H. Stahl, 1940, p. 111-133). Un compendiu al acestei contribuții, intitulat *Enquête sur la connaissance des plantes utilisées par les vieilles femmes de Nerej* va apare trei ani mai târziu în „Archives pour la Science et la Reforme Sociale”, XVI. Sunt realizări deosebit de importante în contextul etnobotanicii românești, pentru că îmbunătățesc semnificativ zona raporturilor reciproce între om și lumea vegetală. Știm din însemnările

lui H. H. Stahl, coordonatorul acestei cercetări, că la Nerej s-a produs, pentru prima oară, miracolul integrării reale a monografiștilor în sânul comunității rurale. Ei n-au mai fost simpli spectatori, ci s-au implicat în viața sătenilor, înțelegându-le astfel mai bine credințele și mentalitățile.

Valer Butură, provenind dintr-o localitate celebră pentru vechimea cultivării plantelor de leac: Sălciua – Alba, va considera că elementele etnobiologice nu devin importante decât atunci când fac parte dintr-un sistem cultural. Cunoștințele naturalistice tradiționale nu pot fi detașate de încărcătura lor ideatică, de magie, rituri, legende ori simbolistică.

Pornind de la această viziune asupra biologiei vegetale, etnobotanistul clujean alcătuiește minimonografiile ale unor plante prețuite în chip aparte de țărani români: *Cultul mătrăgunei în Munții Apuseni, Iarba lui Tatin în medicina băbească și [în] cea oficială și Iarba Codrului. Însemnări botanice.*

Scrierea privind fascinantă Doamnă Mare a Codrului completează tot ce se știa până atunci de la I.-A. Candrea, N. Leon, S. Fl. Marian și din revistele „Șezătoarea” și „Ion Creangă” cu date din anchetele personale efectuate în zona Apusenilor și în Țara Oltului. Mircea Eliade va utiliza o parte din aceste informații în capitolul al VII-lea al volumului *De la Zalmoxis la Genghis-han*, intitulat *Cultul mătrăgunei în România*. Valoarea contribuției lui Valer Butură este dată atât de consemnarea fidelă a largului evantai de utilizări ale buruienii: „pe joc”, „pe dragoste”, „pe măritat”, „pe băutură”, „pe lege”, „pe urât”, cât și în surprinderea în detaliu a ritualului scoaterii plantei *asclepion* din pământ. Nimic nu este omis din vechile gesturi magice, de la drumul tainic spre adâncul pădurii, făcut în tăcere, înainte de răsăritul soarelui, pe rouă, până la darul expiatoriu, *plata mătrăgunei*, nuditatea culegătoarelor și jocurile speciale care însoțesc culesul.

Materialul rezultat din campania monografiștilor din vara anului 1939, în peste 30 de sate cuprinse între Munții Perșanilor la est, cursul Oltului la nord și nord-vest și Munții Făgărașului la sud, aduce o îmbogățire a cunoașterii practicilor magice legate de *Atropa belladonna*. Se poate vorbi, așa cum observase Mircea Eliade, de un adevărat cult.

O altă plantă temută, respectată, adusă în grădina casei, îngrijită, plivită „cu sfințenie” (p. 195), spre norocul casei, era *Scopolia carniolica*, numită *Iarba Codrului* sau *Șoldină*. Uneori era confundată cu mătrăguna, atribuindu-i-se aceleași virtuți oracolare și apotropaice.

Publicat prima dată în revista „Natura” (an. XXIX, 1940), articolul despre *Iarba lui Tatin* urmărește întreaga bibliografie a

subiectului (Z. Panțu, M. Băcescu, N. Leon, Ch. Laugier, S. Fl. Marian, Camille Dronz, S. Mangiuca). La aceasta se adaugă propriile cercetări făcute în Munții Apuseni și Țara Oltului. Semnalăm, în mod deosebit, descântecul relevat de Praja Mărie din Sălciua de Jos, județul Turda. După ce planta era plătită cu *pită și sare*, erau invocate puterile acesteia de a reface corpul bolnav, precum *apa moartă* din basme: „Doamnă Iarba lui Tatin./ Nu te iau pă strâcat./ Că te iau pe tomnit./ Să strângi piele la pile./ Carne la carne./ Uăs la uăs./ Să le faci mai frumos de cum o fost” (p. 151).

Cu *Enciclopedia de etnobotanică românească* I și II, Valer Butură devine cel mai important etnobotanist român, nu numai din ultimii cincizeci de ani, ci și de când s-a inițiat cercetarea civilizației vegetale la noi. Cele 100 de articole cuprinse în partea a doua a lucrării, republicate în ediția de față, desăvârșesc, prin asamblarea de date etnoiatrice și mitologice (aproape exhaustive), tot ce s-a realizat până acum. Etnobotanistul clujean a depășit prejudecățile privind credințele și superstițiile populare sau practicile magice legate de etnomedicină. Formația sa specială, pe care Paul H. Stahl o estima a fi ideală, „de răscruce”, ca geograf și botanist la bază, „atras de geografia umană” (p. 202), l-a ajutat să acționeze în virtutea unor principii clare, departajând etnobotanica net de alte științe riverane.

Înainte de înșiruirea alfabetică a articolelor dicționarului, este făcută o prezentare generală a plantelor de cultură, a florei spontane și a ciclurilor vegetaționale. Paralel, se fac referiri la sărbătorile de peste an legate de plantele de *ager* și *hortus*, precum și la practicile magice aferente.

Fiecare articol de dicționar plasează elementul vegetal într-o bogată ramă magico-mitică. Sunt surprinse bogatele cunoștințe ale țaranului român privind momentele cele mai potrivite pentru arat, semănat și cules, mediul înconjurător, calitatea terenului, întreg ansamblul de elemente biotice și abiotice. O atenție specială a fost dată așa-ziselor *cultigene*: bob, grâu, mei, porumb ș.a. În jurul grâului s-a dezvoltat un adevărat cult, în care elementele păgâne se împletesc cu cele creștine. Valer Butură reia în articolul dedicat acestei cereale vitale unele date din studiul realizat în 1937, *Credințe în legătură cu cultura grâului la românii din Transilvania*.

Pornind povestea binecuvântatei cereale „de dincolo de limanurile istoriei” (p. 73) o continuă până la cununa de spice pe care o poartă cea mai mândră fată din sat: „Cine aduce cunună./ Curată-i ca și-o lumină” se cântă în Rebrîșoara – Năsăud (p. 79).

Plantele medicinale sunt adesea implicate în magia dragostei și destinului. Cu busuioc, ferigă, odolean, oman, mătrăgună și năvalnic se făceau farmece pentru norocul la horă și în casă. În bobi și-n semințe de cânepă se ghicea ursita. Plantele erau nelipsite din riturile apotropaice și propițiatoare.

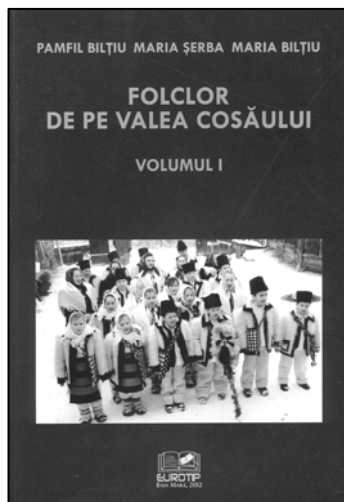
Enciclopedia etnobotanică realizată de Valer Butură deschide largi perspective spre cunoașterea unui bun cultural neprețuit. Ea se cere completată de generațiile viitoare cu date despre alte plante autohtone, pentru a îmbogăți această știință fascinantă care este etnobotanica. Publicând acest important volum, editorii – Maria Cuceu și Ion Cuceu – au meritul de a se fi apucat, cu dăruire și devotament, asupra unei remarcabile restituiri.

Silvia CIUBOTARU

Pamfil BILȚIU, Maria ȘERBA, Maria BILȚIU, *Folclor de pe Valea Cosăului*, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012, vol. I, 310 p.; vol. II, 300 p.

În ultimii ani a devenit o obișnuință ca în paginile capitolului de recenzii și prezentări, găzduit de „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, să-și găsească locul cercetările etnografice minuțioase aparținând renumitului etnolog maramureșean Pamfil Bilțiu. Coordonând un colectiv de redacție din care mai face parte Maria Șerba și Maria Bilțiu, acesta ne propune o privire retrospectivă asupra folclorului de pe Valea Cosăului, mărturie a documentării minuțioase pe care cercetătorii au întreprins-o în localitățile *Budești, Călinești, Cornești, Sârbi și Văleni*, așezări reprezentative ale acestei unități geografice distincte. Cunoscută mai ales pentru specificul arhitecturii rurale, această zonă beneficiază din plin de monumentalitatea bisericilor de lemn, precum și de spectacolul instalațiilor hidraulice țărănești (mori de porumb, vâltori, gatere), întâlnite pretutindeni, de la Rona de Jos, prin Dragomirești, până la Glod. Autorii, prin intermediul performerilor maramureșeni statornici, mândri de zestrea culturală moștenită din generațiile de demult, ne înfățișează Valea Cosăului și dintr-o altă perspectivă, aceea a unei antologii literare, care, în ciuda vremii care a trecut, s-a conservat în acest spațiu, în marea lui valoare, bogăție, varietate și frumusețe.

Autorii pun în lumină datini și obiceiuri specifice Văii Cosăului, oprindu-se asupra unor comunități reprezentative pentru conservarea și promovarea culturii maramureșene, care, în ciuda vremurilor de schimbare ce s-au abătut și asupra lor, încă mențin tradiția unor vechi cutume, după care se ghida lumea satului de altădată. Așadar, după o muncă asiduă de repertoriere și inventariere specifică muncii de teren, etnologul Pamfil Bîlțiu ne aduce în prim-plan încă o parte din rodul strădaniilor sale pe tărâmul folcloristicii, rezultat al dialogului pe care l-a purtat de-a lungul celor 34 de ani (1978-2012), surprinzând lumea în schimbare, evoluția sau involuția fenomenului folcloric din localitățile Ferești, Cornești, Călinești, Sârbi și Budești. Bogatul material a fost împărțit în două volume intitulate sugestiv *Folclor de pe Valea Cosăului* care au apărut în anul 2012 la Editura Eurotip din Baia Mare.



Primul volum reunește un amplu studiu asupra cântecelor folclorice, precum *orația de nuntă*, *cântecul de cătănie*, *cântecul satiric* și *doina*. Își propune să remedieze, așa după cum afirmă autorii, eventualele lacune dintr-un domeniu drag culturii populare, dar și foarte pretențios și prețios în același timp – *antologia literară*. Informațiile culese din teren au fost structurate în trei secțiuni: *Poezia obiceiurilor tradiționale*, *Poezia evenimentelor cruciale ale vieții*, precum și un capitol foarte consistent de balade, descântece, cântece propriu-zise, legende și povestiri, pe care le-am putea grupa sub denumirea generică de *Literatură populară*. Asemenea unor cercetări serioase, lucrarea se încheie prezentând un *Indice al localităților cercetate*, dar și un *Indice al performerilor*, mărturie fără de care originalitatea acestei lucrări ar fi fost discutabilă. Așadar, ne aflăm în fața unei evaluări culturale pertinent realizată, în care se reconstituie viața patriarhală a satului maramureșean.

În privința colindelor și a cântecelor de stea, păstrate încă într-o formă autentică datorită performării lor la fiecare sfârșit și început de an, autorii observă „substituirea colindului vechi cu felurite cântece bisericesti, colinde religioase și cântece de stea”, ca o reacție a bisericii la conținutul precreștin al acestora. Totuși, având în vedere

legătura puternică ce se exercită în rândul comunității în această perioadă hotărâtoare pentru bunul mers al lucrurilor în anul ce stă să înceapă, au rezistat mai ales colindele cu conținut augural cu câteva variante locale. Astfel, semnalăm prezența *Colindului mioritic*, specific comunităților de mocani din Transilvania și Maramureș, în care tema centrală este axată pe dorința ciobanului în privința locului de îngropăciune, a obiectelor care să-l însoțească în lumea *dalbului de pribeag* și a mioarelor bocitoare, reminiscente ale vechiului ritual funebru. Straturi folclorice vechi, legate de cultul dendrolatric, regăsim în textele ce alcătuiesc colindul *Ruga bradului*, precum și elemente de cosmogonie în *Colindul despre măsurarea pământului*. La acestea se adaugă atât de îndrăgita temă a vânătorului ce glorifică bărbăția, curajul și iscusința acestuia, motive folclorice întâlnite în textele *Colindului de cerb*.

Perioada de renovare a timpului calendaristic ce debutează la Crăciun și se termină la Bobotează stă sub semnul bucuriei, determinând o mare efervescență a liricii populare în satul maramureșean, ca de altfel în tot spațiul românesc. Astfel, parcă mai mult decât în alte părți, în Maramureș, la sărbătoarea Crăciunului, identificată cu Nașterea Domnului, căreia i-a dat numele popular, a înflorit o întreagă teologie populară, însoțită de o imnologie religioasă și de o serie de credințe și datini, între care se regăsesc cu precădere colindele și cântecele de stea. Tema de bază a colindului religios, performat de cei mici în ajunul și zilele Crăciunului, o constituie *nașterea sacrificială*, asociată unor teme mitologice, din care nu lipsesc miturile dendrolatrice și mitologice. În lipsa formelor de colindat extrem, jocul caprei, de exemplu, a pierdut teren în spațiul investigat; Maramureșul istoric a conservat variante de colind vechi din secolele XVII-XVIII ce îmbogățesc fondul eroic al eposului popular românesc cu cântece epice despre haiduci, de tipul Pinteia. În finalul sărbătorilor, la Bobotează, revine obiceiul teatrului religios reprezentat de drama Irozii și Chiralexă, performat tot de ceata copiilor.

În vechime, venirea pe lume a unui copil era însoțită de un număr semnificativ de practici rituale, între care regăsim *cântecele de botejiune*, cu care debutează cea de-a doua parte a lucrării, transmițând cele mai bune auspicii noului născut, și *cântecele de leagăn*, menite să vegheze prin intermediul cucului, pasăre oraculară, creșterea copilului. *Poezia nunții* formează un capitol important al acestui prim volum, întemeierea unei familii fiind considerată un eveniment crucial în viața

comunității. Evident că și în acest caz, manifestări folclorice de tip literar, cunoscute mai ales sub forma orațiilor de nuntă, însoțesc secvențele importante ale ceremonialului, începând cu cântecele ceremoniale *la cusutul steagului de nuntă*, apoi cu cele de *la mireasă*, *închinături* și *strigături*. Abundența temelor abordate se explică prin faptul că nunta tradițională era un eveniment cu desfășurare amplă, care angrena întreaga comunitate, întinzându-se pe parcursul a nu mai puțin de trei zile.

Ceremonialul funebru marcat de sobrietatea și durerea celor rămași, a căror solidaritate emoțională se regăsește în cuprinsul tuturor cântecelor rituale (bocete și cântece ceremoniale funebre), marchează separarea, trecerea și integrarea răposatului în lumea de dincolo. Din acest punct de vedere, autorii volumului prezintă mai multe variante ale bocetului cules de pe Valea Cosăului, impuse de gradul de rudenie pe care cei în viață îl au cu răposatul: „la mamă”, „la tată”, „la frate”, „la bunică”, „la soț”, „la soacră”. Alături de acestea se regăsesc și *versurile funebre*, radiografii lirice despre viața celui dispărut. Un loc aparte în repertoriul de bocete studiate îl au *bocetele-parodii*, care aveau darul de a detensiona gravitatea gestului de despărțire a defunctului de familie și comunitate.

Aparținând genului epic, *baladele* cunoscute în spațiul maramureșean sub numele de *hore*, terminologie care le situează mai aproape de sensul lor original, de cântece bătrânești vechi, voinicești sau haiducești, aduc în prim-plan personaje înzestrate cu puteri supranaturale, de genul *Călin*, *Lina Rojmolina*, *Voica*, care ne conduc în vremuri medievale, *Ilincuța Șandrului* – *Voichița*, respectiv în perioada dominației otomane, când luaseră amploare căsătoriile prin rapt, relații matrimoniale inițiate prin acte violente, motivate de anumite conflicte ireconciliabile între comunitățile cărora aparțineau viitorii soți.

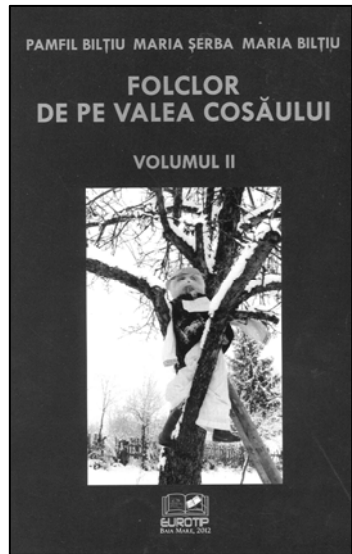
Determinat de împrăjări critice ce marchează existența unei persoane, *descântecul*, ca poezie de incantație, își face simțită prezența în viața individului în momentele de cumpănă pe care acesta le traversează. Și cum aceste evenimente nedorite îmbrăcau aspecte dintre cele mai diverse, descântecul, performat alături de un instrumentar magic bogat, s-a numărat printre practicile rituale moștenite în Maramureș. Puterea magică a cuvântului regăsită în cazul *descântecelor de deochi*, *de dragoste*, *de mana vacilor* și a celor *de ursită*, prezentate în volum, facilitează accesul la forțele supranaturale chemate în ajutor.

Capitolul cel mai consistent al volumului, un conglomerat tematic de mare diversitate, este dat de lucrările de *lirică populară*, ca expresie a trăirilor, năzuințelor, emoțiilor și aspirațiilor creatorului popular. *Cântecele despre cântec*, ca expresie a înclinației omului pentru interpretarea vocală a horii, *cântecele păstorești*, care abordează frumusețea acestei ocupații, dar și teme des întâlnite în lirica populară, similare celor din balada Miorița – conflictul dintre ciobanii tovarăși, vizibilă în cântecul *Horea păcurariului*. Rudimente ale vieții patriarhale sunt întâlnite în *Cântecele de necaz, de înstrăinare, de supărare sau de război*, aducând în prim plan drama familiilor destrămate și a copiilor orfani. Pe de altă parte, bucuria și buna dispoziție a oamenilor, dar și principalele racile ale satului – beția, lenea, clewetirea – sunt subliniate în cadrul cântecelor *de petrecere și veselie*. O poziție centrală în ansamblul temelor abordate îl ocupă *cântecul de dragoste*, care cunoaște o bogăție tematică impresionantă, ce compune dramatismul ei. Capitolul de față se încheie cu un consistent număr de *strigături*, ce ilustrează folosirea lor, alături de cântecele propriu-zise, în desfășurarea jocurilor, a horelor tradiționale, acolo unde efectul lor era maximizat de prezența întregii comunități.

Elementele de paremiologie și proză populară (proverbe, zicători, legende, povestiri, snoave) din finalul primului volum reprezintă o mare provocare a autorilor, datorită dispariției lor, momentele care prilejuiau exprimarea unei atitudini a grupului față de diverse aspecte ale realității (șezători, clăci de tors) lipsind aproape cu desăvârșire în lumea actuală a satului maramureșean.

Un compartiment important al literaturii populare este rezervat elementelor mitologice – legendelor –, rod al unei efervescențe culturale anonime, ce are la bază concepția țaranului român despre crearea și organizarea lumii, a cărei geneză biblică explică atitudinea și modul de raportare a sa la fenomenele naturale. Plecând de la ideea că Dumnezeu a creat cerul și pământul, Dumnezeu – ca principiu a tot ce există în această lume și orice –, țaranul român încearcă să deslușească sensurile lumii înconjurătoare prin intermediul legendelor, a căror caracter narativ oferă o explicație științifică fenomenelor naturale înconjurătoare. Legendele culese de autorii celui de-al doilea volum al *Folclorului de pe Valea Cosăului* oferă o explicație a fenomenelor naturale înconjurătoare la nivelul credințelor omului simplu. Astfel, aflăm că

mitul comorilor stă ascuns în legendele curcubeului sau că Baba Dochia este semi-divinitatea meteorologică care guvernează vremea de la început de primăvară. Interesante sunt și legendele despre zilele săptămânii, știut fiind faptul că, în mentalitatea populară, fiecare zi are o natură și un profil spiritual propriu, preocuparea principală fiind dată de caracterul nefast al zilei de marți, fapt ce a determinat un sistem întreg de credințe-interdicții, precum și a celei de vineri, ținută cu nelucru și post, ca urmare a influenței Bisericii. Determinată de relația pe care omul o are cu natura au apărut și legendele păsărilor, în care, spre exemplu, cucul, personificat, apare ca element central.



Sistemul popular de datini, practici magice și credințe este activat în cazul *legendelor mitologice*, ce cuprind apariții existențiale, lucruri supranaturale, ca principală formă de autoapărare împotriva reprezentărilor mitologice (spirite) ce acționează malefic asupra individului și colectivității. În condițiile în care credința în aceste ființe supranaturale („omul nopții”, „vârcolacul”, „stricoliciul”, „tricoliciul” și „pricoliciul”) este încă vie în satele maramureșene, cunoașterea modului lor de acțiune, a interdicțiilor ce se impun, devin esențiale pentru bunul mers al lucrurilor.

Teama de boală și de urmările ei nefaste, precum și producerea unor disfuncționalități în viața cotidiană, a determinat apariția unui întreg sistem de credințe și superstiții ce își găsesc principala formă de manifestare în practici magice. Conform principiului că *orice acțiune umană, indiferent în ce sferă se plasa, își avea tehnica ei magică*, zona etno-folclorică a Văii Cosăului conservă întreg repertoriul de practici cu caracter apotropaic (de protecție împotriva agresiunii maleficului), așa cum se întâmplă în cazul *protejării casei noi cu jertfă*, sau pentru apărarea familiei și a animalelor din gospodărie. Un capitol extrem de bogat și bine reprezentat în Maramureș este cel al *magiei manei*, cu rol direct în stimularea rodului câmpului și a grădinilor, precum și al animalelor (mai ales a vacilor cu lapte), știut fiind faptul că acestea erau cele

mai predispușe influenței exterioare a maleficului. *Magia medicală*, de apărare și tămăduire împotriva bolilor, bazată pe „leacuri băbești” (buruieni, sare, tămâie, ouă), vizibilă mai ales în cazul îmbolnăvirii copiilor și a femeilor, are la bază credința privitoare la duhuri specializate, ipostaze ale răului care cuprind organismul bolnav, și care are încă ecouri în lumea satului. „Aducerea feciorilor în șezătoare” sau „ghicirea ursitului”, principalele preocupări ale fetelor aflate la vârsta căsătoriei, erau performate în jurul vetrei sau la gura sobei, folosindu-se un instrumentar magic bogat. Categoria practicilor premaritale, alături de cele de cunoaștere premonitoare a destinului, erau principalele acte de magie întâlnite în preajma sărbătorilor mari de peste an: Paști, Sfântul Andrei, Crăciun, Anul Nou și Bobotează.

Magia obiceiurilor tradiționale înglobează un set de măsuri ce țin de obiceiurile juridice ale satului bazate pe magia cuvântului, în care „strigarea peste sat” sau „legatul ritual al flăcăilor” cuprind acte ritual-ceremoniale, respectate și așteptate de către întreaga comunitate. Toate acestea sunt vizibile și în cadrul consistentului capitol de *credințe și superstiții* legate de momente cruciale ale vieții omului, în care teme precum: nașterea pruncilor, teama de îmbolnăvire a noului-născut, frica de moarte până la primirea botezului reprezintă preocupări permanente ale familiei, un întreg sistem de credințe-interdicții punându-se în mișcare cu această ocazie. Funcția lor de apărare, mai mult decât evidentă, face ca aceste acte magice să fie încă actuale în satele de pe Valea Cosăului. Asemenea se întâmplă și în cazul celor legate de munca câmpului, protecția casei, a gospodăriei sau de performarea numeroaselor munci casnice. Un loc aparte îl reprezintă credințele despre înmormântare și cultul morților, filonul obiceiurilor funebre românești fiind unul destul de viguros și unitar.

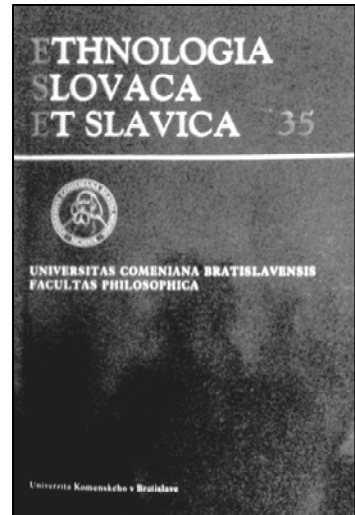
Practicile de medicină populară cuprind leacuri pentru vindecarea bolilor, remedii medicale populare, empirice, cunoscute pe teritoriul românesc din cele mai vechi timpuri, bazate în principal pe utilizarea plantelor și a unui întreg sistem de credințe ritual-ceremoniale. Volumul se încheie cu un *Indice de localități*, un *Indice al performerilor*, dar și cu un *Glosar*, consistent și necesar, pentru buna deslușire a graiului maramureșean.

„Ethnologia slovacica et slavica”. The International Review of Slovak and Slavic Ethnology, Tomus 35, 2012, Universitas Comeniana Bratislavenensis, Facultas Philosophica, Bratislava, 114 p.

Realizată de un colectiv de cadre didactice și cercetători din cadrul Departamentului de Etnologie și Antropologie Culturală integrat în Facultatea de Filozofie a Universității Comenius din Bratislava, revista ilustrează, în numerele sale anuale, preocupările etnologilor slovaci și ale colegilor lor din lumea slavă în studierea culturii tradiționale. Destinul publicației se confundă cu cel al predării disciplinelor etnologice în capitala Slovaciei, aceasta apărând în același an, 1969, în care departamentul respectiv a fost creat de către mentorul și inițiatorul său, Jan Podolak. În ceea ce privește departamentul universitar, interesul pentru studiile de conservare a patrimoniului cultural este vizibil în titlaturile celor două secții ale acestuia: etnologie și antropologie culturală, muzeologie și patrimoniu cultural. Totuși, noi puncte de atracție apar în vizorul cercetătorilor slovaci, printre care am remarca istoria socială, antropologia vizuală, antropologie urbană, studii de gen, cercetarea migrației.

Așa cum indică și titlul revistei, tematica ei nu se limitează doar la terenul slovac, ci își lărgeste interesul spre alte arii slave, reunind specialiști din Serbia, Slovenia, Polonia, alături de care cercetătorii de la Bratislava au împărțit atât confruntarea cu propaganda comunistă, cât și elemente de asemănare în structura internă a vieții tradiționale cercetate. Această deschidere a teritoriului etnologic slovac spre colegii lor slavi este demonstrată și de prezența lui Piotr Bogatyrev printre întemeietorii publicației.

Numărul din 2012 al revistei se arată a fi unul exponențial fiindcă evaluează parcursul disciplinelor etnologice din țările slave central-europene din momentul primelor încercări de cartografiere a vieții populare autohtone la experimentele epistemologice recente. Studiile adunate în acest volum, semnate de specialiști slovaci, sloveni,



polonezi sau sârbi, oferă o imagine unitară asupra cadrului instituțional în care s-a creat și a funcționat studiul științific al culturii etnofolclorice în această parte a Europei. Autorii au în comun intenția de a expune în special impactul regimului comunist asupra domeniului lor, modalitățile prin care au fost evitate interferențele acestui regim în dezvoltarea autonomă a disciplinei și apoi modalitățile prin care a fost recuperată direcția pertinent științifică în postcomunism. De altfel, publicarea acestui număr al revistei este finanțată prin intermediul unui proiect național intitulat „Procesele culturale în societatea postsocialistă: între globalizare și localizare”.

În acest context se integrează și primul studiu al volumului, dedicat istoriei etnologiei sârbe. Ca și în țările vecine, interesul pentru colectarea produselor spiritului popular apare la sfârșitul secolului al XIX-lea, fiind încurajat de crearea Academiei Regale Sârbe (1886), a Comitetului Etnografic Sârb (1894) și situându-se sub egida istorismului cultural foarte activ în acea perioadă. Orientarea etnografică a institutului de profil, înființat în 1947, este dată, crede autoarea Miroslava Lukić Krstanović, de viziunea sovietică asupra disciplinei, care-și face din ce în ce mai mult simțită prezența în etnologia de la Belgrad. Regimul comunist va încerca să-i determine pe etnologii iugoslavi să construiască o viziune idealizantă asupra unității obiceiurilor și tradițiilor diferitelor națiuni din fosta republică iugoslavă. Așa-numita „epocă de aur a terenului” din anii '50-'60 va însemna crearea și îmbogățirea unei consistente arhive de folclor rural autentic, însă în perioada următoare atenția cercetătorilor se va deplasa spre viața în orașe, spre urmărirea proceselor de industrializare și urbanizare, considerate arii prioritare din perspectiva administrației statale.

Autoarea deplânge, cu prea mare ușurință, incapacitatea disciplinei de a oferi, în ciuda acestor cerințe extra-științifice, o contribuție reală la studiul culturii populare sârbești, fiind îngrijorată de lipsa unor produse științifice autentice. Situația dramatică despre care vorbește Miroslava Lukić Krstanović ar fi fost cauzată de faptul că cercetătorii sârbi au fost obligați să-și situeze activitatea sub zodia ideologiei marxiste timp de mai multe decenii. În plus, se optează și în acest text, așa cum este și cazul celorlalte, pentru idealizarea revirimentului științei etnofolclorice în epoca postsovietică în cadrul antropologiei culturale. Se consideră că acesta este momentul în care se produce dorita eliberare de sub dominația realismului etnografic și

orientarea spre metodologia critică a câmpului de cercetare, spre noi terenuri cum ar fi studiile etnice sau fenomenele socio-culturale de o certă, dar alarmantă, noutate. Este subliniată dificultatea misiunii pe care a avut-o etnologia sârbă de a fi mult timp o „știință invizibilă”, fără prea multe posibilități de a-și urma întemeietorii de la începutul secolului trecut, obligată să sondeze etnografic implementarea socialismului, neglijându-și vocația integratoare și analitică.

Aceeași realitate a etnologiei sârbe este avută în vedere și de cercetătoarea Lada Stevanović, care analizează parcursul tematic al unei reviste pentru tineret apărută la Belgrad în perioada 1931-1941. Intitulată „Jugoslovenče” („Tânărul iugoslav”), aceasta avea scopul declarat de a-i ghida pe cei mai tineri reprezentanți ai noii republici să-și accepte noua identitate națională într-un stat multiethnic. Autoarea încearcă să arate procesul prin care un instrument didactic se va transforma gradual într-unul propagandistic, cu ajutorul unui mecanism de creare a unui așa-zis folclor iugoslav, conținând imnuri, cântece populare și poezii patriotice.

Un studiu care oferă, iarăși, o perspectivă documentară, de data aceasta asupra etnologiei slovace, este cel dedicat unei alte reviste de profil, apărută la Bratislava în anul 1953. Și parcursul acestei publicații este marcat de interferența regimului politic cehoslovac, care încerca să construiască o direcție conjugată a etnologilor din cele două țări aflate sub aceeași administrație. Revista „Slovenský národopis” („Etnologie slovacă”) a reflectat în paginile sale procesele de colectivizare și industrializare ale societății rurale autohtone, așa cum a cerut viziunea marxist-leninistă în cercetarea vieții sociale, cât și linia tradițională, autonomă a analizei culturii populare slovace în ipostaza ei arhaică. Autorul acestui text, Peter Slavkovský, își manifestă optimismul în privința capacității etnologiei de la Bratislava de a evita copleșitoarele ingerințe politice ale vremii și de a urma o cale autonomă. Această opinie este susținută de faptul că, imediat după căderea regimului comunist, cercetătorii din această țară au fost capabili să publice, pe baza documentelor etnofolclorice culese până atunci din satele slovace, instrumente de lucru imperios necesare, cum ar fi *Atlasul Etnologic al Slovaciei* (1991) sau *Enciclopedia Culturii Populare din Slovacia* (1995).

Sunt prezente aici și câteva texte care restrâng tendința panoramică a autorilor menționați anterior la dimensiunile unor studii de caz. Acestea au însă în comun cu primele interesul pentru impactul

regimului comunist asupra domeniului și sublinierea trecerii de la orientarea etnologică de tip clasic spre cea antropologică. Peter Simonič cercetează riturile comunitare asociate sărbătoririi zilei naționale a Sloveniei din perspectiva tranziției postcomuniste, integrându-se în cadrul disciplinar al antropologiei politice.

Preferința antropologiei culturale de a se manifesta critic față de moștenirea documentară generată de etnologie și folclorică se face simțită în cercetarea propusă de Janina Radziszewska din Wrocław. Aceasta reface istoria modurilor în care a fost analizată comunitatea arhaică din munții Tatra, de la cronicile romantice ale etnografilor amatori de la jumătatea secolului al XIX-lea la mai recente cercetări de teren profesionale ale etnologilor poloni. Intenția autoarei este de a avertiza asupra entuziasmului, considerat neștiințific, al explorării acestor oameni ai muntelui, calificați drept ultimii reprezentanți ai străvechii populații slave europene.

Este regretabil, deși poate necesar, că autorii prezenți în aceste pagini se concentrează, cu prioritate, asupra mutațiilor, deficiențelor, se raportează preponderent la punctele slabe ale sistemului în care a funcționat etnologia slavă în ultimele două secole, și nu asupra elementelor de continuitate și asupra reușitelor. Este adevărat că propaganda comunistă a declanșat procese care au alterat viziunea pur științifică a disciplinei și a încercat să manipuleze identitatea culturii populare a acestor comunități în scopuri politice. Totuși, aceste ingerințe nejustificabile nu au afectat radical cercetarea fundamentală în țările excomuniste. Revista de față poate servi însă ca o analiză obiectivă a piedicilor extreme pe care disciplina noastră a fost obligată să le depășească pentru a-și realiza cu succes menirea.

Ioana REPCIUC

**Sabina ISPAS, *Rosturi și moravuri de odinioară*,
București, Editura Etnologică, 2012, 317 p.**

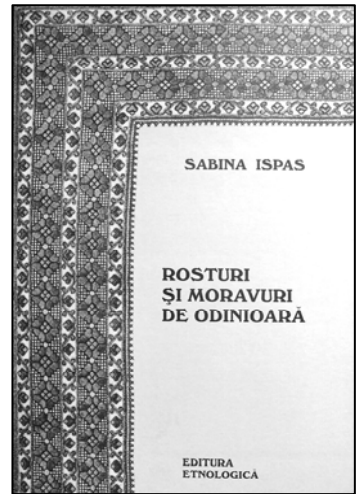
Prin editarea și tipărirea volumului *Rosturi și moravuri de odinioară*, Sabina Ispas este consecventă în ceea ce privește preocupările Domniei Sale referitoare la domeniile folcloricii, etnologiei și antropologiei culturale.

Ținând cont de conținutul tematic general al cercetărilor, întreprinse de-a lungul timpului, autoarea a adunat și ordonat, sub titlul de mai sus, trei capitole. Din volum fac parte texte inedite, articole și studii care au fost părți componente ale propriei lucrări de licență, dar și capitole din lucrări colective sau sub semnătură proprie, publicate, la rândul lor, în cuprinsul revistelor și periodicelor de specialitate românești și străine.

Mai mult, inserarea opiniilor din cele trei capitole menționate: *Calendarul*, *Povestea cântată* și cel dedicat *Basmului*, sunt completate de aprecierile despre *Cultura populară și dinamica actuală*, de seria de interviuri (publicate în „Cotidianul”, „Convorbiri Literare”, „România Literară”, „Arhitext Design” și „Lumina”), de textele reproduse după înregistrările din fonograme și benzile de magnetofon din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor, precum și nu mai puțin de 42 de imagini, preluate după/din negativele arhivei menționate, lucrări de specialitate, colecții personale de fotografii, obiecte de patrimoniu, cărți poștale sau fresce din bisericile creștine.

În cercetarea tradiției, unele teme au atras atenția etnologului, ca urmare „a lecturilor, a observației directe efectuate asupra oamenilor și evenimentelor, a tendințelor vremii sau a întâlnirilor accidentale cu persoane, forme și întâmplări deosebite” (p. 287). Cultura tradițională, mai puțin „schimbătoare pentru a identifica perenitatea, continuitatea sau forma stabilă la toate nivelele și formele de exprimare”, viața religioasă creștină a românilor – care constituie „baza structurilor, formelor și imaginilor din folclor”, i-a preocupat, așa după cum apreciază autoarea, „în mai mică măsură pe specialiști” (p. 289-290), de aici și necesitatea completării acestor preocupări prin studii și articole dedicate *Sfântului Andrei*, *Colindelor*, *Caprei*, *Dragobetelui*, *Joi Mari* sau *Sărbătorii Paștelui* (p. 7-74).

Pe de altă parte, componente interesante ale „confruntărilor menționate în epica populară eroică [cum sunt] strigătul de luptă sau cântecul luptătorului” (p. 292-293) pot fi regăsite alături de cântecele



eroice epice și baladele familiale cu funcție emblematică – toate fiind analizate cu minuțiozitate și relevanță în *Baladele Dunării*, *Baladele hoților de cai* sau *Miorița* (lui Marin Sorescu) sau în texte precum *Considerații privind influența apocrifelor asupra baladei „Soarele și Luna”*, *Unchiașul și via* și *Masa domnească – masă de sărbătoare* (din vastul capitol *Povestea cântată*).

Basmul – cel care amintește despre „actul simbolic al acceptării vasalității sau al închinării celui învins” (p. 297) – este abordat remarcabil și în două articole care poartă titlurile *Eroina angelică a basmului românesc* și *Funcția formativă a folclorului și personalitatea creatoare a lui Mihai Eminescu* (poemul „*Miron și frumoasa fără corp*”).

Cercetătoarea Sabina Ispas încântă lectorul prin disecarea problematicilor legate de „importanța mișcării care a determinat apariția, dezvoltarea și sistematizarea unui cod specializat care ajută la citirea semnelor din teren (de pe pământ, din ape, de pe vegetație, etc.)”, în dorința de completare a informației despre „componentele folclorului tradițional [supus] proceselor tot mai active de revitalizare și reconstrucție a culturilor tradiționale, într-un moment în care identitățile, individuale și de grup, sunt supuse unor procese alerte de schimbare” (p. 299).

Capitolul *Cultura populară și dinamica actuală* vizează analizarea atât a „mitului Dracula” sau a problematicii superstițiilor, cât și încercarea de definire a identităților și studierea modului cum au fost create (mai mult sau mai puțin artificial) identitățile culturale. Autoarea este preocupată, în egală măsură, și de *Actualitatea cercetării etnologice* sau de *Cercetarea academică în domeniile folclorului și etnografiei*.

Dorința etnologului român a fost aceea de a „scrie o lucrare din care să poată fi desprins sistemul culturii tradiționale românești în urma analizelor de text literar și a contextelor literare, ceremoniale sau festive în care acesta se exprima” (p. 300) – carte care nu trebuie să lipsească din biblioteca nici unui pasionat de folcloristică, etnologie sau antropologie culturală, și care poate fi lecturată, în clipele de răgaz, de orice doritor în cunoașterea culturii române.

**Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*,
Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, 306 p.**

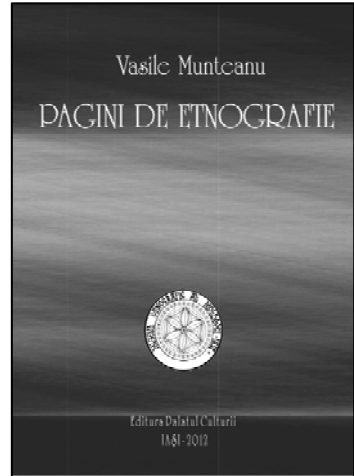
În cultura tradițională românească, firea lucrurilor reprezintă sursa seninătății și a înțelepciunii cu care rânduielile sunt respectate. Răsturnarea ei, pe de altă parte, cutremură profund și atunci simțirea acuză divinitatea de indiferența unui somn „cu capul pe-o mânăstire”. Nu e în firea lucrurilor ca un bărbat ca bradul să se petreacă dintre noi „fără vreme” și nu e în firea lucrurilor ca un etnograf rafinat să fie oprit din materializarea cunoștințelor sale de către ursitoarea cea șchioapă.

Este însă firesc ca volumul *Pagini de etnografie*, ce cuprinde preocupările științifice ale lui Vasile Munteanu, să fie remarcat din multitudinea publicațiilor actuale care se oferă celor interesați.

Angelica Olaru, Victor Munteanu și Cornel Ciucanu au reunit postum materiale consistente, documentate riguros nu numai datorită scopului lor instituțional (volumul conține teza de licență a cercetătorului și un referat pentru dobândirea doctoratului în istorie), ci și faptului că Vasile Munteanu s-a format din punct de vedere științific și uman într-un tip de școală veche, în care precizia și eleganța au constituit singura normă admisă.

Doă elemente definatorii au conturat personalitatea autorului: originea rurală (s-a născut în Oniceni – Suceava) și șansa de a-l avea mentor pe profesorul Ion H. Ciubotaru, care semnează, de altfel, un cuvânt introductiv emoționant, intitulat *O lumină mai puțin*. Relația profundă dintre magistru și discipol transpare în carte și din interviul realizat de Vasile Munteanu cu autorul trilogiei *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, aflată atunci la cel de-al doilea volum al seriei.

Originea rurală este cea care i-a înlesnit lui Vasile Munteanu perceperea acordurilor fine ale etnografiei, un domeniu complex și prea repede omis de etnologii zilelor noastre. Harul său autentic de cercetător de teren, după cum a remarcat Ion H. Ciubotaru (p. 8), s-a aplecat în special asupra meșteșugurilor țărănești, pe care le-a identificat *in situ* și le-a analizat în studii precum *Piuăritul pe Valea Moldovei*, *Pietrăritul tradițional în Moldova* sau *Meșteșuguri tradiționale la Roșia Montană*.



Domeniul construcțiilor populare i-a fost, de asemenea, familiar, atât prin valoarea sa de patrimoniu pe care o evalua din funcția de conducere a Direcției de Cultură, Culte și Patrimoniu Iași, cât și prin tehnica arhaică de edificare. Studiul *Particularități ale arhitecturii tradiționale din zona etnografică Iași* prezintă modalitatea de ridicare a caselor „pe furci”, specifică zonei, nu înainte de a sublinia valoarea simbolică a așezării omenești, care oferă adăpost și odihnă, dar permite și o comuniune între cei vii și strămoși (prezenți ca spirite ale locului, în mentalitatea populară). În plus, Vasile Munteanu observă faptul că arhitectura țărănească dezvăluie modul în care oamenii gândesc și organizează spațiul, adică întemeiază, după cum reiese din cercetările lui Mircea Eliade legate de această temă.

Redactat în colaborare cu Lenuța Chiriță, studiul *Un instrument din patrimoniul Muzeului Tehnic: viola adaugă volumului* coordonate din domeniul etnomuzicologiei. Perspectiva diacronică în care este surprinsă lira, cum e numit popular acest instrument, deschide cititorului un orizont peste secole, în care s-au succedat etapele de „mărire și decădere” ale popularității violei. Vasile Munteanu și colega sa din cadrul Complexului Muzeal Național „Moldova” rectifică datarea piesei aflată în colecția ieșeană și o așează la începutul secolului al XIX-lea. Atât forma sa, cât și ornamentele solare, traforate ori incizate, apropie viola în cauză de alte două piese ce pot fi văzute, după cum ne-o arată autorii inclusiv prin fotografii, în muzee din Nürnberg și Basel, ceea ce deschide ipoteza unei origini comune ori similare.

Fotografiile din volum constituie, de altfel, un convingător discurs paralel. Colectivul editorial a făcut alegeri inspirate, atât pentru expresivitatea aproape didactică a imaginilor (cum sunt cele ale pivelor, vâtorilor și râșnițelor, ale etapelor de construcție a caselor pe furci sau ale unor elemente arhitecturale, cruci de piatră etc.), cât și pentru exemplificarea vizuală a harului cu care Vasile Munteanu făcea munca de teren, a bucuriei care depășea o simplă abordare profesionistă. Etnograful pare peste tot un om al locului, naturalețea cu care el construia interviurile rămânând, de altfel, un model pentru cei care l-au însoțit în cercetări.

Imagini de o factură diferită conține lucrarea *Documentele Atlantidei. Arhiva etnografică a satelor dispărute sub lacul Bicaz*. Romulus Vuia, Ion Chelcea și alți autori necunoscuți au surprins comunitatea arhaică a celor 33 de sate inundate pentru formarea a 60 de kilometri de acumulare de apă în scopuri energetice. Vasile Munteanu a recepționat o parte din arhiva cercetărilor desfășurate vreme de 5 ani în localitățile dispărute și le-a inclus în patrimoniul

Muzeului Etnografic al Moldovei. Istoria tristă a acestor investigații, nefructificate la potențialul lor de mai bine de jumătate de secol, se apropie de parcursul amar al *Unui proiect încă nerealizat: Muzeul Satului Moldovenesc în aer liber*. Cei 40 de ani de încercări, în care au fost cuprinse și eforturile regretatului etnograf ieșean, par a-și găsi o compensație într-o eventuală amplasare la Ruginoasa, pe domeniul Palatului Domnesc. Vasile Munteanu susține cu numeroase argumente etnografice și geografice această inițiativă, sub titlul *Propuneri pentru un muzeu în aer liber – Instalații țărănești acționate de apă*.

Studiile *Particularități etno-folclorice în obiceiurile de iarnă din zona Fălticenilor și Interferențe în obiceiurile de iarnă din zona Fălticenilor* au beneficiat de o observație participativă timpurie, încă din anii copilăriei. Șansa de a locui în „cel mai fertil perimetru de răspândire a jocurilor dramatice cu măști de pe teritoriul românesc” (p. 14) a oferit premisele necesare unei radiografieri riguroase a datinilor de iarnă din nordul Moldovei. Contribuțiile lui Vasile Munteanu folosesc cercetările lui Petru Caraman pentru a așeza în perspectivă diacronică manifestările tradiționale specifice solstițiului de iarnă. În plus, autorul discută și obiceiul descolindatului (p. 52), un fenomen cultural descoperit și elucidat de savantul menționat.

Implicarea profundă în viața culturală tradițională a Moldovei transpare în volum prin radiografierea precisă a *Muzeografiniei etnografice din Iași*, dar și prin activitatea intensă de organizare a târgurilor tradiționale de meșteșuguri. În plus, Vasile Munteanu a redactat articole numeroase de popularizare, apărute în paginile publicației *Târgul meșterilor populari din Moldova*. Un merit cu totul special îl reprezintă însă inițierea „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei”, publicație cunoscută deja până dincolo de Oceanul Atlantic pentru nivelul său științific ridicat. Volumul *Basarabia. Recurs la identitate*, îngrijit alături de Costică Asăvoaie, reprezintă o altă dovadă a efervescenței cu care cultura autentică românească a fost servită de către etnograful ieșean.

Cartea *Pagini de etnografie* constituie, în egală măsură, un prilej de tristețe și unul de încântare, întocmai precum ochii împăratului din basmul celebru. Golul rămas în urma dispariției distinsului cercetător se va resimți vreme îndelungată la nivel administrativ, științific și afectiv, dar efortul colegilor săi de a reuni într-un volum contribuțiile lui Vasile Munteanu ne va permite de acum încolo să beneficiem de un adevărat model de analiză etnografică, ce surprinde trăirea tradițională chiar din miezul ei.

Radu NICULESCU, *Spre o poetică a baladei populare românești. Două studii de caz.* Ediție îngrijită de Viorica Nișcov, Brăila, Editura Sfântul Ierarh Nicolae, 2012, 352 p.

Elaborate de regretatul autor între anii 1961 și 1973, studiile dedicate baladelor *Pintea Viteazul* și *Colo sus pe munte verde* reprezintă un



punct de referință pentru cercetarea epicii în versuri la români. Așa cum subliniază în *Notă asupra ediției* Viorica Nișcov, aceste investigații (cu o paletă largă, înglobând sfera semantică, structurală, tipologică, de ordinul *biologiei folclorice*, perspectiva istorică sau funcțională) „se constituie, metodologic vorbind, într-un model de excelență în cercetarea disciplinei folclorului...” (p. 5).

Putem adăuga că prea puține balade s-au bucurat la noi de această șansă, întrucât, în afară de *Miorița*, *Meșterul Manole*, *Letinul bogat*, *Marcoș Pașa* (Gerul), *Toma Alimoș ori Soarele și Luna*, cântecele bătrânești au rămas până acum

într-un con de umbră, așteptând să fie revelate.

Balada lui *Pintea* se numără în rândul acelor cântece haiducești ce preiau o parte din încărcătura de date specifice epice eroice. Este vorba de un protagonist cu o existență reală, prezentată de Radu Niculescu inițial în articolul *Unele observații asupra lui Pintea Viteazul ca personaj istoric*, publicat în „Revista de Folclor”, tom. VII, nr. 1-2, 1962, p. 175-176, și completată în volumul de față. Într-un veac frământat, cu schimbări de stăpânire, când Transilvania urma să fie readusă sub sceptrul imperial – în condițiile favorizante ale crizei Porții Otomane și ale fragilității Principatului condus de Mihail Apafi –, se înalță, puternică, personalitatea acestui haiduc. În condițiile dificile create de trupele austriece de ocupație și de diminuarea drepturilor țărănimii valahe, nu existau decât două căi de scăpare: plecarea în bejenie „fie pe alte domenii, fie în Moldova și Țara Românească” (p. 21-22) sau *haiducirea*, „socialmente mai restrânsă, dar mai semnificativă și mai răsunătoare” (p. 22).

Născut la Măgoaja – Lăpuș ori poate în Budeștii Maramureșului (argumentele sunt la același nivel de plauzibilitate) pe la 1675, în sânul unei familii de mici nobili de țară, *Pintea* a trebuit să aleagă una din cele

două alternative oferite de vremile acelea. Rămas orfan, va argăți o vreme, părăsindu-și, într-un moment de revoltă, stăpânul. La 1694 se semnala prezența unei puternice cete de tâlhari pe lângă Baia Sprie. Poate era condusă de Pinte. După cinci ani, trei protocoale ale Consiliului orașului Baia Mare, emise în trei ședințe succesive din 1699, se ocupă cu stabilirea unor strategii de apărare a localității împotriva raidurilor haiducilor lui Pinte. Documentele maramureșene de la răscrucea veacurilor XVII-XVIII atestă prezență lui Pinte, foarte activ în tumultul intensificării atacurilor tâlhărești din această zonă. Forța numerică și capacitatea de luptă a oamenilor lui Pinte era considerabilă, de vreme ce generalul Loewenburg îi va propune un contact de cooperare.

Înțelegerea se va strica destul de curând și același general va emite un chestionar polițienesc de douăsprezece întrebări, pentru a ancheta posibilitățile materiale și militare ale cetei haiducului maramureșean. Asistența populară cu provizii și gazde sigure era bine organizată. Din păcate, dacă Pinte n-a fost niciodată „amestecat în mărunte brigandaje” (p. 62), ciracii săi dădeau adesea lovituri pe propria răspundere, comițând abuzuri și brutalități.

Cum se poate reconstitui din documentele vremii, Pinte era cutezător, „învingând întotdeauna, participând direct sau indirect, dar răsunător și eficient” (p. 101) la lupta împotriva habsburgilor, alături de răsculații lui Rákóczi. Sfârșitul i-a fost în luptă, în învâlmășeala de sub zidurile Băii Mari. La 14 august 1703, sângele său a stropit țărâna de la porțile orașului.

Faimos din timpul vieții, Pinte n-ar fi rămas totuși în conștiința colectivă, dacă n-ar fi ajuns un „simbol al răzbunării [...] executor infailibil al blestemelor iobăgimii” (p. 104). A devenit eroul eposului din nordul țării, „un Achile pur, grav, naiv, dar inflexibil al conștiinței populare românești” (p. 104). Intrând în aură legendară, biografia lui se metamorfozează.

Partea a doua a studiului consacrat lui Pinte se ocupă de balada haiducească (integrată în tipologia lui Al. Amzulescu la II₂/111), un *test mnemonic*, pe care Radu Niculescu o consideră cea mai impozantă construcție a repertoriului transilvan de cântece bătrânești. Pentru a desfășura atenta sa disecție, autorul pornește de la un număr de 28 de variante, culese și comunicate între anii 1886-1963 din ținuturile Banatului, Clujului, Craiovei, Maramureșului și Sucevei. Cu inerente alterări și neglijențe de transcriere, aceste texte pot contura, totuși, o

idee limpede despre tema în discuție. În plan teoretic, doar sporadic s-a depășit stadiul superficial al unei vagi prezentări a subiectului baladesc, specialiștii „intercalând doar rare observații memorabile” (p. 106).

Drept consecință, Radu Niculescu porcede la analiza organică a versiunilor baladei, stabilind un număr de șapte unități segmentiale, numite de el *episoade*. Preambulul baladei cuprinde tabloul idilic al ieșirii cetei la haiducit, odată cu primăvara, „Când se-mbracă codru iară”, și al ospățului pantagruelic de lângă zarea de foc: „Era o sută cinzeci/ Și frigeau vreo trei berbeci/ În cârlige și belciuge,/ Cum să fie carnea dulce” (patternul Joachim Drăgescu – Ion Pop-Reteganul, p. 123). Este o mizanscenă des întâlnită în epica baladescă.

Episodul secund, *Apelul Pinteii*, nu aduce decât o pregătire de a da amploare petrecerii, câțiva voinici fiind trimiși la Baia Mare, „Să ieie pită și vin/ Să fie prânzu deplin” (p. 136). Nimic nu pare să prevestească episodul al III-lea al acțiunii, *Replica*. Lotrii îi pun drept condiție a achiziționării proviziilor, dezvăluirea celui mai mare secret al căpitanului: din ce i-ar putea veni sfârșitul.

Spre deosebire de basme, în care omorârea zmeului ori a altui personaj malefic presupune aflarea tainiței unde se ascunde sufletul exterior, în balada haiducească, secretul constă într-o *armă specială* de tipul fatalului *vâsc* cu care a fost omorât *Balder* în *Edda*. *Contrareplica Pinteii* (episodul IV), punct culminat al baladei, declanșând tragedia, aduce în prim plan actul de magie neagră care se poate efectua cu ajutorul „plumbuțului” de argint însoțit de „trei fire de grâu sfânt”, „tri șirute de săcară”, „tri grăunșori d’e sare”, „cuițe de potcoavă”, „măzărice de cea nouă” ș.a. Călcâiului lui Achile îi corespunde, în cazul haiducului maramureșean, „Susuoara de-a stânga/ Unde-i bate inima”.

După divulgarea secretului vital al eroului, urmează *Trădarea* (episodul V), partea cea mai amplă a cântecului haiducesc, care „se constituie ca *placă turnantă* a contextului” (p. 169). Prețul actului mișelesc, săvârșit de fârtatul lui Pinteia, este pe măsura lăcomiei celui *cumpănit*: „De trei ori cu talerii/ Și de tri ori cu galbenii/ Și de tri ori cu husașii” (p. 163).

Următorul episod (al VI-lea, *Visul*) apare ca un *motiv călător*, oarecum nepotrivit în această parte a discursului epic, după consumarea „vânzării”.

Sfârșitul baladei (episodul VII, *Moartea*) cuprinde agonia haiducului, dezvăluirea trădătorului, sfatul dat celorlalți ortaci și testamentul privind soarta pletelor sale. Cu aluzie directă la o practică existentă în codul penal medieval, expunerea, după execuție, pe porțile

cețății a capului, părului, mâinilor ș.a. răzvrătiților spre luare aminte, creatorul anonim „a brodat o legendă etiologică *ad-hoc*” (p. 202). Umilința acestei sorți este transfigurată, expiată, chiar anulată, de „explicarea situației printr-un *votum* al eroului muribund” (p. 202).

Corelând diverse variante și scheme structurale ale *ciclului lui Pinte* *Viteazul*, Radu Niculescu observă integrarea traseului epic în tiparul specific creațiilor baladești românești. Dacă țesătura acțiunii este în genere „plată și anodină”, detaliul invulnerabilității „conferă discret și ponderat dimensiune fantastică întregului” (p. 206). Cât privește problema mediului generator al baladei despre Pinte, autorul înclină să-i dea dreptate lui Petru Caraman, care sublinia că, spre deosebire de lirica haiducească, „baladele haiducești [...] sunt creațiuni datorate integral altor medii rustice, imediat învecinate din care se recrutau haiducii” (*Considerații critice asupra genezei și răspândirii baladei Meșterului Manole în Balcani*). S-ar părea că este necesară o anumită distanțare de miezul fierbinte al faptelor pentru a lua naștere „reculul necesar cuprinderii esenței lucrurilor, dincolo de suprafața înșelătoare, dar multicoloră și fascinantă a aparențelor” (p. 209).

Cântecul epic *Colo sus pe munte verde* a fost adesea ocolit de folcloriști. Subtipul ales de Radu Niculescu se înscrie în categoria pieselor mioritice, pentru că uneori eroina, presimțindu-și moartea aproape, se cere îngropată „În strunguța oilor./ În jocuțu mieilor” cu trâmbița la cap și fluierul la picioare (p. 318-319). Ovid Densusianu semnalase această înrudire tematică în *Viața păstorească în poezia noastră populară*. Fără a acorda o atenție specială textului, corifeul din Densuș sesizează două caracteristici esențiale ale tramei: amenințarea reprezentată de turci ori zmei pentru stână și împletirea de real și fantastic, apropiată de basm.

În ciuda incipitului identic, subvarianta aleasă de Radu Niculescu nu trebuie confundată cu cea prezentă în monografia lui Ion Taloș (*Cununia Fraților...*, p. 132). Din cele 41 de versiuni baladești și 17 colinde, nici una nu conține motivul incestului. În schimb, cele mai multe prezintă secvențe care lipsesc din textele selectate de etnologul clujean, cum ar fi: pețirea, raptul, sinuciderea sau tăierea părului.

Structura baladei prezintă șase episoade. Autorul se ocupă, în paralel, și de profilul compozițional și tematic al versiunii colind. Prima secvență cuprinde peisajul bucolic al unui spațiu ideal pentru viața pastorală. Ea se continuă cu al doilea episod unde sunt prezentați protagoniștii: „Ei pe-un munte le păștea/ Și pe altu le mulgea/ Și pe altu le tundea,/ Frățioru-i ciobănaș/ Și soră-sa-i strungăraș” (p. 241).

Aparențele idilice ascund o anumită tensiune subterană, apariția vizitatorilor nedoriți fiind prevestită de înnegurarea cerului. Dacă baladele de acest tip cuprind, fără excepție, aceeași angoasă ca în fața unei furtuni, colindele nu prezintă în mod obligatoriu *semnele sumbre*; orice succedaneu e valabil. „– Nu știu, frate, ce văd eu/ Nu știu, pomii-s înfloriți/ Ori doară pe munți a nins?” (p. 259).

Fratele știe identitatea și intențiile grupului ce se apropie. Zmeii, leii ori turcii sunt niște pețitori greu de mulțumit.

Episodul al IV-lea (*Refuzul*) prezintă în versiunea baladă o dezvoltare diferită față de colindă. „Structura generică a secvenței este cuaternară: 1. cererea pețitorilor; 2. respingerea cererii de către frate; 3. contraoferta acestuia; 4. respingerea de către pețitori a contraofertei” (p. 280).

Ceea ce se detașează net în subsidiar este faptul straniu că zestrea se oferă pentru a *zădărnici* raptul și nunta fetei. Amintind de animozitatea dintre socru și ginere din contextul baladei *Letinului*, conflictul dintre fratele fetei și prezumtivii cumnați nu se va termina la fel. Ciudat este și faptul că pețitorii sunt dispuși să renunțe la toate bunurile ce li se oferă în favoarea doritei mirese. Licitarea zestrei ia o turnură negativă: „– Eu pe soru-mea n-oi da/ Până capu sus mi-o sta!/ V-oi da sute peste sute/ De mn'iori mândre cornute./ – Noi de-acelea n-om lua/ Numai tot pe soru-ta./ – V-oi da zeci și după zeci/ De mn'iori și de berbeci,/ Berbecii-cu coarne-ntoarsă/ Și din iele aur varsă./ – Noi de-acelea n-om lua/ Numai tot pe soru-ta” (p. 289). Așa cum remarcă Radu Niculescu: „*paralelismul* constituie principalul factor al robusteții schemei episodului” (p. 300), contribuind la un anumit „*crescendo* al tensiunii” (p. 301). Suplicantul (fratele cioban) avansează numeroase propuneri avantajoase, rând pe rând respinse, într-o tonalitate implacabilă, de pețitori.

Colinda, cel mai adesea, împrumută pentru acest episod formula *iertării zestrei* în urma apariției strălucitoare a fetei la horă. Frumusețea este pusă în evidență de luxoasele veșminte ale sfârșitului de Ev Mediu: „...ie dintr-o mie/ Și ștergar din ștergărie,/ Fustă din mătăsărie/ Și brâu lat din Țarigrad” (p. 305).

A cincea secvență (*Raptul*) coincide cu deznodământul, în cazul celor mai multe variante. Luarea silnică a ciobăniței este precedată de rugămintea ei adresată fratelui de a-i tăia pletele și de a-i lua cerceii. Puse la gălețile de muls oile, ele vor anunța, prin degradare, decesul celei plecate. Acestea pot fi considerate printre cele mai stranii presagii

întâlnite în literatura noastră populară. Nu se numără printre semnele prevestitoare din basme sau din alte specii ale literaturii orale românești: „Da ie forfecuțele/ Și-mi taie cosițele/ Și cerceii din ureki/ Pune-i de torți la găleți,/ Când cercei-or rugini,/ Cosițele-or mucezi,/ Să știi frate c-oi muri” (p. 309).

Obiectul-semnal marchează uneori numai despărțirea iminentă: „Taie-o ghiță din cosiță/ Și o leagă la trâmbiță/ Fă-ț și baier la găleț/ Că de azi nu mă mai viedz” (p. 318). Uneori, secvența se continuă cu „grefe” din testamentul mioritic: „Oile cele cornute/ M-or plânge vara pe munce,/ Oile celea bălăi/ M-or plânge vara pe văi/ Și m-or plânge la mutare/ Ca să vin să le dau sare,/ M-or căta, nu m-or afla,/ M-or jeli, nu m-or găsi” (p. 320).

Zece variante de baladă se termină cu un al șaselea modul epic (*Sinuciderea*), contaminat cu fragmente din *Ilincuța Șandrului*.

Autorul constată, în capitolul intitulat *Tipologie. Critica versiunilor tipologice*, dihotomia accentuată dintre colindele și baladele cu acest subiect. Primele cuprind „o utopie radioasă”, pe când cântecele bătrânești prezintă „o dramă patetică” (p. 329). *Colo sus pe munte verde* este, în fapt, o compoziție lirico-epică (epică prin *textură*, lirică prin *insistență*), exprimând nu „simțirea singulară, ci *dolor mundi*” (p. 334).

Următoarele compartimente ale studiului expun date asupra versificației, genezei, ariei de răspândire, circulației și variabilității. Textele evidențiază doi poli gravitaționali ai structurilor lexicale, gramaticale și compoziționale: *momente tari* – „nuclee de cristalizare” și *momente slabe*, „labile” (p. 339).

Radu Niculescu consideră, în încheierea cercetării efectuate, că piesa folclorică analizată reprezintă „un moment de artă, episodic, de uimitoare finețe, al baladei noastre populare, fiind în același timp un document revelator cu privire la profilul moral al poporului român” (p. 341).

Adăugând acribioaselor analize întreprinse de regretatul folclorist cadrul critic al ediției, cuprinzând *Bibliografia autorului* și rezumatele în limbile germană, engleză și franceză, conchidem că ne aflăm în fața unei valoroase recuperări editoriale, care deschide prodigioase perspective către o mai atentă prețuire a creațiilor folclorului nostru.

Varvara BUZILĂ, *Covoare basarabene din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală – Republica Moldova*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2013, 252 p.

Lucrarea elaborată de dr. Varvara Buzilă se încadrează în categoria evenimentelor editoriale și constituie un autentic act de cultură. Aflată la apogeul carierei științifice, cercetătoarea basarabeană pune la dispoziția specialiștilor o remarcabilă carte de artă populară, menită să contribuie la mai buna cunoaștere a unei direcții fundamentale, în care s-a manifestat spiritualitatea tradițională din stânga Prutului. Așa după cum s-a spus încă de multă vreme, vechile scoarțe basarabene – prezente astăzi în marile muzee ale lumii –, alcătuiesc un patrimoniu etnocultural inconfundabil, iar pentru cei ce le-au zămislit și le-au pus la îndemâna iubitorilor de frumos reprezintă o veritabilă marcă de identitate. Punerea în valoare a acestei prețioase moșteniri este prinosul de recunoștință pe care fiecare generație de etnografi îl aduce talentaților creatori anonimi.



Pe parcursul celor aproape cinci pătrare de existență, Muzeul de la Chișinău a adunat în colecțiile sale o mie șapte sute de covoare. O zestre impresionantă, dacă ne gândim că măcar tot atâtea au plecat, încă de timpuriu, spre toate zările pământului, iar multe, prea multe din păcate, s-au irosit în zbuciumul vremurilor. Din acest fond documentar inestimabil, alcătuit din țesături și alesături ce s-au plăsmuit în mai bine de două sute de ani, specialiștii au pus deoparte cinci sute de piese, pe care le-au numit *covoare vechi*. Asupra acestora și-a concentrat atenția Varvara Buzilă, așa cum au făcut și unii dintre antecesorii săi, pentru a se opri, în cele din urmă, la *o sută de exemplare!*

Așadar, cartea celor o sută de covoare basarabene se deschide cu o succintă introducere, semnată de Petre Guran. Cuvintele lui se încheagă într-un emoționant omagiu adus celor dăruți cu har și sensibilitate, din mâinile cărora – în zile de trudă și nopți de nesomn –, s-au ivit aceste adevărate opere de artă ce le fac semenilor viața mai frumoasă. Urmează apoi patru capitole ce relevă aportul științific al autoarei. Ea vorbește, mai întâi, despre începuturile interesului pentru

scoarțele basarabene și constituirea colecției din cadrul muzeului, pentru ca apoi să se ocupe de caracteristicile tehnice și practice ale acestor structuri ornamentale. În fine, un capitol consistent este rezervat particularităților artistice și simbolisticii alesăturilor tradiționale, reunite cu pricepere și sensibilitate între copertile volumului.

La constituirea acestei arte remarcabile, spune Varvara Buzilă, au contribuit trei factori: *tradiția locală* a țesăturilor ornamentale, ajunsă la maximă înflorire, *covoarele mari*, „lucrate la curțile boierești și la mănăstiri de către țesători specializați” (p. 13), și *influența covoarelor orientale*. Toate acestea au fortificat tradiția locală, ducând-o spre sinteze de certă originalitate și rafinament stilistic. Lucrate mai întâi în războiul orizontal, numit frecvent *stative*, apoi în cel vertical, căruia, pe alocuri, i se spune *gherghef*, dar și *lemne*, *druci*, *carâmbi* sau *vrâstac*, țesăturile și alesăturile tradiționale se realizau într-o bogată gamă de tehnici: *alegerea firelor cu mâna*, *mutări*, *sărituri*, *chișcățuri*, *priviștituri*, *spărturi*, *tăieturi*, *găuri*, *alesături în bobi*, *ridicări cu speteaza*.

Generic, toate piesele din album sunt numite *covoare*, cu un termen de proveniență cultă, care în lumea satelor s-a folosit destul de târziu și cu o semantică ambiguă. De aceea, autoarea a adăugat acestui nume de împrumut denotațiile populare ce însoțesc de veacuri țesăturile respective, definindu-le cât se poate de exact. Cum era și de așteptat, cea mai mare frecvență o înregistrează *scoarțele*, *lăicerele* cu alesături, *păretarele*, urmate de *cordare*, *ungherare*, *lădare*, apoi de așa-numitele *războaie* (ducând cu ele numele instalațiilor în care s-au *năvedit* și înflorit), de *cergi*, *pocrovețe*, *chilimuri*, dar și de *macaturi*, *șatrânci* ori *poloage*, ultimele trei rămânând în afara exigențelor ce au stat la baza întocmirii lucrării. Piesele mai valoroase, sub toate aspectele, sunt *scoarțele*. Femeile care le-au izvodit au știu să le adapteze tuturor cerințelor. Nu o dată, ele au reunit câte două sau trei foi, țesute separat, într-o singură structură decorativă, pe suprafața căreia cu greu puteai distinge îmbinările făcute.

Ornamentica țesăturilor din volumul asupra căruia ne-am oprit dezvăluie un bogat repertoriu de motive și simboluri arhaice (*fitomorfe*, *cosmomorfe*, *zoomorfe*, *antropomorfe* și *skeomorfe*), pe care geometrizarea le-a adus la un înalt grad de abstractizare. Autoarea le analizează cu atenție, urmărind să evidențieze specificul basarabean, fără a pierde însă din vedere factorii ce definesc unitatea stilistică și compozițională a artei țesăturilor românești. Din perspectiva acestei

unități, vom lua în discuție un motiv decorativ ce se află pe un *păretar* din bazinul Nistrului (p. 60-61). Este o imagine ce se repetă pe suprafața țesăturii de trei ori, fiind despărțită ritmic de două compoziții geometrice și una reprezentând *floarea busuiocului*. Autoarea numește acest motiv *pomul vieții*. În alte desfășurări compoziționale, simbolul respectiv mai apare în albumul lui P. Gore din 1912 (planșa 22), al Angelei Olaru, *Scoarțe și lăicere din zona Botoșanilor*, 1976 (planșa 32), Silvia Șărănuță, 1984 (planșa 38), V. Zelenciuc și E. Postolachi, 1990 (planșa 27).

Trei dintre cercetătorii basarabeni (P. Gore, E. Postolachi și V. Zelenciuc), precum și Angela Olaru de la Botoșani, văd în ornamentul la care ne referim tot *pomul vieții*. Opinie separată face doar Silvia Șărănuță care consideră că ar putea fi vorba de un simbol heraldic stilizat. Privind cu atenție desenul respectiv este imposibil să nu descoperim conturul foarte clar al unui motiv fito-antropomorf. Se observă ușor *capul* stilizat al femeii, apoi *corpul*, din care se dezvoltă patru frunze mari, *mâinile* desfăcute în lături, cu degetele răsfirate, *rochia* sub forma unui triunghi cu baza în jos și, în sfârșit, *picioarele* (orientate stânga-dreapta), care în albumele Gore, Olaru, Zelenciuc și Postolachi se văd cu toată claritatea.

Simbolul respectiv nu apare doar pe scoarțe, ci și pe ștergare, fețe de masă ori prostiri de pat. În cazul covoarelor este vorba de imaginea *omului-floare*, iar în acela al broderiilor de *vasul cu flori antropomorfizat*. Motivul *femeii-plantă*, de pe scoarțele din stânga și din dreapta Prutului, nu este străin de fenomenologia literaturii populare privitoare la *arborele iubirii* (vezi Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din Moldova*, 1988, p. XXIV-XXV). Fenomenul în discuție este semnalat și în unele așezări din Oltenia. Paul Petrescu surprinde această tendință de vegetalizare a siluetei umane, în sensul că mâinile bărbatului „iau conturul unei flori oltenești”, iar fața lui „tinde să semene cu desenul florilor din jur” (*Motive decorative celebre*, 1971, p. 106).

Legat de *pomul vieții*, Varvara Buzilă pune în discuție și câteva imagini mai puțin cunoscute, pe care le-a identificat în ornamentica unora dintre covoarele basarabene: *pomul celui viu*, *pomul celui mort*, *pomul cu pomeni* (p. 38) sau pur și simplu *pomul mortului* (p. 43). Apar, de asemenea, și alte elemente ce fac trimiteri la obiceiurile ciclului familial. Lucrând la războiul de țesut alături de mamele lor, fetele au îmbogățit simbolistica decorului, adăugând motive precum

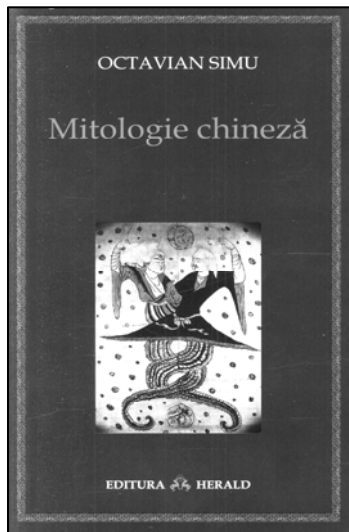
jemna miresei, colacul mirelui (p. 39), dar și cu una dintre cele mai răspândite forme ale pâinii de ritual, numită *pomana* (p. 43). Frecvent utilizate în satele din dreapta Prutului, *covoarele de cununie* nu puteau lipsi din așezările basarabene. Ba putem spune că aici sunt semnalate încă din primele decenii ale veacului al XVIII-lea. Prezent la o nuntă din Furceni – Orhei, ofițerul suedez Erasmus Heinrich von Weismantel a văzut cum „în fața altarului se afla un covor, pe care îngenuncheau mirii” (*Călători străini...*, vol. VIII, 1983). Într-adevăr, aceste covoare, țesute anume, erau păstrate (acasă ori la biserică) pentru ziua consacării religioase a tinerilor ce se căsătoreau.

Alături de cele câteva elemente ce aparțin obiceiurilor familiale, în ornamentica acestor faimoase țesături tradiționale pot fi detectate, cu ușurință, și urmele datinilor calendaristice. Ne gândim, bunăoară, la prezența unor motive ce se regăsesc și pe ouăle încondeiate: *calea rătăcită, coarnele berbecului, cârligul ciobanului* (p. 42), *dinții fierăstrăului, mâna, rombul dințat cu carne* (p. 37), *steaua, vârtelnița, zigzagul etc.*, la măștile din cadrul unor rituri de invocare a ploii (*Paparudele*) și, mai cu seamă, la personaje din alaiurile Sărbătorilor de iarnă. Cele câteva imagini de *mascați*, aflate pe două țesături din zona Căușenilor (p. 208-209, 222), discutate de autoare, se integrează într-o galerie mult mai amplă (*moșnegi, urăți, irozi, roșiori, mocănași, capre, căiuți, cerbi*), ilustrată convingător de scoarțele și covoarele botoșănene (Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, planșele 278-279, 299) și de cele din satele gălățene (E. Holban, A. Tomaselli, *Arta populară din județul Galați*, 1974, planșele 167, 181-182, 188; Dr. Georgeta Stoica, *Colecția de covoare din Moldova*, 2009, planșele 477-478, 480-481, 484).

Nu vom încheia aceste însemnări înainte de a spune că volumul Varvarei Buzilă este editat în condiții grafice de excepție. Au contribuit din plin la această izbândă colaboratorii de specialitate (fotografi, machetatori, graficieni), care au știut să armonizeze, în oglinda paginii, întreaga strălucire și subtilitate cromatică a acestor unicate ale plasticii folclorice românești. Traducerea integrală a textelor în limba engleză, nu doar a comentariilor științifice, ci și a datelor de ordin tehnic ce însoțesc fiecare piesă în parte, netezesc drumul spre o largă accesibilitate a acestui important volum de etnografie și artă populară.

**Octavian SIMU, *Mitologie chineză. Un dicționar*,
București, Editura Herald, 2013, 366 p.**

Apariția dicționarului sinologului român vine la timp, ca să completeze și să deslușească enigmele prezente în unele lucrări, care au circulat în ultimele decenii la noi, cum ar fi *Lumea chineză I-II* de Jaques Gernet (1985), *Miturile Chinei antice* de Yuan Ke (1987), *L'imagerie populaire chinoise* de Maria Rudova (1988) sau *Religia chinezilor* (2004) și *Gândirea chineză* (2006) de Marcel Granet. Se poate vorbi de o revigorare a acelei fascinații exercitate de civilizația chineză asupra Evului Mediu european, de la Marco Polo până la Nicolae Milescu Spătarul.



Un dicționar este deosebit de important, mai cu seamă în condițiile în care notele de subsol ori indicii de la sfârșitul cărților de artă, istoriografie sau

mitologie nu pot da decât o vagă explicare privind imensul topos cultural al celui mai numeros neam din Extremul Orient.

Cunoscut niponolog și sinofil, Octavian Simu își propune să facă nu numai o simplă descriere morfologică, specifică oricărui dicționar, ci și înlesnirea unei înțelegeri mai complexe a sufletului chinez, a concepției acestuia despre condiția umană, sacralitate și destin. Sunt prezentate principalele divinități, împărații legendari, întemeietorii de neam și religii, spiritele celor patru elemente, animale și păsări fabuloase, monștri hibridi, plante miraculoase, rituri de trecere și cosmogonii.

Din filele dicționarului se pot reconstitui mentalitățile unei civilizații agrare și sedentare (bazate pe cultura meiului, în nord, și a orezului, în sud), cu stăpânirea exemplară a ciclului anotimpurilor, în raport cu dualismul *Yin/Yang* (moarte – viață, lună – soare, feminin – masculin etc.). La baza comunicării cu lumea supranaturală stau animismul și panteismul, diferența dintre duhuri, zei și demoni nefiind una de esență, ci de statut.

Găsim numeroase similitudini cu mitologia europeană. Un zeu daoist al căminului, Zao Jun, străjuiește de un câine și un cocoș,

amintește de spiritele protectoare ale casei la anticii greci, romani sau celți. Visul nemuririi, al tinereții fără bătrânețe și al vieții fără de moarte, îl putem urmări în mai multe mituri. *Quilin*, animalul fantastic de tipul *Licornului*, viețuia în țările nemuritorilor daoiști, iar muritorilor le aducea protecție împotriva nenorocirilor, longevitate și fericire (p. 246-247). *Feng Huang*, pasărea mitică, fermecată, din legendele chineze simbolizează „puterea de regenerare, de reîmprospătare vitală prin posibilitatea renașterii, așa cum în lumea occidentală *Phoenixul* renaște din propria cenușă” (p. 110).

La fel de prețuit ca mărul din mitologia românească, piersicul simbolizează, pentru chinezi, viața îndelungată ori nemurirea. Cei mai râvniți erau pomii din vestita livadă de piersici de pe culmea munților Kunlun, lângă eleșteul de matostat, din fructele cărora zeița *Xi Wang mu*, stăpâna Paradisului de Apus, prepara elixirul vieții eterne.

Cartea munților și mărilor (Shanghai jing), una din cele mai bogate surse privind miturile chinezești, apărută acum mai bine de două milenii, are pagini ce amintesc de tonalitatea *Ecleziastului* biblic: „Toate lucrurile sunt trecătoare, iar viața omului e ca un popas vremelnic...” Singura speranță este în *Jiahe* (spicul fericirii) sau în *sanzhushu* (triplul copac de mărgăritar).

Paradisul budist chinez, deosebit de spectaculos, se înscrie totuși într-un tipar asemănător cu cel al raiului creștin. Diferența constă în mineralizarea elementelor componente. Pomii înfloriți și păsările cântătoare ale raiului sunt, în viziune sinologică, din nestemate. Fundul lacurilor este de aur, iar „băncile pentru odihnă sunt făcute din pietre prețioase de șapte feluri” (p. 230).

Concepția chineză asupra sufletelor este originală. Potrivit daoismului, fiecare om are două suflete, unul ceresc, numit *hun* (de tip *yang*) și altul terestru, *po* (de tip *yin*). Când acestea se separă, survine decesul persoanei. Pe când sufletul *po* rămâne atașat de corp, sufletul *hun* se reîntoarce în cer, în „împărăția (regatul) Izvoarelor (fântânilor) galbene” (p. 278). Componenta negativă a sufletului *po* este *gui* un duh malefic, „invizibil, nu lasă în urma sa umbră și poartă haine fără tiv” (p. 132). Până va reuși să revină în ciclul reîncarnărilor, acest spirit are soarta sufletelor damnate din credințele europenilor, bânuind amenințător pe pământ.

Unul din cei mai pitorești protagoniști ai mitologiei chineze este *Pangu*, zeu primordial, creator al universului. Din Haos s-a iscat un vârtej întunecat, care s-a coagulat într-un ou imens. După 18.000 de ani,

Pangu, care se afla în interiorul aceluia ou, a spart coaja, ieșind la lumină. Din resturile oului s-au ivit Cerul și Pământul, pe care Pangu le-a împins, separându-le atât de mult, încât să nu se mai reunească. Murind, în urma enormului efort creativ, Pangu se metamorfozează în elementele naturii: aștri (soare, lună, stele), vânt, ceață, păclă, nori, stânci ș.a.

Nu putem să încheiem aceste note pe marginea dicționarului lui Octavian Simu fără să amintim de rolul important pe care-l joacă în mitologia chineză dragonul, animal totemic, tutelar. Acest animal fabulos „este stăpân peste toate formele de manifestare a apei, controlează râurile, fluviile, cascadele, lacurile, mările și oceanele, dar și ploaia, furtuna, inundațiile” (p. 95). Este un semn zodiacal, o emblemă împăratească, element important în astrologie, alchimie, pentru ceremonii și ritualuri. Purtat de unul din cei mai vechi zei cerești, *Chi You*, dragonul sacru *Ying long*, „cel cu două aripi” (p. 59) declanșează ploi torențiale și vijelii. Dragonul chinez se aseamănă, sub multe aspecte, cu eroul mitologiilor Europei și ale Orientului Mijlociu. Un dragon păzea grădina Hesperidelor, altul a fost omorât (în *Biblie*) de Daniel. Sunt cunoscuți eroii *drakocroni* dintre care se remarcă Sfântul Gheorghe. „Nemuritor, dragonul a străbătut liniștit vremurile întunecate ale Evului Mediu” (Jean-Paul Clébert, *Bestiar fabulos*, 1995, p. 105).

Balaurii din mitologia românească sunt în relație strânsă cu elementul acvatic. În basme, interziceau folosirea fântânilor, provocând secetă. Li se sacrificau fete frumoase, dar până la urmă erau învinși de eroul civilizator. În credințele populare există o școală unde Solomonarii învață să călărească balaurii și, implicit, să poarte ploile.

Din cornul chinez al abundenței, mitografic și folcloric, se conturează tabloul unei civilizații arhaice, care a creat variante originale ale miturilor fundamentale de circulație universală. A le cunoaște înseamnă a ne îmbogăți spiritual, participând la nașterea miraculoasă a metaforelor sacre.

Silvia CIUBOTARU