

Sanda IGNAT, *Influențe germane în etnologia românească interbelică*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2015, 330 p.

Sanda Ignat, în lucrarea *Influențe germane în etnologia românească interbelică*, ne oferă informații utile despre influențele, interferențele și contribuțiile germane în etnologia românească. Pornind de la explicarea termenilor de bază și continuând cu evoluția din punct de vedere cronologic a disciplinei *Volkskunde*, autoarea ajunge să prezinte, în a doua parte a volumului, pe cei mai reprezentativi oameni și cele mai importante instituții, conferințe, congrese, cărți, articole și reviste germane care au influențat direct sau indirect etnologia românească.

Secțiunea *Cuvânt înainte* (p. 5) ajută cititorul să descopere procesul de abordare a temei de către autoare. În introducerea cărții sunt oferite pe lângă date preliminare despre apariția și parcursul istoric al influențelor germane în etnologia românească și câteva precizări terminologice cu privire la noțiunile din limba germană cărora cu greu le putem găsi uneori un echivalent în limba română. De exemplu, denumirea *Volkskunde* „nu are un corespondent total în limba română”, care să păstreze întreaga semnificație din limba germană a termenului, iar din acest motiv se face apel la binomul „*etnografie și folclor*” (p. 30).

Prima parte a cărții este dedicată disciplinei *Volkskunde*, care este analizată din toate punctele de vedere. Mai întâi este trasată o paralelă între *Volkskunde* și *Völkerkunde* și sunt definite una în raport cu cealaltă: „*Völkerkunde* era înțeleasă ca știința care se ocupă de popoarele „anistorice” (*geschichtslose Völker*) din afara Europei, iar *Volkskunde* privea strict popoarele „istorice” europene, de aici și diferența în orientare, și anume spre prezent în etnologia exotică, spre trecut în cea europeană” (p. 40).



Autoarea realizează o cronologie pertinentă a *Volkskunde*, începând cu receptarea de către umaniști a scrierilor istoricului antic Cornelius Tacitus. Pentru o mai bună administrare și guvernare a populației, în perioada regimurilor absolutiste, „interesul pentru păturile de jos este unul autentic, regimul este preocupat realmente de cunoașterea acestora” (p. 47). Un alt nume important în dezvoltarea *Volkskunde* este filosoful și literatul Johann Gottfried Herder ce a consacrat termeni precum *Volkslied*, *Volksglaube*, *Volksseele* ori *Volks poesie* (p. 49); creatorul „psihologiei popoarelor” considera *Volks poesie* drept „expresie a sufletului popular” (p. 50). De la Herder, atenția se îndreaptă spre Clemens Brentano și Ludwig Achim von Arnim, pioneri ai romantismului german, care au publicat prima culegere de cântece germane. La începutul secolului al IX-lea au publicat și Jacob și Wilhelm Grimm culegerea de *Basme pentru copii și casă* (p. 52).

Volkskunde ca știință a început însă să existe abia odată cu prelegerea *Die Volkskunde als Wissenschaft* (traducere), susținută de Wilhelm Heinrich Riehl în 1858 la Universitatea din München. Adolf Bastian ajută disciplina, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, să ia ființă atât teoretic, cât și instituțional, el fiind cel care a fondat revista „*Zeitschrift für Ethnologie*” și a condus *Museum für Volkskunde*, primul de acest fel din Germania (p. 58). În această perioadă s-a cules folclor în Germania și Austria, accentul fiind inițial pe epica populară.

În jurul anului 1900 apar primele societăți și asociații regionale dedicate *Volkskunde*. Acestea erau constituite din grupuri de cercetători și funcționau ca instituții nonguvernamentale. Până în anii '20 au avut loc perioade de confruntare teoretică ce au alternat cu perioade de calm foarte pregnant și se formează „teza excepționalității germane” (p. 92); se trece astfel de la *Volkskunde* la *Volkstumskunde*, care înseamnă „știința despre etnicitate” (p. 92). Numărul naționaliștilor crește și astfel apar tot mai multe *Volkstumsvereine* sau *Heimatschutz-Vereine* ce „se concentrau pe conținuturi semi-științifice care alimentau naționalismul și produceau argumente despre superioritatea poporului german” (p. 96).

În perioada interbelică, interesul este îndreptat către *deutscher Volksboden*, însemnând „întregul în care a fost posibilă culegerea folclorului, însă după terminarea Primului Război Mondial, în Germania se intensifică naționalismul. Aspectul etnic-național devine

astfel în perioada Republicii de la Weimar teritoriu pe care locuiau germani” (p. 99). Tot în această perioadă apare și curentul *Volkstumskundler*, „preocupat pe de o parte de aspectul biologic al culturii (*Volksbiologie, Kulturbioogie, Volkstumsgeschichte*), iar pe de altă parte de felul cum se reflectă diferențele etnic-rasiale în mentalitatea poporului” (p. 140).

În perioada nazistă, *Volkskunde* devine o *National-Sozialistische Volkskunde*, mișcare în cadrul căreia factorul rasei devine aspectul central, țărănimea este privilegiată, iar simbolurile din arta populară sunt cercetate în slujba tezelor naziste. Această disciplină avea drept misiune educarea poporului în spiritul comunității național-socialiste. În această perioadă, disciplina se îndreaptă către studierea prezentului societății germane, iar conform cunoscutei observații aparținând etnologului Hermann Bausinger această nouă disciplină se îndepărtează de vechea *Volkskunde*. După sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, etnologia politizată s-a prăbușit. Este reînființată Uniunea Asociațiilor Germane de Etnologie, iar începând cu dezbaterile din 1970 din Falkenstein etnologia germană capătă „un alt nume, o altă înfățișare și altă conduită profesională” (p. 174). Numele noi apărute propuse pentru identificarea disciplinei sunt: *Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie, Vergleichende Kulturwissenschaft* sau *Kulturanthropologie*. Cu toate acestea, unele centre universitare au ales să păstreze denumirea *Volkskunde*.

Evoluția cronologică a *Volkskunde* este adusă până în perioada de după al Doilea Război Mondial, iar prima parte a acestei cărți este încheiată cu o descriere consistentă a instrumentelor specifice de cercetare a disciplinei. Sunt prezentate pe rând: societăți (*Verband deutscher Vereine für Volkskunde* – „Uniunea Societăților de Volkskunde”), instituții (*Reichsbund „Volkstum und Heimat”* – „Uniunea Imperială Folclor și Patrie”), arhive (*Deutsches Volksliedarchiv* – „Arhiva de folclor muzical german”), muzee (*Burzenländer Sächsisches Museum* – „Muzeele istorico-geografice de la Brașov”), catedre (prima catedră de *Deutsche Volkskunde* a fost la Praga în 1919), reviste („*Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde*” – „Jurnalul Asociației pentru Studii Culturale Transilvănene”), o vastă bibliografie a *Volkskunde*, *das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* („Dicționarul credințelor și superstițiilor germane”) și, nu în ultimul rând, *der Atlas der Deutschen Volkskunde* – „Atlasul Etnografic German”.

Partea a doua păstrează titlul cărții și începe cu un profil al etnologiei românești ce s-a dezvoltat în perioada formării conștiinței naționale moderne a poporului român. Misiunea sa era de a forma identitatea națională, fundamentând specificul popular pe limba națională. În spațiul românesc nu a existat necesitatea unei încurajări a principiilor specifice *Völkerkunde*, fapt datorat lipsei unui trecut colonial cum a fost în cazul Germaniei.

Se știe că, la noi, activitățile de culegere a folclorului au fost realizate mai întâi de către folcloriști străini, printre care frații Schott din Transilvania, cei ce au cules basme românești în 1845. Începând de la sfârșitul secolului al XIX-lea au apărut forme de finanțare a culegerii de folclor. Instituții precum Academia Română sau Arhiva de Folclor a Academiei de la Cluj au oferit subsidii, stipendii și sponsorizări pentru cercetări. În anii '20-'30 ai secolului al XX-lea, școala Densusianu și școala Gusti au dat startul culegerii organizate de folclor, reușind să acopere investigarea majorității zonelor etnofolclorice românești.

Autoarea ne prezintă mai departe influențele germane din etnologia românească interbelică prin sublinierea acelor „situații în care o sursă cognitivă de limbă germană transmite informații, iar subiectul român o preia și o valorifică în limba maternă” (p. 199). Primul tip de influențe sunt cele ce țin de formarea științifică de specialitate. Din rândul lingviștilor și dialectologilor amintiți în volum fac parte: Dumitru Caracostea, Ovid Densusianu și Sextil Pușcariu. Dintre istoricii și criticii literari sunt enumerați Nicolae Iorga și Gheorghe Bogdan-Duică. Lista continuă cu psihologi (Constantin Rădulescu-Motru), filosofi (Lucian Blaga), sociologi (Dimitrie Gusti), geografi și etnografi (Simion Mehedinți, Romulus Vuia), medici, antropologi și demografi (Ion Chelcea) și, nu în ultimul rând, folcloriști (Gheorghe Vrabie).

Un alt tip de influență explicată pe larg de autoare este cea de tip livresc. Din această categorie fac parte autori „cu studii secundare în limba germană” (p. 231), iar câteva exemple în acest sens sunt folcloriștii Artur Gorovei și Ion Mușlea, geograful Ion Conea, istoricul George Oprescu sau sociologul Henri H. Stahl. Influențele se manifestă nu doar la nivel individual, ci și organizațional, iar în spațiul românesc sunt prezente influențe germane și în cadrul instituțiilor folclorice, cum ar fi: Societatea Etnografică Română ce a fost înființată în 1923 la Cluj, Institutul de Istoria Medicinii, Farmaciei și de Folklor întemeiat în 1921

tot la Cluj sau Muzeul Etnografic și de Artă Populară din București. Ca disciplină universitară, etnografia și folclorul apar la noi abia în 1923, când a fost întemeiat Seminarul de Etnografie la Catedra de Geografie a Universității din Cluj sub egida Muzeului Etnografic al Transilvaniei. În 1926 s-a înființat la aceeași universitate prima și singura catedră interbelică de „Etnografie și Folklor”. Tot din rândul influențelor fac parte și cele metodologice ce au ajutat la elaborarea instrumentelor științifice și astfel s-au creat proiecte de atlase etnografice, cum a fost cel al lui Ovid Densusianu și Tache Papahagi.

Cercetătoarea discută, de asemenea, influențe și interferențe româno-germane manifestate în domeniul etnologiei. O perioadă propice în acest sens a fost cea interbelică, când „învățații români formați în străinătate au continuat și după revenirea în țară să întrețină contactele și relațiile profesionale din perioada studiilor, prelungindu-le fructuos pe teritoriul țării noastre” (p. 256). În urma acestor interferențe a fost înființat Institutul Român atât la Viena, cât și la Berlin, iar cu ceva ani mai târziu, când abia începuse al Doilea Război Mondial, apare și la București Institutul German pentru Știință în 1940. Pe lângă influențe și interferențe există și contribuții germane directe la fundamentarea folcloristicii și etnografiei românești. Unii dintre „folcloriștii saxo-români” (p. 266), după cum le spunea Gheorghe Bogdan-Duică, care au adus contribuții directe în acest domeniu au fost: pastorul sas din Sibiu Adolf Schullerus, Luise Netoliczka, ce s-a ocupat de arta populară săsească, autorul sas Wolfgang Knopp sau lingvistul sas Misch Orend.

A doua parte a cărții se termină cu un studiu de caz ce are în vizor Biblioteca Seminarului de Etnografie de la Universitatea din Cluj, instituție care deține, conform autoarei, un fond de carte redescoperit. Biblioteca respectivă a fost înființată în 1923 de Romulus Vuia și finanțată de către universitate. În realizarea fondului de carte, Vuia a fost nevoit să apeleze inclusiv la anticariate și donații de la diferite instituții (de exemplu editurile Koehler și Volckmann). Primele nouă cărți au fost cumpărate de la anticariatul Harrassowitz din Leipzig (p. 273). Fondul de carte al bibliotecii cuprinde, printre altele: tratatele de istoria și etnografia sașilor transilvăneni, cărți ale folcloristicii românești sau cărți reprezentative pentru disciplinele *Volkskunde* și *Anthropologie* (Graebner, Weule, Dieterich ori Spamer).

La sfârșitul volumului, autoarea trasează concluzii cu privire la întregul conținut abordat, rezumând ideile principale și scoțând astfel în relief aspectele cele mai importante, cum ar fi: traseul pe care l-a avut *Volkskunde*, atât în Germania, cât și la noi, și influențele germane ce s-au păstrat atât în etnologia română, cât și în alte discipline, precum antropologia fizică românească.

Cartea Sandei Ignat reprezintă un mare ajutor pentru cercetătorii aflați la început de drum care-și doresc să cunoască repere istorice și teoretice ale etnologiei germane și românești, cât și din alte discipline care s-au intersectat într-o măsură mai mică sau mai mare cu acestea. Opera este presărată cu informații valoroase ce pot servi drept pilon pentru viitoare cercetări academice. Efortul depus de autoare de a sistematiza comprehensibil toate aceste informații va fi cu siguranță apreciat și continuat de noile generații de cercetători pasionați de acest subiect. O anumită frază din cartea Sandei Ignat poate servi drept inspirație implicită pentru descoperirea și redescoperirea în viitor a căilor de comunicare dintre cele două etnologii: „Știința, capabilă doar de adevăruri parțiale care adeseori sunt doar pretexte pentru cele mai diverse forme de egoism, nu poate fi un garant pentru Adevăr” (p. 5).

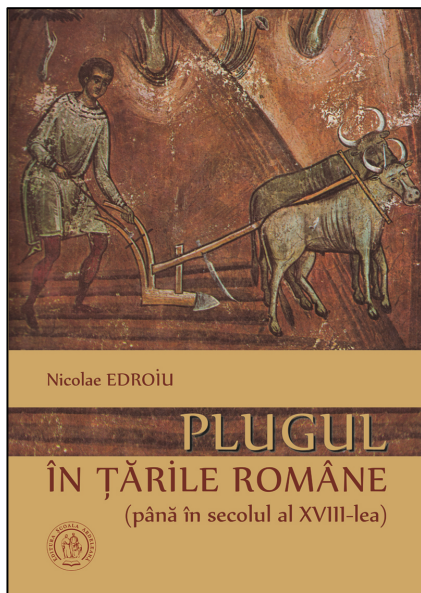
Constantin Iustinian DAVID

Nicolae EDROIU, *Plugul în Țările Române (până în secolul al XVIII-lea)*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2017, 224 p.

Volumul istoricului clujean apare într-un moment de cotitură al agriculturii române, când transformările sistemului de proprietate funciară din ultimele decenii au afectat tehnicile de cultivare a pământului. Persistă dihotomia dramatică între revenirea la utilizarea tipurilor de pluguri mai vechi în cultura suprafețelor limitate, cu deosebire în zonele deluroase, „îngrozitor semn de arietate” (p. 215), și expansiunea mașinismului agricol. Se cer măsuri cât mai eficace pentru uniformizarea performanțelor tehnice utile unui randament superior. Aprecierile unor specialiști că România ar putea hrăni de trei-patru ori mai multă populație decât cea actuală sunt stimulative pentru inovații benefice.

În aceste condiții, autorul actualizează o preocupare începută cu o jumătate de secol în urmă, când, alături de muzeograful Paul Gyulai, publica în „Acta Musei Napocensis” studiul *Evoluția plugului în Țările Române în epoca feudală*, urmat, în 1971, de o altă cercetare, intitulată *Despre apariția plugului în Țările Române*, publicată în revista „Terra Nostra”. Pe lângă acestea, a alcătuit, în 1970, *Bibliografia referitoare la istoria instrumentelor de arat utilizate în agricultura din Țările Române*, unde a avut în vedere și științele învecinate Istoriei, cum ar fi Agronomia, Mașinismul agricol, Etnografia, Folclorul ș.a. Un alt punct de plecare l-au constituit materialele inspirate de dezbaterile pe acest subiect care au avut loc în marile muzee din Centrul și Apusul Europei. În 1954 lua ființă, la Copenhaga, Comisia Internațională de Artă și Tradiții Populare, care se ocupa de problema evoluției uneltelor agrare. În anii următori, tot în capitala Danemarcei, va funcționa Comisia de Studiere a Istoriei Instrumentelor Agricole și Structurii Câmpurilor (de pe lângă Academia Regală Daneză de Științe) și Secretariatul Internațional pentru Studiul Uneltelor Agricole din cadrul Muzeului Național al Danemarcei. Iar în 1968 a apărut, în aceeași țară, periodicul specializat „Tools and Tillage”. Un moment important pentru cercetarea plugului l-a constituit publicarea lucrării semnată de A. G. Haudricourt și M. J.-B. Delamarre, *L’homme et la charrue à travers le monde* (Paris, 1955). Autorul a urmărit simpoziioanele naționale de istoria agriculturii din România (I, 1969 – XXV, 2014) și bibliografia referitoare la exemplarele de pluguri existente în depozitele muzeale de la noi.

Introducerea cuprinde o paralelă între mirifica baladă pastorală *Miorița* și datina *Plugușorului*, ansamblu ritual de tradiții și obiceiuri ancestrale agrare. Primul subcapitol, *Evoluția cercetărilor istorice, arheologice și etnografice românești referitoare la plug*, debutează cu prezentarea cărții lui Gheorghe Șincai, *Povățuire către Economia de*



câmp (1806), urmată de stabilirea celor cinci faze evolutive din istoria uneltelor agricole de la noi: *agronomică*, *etnografică*, *mașinismul agricol*, *muzeistică* și cea a *cercetărilor istorico-arheologice*. Cercetările *agronomice* îl au drept protagonist pe Ion Ionescu de la Brad cu studiul publicat în 1858, *Instrumente agricole. Despre plug*. Recomandări pentru îmbunătățirea utilajelor agrare apar și în lucrările de economie rurală semnate de Ștefan Pop. D. C. Chițoiu și G. Bungescu reiau în perioada interbelică analiza problemelor legate de plugărit și plugari.

Cercetările *etnografice* privind uneltele agricole debutau în 1913 cu studiul lui Tudor Pamfile, *Agricultura la români*. Simion Mehedinți și membrii Școlii Sociologice gustiene au urmărit recuperarea uneltelor agricole arhaice existente încă în sate conservatoare ca Drăguș – Făgăraș, Nerej – Vrancea, Clopotiva – Hațeg sau Cornova – Basarabia. În acea perioadă, colecțiile Muzeului Satului din București și cele ale Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj se îmbogățeau cu pluguri de lemn primitive.

Mașinismul agricol este susținut de ingineri, care, pe lângă schițarea problemelor tehnice, au abordat și evoluția de-a lungul istoriei a uneltelor lucrării pământului. *Muzeistica* debutează în secolul XX cu rețeaua teritorială a instituțiilor de resort. Abia în urmă cu două decenii s-a înființat la Slobozia, județul Ialomița, Muzeul Agriculturii din România.

Cercetările istorico-arheologice din perioada interbelică, efectuate de C. Nicolăescu-Plopșor și G. Bungescu, au lărgit sfera informațională. În special publicarea datelor despre depozitele de unelte agricole descoperite la Dedrad – Reghin, Șelimbăr – Sibiu, Dragosloveni – Vrancea sau Orheii Vechi (Republica Moldova) au permis avansarea unor noi ipoteze asupra evoluției acestora. Nicolae Edroiu remarcă aportul stimulativ al Simpozioanelor Naționale „Din Istoria agriculturii în România”, în cadrul cărora s-au dat definiții și perspective noi asupra domeniului. *Retrologia agrară* completează istoria agrară, cercetând experiența umană acumulată în legătură cu lucrarea pământului.

Tot în *Introducere* este inclusă și *Bibliografia plugului românesc* unde, după lista abrevierilor, apar următoarele rubrici: I. *Atlase. Bibliografii. Dicționare. Enciclopedii*, II. *Lucrări străine*, III. *Lucrări generale*, IV. *Lucrări speciale* (Monografii, Studii de arheologie și istorie, Studii de terminologie, Studii de etnografie și folclor); V. *Periodice de specialitate*. Un alt subpunct (al treilea), intitulat

Sursele cercetării istorice, prezintă principalele izvoare documentare: istorice, etnografice, muzeale, narative și iconografice.

Primul capitol al volumului, intitulat *Generalități*, analizează originea ocupației agricole, factorii dezvoltării agriculturii (relief, climă, sol). Deosebit de utile sunt hărțile privind repartitia teritorială a precipitațiilor (1961-2000) și structura solului României. În subcapitolul D se subliniază importanța experienței cultivatorului și implicat a tradiției agricole. Prin repetarea de lungă durată, în același cadru terestru și climateric, practica plugăritului devine *cutumă* pentru comunitatea rurală.

Tot în această secțiune a cărții, în partea intitulată *Uneltele de arat. Locul lor în tehnica agricolă și între factorii dezvoltării agriculturii. Plugul*, se intră în miezul subiectului. Unealta aratului este descrisă cu toate părțile ei componente: *cadrul plugului, talpa sau plazul, coarnele, bârsa, brăzdarul, fierul lung* (cuțitul, cuțitoaia), *cormana sau cormanul, oticul și rotilele*. Figurile 10 și 11 prezintă în detaliu un plug simetric, cu cormană schimbătoare, și, respectiv, un plug de construcție asimetrică. Se simte aici lipsa unui *glosar* al terminologiei populare a acestei unelte. Este de ajuns să cităm un descântec *de bășică rea*, din colecția lui S. Fl. Marian, ca să observăm cât este de bogată. Plugarul negru are un plug cu *grindei* negru, cu *coarne*, cu *corman*, cu *plaz*, cu *bârsă*, cu *fiare*, cu *foitău*, cu *cucoș*, cu *potâng*, cu *cobălă*, cu *otic*, cu *roțițe*. Răsfoind lucrarea lui Frédéric Damé, *Încercare de terminologie poporană română*, găsim cuvântul *brăcinar* pentru stinghia care unește uneori coarnele plugului.

În cele mai multe lucrări de specialitate, plugul este privit izolat de atelajul său, deși se știe că apariția jugului frontal pentru boi și a gâtarului pentru cai a contribuit mult la ușurarea muncii plugarului. Frescele bisericilor bucovinene îl reprezintă uneori pe cel care ară mânând trăgătorii cu *strămurarea* (din *stimularia), un instrument arhaic. În orațiile agrare și în colindele de plugar, unealta aratului este întotdeauna însoțită de animalele de tracțiune, cărora uneori li se precizează și poziția față de plug. Ei sunt *dinainte*, de la *prigon* sau de la *roate*.

De un interes deosebit se dovedește a fi secțiunea B, *Elemente de mecanica plugului*, însoțită de schema jocului de forțe pe timpul aratului asupra plugului. Forma geometrică închisă a uneltelor de arat (triunghiulară sau patrulateră) le-a conferit un spor de soliditate și de randament. Condiția de echilibru a plugului este îndeplinită atunci când

direcția de acțiune a forțelor de tracțiune și a celor de rezistență se află în linie dreaptă.

Partea a treia a primului capitol abordează *Probleme de terminologie*. Aratra fiind cea mai importantă unealtă de arat a Antichității romane, o seamă de limbi romanice au păstrat diferite ipostaze ale acestui cuvânt, însoțindu-l și cu termenul *plug* apărut în Evul Mediu. În terminologia românească, Gheorghe Șincai a dat o primă definiție a plugurilor tipice pentru agricultura română din vremea lui: „*plugul cel șucheat* [...] are grindeiul puținel strâmb, cormanul stătătoriu, custura pătrunzătoare prin ferul cel lat și grindeiu”, cu care se poate ara numai la șes, și „*plugul cel schimbătoriu*, are grindeiul oblu, cormanul schimbătoriu, custura lipită de bârsă și cu cârlig, ca să poată acăța cârligul cormanei de dânsa” (p. 73) bun de folosit la coaste. Termenii care definesc părți ale uneltei de arat au fost preluați din Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX), ediția 2012.

În capitolul al doilea al volumului, *Unealte de prelucrat pământul în Antichitate (de la bățul plantator la aratra)* se prezintă mai întâi *râmocul*, modesta unealtă din lemn tare, care mai mult zgâria solul. Urmează *rarița* folosită de geto-daci și *aratrul* acestora, apoi *aratrul roman*, superior celorlalte forme rudimentare ale plugului antic.

Următorul capitol, *Apariția plugului. Răspândirea lui în Țările Române*, debutează cu o retrospectivă a stadiului cercetărilor în literatura agricolă străină. După J. Morgan și E. Savoy, H. Koren precizează în lucrarea sa *Plug und Arl* (1950) că plugul despică, desprinde, ridică și răstoarnă brazda, ceea ce îl diferențiază de celelalte unelte de tipul Arl, Ralo, Ris ș.a. care tăiau, scurtau numai sau despicau pământul, fără a întoarce complet brazda. H. Behlen fixează momentul apariției plugului în ultima perioadă a Imperiului Roman. În opoziție cu el, cercetătorul croat B. Bratanić susține că nu pot fi aduse dovezi de natură istorică pentru argumentarea existenței plugului cu rotile la romani, totuși „instrumente de arat, posedând unele caracteristici ale plugului propriu-zis, au fost folosite în epocile preromane deja în Europa Centrală și în Balcani” (p. 85). J. Kadláček era de părere că în secolele IV-VI slavii din teritoriile est-europene cunoșteau deja Arl-ul și unealta primitivă de arat de tipul Plugului, iar răspândirea acestora s-a făcut la începutul migrației anților slavi (deci nu le-au preluat de la traci, romani sau germani!). Un punct de vedere plauzibil l-au avansat A. G. Haudricourt și M. J-B. Delamarre care consideră că plugul n-a putut să apară decât în regiunile unde a fost

cunoscută utilizarea *aratului cu două coarne*, funcția cuțitului și rotilor. Clima temperată și umedă, un sol bun în profunzime, extinderea culturilor, evoluția demografică au determinat intensificarea folosirii terenurilor arabile și deci fabricarea plugului. În consecință, cei doi autori consideră că în Europa Centrală și Danubiană plugul era cunoscut din secolul VI.

În subcapitolul numit *Stadiul cercetărilor în România* sunt amintite studiile lui I. H. Crișan, I. Glodariu și M. Câmpeanu pentru Epoca Veche. O contribuție fundamentală în problema apariției plugului la noi o reprezintă cercetările arheologului ieșean Vasile Neamțu. Acesta preciza în 1967 că plugul, instrument cu elemente și dispozitive asimetrice, a evoluat *din aratul cu plaz* în perioada Feudalismului timpuriu.

Al treilea subcapitol al acestei secțiuni a cărții, *Unelte de arat utilizate în agricultura din Antichitate*, urmărește evoluția uneltelor de lucrat pământul de la ipostaza de *crăcănel-râmoc* (a se vedea cornul de cerb din stațiunea neolitică de la Căscioarele) la uneltele de arat *fără plaz* ale geto-dacilor, la instrumentul roman *cu plaz*, la *aratru*, și de la *aratru* la plug. La sfârșitul Epocii La Tène (secolul II î.e.n. – I e.n.) apare la geto-daci. Plugul s-a desprins de *aratru* în momentul în care i s-a adăugat *cormana*, care a înlocuit *aripioarele* uneltei precedente. Nicolae Edroiu prezintă uneltele de arat utilizate în secolele IV-X la noi în lumina ultimelor depozite arheologice descoperite. La Dragosloveni (Vrancea), Murgeni (Vaslui), Dridu (Ilfov) și Ciurelu (București) a fost găsit *oticul*, piesă auxiliară de forma unei lopățele. Concluzia istoricului este că, timp de aproape o mie de ani, agricultura Țărilor Române a utilizat *plugul simetric cu cormană schimbătoare*, veriga de legătură dintre *aratru* și *plugul asimetric cu cormană fixă*.

Capitolul al IV-lea, *Evoluția plugului în Țările Române în Evul Mediu (secolele X-XVI) și la începutul epocii moderne (secolele XVII-XVIII)*, prezintă factorii specifici acestei perioade. În feudalism primează condițiile naturale și tradiția bazată pe experiența personală a plugarului. Pentru a surprinde tehnologia, modalitatea de mânăuire a diferitelor tipuri de pluguri și caracteristicile acestora, autorul recurge la mai multe categorii de izvoare, unele neutilizate până în prezent. Documente ca Diploma Cavalerilor Ioaniți (1247) sau opera lui Rogerius (*Carmen miserabile*) semnaleză dezvoltarea agriculturii în Transilvania și în sudul Carpaților Meridionali. Donațiile făcute de Vladislav I și Dan I, voievozi munteni, mănăstirilor Vodița și Tismana, la sfârșitul secolului al XIV-lea, indică rodnicia lanurilor de

grâu. Alexandru cel Bun al Moldovei importa, în secolul următor, brăzdare de fier.

Nicolae Edroiu trece în revistă reprezentările iconografice din bisericile maramureșene, bucovinene și muntenesti, pe care le va analiza în detaliu în capitolul VII al lucrării. Scena pictată în pronaosul Bisericii Sfântul Ilie de lângă Suceava poate fi socotită „ca *prima și unica* reprezentare din centrul și sudul Europei în care este înfățișat un plug tras de opt boi” (p. 146). Pe cheia de boltă a bisericii din Dârjiu – Odorhei (1460) apare imaginea unui plug simetric, fără cormană. Alte tipuri de plug sunt reprezentate pe diplomele de înnobilitare emise de Ștefan și Gabriel Báthory, pe sigiliile unor comune și pe lespezile de mormânt.

În capitolul al V-lea se vorbește despre apariția plugului de fier ca produs manufacturier și de fabrică. Din secolul al XIX-lea, tipul de plug asimetric cu cormana fixă a fost construit în întregime din fier. Acest fapt și generalizarea rotilor a sporit stabilitatea plugului. S-a putut efectua reglarea adâncimii brazdei și trasarea ei uniformă, „s-a redus, astfel, sarcina de tracțiune, precum și efortul exercitat de plugar asupra celor două coarne ale uneltei” (p. 169). În 1837, John Deere din statul Iowa (SUA) a fabricat primul plug de oțel din lume. La Cluj, în 1840, Petru Rájka, absolvent al Politehnicii din Viena, a deschis un atelier de producere a plugurilor de fier. Mașinismul agricol a ușurat tractarea plugului pe timpul aratului, sporind totodată randamentul și calitatea arăturilor. În plus, plugarul se putea dispensa de ajutorul animalelor din gospodărie. În 1947 se produce primul tractor românesc la Uzina „Tractorul” din Brașov. Urmează producțiile fabricilor din Craiova (1975), Miercurea Ciuc (1976), Timișoara (1978) și București.

Capitolul al VI-lea, *Antroponime și toponime românești derivate din termenul plug*, cuprinde puținii termeni din această categorie. Dacă sunt numeroase așezări ale căror denumiri indică diferite operații premergătoare aratului (ciungiri, pârjoliri, jariști, siliști, curături ș.a.) plugul nu a desemnat decât rare toponime. În ceea ce privește antroponimele, nu trebuie să ne mire puțina lor răspândire, dat fiind apariția târzie la români a numelui de familie și mai ales mulțimea celor care se ocupau cu plugăritul.

Ultimul capitol, intitulat *Plugul în tradițiile populare. Reflectarea lui în folclor și artă*, cuprinde o incursiune în datinile legate de miraculoasa unealtă a deștelenirii. Plugarul harnic este sărbătorit la Sf. Gheorghe (Udatul, Tânjaua, Pogăniciul).

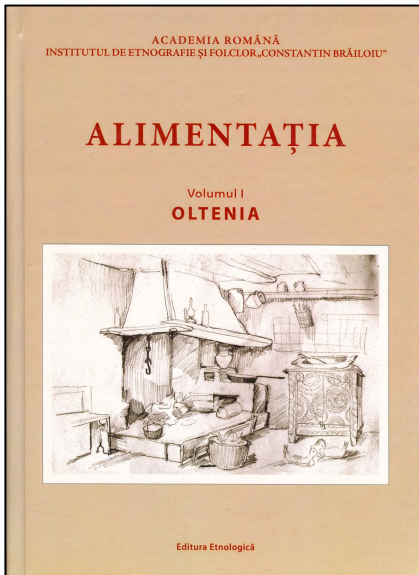
Apărut din timpuri imemorabile, *Plugușorul*, „acest conglomerat al tuturor acelor motive agrare”, păstrează, așa cum sublinia Petru Caraman, „încă foarte limpede caracterul de colind și anume de colind agrar” (*Colindatul*, 1983, p. 353). Variantele orației agrare a Anului Nou alese de Nicolae Edroiu sunt puse în ordine cronologică și acoperă toate provinciile românești. Ele însă nu fac parte din rândul celor care descriu principala unealtă a aratului! De exemplu, într-un *Plugușor* din Corpusul Nic. Densușianu, cules la 1896 din satul Gohor – Tecuci, după ce sunt prezentate animalele de tracțiune, ne sunt descrise plugurile ideale: „*ferecate*,/ (...) / *Cu cotiga* de aramă,/ *Ară locul făr’ samă*,/ (...) / *Cu plazu* de oțel,/ *Face pământul mărunțel*,/ *Cu fieru* de criță,/ *Pământul făcea tărăță*”. O variantă nemțeană a orației agrare, din culegerea realizată de Ion Cuceu și Maria Cuceu pe baza Arhivei Ion Mușlea, pomenește de un plug „*Cu grindeiu* de lemn de brad,/ *Poruncit* la Țarigrad,/ *Cu brăzdar* de lemn de tisă/ *Să-mi ție unde-i clisă*”. Un alt text din același volum, provenit din Crivești, județul Roman, descrie astfel unealta aratului: „*Cu coarnele* de aramă;/ *Ară în pământ, fără samă*,/ *Cu grindeiul* de tumbac,/ *Doisprezece boi mi-l trag*”. Deși *Plugușoarele* imaginează o agricultură idealizată și un plugar mitic, foarte multe detalii tehnice sunt inspirate din realitatea anumitor etape din istoria principalei unelte de lucrat pământul.

În subcapitolul *Reprezentări iconografice ale plugului* sunt amintite frescele, picturile și icoanele din bisericile ortodoxe române, unde sunt redată teme biblice din Vechiul Testament (truda lui Adam după alungarea din rai, legenda sfinților Elisei și Ilie) sau din Noul Testament (pedepsirea femeii desfrânate) având ca element central plugul. Desenele incizate de la biserica Streisângeorgiu – Hunedoara înfățișează pluguri arhaice, despre care istoricul și arheologul Adrian A. Rusu afirma că sunt „cele mai vechi imagini ale plugurilor medievale cunoscute într-un mediu românesc”.

În încheiere, autorul amintește de țelurile urmărite în acest studiu. Evoluția plugului este una dintre cele mai impresionante revoluții ale spiritului uman. Ea a fost constantă, pentru că, așa cum se poate observa în Europa, pornind de la epoca tehnică a fierului, e aproape imposibil să izolezi o perioadă de mai mult de două secole, în care să nu se fi produs nici o inovație importantă în domeniul agricol. Plugul este un simbol al creației umane, iar Plugarul este meșteșugarul său miraculos.

Ion GHINOIU (coordonator general), **Cătălin ALEXA**,
Cornelia BELCIN PLEȘCA, **Laura Ioana TOADER**
 (elaborare, îngrijire științifică și redacțională),
Alimentația. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român,
 volumul I. *Oltenia*, București, Editura Etnologică, 2018, 376 p.

Volumul de față face parte din consistenta serie în care au fost publicate informațiile rezultate din aplicarea chestionarelor pentru *Atlasul Etnografic Român*, intitulată „Corpus de documente etnografice românești”



(secțiunea „Mijloace de existență”), realizată de cercetători ai Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române. Subseriile anterioare au fost dedicate documentelor privitoare la „sărbători și obiceiuri” și „habitat”, continuate acum de cele care ilustrează raportul societății tradiționale cu resursele alimentare și prepararea acestora. Arealul etnografic al Olteniei, cu cele cinci județe componente, deschide și de această dată, așa cum ne-au obișnuit colectivul de etnografi bucureșteni, seria de față. Autorii

ordonează informația în mod coerent, de la procedeele de obținere a materiilor prime la rețete și feluri de mâncare, completate cu date despre păstrarea alimentelor, inventarul casnic și aspectele ritual-ceremoniale ale hrănirii. Toate aceste diverse conținuturi acompaniază logic raportul omului tradițional cu alimentele. De apreciat sunt și imaginile – desene ale cercetătorilor, realizate pe teren, ce oferă celor interesați o reflectare directă a realității etnografice. Având scopul de a oferi cititorului toate diversele perspective ale temei, autorii au ales să includă în funcție de caz și răspunsuri deja publicate în celelalte două serii, dar care oferă contribuții și în sfera hranei. De asemenea, conținutul prezentat aici se regăsește în format cartografic în al treilea volum al *Atlasului Etnografic Român – Tehnica populară. Alimentația* (publicat în 2008).

Cartea redă convingător peisajul divers, cu bine definite linii de continuitate, al alimentației oltenești din secolul al XX-lea, punctate de

abordări comparative binevenite între începutul veacului și prezentul celei de-a doua jumătăți, atunci când s-au realizat anchetele etnografice. Atât specialiștii, cât și orice categorie de cititori interesați au la dispoziție astfel un reper pentru a decela distanța parcursă între momentul înregistrat în documentele etnografice de arhivă și prezentul gastronomic. Relevantă este și comparația care se configurează între obiceiurile alimentare cotidiene și folosirea hranei în context ritual-ceremonial, precum și între consumul propriu-zis al alimentelor și calitatea acestora de a deveni ofrandă și dar. Volumul este împărțit în patru secțiuni consistente: Resurse alimentare, Păstrarea și conservarea, Prepararea hranei, Mese și obiceiuri alimentare.

În capitolul dedicat resurselor alimentare, se impun, din varietatea răspunsurilor invocate, date despre plantele comestibile cultivate de țărănul român, de la cereale (cu o mai mare varietate în trecut, incluzând, pe lângă grâu, secară, mei, orz) și plantele oleaginoase (floarea-soarelui și rapița) la numeroase tipuri de legume. Din cauza regimului hidro-climatic al regiunii și a îngrijirii aparte necesare acestora, legumele erau frecvent cultivate doar în grădina din jurul casei, precum și în preajma surselor de apă („lângă izvor”, „la vadul apei”, pe malul marilor râuri din zonă: Dunăre, Olt, Jiu). Legumele erau dedicate astfel doar consumului casnic, puține dintre acestea fiind comercializate (varza, fasolea), iar necesarul familiei era completat prin apelul la negustori și târguri. Se pare că familii de bulgari arendau terenuri de pe malul românesc al Dunării și produceau cantități mai mari de legume pentru vândut datorită recursului la sisteme de irigații. În comparație cu situația actuală, se poate lesne observa dispariția aproape totală a unor categorii de plante cultivate, cum ar fi meiul, bobul, linte. O dinamică asemănătoare se remarcă în privința soiurilor de viță-de-vie: se cultivau în trecut soiuri „bătrâne” sau „românești”, iar astăzi mai cu seamă cele noi, altoite. Țăranii din județele Olteniei culegeau de asemenea și numeroase plante comestibile din natură: ciuperci, bureți, urzici, ștevie, măcriș, fructe (mere și pere pădurețe, fructe de pădure), alături de plantele de leac, care, în perioada comunistă ajunseseră să-și mențină popularitatea mai ales sub imboldul unor programe școlare (p. 35).

Hrana cotidiană era asigurată astfel în proporție covârșitoare de vegetalele din flora cultivată și spontană, iar consumul de carne se limita la ospățul de duminică și la mesele bogate din preajma sărbătorilor. Într-un sat din Vâlcea, de pildă, porc se tăia doar de două ori pe an (în preajma Crăciunului și în săptămânile dinaintea Postului

Paștelui) (p. 171). Vaci și oi se tăiau de asemenea la ocazii speciale, și anume doar dacă se accidentau sau pentru asigurarea preparatelor necesare pregătirii unor oșpețe îndătinate de evenimentele din ciclul familial (cumătrie, nuntă, înmormântare). Totuși, majoritatea familiilor creșteau mai multe feluri de animale: 10-20 oi, vaci, păsări, porci, având grijă de acestea fie în cadrul strict delimitat al gospodăriei și al pământurilor proprii, cât și, în egală măsură, în cirezi și turme comune, îngrijite de ciobani, văcari. Sunt deosebit de bogat prezentate aici detaliile amenajării sistemului pastoral, mai ales fiindcă arealul prezentat include zona păstoritului montan din Gorjul montan.

Nu lipsea nici apelul la vânat de iepuri, rațe sălbaticе, prepelițe, mistreți, și, mai ales din motive rituale clar precizate, se consumau vrăbii și porumbei de Crăciun și/sau Anul Nou, cu credința că noul interval temporar va fi lin și iute străbătut. Fiind vorba despre o arie bogată în mari râuri și aflată în apropierea Dunării nu surprinde prezența importantă în dieta oltenească a peștelui, completat de raci, scoici, melci. Resursele piscicole erau fie obținute direct de gospodari, fie achiziționate de la negustorii de pește care străbăteau frecvent zona cu marfă din Dunăre, Jiu, Olt, Motru. Pertinent este și capitolul despre obținerea mierii și stupărit, un aliment esențial mai ales într-o societate tradițională în care zahărul apare tardiv și într-un mecanism complex de prelucrare industrială. Alături de hrană, autorii dau locul cuvenit apei și sării, fără de care o prezentare a surselor alimentare nu ar fi completă. Resursele amenajate de apă și obiceiuri legate de sursele acvatice sunt de asemenea incluse în această secțiune.

Procurarea materiilor prime de hrană se realiza, pe lângă obținerea directă în ansamblul tehnic al gospodăriei țărănești, din recursul la marile și micile artere comerciale ale acestui areal („drumurile sării”, „drumurile peștelui”, „drumurile olarilor” etc.), așa cum indică un subcapitol special al volumului. Trocul asigura de asemenea o distribuție echilibrată a resurselor, întrucât, de exemplu, surplusul de carne nu putea fi uneori suficient de bine conservat și trebuia astfel schimbat între gospodării (p. 61).

Secțiunea referitoare la păstrarea și conservarea alimentelor se oprește asupra numeroaselor tipuri de amenajări și recipiente în care erau depozitate produsele agricole pentru a asigura, conform nevoilor, pe o perioadă mai lungă de timp, hrana unei familii: hambare, gropi, lăzi, grânare, pătule, porumbare, podul casei, pivnița etc. Metodele de conservare clasice erau: uscarea, afumarea, sărarea, păstrarea în untură.

Se observă concret că prepararea gemurilor și dulcețurilor, de pildă, era puțin populară în trecut, probabil din lipsa resursei de zahăr, mai frecvent fiind însă magiunul de prune, care necesita doar fierbere îndelungată.

În compartimentul despre prepararea propriu-zisă a felurilor de mâncare sunt descrise amenajările destinate gătitului și inventarul casnic necesar de la cel mare la cel mic (vase, unelte), informații reluate în mare parte din volumul închinat habitatului. Procedurile de pregătire a bucatelor debutează cu detaliile despre baza alimentației țărănești: pâinea și mămăliga. În afara pâinii dospite, se observă că un rol important îl avea în hrana cotidiană și pâinea nedospită (azima sau turta), întrucât pentru pregătirea pâinii dospite era necesar un timp mai îndelungat și înlocuirea drojdiei, atunci mai greu de procurat, cu bucăți de aluat precedent sau spumă de vin sau de prune fermentate (p. 112). Dar pâinea de grâu, coaptă în țest, era un aliment încă folosit cu deosebire la mesele speciale, așa încât, în mod constant, pe masa omului tradițional se aflau turta de grâu sau de mălai (plantă care îndeplinea în trecut rolul principal lăsat apoi în seama porumbului) și mămăliga. Pe lângă făina de grâu, în aluatul de pâine se regăsea frecvent secara sau orzul, și chiar semințele de dovleac. Apare apoi din ce în ce mai mult orezul în diferitele feluri de mâncare tradițională, fapt ce demonstrează existența unor itinerarii comerciale bine definite care permiteau procurarea acestei materii prime străine. Un rol nelipsit îl aveau în hrana tradițională diversele tipuri de grăsimi, atât vegetale (ulei de floarea-soarelui, rapiță, nuci, in), cât și animale (untura de porc, oaie ș.a.), întrucât, în condițiile accesului limitat la resursa de carne, adăugarea acestora în mâncăruri asigură un aport caloric crescut la diferitele preparate din legume și, în cazul celei animale, avea rolul de a transforma imediat o mâncare anostă de post într-una „de dulce”. Și semințele sau miezul de dovleac erau frecvent adăugate, se pare cu același rol de a spori consistența unor mâncăruri (p. 135). Desigur, legumele, în variate combinații, reprezentau baza gastronomiei, de la ciorbele acrite cu corcodușe, murături, îngroșate cu rântaș, la tocane și tocănițe, ciulama și chiseliță. Nu se poate trece cu vederea faptul că unele feluri de mâncare erau extrem de sărace nutrițional, cum ar fi „ciorba de buruieni” sau „ceapa de oțet cu sare”, despre care respondenți din Dolj subliniază că era „un fel de mâncare” în sine (Bistrețu – Dolj, p. 133).

Analiza acestui abundent corpus de date culinare ne poate oferi și oportunitatea unor lămuriri etimologice: „ghiveciul”, o mâncare populară în multe regiuni ale țării, își are originea în prepararea acestui amestec de

legume într-un „castron mare de pământ numit ghiveci” (Vâlcea, p. 131). „Prăjitura” era inițial amestecul de ouă, lapte bătut, mălai și slănină sau, într-o variantă mai simplă, doar ouăle prăjite în tigaie (p. 205-206). De altfel, într-o lume a economiei de resurse și a folosirii lor cât mai practice, aluaturile dulci, consumatoare de cele mai prețioase materii prime, apar tardiv și doar la marile sărbători. Satisfacția gustativă era în schimb asigurată de hrana de bază căreia i se adăugau valoroasele grăsimi avute la dispoziție. Rolul mierii în îndulcirea vieții și meniului țăranilor din Oltenia este astfel unul exponențial, fapt probat și de implicarea acestei resurse în ofranda alimentară: azima destinată Ursitorilor era unsă cu miere (Vladimir – Gorj, p. 118).

Deosebit de interesantă este punctarea mai mult sau mai puțin explicită a distanțelor pe care alimentația le-a parcurs între diversele tipuri de preparate având la bază aceeași legumă: de pildă, salata nu era neapărat un element atât de prezent în meniul țăranilor olteni, legumele erau mai curând procesate termic și nu consumate crude; castraveții apar mai mult într-un fel de ciorbă decât în mai populara salată de astăzi, iar roșiile „erau foarte puține, nu ca acum” (Amărăștii de Jos – Dolj, p. 141). Cercetătorii geografiei lingvistice vor regăsi în acest volum numeroase informații prețioase: fasolea primește denumiri diferite în funcție de forma în care este consumată: „făsu” pentru fasolea uscată și „teci” pentru cea verde. Chiar și specialiștii în istoria agriculturii și cunoștințele agronomice tradiționale vor primi date relevante: linte se cultiva în această zonă mult mai mult în trecut, această legumă având proprietăți benefice pentru compoziția chimică a solului: „Unde puneau linte se făcea bucate multe. Acu cu azot” (Bratovoiești – Dolj, p. 138).

Interlocutorii cercetătorilor care au cules datele pentru *Atlasul Etnografic Român* au punctat, de asemenea, transferul treptat al unei materii prime alimentare dintr-un registru în altul. Miezul de nucă pornește de la a fi utilizat pentru îmbunătățirea sarmalelor pentru a poposi apoi ireversibil în sfera bucatelor dulci (p. 149). Într-un mod asemănător, alte produse părăsesc pentru totdeauna secțiunea hranei fundamentale, situație care explică în mod grăitor pragmatismul utilizării resurselor alimentare conform mentalității tradiționale în trecut: prunele (și chiar vișinile) erau folosite în fierturi (chiseliță) de bază, alături de cereale și uleiuri. Și alte tipuri de fructe își găseau în trecut utilitatea în masa principală: vișinile și strugurii pentru acrit ciorba. O altă dinamică evidentă este cea care permite apariția unor noi feluri de mâncare: pe lângă clasică friptură de oaie, din această carne ajung să se prepare treptat

mititei (p. 177) și drob (p. 179); din porc se obțin nu doar afumături, ci și chiftele, șnițele. Răspunsurile aduc lămuriri și în privința mijloacelor primitive pentru a măcina carnea, în lipsa unor instalații dedicate acestui proces, transformarea respectivă fiind necesară pentru a adapta această resursă la noi feluri de mâncare: „înainte, carnea era tăiată cu satârul sau cu barda” (Fărcașu – Dolj, p. 167).

Ultima secțiune a volumului este rezervată meselor și obiceiurilor alimentare și debutează cu informații despre hrana cotidiană, urmate de cele privitoare la hrana ritual-ceremonială. În societatea tradițională din județele Olteniei, numărul meselor depindeau în mare măsură de ritmul muncii și de resursele de care dispunea fiecare familie. În condiții normale, se mânca de trei ori pe zi, iar în cazul celor care nu aveau destul doar de două ori: dimineața și seara. Iarna, când era mai puțin de lucru și astfel era necesar un efort fizic scăzut, se preferau de asemenea doar două mese. În schimb, în plin sezon agricol, se adăuga o masă luată la câmp, la „chindie” (p. 208). Micul dejun (numit în câteva sate din Gorj, după o influență germană, „fluștuc”) era, în trecut, frugal: turtă sau pâine, ceapă, eventual lapte sau brânză, iar seara familia se sătura cu ce rămânea de la prânz. În timpurile din urmă, se introduc însă ceaiul, cafeaua.

Un subcapitol deosebit de interesant este cel despre vechi și dispărute feluri de mâncare. Motivele dispariției sunt diverse: nu se mai cultivă planta care genera principala materie primă (mălaiul, de exemplu), tehnica sau instrumentul de preparare este înlocuit de mijloacele casnice noi: țestul se folosește rar, fiind preferată folosirea exclusivă a aragazului (p. 213). De asemenea, compoziția bucatelor e modificată profund de pierderea produselor secundare din ciclul agrar ca urmare a schimbărilor profunde în sistemul de procurare a resurselor: „S-a renunțat la mâncăruri bătrânești: sarmale din semințe de floarea-soarelui, la turtă de semințe de floarea-soarelui cu mămăligă. Nu se mai face ulei din floarea-soarelui, se cumpără” (Bratovoiești – Dolj, p. 214) sau „Știr se mănâncă foarte puțin, că au ce mânca azi, se găsește de toate la magazin” (Racovița – Gorj, p. 214). Este de asemenea relevantă pătrunderea din ce în ce mai avansată a aluaturilor dulci și a ingredientelor din comerț, care modifică configurația unor feluri de mâncare populare, cum ar fi prezența cozonacilor și a sarmalelor în forme asemănătoare cu cele contemporane. Aceste două elemente-vedetă ale alimentației de sărbătoare constituie, în mentalitatea colectivă românească, unele

dintre cele mai „tradiționale” și „naționale” bucate, deși, confruntând această percepție cu documentele etnografice, constatăm cu ușurință factura lor nouă, așa cum frecvent se menționează în mărturiile din această carte: „La Arhanghel se făcea mâncare ca de praznic. Azi se fac și sarmale” (Cireșu – Mehedinți, p. 259) sau „Azi se fac și cozonac, prăjituri” (Telești – Gorj, p. 259).

Nu era facilă transportarea acestor numeroase bucate în mare majoritate de consistență lichidă, astfel încât se preferă, pentru masa „la câmp”, mâncărurile „scăzute” (p. 227). Nu sunt trecute cu vederea nici eventualele interdicții și, în mod clar, cea mai importantă dintre acestea este cea privitoare la consumul cărnii de cal. Revelatorii pentru portretul alimentației tradiționale românești sunt și datele despre eșalonarea tipurilor de gusturi deservite de bucatele oltenești din trecut: săratul și acrul conduc în acest clasament, fiind mai ușor de realizat prin metode naturale: folosirea sării și fermentația. Gusturile mai sofisticate (picantul, aromatul) sunt mult mai târziu aduse de foile de dafin și piperul procurate din magazin, iar picantul se obține oarecum mai ușor datorită ardeului iute, a usturoiului, cimbrului etc. Mierea era principalul aliment responsabil de gustul dulce, aceasta fiind treptat dublată de zahăr.

Nu lipsit de importanță era sistemul de separare a folosirii inventarului casnic la granița dintre perioada „de dulce” și începutul postului, când, în toate regiunile țării, se desfășoară atenta curățare a veselei, demers motivat probabil de folosirea predominantă în satul tradițional a unor vase din materiale mult mai permeabile (ceramica, lemnul), în comparație cu cele mai noi, confecționate din metale (p. 236).

Hrana ceremonială și rituală reprezintă un conținut esențial al cărții și introduce cititorul în universul fabulos al ospețelor ceremoniale, când dificultatea procurării materiilor prime ori timpul îndelungat necesar preparării erau lăsate în urmă și toate eforturile puse în slujba creării atmosferei de abundență. Mesele de duminică, cele de Crăciun, Anul Nou, Paști, de hram, sau praznicele depășesc prin ingeniozitate și bogăție pragmatismul și eficiența hranei cotidiene, îndeplinind astfel imperativul excesului specific timpului sărbătorii. Un exemplu de inventivitate și laborioasă preparare din consistentul inventar al „de-ale porcului” este tratarea ingredientelor principale pentru „piftie”: „Țineau picioare de porc atârinate la corlate, la horn, ca să aibă din ce face răcături. Înainte cu o zi se puneau picioarele de porc la muiat, apoi se spălau și se puneau la fiert, punându-se usturoi și sare” (Oboga – Olt, p. 244).

Una dintre temele cele mai importante și bine documentate din această secțiune este cea a colacilor rituali, cu rol simbolic principal în obiceiuri calendaristice și familiale, mai ales ținând cont de faptul că Oltenia este o zonă etnografică ce a conservat forme arhaice și diverse ale acestei copturi. De pildă, la hram se dau următoarele tipuri de colaci: „Dumnezeu, al Îngerului, șase colaci împlețiți (Spălele), Colac mare (de biserică), Prescură” (Coțofenii din Dos – Dolj, p. 258). Într-un sat din Olt s-a înregistrat o mare diversitate tipologică, punctată de explicații ale acestui complex cod cultural: „11 colaci mici (un Dumnezeu, o Maica Precista și nouă ai mortului; se împărțeau la lume) și patru de Cap. Capul Căpețelului era format din patru colaci: Colac mare (rotund, împletit, încins de mai multe ori), Năpurojnie (cruciulițe mici pe margini și o Boboroadă, o Pitișoară mică la mijloc), Prescură (formă de cruce) și Arhanghel (rotund, cu gaură în mijloc; îl lua popa)” (Scornicești – Olt, p. 259). De Paști se introduc alte tipuri de colaci așezați în conformitate cu cerințele sărbătorii respective: „Colacii lui Dumnezeu, Sfântul Arhanghel, Îngeri, Sfântul Petru, colaci de rând, Colacul Paștelui cu două ouă roșii și unul alb” (Hinova – Mehedinți, p. 262). Și în cazul ceremonialului nupțial, colacii sunt pregătiți conform unei simbolistici consacrate: „Se făceau doi colaci: pentru ginere și pentru mireasă. Pentru ginere: împletit, cu un șarpe pe el și împodobit cu mărgelile. Pentru mireasă: împletit, fără șarpe pe el, cu flori, făcute cu țeva pe care se depăna” (Dobroteasa – Olt, p. 289). Pentru înțelegerea deplină a acestei ornamentici, este sugestivă punerea ei în relație cu cea specifică ulcioarelor de nuntă din același județ. Binevenite sunt aici și reprezentările grafice, realizate direct pe teren, ale cercetătoarei Ofelia Văduva, specialist consacrat în domeniul pâinii rituale (p. 290). Însă, cel mai consistent și divers compartiment al colacilor se regăsește în cadrul riturilor funerare. Mărturii cuprinzătoare și pertinente culese de pe teren de etnografii bucureșteni surprind aici inclusiv semnificații rituale ce lămuresc denumiri și forme, trimitând astfel la scopul profund al asigurării unei line traversări a capcanelor și vânilor de către cel plecat, precum și atragerea bunăvoinței adjuvanților sacri: „Mâna Maicii Domnului: cruce din cocă crestată la capete cu cuțitul, ca o mână” (Dobroteasa – Olt) (p. 305). Un alt cod simbolic respectat în realizarea colacilor este cel legat de genul și vârsta destinatarului (colaci de față, de flăcău, de bărbat, de femeie): „Colac de față (rotund, cu o cruce de cocă deasupra și cu spice dese)” (Orlea – Olt) (p. 305). Alții funcționează ca soluție rituală *post mortem* pentru rezolvarea unei reguli tradiționale încălcate: „Liturghii (pentru oamenii neîmpărtași)” (Breznița-Motru – Mehedinți) (p. 304), „Pitișoare (cu cruce) pentru morții

fără lumânare (...), colac pentru copii (în formă de 8)” (Spinei – Olt) (p. 308). O consistentă galerie cu desene și schițe ale diferitelor tipuri de colaci completează relevant această secțiune (p. 306-308). Este documentat, de asemenea, imperativul specializării, din motive rituale, a membrilor comunității însărcinați cu făcutul colacilor, dar și renunțarea, în noile condiții socio-economice, la acest imperativ: „Erau făcuți de femei bătrâne, pricepute, din cocă de pâine, în covată. Azi se fac la brutărie” (Hinova – Mehedinți) (p. 311).

Cartea conține un folositor glosar și lista satelor cercetate, împreună cu menționarea etnografilor care le-au anchetat, detalii despre interlocutorii acestora și anul realizării anchetei. Cu siguranță mediul de specialitate așteaptă cu interes următoarele volume din această serie, care, la fel ca cel de față, vor oferi o cuprinzătoare și în același timp subtilă imagine a alimentației tradiționale surprinsă în momentul oportun al schimbării de paradigmă în ceea ce privește materia primă, tehnicile de preparare a acestora și profundele roluri și semnificații ritual-ceremoniale ale hranei.

Ioana REPCIUC

Manole BRIHUNEȚ, *Cimitirele ortodoxe din Republica Moldova. Istorie. Arhitectură. Sculptură (secolul al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea)*, Chișinău, Editura Cartdidact, 2019, 392 p.

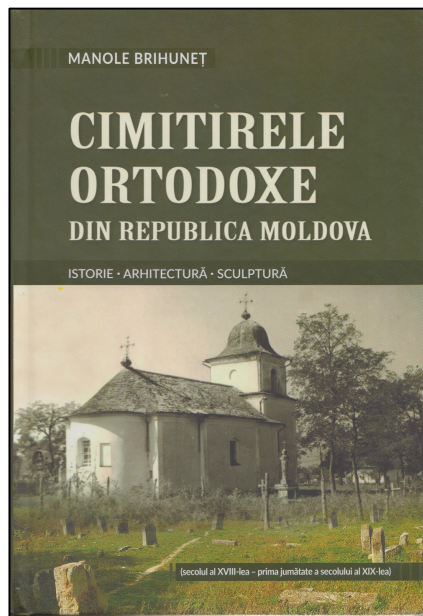
Manole Brihuneț, protoiereu mitrofor, doctor în studiul artelor, s-a afirmat ca pasionat cercetător al lăcașelor de cult și artei bisericesti din Basarabia. Participă permanent la conferințe, lansări de carte și alte evenimente culturale. Studiile sale conțin informații inedite culese din documente de arhivă și din investigații de teren, fiind publicate în reviste de profil, în culegeri științifice editate în Republica Moldova și în România. E unul dintre coautorii impunătorului volum *Mănăstiri și schituri din Republica Moldova. Studii enciclopedice*, coordonator – Acad. Andrei Eșanu (2013). Mai semnează monografiile: *Biserica „Sfântul Nicolae” din satul Boldurești, raionul Nisporeni*, respectiv *Mileștii Mici. Istorie, cultură și destine* (ambele apărute în 2013). Părintele Brihuneț se mai preocupă de

protejarea patrimoniului cultural și cultivarea respectului față de acesta în societate. Face parte din Comisia Națională a Monumentelor Istorice și din Comisia Națională de Heraldică. Conduce Departamentul „Arhitectură și Pictură Bisericească” din cadrul Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove. Ține cursul de artă creștină la Academia de Teologie Ortodoxă din capitală. Concomitent, este preot-paroh la biserica „Sfântul Nicolae” din Mileștii Mici.

Desfășurând o prodigioasă activitate științifică și socială, înzestrat cu o erudiție multilaterală, Manole Brihuneț abordează patrimoniul bisericesc din multiple perspective: istorică, artistică, socio-culturală și spirituală. Formația de cercetător și preot îl determină să îmbine rigoarea istoricului cu sensibilitatea pentru spiritualitatea creștină. Calitățile menționate se

regăsesc plenar în recenta sa monografie: *Cimitirele ortodoxe din Republica Moldova*. Lucrarea constituie o versiune revăzută și amplificată a tezei de doctor, susținută la Institutul Patrimoniului Cultural, conducător științific – Mariana Șlapac, doctor habilitat, membru corespondent al Academiei de Științe a Moldovei. După cum sugerează subtitlul cărții (*Istorie. Arhitectură. Sculptură*), autorul are în obiectiv un subiect complex, care vizează evoluția în timp a cimitirelor și diversitatea monumentelor de pe teritoriul lor. Intervalul cronologic ales (sfârșitul secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea) permite evidențierea tradițiilor autohtone de amenajare a cimitirelor, precum și a schimbărilor survenite după instalarea administrației ruse.

Volumul se compune din patru compartimente: „Cimitirul ca obiect de studiu din perspectivă istorică, arhitecturală și artistică”, „Spațiul cultural al cimitirului”, „Bisericile din cimitirele vechi” și „Construcții arhitecturale și monumente funerare”. Primul e consacrat istoriografiei problemei și surselor de documentare. Manole Brihuneț trece în revistă contribuțiile savanților de diferite profiluri (istorici



bisericești, arhitecți, arheologi, istorici de artă) care s-au referit la istoria și patrimoniul cimitirelor din spațiul pruto-nistrean. Între autorii evocați se regăsesc savanți notorii: Vasili Kurdinovski, Ștefan Ciobanu, Paul Mihail, Matus Livșiț ș.a. Deși importanța studierii cimitirelor basarabene fusese demult sesizată în literatura de specialitate, cercetătorul conchide: „până în prezent, cu excepția lucrărilor axate pe descrierea unor edificii de cult, nu a fost efectuat un studiu complex consacrat spațiului cultural al cimitirului” (p. 255). Realizarea unui atare studiu presupune valorificarea diferitor izvoare istorice, lucrărilor de specialitate, mărturiilor orale și, mai ales, cercetarea nemijlocită a monumentelor funerare. Timp de peste două decenii, autorul a vizitat zeci de sate, pentru a documenta cimitire, monumente de arhitectură și sculptură cu caracter funerar.

O bună parte din cimitirele existente în secolul al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea au fost abandonate. În curțile unor biserici, se mai văd doar urmele cimitirului de odinioară. Necropolele mănăstirești au fost distruse conștient, după închiderea sfintelor lăcașuri de către autoritățile sovietice. Totuși, există localități (Onițcani, raionul Criuleni, Ghidighici și Brăila, municipiul Chișinău, Micăuți, raionul Strășeni etc.) care au păstrat, în vatra satului, cimitirul vechi, împreună cu valoroase monumente funerare. De regulă, aceste locuri sunt numite „șintirim turcesc”. Manole Brihuneț propune câteva clasificări ale cimitirelor, după diverse criterii: planimetrie, formă, poziția față de sat, dimensiuni. Organizarea spațiilor funerare, în viziunea autorului, poate reflecta convingerile colective despre viitorul postum al creștinului. Indiferent de locul unde a decedat, tradiția impune ca fiecare om „să fie înhumat (împământenit) tot în aceeași moșie a satului, adică adus la baștină” (p. 51). Se mai credea că „familia va păstra în lumea de apoi aceeași structură ca și în lumea pământescă” (p. 52). Nu se accepta înhumarea străinilor în cimitirul satului. Bunăoară, la începutul secolului al XVIII-lea, locuitorii din Furceni (astăzi, în raionul Orhei) au refuzat să înmormânteze un maior din armata regelui suedez Carol al XII-lea, motivând că „la învierea morților, n-o să-l recunoască băștinașii” (p. 52). Majoritatea cimitirelor studiate se află în partea de nord-vest sau nord a satului, iar autorul comentează: „Această dispunere este explicată prin credința populară că tot ce este legat de moarte este corelat cu apusul soarelui. O justificare în acest context este și poziția defunctului creștin în mormânt: pe spate, cu picioarele spre răsărit, cu capul la apus” (p. 65).

Din Evul Mediu, cimitirele creștine erau amplasate în jurul bisericii satului, „grație aspirației creștinilor de a fi mai aproape de locul unde se aduce Sfânta Jertfă pentru cei vii și cei morți” (p. 55). După 1812, noua administrație dispune amenajarea cimitirelor în afara localităților. Decizia era motivată de considerente epidemiologice, pentru a preveni răspândirea molimelor, precum și de preocupări pentru „crearea unui aspect plăcut al orașului modern (în cazul orașului Chișinău, Bălți, Chilia). Similar, se lucra și asupra imaginii satului, fiind interzisă ridicarea bisericilor și cimitirelor între casele oamenilor” (p. 257). Și planimetria cimitirelor începe a fi reglementată de autorități: „Cimitirele vechi aveau o structură liberă, aparent haotică, lipsită de ordonare, pe când cimitirele noi, constituite de la mijlocul secolului al XIX-lea, denotă o planimetrie mai geometrizantă, zona cimitirului nou fiind delimitată de cea veche” (p. 256). Cu toate acestea, în cimitirele rurale schimbările menționate s-au resimțit considerabil mai puțin.

O evoluție înregistrează și arhitectura lăcașelor de cult din cadrul cimitirelor. Înainte de anexarea la Imperiul Rus, majoritatea bisericilor de la noi erau construite din lemn și acoperite cu șindrilă. „Administrația țaristă, găsind în Basarabia o situație problematică în planul construcției bisericilor și dorind să câștige simpatia localnicilor, încuraja prin diferite modalități edificarea bisericilor de piatră, oferind facilități, inclusiv scutirea de impozite” (p. 260). Autorul analizează arhitectura lăcașurilor sfinte construite în intervalul menționat: biserici de lemn de la Costești (Gârlea) – Ialoveni, Ciutești – Nisporeni, Horodiște – Călărași; biserici de zid din localitățile Hrușova, Miclești, Ișnovăț – Criuleni, Teleșeu – Orhei, de la mănăstirile Rudi și Călărășeuca etc. Cercetătorul concluzionează că aceste biserici „continuă tradiția bisericilor de lemn, iar elementele noi intervin doar în limbajul morfologic și în unele soluții constructive. Totodată, se face resimțită influența stilurilor baroc și clasic, mai ales în elevație și în detaliile constructive” (p. 261).

În afară de biserici, pe teritoriul cimitirelor aflăm diverse monumente funerare și comemorative: lespezi de mormânt, stâlpi și cruci din piatră. Acestea constituiau obiecte de distincție socială, deoarece numai familiile înstărite puteau să le comande. Meșteri specializați tăiau piatra pentru monumente, executau inscripțiile și ornamentele „potrivit unor tehnici și reguli transmise din generație în

generație” (p. 264). Pe monumentele respective întâlnim o serie de simboluri din arta populară, învestite cu semnificații profunde: Soarele, Luna, Arborele Vieții, firul torsionat, romb, zigzagul, bradul, crucea ș.a. La rândul lor, inscripțiile reprezintă un veritabil izvor documentar, deoarece conțin nume vechi (Cozma, Magda, Petraș, Costin), formule de pomenire (Dumnezeu să-l ierte, Dumnezeu să-l pomenească) și, uneori, referințe la evenimente istorice. Autorul publică, în anexă, o valoroasă listă de monumente funerare și comemorative, de pe teritoriul republicii, însoțită de fotografii și descrieri amănunțite.

Manole Brihuneț examinează și particularitățile arhitectonice ale altor construcții din cimitire: porți de acces, împrejmuiri, pristoluri ale fostelor biserici. Asemenea ziduri dovedesc „puterea unei comunități și a unor ctitori înstăriți din localitate, dar și progresiști, cu idei moderniste, care s-au gândit asupra îngrădirii accesului în cimitir, delimitării spațiului cimitirului de cel locuit de oameni” (p. 247). Autorul ne atenționează că „astăzi majoritatea construcțiilor arhitecturale și a monumentelor funerare, deși prezintă adevărate mostre ale prelucrării artistice a pietrei, deseori sunt folosite în scopuri gospodărești, sunt strămutate din locurile lor, fiind distruse constant de factorul natural și de cel antropoc” (p. 264).

De aproape douăzeci de ani, părintele Brihuneț este cercetător științific la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală. În expoziția permanentă a muzeului sunt prezente câteva pietre funerare de mare valoare, pe care autorul le analizează în lucrarea sa: două lespezi cu litere arabe, din secolul al XIV-lea, descoperite între vestigiile orașului tăărăsc de la Costești, raionul Ialoveni (p. 215); piatra de mormânt a lui Cristian (datând din 1472 sau 1481), provenită din biserica medievală de la Orheiul Vechi (p. 234); lespedeaua lui Caftona (p. 223) și stâlpul lui Gligoraș (p. 315), ambele din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. În calitate de mostre ale meșteșugului prelucrării pietrei, stâlpii comemorativi, lespezile și crucile funerare ocupă un loc important în monografia-album *Arhitectura vernaculară în piatră* publicată de Eugen Bâzgu și Mihai Ursu în anul 2009. O parte din fotografiile cuprinse în ediția citată aparțin lui Manole Brihuneț. În una dintre imagini, preotul-cercetător e surprins transcriind textul de pe un stâlp vechi din satul Sireți, raionul Strășeni. Problematika volumului *Cimitirele ortodoxe din Republica Moldova* se

îmbină armonios cu preocupările altor cercetători ai muzeului, în special ale regretatului arhitect și etnograf Eugen Bâzgu.

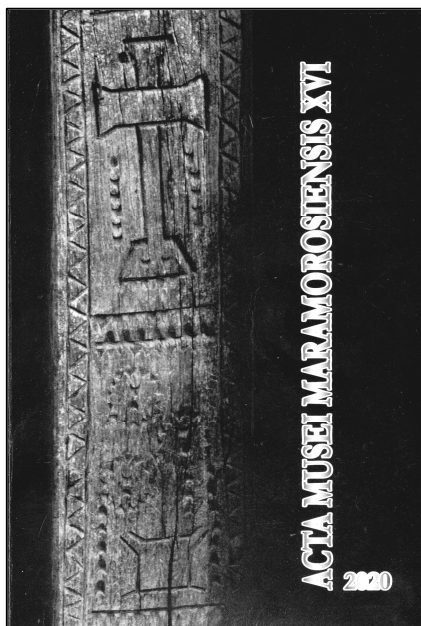
Lectura cărții lui Manole Brihuneț ne convinge că a fost ales un subiect generos pentru cercetare, asupra căruia se vor mai pronunța specialiști de diverse formații. În multe fragmente, resimțim că autorul dispune de materiale documentare mai bogate decât cele publicate, de interpretări pe care le va dezvolta în alte studii. Îi dorim putere, inspirație și răgazul necesar pentru a continua explorarea acestui domeniu important al patrimoniului nostru cultural.

Andrei PROHIN

ACTA MUSEI MARAMOROSIENSIS, XVI,
Sighetu Marmăției, Aska Grafika, 2020, 780 p.

Se împlinesc îndată nouăsprezece ani de când un grup de muzeografi inimoși, în frunte cu directorul Mihai Dăncuș, făceau să apară „Anuarul Muzeului Maramureșean” din Sighetu Marmăției. O publicație temeinică și complexă, ce acoperă vreo patru domenii de activitate dintr-un spațiu etnocultural de excepție și, nu o dată, din mai multe zone ale țării. S-a întâmplat însă ca tomul al XVI-lea, despre care încercăm să spunem câteva cuvinte, să apară fără aportul fondatorului, plecat pe neașteptate spre tărâmurile de dincolo. Ceilalți redactori (Gheorghe Todincă, Ana Mirela Barz, Nicoleta Nemeș și Vasile Timur Chiș) au făcut tot ce le-a stat în putință ca și acest volum (sau poate mai ales acesta) să apară la nivelul tuturor așteptărilor.

Au chibzuit deci ca paginile ce le aveau la îndemână, vreo opt sute la număr, să le împartă echitabil între *etnografie*, *istorie*,



geologie – geografie – științele naturii – mineralogie, muzeologie – restaurare – conservare și varia. În fruntea acestor secțiuni au așezat semnul lor de cinstire față de întemeietor, adică un capitol închinat memoriei lui Mihai Dăncuș, a cărui amintire o vor păstra neîntinată. Cei ce l-au omagiat n-au uitat să spună că se născuse la Botiza, o cunoscută vatră folclorică, în familia preotului greco-catolic, și că avea ascendenți în nobilimea maramureșeană din secolul al XIV-lea. A studiat la Universitatea din Cluj și tot acolo și-a desăvârșit formația profesională printr-un doctorat care l-a consacrat ca etnolog. A fost directorul Muzeului din Sighetu Marmăției timp de 35 de ani și a avut o contribuție hotărâtoare la apariția secției în aer liber a aceluia prețios așezământ de cultură. Colegii de breaslă i-au recunoscut meritele, alegându-l președinte al Asociației folcloriștilor și etnografilor din Maramureș. Ceva mai târziu, a condus și Asociația Națională a Muzeelor în Aer Liber din România.

Profesorul bucureștean Ioan Opreș, care l-a cunoscut bine pe Mihai Dăncuș, îi laudă toate izbânzile, arătând totodată că maramureșenilor „le-a dedicat o viață de însuflețite fapte de cea mai aleasă și curată calitate” (p. 63). La fel de apropiat i-a fost și profesorul Ilie Moise de la Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu. Au poposit adesea în mai multe sate moroșenești și s-au nutrit din prea-plinul sufletesc al oamenilor cu care au stat de vorbă. Peste ani și ani, când suferințele îi dădeau deja târcoale blândului coleg din capitala Maramureșului istoric, profesorul sibian îl îmbărbăta, îndemnându-l să finalizeze lucrarea foarte importantă la care trudea de ceva vreme. Este vorba de *Manuscrisul preotului greco-catolic Ioan Coman din Moisei*, pentru care profesorul Moise a scris și o prefață. Până la urmă, acel valoros document din secolele XVIII-XIX avea să rămână neîncheiat, misiunea de a-l definitiva pentru tipar revenindu-i universitarului clujean Ion Cuceu, un alt prieten al celui dispărut, care avea să ducă opera colegului său la bun sfârșit.

Vestea despărțirii de Mihai Dăncuș a stârnit compasiunea celor mai mulți dintre cercetătorii culturii noastre populare tradiționale, care i-au venit în preajmă, netezindu-i calea cu un gând sau cu o vorbă frumoasă. Elogiind „creatorul de instituții culturale”, profesoara Otilia Hedeșan, de la Universitatea din Timișoara, avea în față „omul care transformase Maramureșul de dincolo de Gutâi într-un laborator al etnologiei române și într-un adevărat paradis al etnologilor români” (p. 138-139).

Sentimente de tristețe trăiau și Paula Popoiu, directoarea Muzeului Național al Satului „Dimitrie Gusti”, Georgeta Roșu de la Muzeul Țăranului Român, Camelia Burghel de la Muzeul de Istorie și Artă din Zalău și, mai ales, Janeta Ciocan, reprezentanta Muzeului din Baia Mare, colegă și prietenă apropiată, care a reamintit că – într-o vreme – Mihai Dăncuș se număra printre „cei patru cavaleri ai etnografiei românești”, alături de Tiberiu Graur din Cluj, Ioan Godea din Bihor și Corneliu Bucur, cel ce a făcut atâtea pentru Muzeul din Dumbrava Sibiului.

Dar nu numai românii au fost aceia care s-au bucurat de prietenia și sprijinul dezinteresat al lui Mihai Dăncuș. De același tratament au beneficiat și cetățenii străini, nu puțini la număr, care într-o vreme veneau în Maramureș ca la bunici. Toți i-au bătut la ușă lui Mihai Dăncuș cerându-i o mână de ajutor, iar el n-a refuzat pe nici unul, stându-le alături ori de câte ori a fost nevoie. Pe Gail Kligman, antropologul de dincolo de ocean, a călăuzit-o spre cele mai potrivite așezări rurale, ajutând-o să se documenteze în vederea elaborării cunoscutei sale lucrări *Nunta mortului*. Sfaturi binevenite i-a oferit și japonezului Kosei Miya, cu care a urcat munți, a coborât văi și pripoare, oprindu-se în fața celor mai încântătoare imagini, pe care oaspetele din Țara Soarelui Răsare le-a imortalizat pe peliculă color, punându-le apoi între copertile unui superb album etnografic, botezat simplu *Maramureș*.

Nu-l putem ocoli, firește, nici pe etnologul francez Claude Karnoouh, apropiatul său până dincolo de pragul Marii Treceri, când a deplâns dispariția, înainte de vreme, „a colegului și prietenului meu fidel, căruia îi datorez atât de mult pentru ceea ce am putut întreprinde în România” (p. 72). Și desigur, lista aceluia ce s-au bucurat de ajutorul directorului sighetean este departe de a se încheia.

Secțiunea rezervată *etnografiei* se deschide cu un comentariu semnat de preotul doctorand Dan Ioan Sidău: *Satul românesc între trecut și viitor în viziunea lui Mihai Pop*. Într-adevăr, subiectul l-a preocupat mult pe învățatul bucureștean, dovadă că l-a abordat în repetate rânduri și, întotdeauna, cu un real câștig pentru cei cărora li se adresa. Am avut prilejul să-l ascult vorbind pe această temă la vreo trei simpozioane naționale și la un congres internațional. Era o încântare să-l urmărești! Cred că știa cam tot ce se întâmplase cu satul românesc tradițional în ultima sută de ani și avea o viziune foarte clară asupra mutațiilor ce apăreau odată cu trecerea timpului.

Se vedea că fusese unul dintre reprezentanții de seamă ai Școlii Sociologice de la București. Sub acest aspect, articolul preotului Sidău nu reușește să închege decât o imagine vagă a subiectului pe care și-a propus să-l trateze.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul Cameliei Burghеле, de la Muzeul din Zalău. Așa cum ne-a obișnuit, ea publică un studiu convingător, bine articulat, cu multe elemente incitante, ce vădesc o solidă pregătire științifică și o cunoaștere adecvată a terenului etnografic. *Cămașa ciумii: boală, epidemie, vindecare în satul tradițional* face parte din domeniul magico-terapeutic, pe care autoarea îl frecventează de ceva vreme, cu rezultate ce nu pot fi trecute cu vederea. Singura sugestie ce i s-ar putea face este aceea că, pentru tratarea *brazdei circumambulatorii* și a *stâlpilor profilactici* de la Lucăcești, Bacău – ca stavilă împotriva aceleiași molime –, n-ar trebui să rămână la informațiile fragmentare furnizate acum o sută și ceva de ani de V. A. Urechia. Poate că ar fi bine să apeleze la traducerea integrală a codicelui bandinian, făcută de regretatul latinist Traian Diaconescu în anul 2006, și, îndeosebi, la interpretările atât de originale și de profunde pe care le face Petru Caraman în volumul *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*.

Tot din Zalău, colegă de serviciu cu Camelia Burghеле, este și Olimpia Mureșan, sub semnătura căreia se publică materialul *Sărbătoarea sărbătorilor: Paștele. O introspecție în memoria satului sălăjean de altădată*. Văzând acest titlu atât de pretențios, ne așteptam la un studiu de caz ori măcar la o cercetare sociofolclorică aplicată, bazată pe un chestionar atent alcătuit. Pentru că, orice s-ar spune, o atare investigație poate conduce la rezultate dintre cele mai profitabile. Numai că autoarea nu și-a propus să facă așa ceva. Ea a luat satele la picior, a cunoscut mai mulți oameni (femei, bărbați) și i-a pus să vorbească despre obiceiurile de Paști de odinioară, fără a fi preocupată de ceva anume.

Fiecare și-a depănat amintirile cum a crezut de cuviință, iar muzeografa le-a pus la grămadă, alcătuiind un fel de colaj, împestrîțat cu vreo optsprezece imagini care nu spun mare lucru, lăsându-l pe cititor să-și aleagă ce pofteste. Intervențiile sale sunt sumare și sfioase, așa că informațiile cu adevărat importante trec adesea neobservate. Ne vom opri asupra câtorva dintre acestea, nu înainte însă de a preciza că numele mării sărbători a resurecției nu vine de la *pască*, cum crede autoarea (p. 201), ci taman invers. Pasca nu-i decât

pâinea rituală ce se face cu acest prilej. Dacă ținem, totuși, să aflăm de unde vine denumirea de *Paști*, trebuie s-o punem în relație cu ebraicul *pésah*, care înseamnă *trecere*.

Obiceiul de a se face „pășcuțe mici cu brânză dulce” pentru copii, cărora adesea li se dau și *ouă roșii*, arată că pe meleagurile sălăjene a existat cândva *datina colindatului* la Paști. Nici nu este de mirare dacă ne gândim că s-a practicat pe tot cuprinsul țării, inclusiv la românii de dincolo de fruntarii. Ca și în ajunul Crăciunului sau al Anului Nou, cei mici umblau pe la case, cereau încuviințarea gazdelor pentru a fi augurate, după care intrau în casă și rosteau de trei ori *Hristos a înviat!* Bucuroase de veste, gazdele răspundeau cu formula îndătinată: *Adevărat a înviat!* Copiii primeau darurile și plecau la altă casă. Aceștia umblau, așadar, cu *Hristos a înviat*, cu *Hristosul*, *După ouă*, *Cu oul roșu*, *De-a ouălea* etc. Cel mai adesea, la plecare li se ura gazdelor să aibă *Sărbători fericite*. O cercetare specială pe această temă ar putea să scoată în evidență și alte aspecte.

Deosebit de important este și *jocul* care se face în cimitir în prima zi de Paști. Nu se organizează acolo ca urmare a faptului că în acea zi *horele* de pe toloacă ori de pe *medean* sunt interzise, ci pentru că este un ritual ce ține de *cultul morților*. Practica are o răspândire foarte largă și se săvârșește în memoria celor dispăruți. Și chiar dacă prin Sălaj îmbracă forme mai palide, ea trebuie subsumată străvechiului obicei cunoscut sub denumiri ca *Jocul de pomană*, *Hora de pomană*, *Hora morților*, *Jocul pă morminț* și așa mai departe. Tot în categoria riturilor de pomenire a răposașilor trebuie incluse și alte practici sălăjene, cum ar fi *jucatul cărților* între morminte (Cheud) și, mai cu seamă, *Prânzul Paștelui* care la Sighetu Silvaniei cunoaște forme de desfășurare de-a dreptul spectaculoase.

Ultimul obicei la care ne vom referi este *trasul clopotelor*. Oamenii din Șasa, comuna Ileana, cred că această practică, săvârșită mai ales de către copii, are rostul „de a da de veste că a înviat Isus” (p. 211). Este o credință valabilă, pentru că apare și prin alte zone ale țării, numai că-i foarte târzie. *Trasul clopotelor* trebuie pus în legătură cu un alt obicei, la fel de răspândit pe alocuri, și anume cu *bătutul toacei*. În formele lor primare, și unul și celălalt aveau rosturi apotropaice. *Paștele* este o sărbătoare ce cade la răspântie de vreme. Or în acest interval de timp, spațiul terestru era invadat de tot soiul de spirite, unele dintre ele fiind răuvoitoare. La un moment dat, când duhurile curate se retrăgeau la locurile lor, cele nefaste continuau să rămână pe pământ. Ca să le

îndepărteze, oamenii făceau tot soiul de zgomote, între care *trasul clopotelor* și *bătutul toacei* aveau un rol esențial. Cu timpul, sunetele alarmante ale acestora devin din ce în ce mai plăcute, încântătoare chiar, convertind sentimentele de panică în trăiri profunde.

O anume preferință pentru titlurile ușor emfatică pare să aibă și doctorul Ovidiu Papană. El ne spune o povestioară despre pasiunea unui lemnar din Glodul Maramureșului (satul profesorului Mihai Pop) care, într-o bună zi, s-a gândit să înjghebeze o vioară. A cioplit el câteva instrumente, le-a și vândut pe ici pe colo, ba a și învățat să cânte cât de cât, ceea ce i-a atras o anume faimă locală. Ioan Pop însă, un tâmplar la locul lui care trecuse de 78 de ani, n-a devenit lutier niciodată și cu atât mai puțin muzicant. A făcut și el ce-a putut, la nivelul amatorismului bine intenționat. Cu toate acestea, însemnările lui Papană sunt intitulate *Meșterul tâmplar Ioan Pop, o ultimă licărire a unui paradis rural pierdut*. Care va fi fost paradisul și cum s-a pierdut nu ni se spune.

Un loc aparte în contextul secțiunii de care vorbim îl ocupă studiul *Pomul vieții pe obiectele de artă populară din zonele etnografice ale județului Maramureș*, semnat de Janeta Ciocan de la Muzeul din Baia Mare. Nu-i o lucrare cu pretenții, ci rodul muncii unui cercetător onest, care-și informează cititorii că pe cuprinsul țării lui Dragoș Vodă există patru zone etnografice distincte (*Chioarul, Codrul, Lăpușul și Maramureșul istoric*), în care ea a identificat mai multe obiecte de artă populară împodobite cu motivul *pomul vieții*, în versiunile sale geto-dacică, elenistică sau iraniană. Îl putem vedea pe porțile monumentale din Breb, Hoteni, Berbești, Hărniciești și Preluca, pe vechile lăzi de zestre cu înfățișări de sarcofage, pe ștergarele „de rudă” sau „de cui”, pe o cămașă cu „pană în chept” ori pe alta unde modelul se cheamă „rupt din codru”, pe vasele de ceramică etc. Singurul regret este acela că autoarea n-a insistat mai mult asupra modului în care sunt interpretate aceste simboluri străvechi de către meșterii din părțile locului, căci originalitatea unora dintre acestea este admirabilă.

Lucrarea care încheie capitolul rezervat etnografiei tratează o temă ce a stat în atenția celor mai de seamă specialiști ai țării noastre: *Porțile maramureșene din Breb – trecut și perspective*. Intră în categoria porților monumentale maramureșene, iar acest subiect a fost investigat de-a lungul anilor, cu multă autoritate științifică, de I. D. Ștefănescu, Paul H. Stahl, Paul Petrescu și, mai ales, de către Petru Caraman. Lucrările acestor învățați, privitoare la porțile maramureșene, sunt repere *fundamentale* în bibliografia de specialitate. Nimeni n-ar

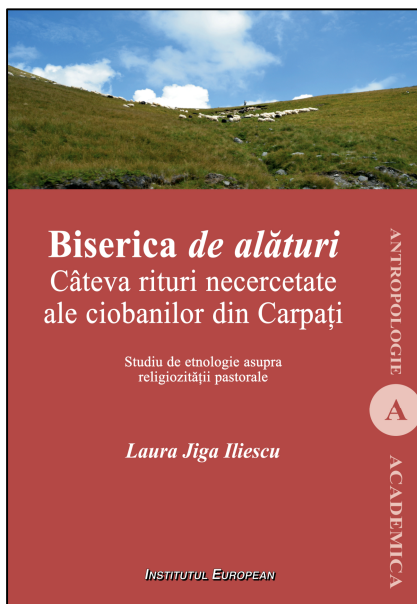
trebui să pornească un asemenea demers științific, fără să le consulte cu atenția cuvenită. Iată însă că patru cercetători maramureșeni – trei dintre ei doctori în știință – (Sorin-Alin Kosinszki, Mirela Ana Barz, Nicoleta Nemeș și Petru Daniel Măran) s-au semețit să rezolve problema atât de complicată a porților de la Breb. N-au făcut un lucru rău, însă n-au ajuns cu înțelegerea faptelor nici măcar la nivelul lui Francisc Nistor, pe care-l citează. Păcat.

Studiile și materialele din celelalte secțiuni ale anuarului par de toată isprava. Neavând însă calificarea necesară, le-am lăsat să fie evaluate de către specialiștii avizați.

Ion H. CIUBOTARU

Laura Jiga ILIESCU, *Biserica de alături. Câteva rituri necercetate ale ciobanilor din Carpați. Studii de etnologie asupra religiozității pastorale*, Iași, Editura Institutul European, 2020, 226 p.

Volumul cercetătoarei de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române a fost realizat în cadrul unui proiect european de cercetare asupra religiozității populare la limita dintre creștinismul vestic și cel estic, coordonat de specialistă maghiară Éva Pócs, fiind de asemenea sprijinit de proiectul *Culoare de cultură și civilizație: Dunărea, Marea Neagră și Carpații. Îmbogățirea patrimoniului prin crearea de noi documente* al institutului bucureștean în care activează autoarea. Subiectul cărții de față este datorat în cea mai mare parte informațiilor culese direct de Laura Jiga Iliescu din comunități pastorale consacrate și se concentrează asupra acomodării reprezentanților acestei ocupații ancestrale cu lipsa formelor și



structurilor religioase ecleziastice, odată cu desfășurarea activității lor la distanță considerabilă de biserică. Sunt urmărite trei tipuri principale de structuri rituale, acestea fiind în măsură să explice raportul ciobanilor cu religia oficială și natura sacralizată.

Suținută fiind de îndelungate călătorii de cercetare în arealul pe care-l aduce în prim-plan, autoarea își asumă relaxat „o interpretare subiectivă și reflexivă a unor peisaje naturale, umane și spirituale” (p. 7), astfel încât cititorul mai mult sau mai puțin profesionist are bucuria de a pătrunde într-o lume creionată cu deschidere conceptuală și respect pentru legătura cercetării cu planul nemediat al realității studiate. Muntele este personajul principal al acestui studiu, care încurajează performarea riturilor descrise și, îndeobște, comportamentul religios specific unei profesii prin excelență itinerante așa cum este păstoritul. Este vorba despre comunități pastorale situate de o parte și de alta a Carpaților Meridionali, care leagă Mărginimea Sibiului de Oltenia de nord (Munții Sebeșului, Lotrului și îmbinarea lor cu Parângul). Pe acestea Laura Jiga Iliescu le-a vizitat între 2012 și 2018, culegând memorate, legende toponimice, povestiri superstițioase, din care ulterior va rezulta o analiză orientată asupra acestor trei rituri para-liturgice specifice spațiului liminal al muntelui: *nunta după brazi, spovedania la copac, împărtășirea cu muguri*. Comportamentul religios al comunităților pastorale este polarizat spațio-temporal, desfășurându-se între „acasă” sau „în sat” și „pe munte”, „la biserică” și „departe de biserică”, „vara” și „iarna” (p. 36), iar riturile analizate aici aparțin celor care, în condiții obișnuite, sunt performate în spațiul ecleziastic din sat, dar vara sunt strămutate, din rațiuni profesionale, la stâna din munte sau pur și simplu în natură (p. 40).

Practicate în afara cadrului liturgic consacrat, riturile studiate îi conferă autoarei prilejul unui studiu holistic asupra religiozității populare locale; ea are la dispoziție un corpus de mărturii orale, surse etnologice și istorice scrise și repertorii narative legendare circulând în satele de origine ale oierilor. Sunt redată cu multă atenție mărturii directe ale interlocutorilor săi, aceștia aparținând unor categorii distincte, de la ciobani tineri sau mai în vârstă, mamele și soțiile acestora, fii și nepoți, oameni din satele pastorale, profesori, învățători sau preoți din aceste localități (p. 41). Recursul la aceste diverse tipuri de informații este cu atât mai necesar cu cât majoritatea riturilor

cercetate sunt configurate la timpul trecut și prin cunoștințe indirecte asupra scenariului ritual corespondent, reconstituiri de sursă secundară ale realităților rituale. Apelând la aceste diverse tipuri de subiecți, Laura Jiga Iliescu își propune să genereze o raportare obiectivă și autentică la temă, împăcând perspectiva etică a cercetătorului cu cele emise ale preoților și credincioșilor. Conceptul de „religiozitate”, pe care îl găsește operant în acest context, este înțeles ca o formă de cunoaștere, interiorizare și interpretare a tradiției și doctrinei unei religii și punere a ei în practică prin structuri verbale, muzicale, coregrafice și gestuale (p. 33). Pe lângă acest concept, autoarea propune, pentru contextul de față, ideea de „religie comună” (adaptare a ideii de „common culture” a lui Peter Burke, funcțională în istoria socială), înțeleasă în sensul de „repertoriu de cunoaștere doctrinară și practici religioase cunoscute de toată lumea” (p. 169).

Primul rit studiat este identificat în relație cu „dosarul legendar al muntelui Coasta Benghii”, unde s-ar fi aflat la un moment dat o mănăstire ce deservea nevoile religioase ale comunității de păstori din munte, conform unei hărți militare a Valahiei din secolul al XVIII-lea. Importanța unui locaș de cult în afara comunității este dovedită de sărbătorile pastorale, nedei, urcatul oilor la munte în funcție de calendarul tradițional al ciobanilor și existența unor rituri nupțiale performate în locurile de întâlnire din munte, acolo unde se creau spații liturgice interparohiale determinate de nevoile locuirii sezoniere. „Nunta după brazi”, documentată anterior și de Henri H. Stahl, presupune dislocarea pe munte a ceremonialului nupțial și este, așa cum subliniază Laura Jiga Iliescu aici, „o manieră prin care se articulează dogma creștină cu practica religioasă vernaculară” (p. 72). Interesantă în capitolul de față este urmărirea legendelor toponomice locale, ritualizarea graduală a topografiei concrete, a semnelor și însemnelor marcând spații cu încărcătură sacră (cruci cioplite pe scoarța copacilor, troițe etc.) sub influența imaginarului cultural pastoral.

Capitolul următor este destinat unui rit menționat prima dată în literatura de specialitate, în 1941, în *Problemele de sociologie pastorală* a lui Traian Herseni, și anume „spovedania la copac”. Ca sacrament creștin realizat fără participarea preotului, ritul atestat dintr-o mărturie indirectă de Herseni în Nereju – Vrancea, și pentru care autoarea identifică menționări similare în Mărginimea Sibiului și în Oltenia

subcarpatică, implică transferul păcatului omului asupra arborelui. În cazul de față, Laura Jiga Iliescu analizează atât corpusul narativ al legendelor despre mărturisirea în natură, cât și texte care se referă în fapt la penitență și iertare la modul general, cum ar fi legenda apocrifă a *lemnului crucii*. Demn de observat este că autoarea respinge interpretarea ritului avut în vedere ca ipostază a dendrolatriei păgâne ori a teoriilor animiste avansate de o anumită ramură a etnologiei autohtone și consideră că avem de-a face cu o „religiozitate modelată de mediul creștin” (p. 149).

Cel de-al treilea rit descoperit de cercetătoare în comunitățile pastorale, condiționat și acesta de itineranță și îndepărtarea de casă a păstorilor, și pe care de asemenea nu alege să-l plaseze în practici dendrolatrice, este împărtășania cu muguri de copaci. De această dată, prima atestare a ritului respectiv apare într-o mențiune a episcopului greco-catolic Petru Pavel Aron ce a păstorit la Blaj în perioada 1751-1764 (p. 153). Autoarea admite că singurele povestiri pe care le-a descoperit despre acest tip special de împărtășire au fost mărturiile la persoana a treia, fapt care plasează acest rit într-un trecut îndepărtat, păstrându-se un nivel ridicat de ambiguitate asupra performării acestuia în realitate. Exegeza este completată de sublinierea importanței salciei în rituri liturgice și în legende apocrife, precum și de comentarea simbolisticii bradului în imaginarul popular religios.

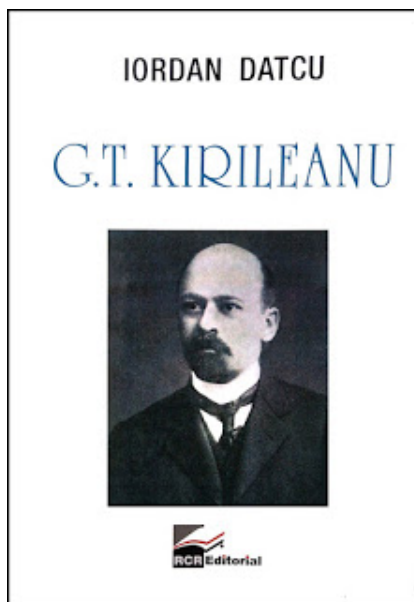
Laura Jiga Iliescu aduce astfel o contribuție binevenită la o serie de rituri mai puțin studiate în literatura etnologică românească, numite aici „de nișă”, și operează în mod onest cu date eterogene despre tema aleasă, bazându-se pe filtrele memoriei interlocutorilor săi, care analizează manifestările rituale în relație cu propriile valori și credințe, repertoriul narativ local și experiențele personale de interpretare a relației omului cu sacralul. Rezultă o prezentare dinamică a imaginarului pastoral și plină de sugestii care se răsfrâng de multe ori direct din mărturiile celor pe care i-a provocat să vorbească despre acest subiect. Într-un univers al muntelui ghidat de legile unor hierofanii străine comunităților umane compacte, omul are capacitatea de a se adapta prin gesturi și rituri menite să asigure coerența legăturii sale neîntrerupte cu divinitatea.

GÂNDURI DESPRE G. T. KIRILEANU:

Iordan DATCU, *G. T. Kirileanu*,

București, RCR Editorial, 2021, 198 p.

Nu de mult, la trecerea dintre anotimpul florilor și cel al grânelor pârguite, folcloristul, istoricul literar și editorul Iordan Datcu mi-a trimis o carte ce se intitulează simplu *G. T. Kirileanu*. M-a bucurat darul colegului bucureștean și l-am fericit că în timpul apăsătoarei reclusiuni impuse de pandemie și-a găsit refugiul într-o atât de plăcută zăbavă. Îl descoperise de timpuriu pe învățatul nemțean și a scris despre el ori de câte ori a avut prilejul, așezându-i numele în rama cea mai potrivită. L-a inspirat, desigur, și caracterizarea făcută de Petru Caraman, care vedea în G. T. Kirileanu „unul dintre cărturarii moldoveni cei mai reprezentativi”. De data aceasta, figura eruditului om de cultură este adusă în fața cititorilor prin câteva ochiri bibliografice esențiale, care pun într-o lumină adecvată cele mai importante realizări ale unuia dintre exponenții de frunte ai neamului nostru.



Argumentul cu care se deschide cartea este unul atipic. Pentru că cititorul nu descoperă în paginile respective resorturile intime ale împrejurărilor în care s-a urzit noua contribuție bibliografică a lui Iordan Datcu, ci mai curând câteva gânduri despre G. T. Kirileanu: unele chibzuite adânc și formulate cu deferența cuvenită, altele pripite sau distonante chiar. Urmează un temeinic *tabel cronologic*, sinteză relevantă a înfăptuirilor acestui personaj fascinant pe parcursul celor aproape nouăzeci de ani de viață, precum și a modului în care au fost receptate împlinirile sale, atât de către contemporani cât și de urmași.

Alte gânduri despre cel plecat din Holda Broștenilor, o zonă pitorească ce a pendulat mereu între Neamț și Suceava, sunt ordonate în cincisprezece capitole inegale, cele mai multe suscitând un real interes. Paginile consacrate *diaristului, istoricului literar* (lăudat de Șerban

Cioculescu), privirilor fugare asupra lui Maiorescu, Iorga, George Enescu ori Perspessicius, pentru a nu mai vorbi de popasurile făcute la palatul regal și acasă la prințul Barbu Știrbei ni-l înfățișează pe neobositul cărturar moldovean în atâtea și atâtea ipostaze, care i-au marcat existența în chip fericit.

Nu întâmplător, la loc de frunte este așezat capitolul ce ni-l arată pe Kirileanu în postură de cercetător al creației noastre populare. Într-adevăr, era un excelent cunoscător al domeniului, nu doar pentru că se născuse într-o remarcabilă vatră de civilizație arhaică, ci și grație povătuitorilor ce l-au orientat, încă de timpuriu, pe un asemenea făgaș. Poate că și popa Todică, bunicul dinspre mamă, va fi avut un rol în această privință, hotărâtor însă avea să fie aportul lui Mihai Lupescu, învățătorul cu care a deprins buchiile și dragostea de frumos. A fost cel mai bun prieten și sfătuitor al său. El i-a călăuzit pașii spre Școala Normală „Vasile Lupu” din Iași, tot el l-a convins să vină alături de întemeietorii revistelor de folclor „Șezătoarea” și „Ion Creangă”, să publice câte ceva în coloanele celor două periodice și, mai cu seamă, să facă rost de subvențiile atât de necesare pentru supraviețuirea publicațiilor menționate.

Cele dintâi texte folclorice le-a cules la o vârstă fragedă, fără a avea vreo orientare metodologică în această privință. Era elev la școala lui Constantin Meissner și, în clipele de răgaz, a așternut pe hârtie câteva proze populare auzite de la unii și de la alții. Dădea astfel curs îndemnului pe care-l primise de la învățătorul Lupescu, protectorul său cel mai apropiat. Ulterior, s-a îndreptat spre spiritualitatea sătească în cunoștință de cauză, lăsându-se atras de literatura orală, dar și de probele de grai țărănesc, de îndeletnicirile celor din mijlocul cărora venea, de datinile, veșmintele, tradițiile și câte altele ce țineau de viața acestora. S-ar părea că înjghebase chiar o colecție cu asemenea producții populare, în care, alături de piesele folclorice, figurau și documente de interes etnografic, cum ar fi cele despre *unelte* și *meserii*, pe care ar fi vrut să le cerceteze mai îndeaproape. Din păcate, zestrea agonisită de G. T. Kirileanu avea să dispară în împrejurările, atât de vitrege, ale celei dintâi conflagrații mondiale.

Au rămas, în schimb, informațiile descoperite de acesta în publicații greu accesibile ori în manuscrisele teaurizate la Biblioteca Academiei, pe care le-a cercetat decenii de-a rândul. Din „Curierul de Iași”, bunăoară, cotidianul la care colabora Mihai Eminescu, a spicuit câteva datini deosebit de prețioase, pe care le-a reprodus în revista „Șezătoarea”. Se numără printre acestea un vechi obicei agrar (*Trasul în*

vale), altul fertilizator (*Păpălugă*), câteva jocuri de priveghi, practici ritual-ceremoniale din repertoriul sărbătorilor de iarnă (*Turca*, *Brezaia*, *Cucii*) și, îndeosebi, refrenul *Lado-Lado* ce însoțește străvechile cântece de despărțire din ciclul datinilor nupțiale. Despre *Lado* și *Mano* a vorbit mai întâi Dimitrie Cantemir. El este cel ce a așezat cele două personaje în familia *divinităților destinului*, ocrotitoare ale cuplului marital.

Tot în revista „Șezătoarea” (vol. XI, p. 158-159) s-a publicat și *Legenda Trisfetitelor din Iași*, reproducă de Kirileanu după un calendar al lui M. Kogălniceanu, mai precis din anexa articolului *Cercări făcute de om spre a zbura în aer cu aripi*, apărut în „Almanah de învățătură și petrecere” pe anul 1842. Cărturarul de la Holda a contribuit astfel la mai buna cunoaștere a celui dintâi text folcloric românesc privitor la *Jertfa zidirii* (Ion Talos). Are, de asemenea, meritul de a fi asociat legenda cu cea privitoare la „monastirea” Argeșului, atribuită lui Negru Vodă, dar și cu credințele similare care continuau să circule în lumea satului moldovenesc. Dacă la toate acestea adăugăm și faptul că s-a numărat printre puținii care au cercetat, cu luare aminte, toate răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, adică 17.000 de pagini, înțelegem de ce Titu Maiorescu îl socotea „unul dintre cei mai buni folcloriști români”, iar Romulus Vuia îl privea ca pe un „admirabil cunoscător al limbii și al vieții poporului român”.

O latură importantă a activității sale este și aceea de editor. Într-o vreme se gândea să strângă laolaltă toată publicistica lui Eminescu, dar inițiativa lui – lăudată și chiar susținută de Maiorescu – n-a mai fost dusă până la capăt. A reușit să alcătuiască doar o ediție restrânsă a acelor articole (*Icoane vechi și icoane nouă*), care s-a tipărit la Vălenii de Munte cu prilejul împlinirii a douăzeci de ani de la moartea poetului. Broșura respectivă nici măcar nu poartă semnătura celui ce a întocmit-o, ci doar inițiala numelui său de familie (K.), strecurată pe frontispiciu în ultima clipă de Nicolae Iorga.

Notorietatea i-a asigurat-o însă ediția critică a operelor lui Ion Creangă, „cea mai bună din câte au apărut” (p. 41), dovadă că s-a retipărit de vreo șaisprezece ori. Iar în 1939, când se celebra o jumătate de veac de la trecerea povestitorului humuleștean în eternitate, evenimentul era încununat de apariția a două cărți fundamentale: *Viața lui Ion Creangă*, semnată de George Călinescu, și *Opere*, ediție critică, cu note, variante și glosar de G. T. Kirileanu (p. 42). Muncă de editor a făcut și în alte împrejurări – atunci când a sistematizat textele din colecția de folclor a preotului maramureșean Ion

Bârlea, tipărită în anul 1924, sau când a citit cu atenție culegerea de literatură populară a lui Vasiliu-Tătăruși, recomandând-o pentru a fi publicată în seria *Din viața poporului român* –, dar aceste merite nu și le-a revendicat niciodată.

Ultimul capitol pe care-l vom lua în discuție se referă la prietenia ce s-a statornicit între G. T. Kirileanu și Petru Caraman. Totul a început în primăvara lui 1946, când „patriarhul folclorului românesc” – cum îi spunea slavistul – i-a trimis prima scrisoare, interesându-se de activitatea sa științifică. Fiecare știa de existența celuilalt, iar nemțeanului nu-i erau străine pătimirile savantului din dealul Copoului. Se interesa însă de studiile pe care ieșeanul le scria, socotind că în felul acesta îi va mai abate gândurile de la grijile cotidiene. N-a fost însă cu puțință, căci peste numai un an de zile, la *16 octombrie 1947*, faimosul dascăl era îndepărtat pentru totdeauna din Universitate și i se suprimau toate drepturile. Cu toate acestea, schimburile epistolare dintre cei doi au continuat ritmic, timp de un deceniu și jumătate, ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic. Pentru că erau doi învățați pe care-i apropia emulația intelectuală, setea lor de cunoaștere și aceeași adâncă dragoste față de țară și neam.

Kirileanu n-a conținut nici o clipă să-și îmbărbăteze prietenul, îndemnându-l să rămână consecvent pe tărâmul muncii sale științifice. În același timp, își oferea cu generozitate colaborarea, punându-i la îndemână manuscrise și cărți rare, precum și tot soiul de informații privitoare la toponimia și antroponimia românească. Pe de altă parte, îl consulta pe Caraman asupra etimologiei unor denumiri de ape, munți ori de sate. Îi oferea bucuros profesorului ieșean extrase din Arhivele Statului referitoare la județele Neamț și Suceava, apoi materialul nepublicat din monografia Broștenilor, date onomastice din *Registrul petițiilor* adresate regelui în anii 1911-1916, manuscrise ale unor preoți și învățători din diferite sate, hotarnice și urice străvechi etc.

În anul 1957, Editura de Stat pentru Literatură și Artă republica operele lui Creangă, îngrijite de G. T. Kirileanu. Drepturile de autor convenite nemțeanului întreceau așteptările sale. Bucuros, editorul cu suflet de Maecenas n-a stat pe gânduri și cea mai mare parte a sumei i-a transmis-o prietenului său de la Iași, pe care lipsurile materiale îl împresurau. Numai că slavistul i-a restituit banii de îndată, însoțiți de o scrisoare din care reținem: „Prețuiesc la înalta, la sublima ei valoare, generoasa Dvs. ofertă și Vă sunt profund recunoscător pentru sacrificiul pe care vă arătați gata să-l faceți pentru mine. Dar, scumpe Doamne Kirileanu, să nu fiți cumva supărat dacă eu *nu-l voi accepta*. Nu pot să-l

accept, înțelegeți? Pentru nimic în lume” (Petru Caraman, *Correspondență*, I, Iași, 2016, p. 329).

Când sihastrul din Valea Bistriței a trecut în lumea dreptilor, profesorul Petru Caraman era la căpătâiul său. I-a vegheat începutul călătoriei spre lumea moșilor și a strămoșilor. Doi brazi maiestuoși îi străjuiesc lăcașul de veci din cimitirul de la Piatra Neamț. Sub cetina lor, devotatul său prieten a rostit un emoționant cuvânt de rămas-bun, pe care cei prezenți nu l-au uitat multă vreme. La sfârșit, Caraman s-a apropiat de preotul-paroh, spunându-i: „Cuvioase părinte, de ce ați repetat de atâtea ori formula *Dumnezeu să-l ierte?* Omul ăsta, în toată viața lui, a făcut numai bine”.

Ion H. CIUBOTARU

Vasile V. FILIP, *Cultura imaterială tradițională românească din Bistrița-Năsăud*. Poveștile și povestitul în ținutul Bistriței și Năsăudului, volumul III, Bistrița, Editura Charmides, 2021, 460 p.

De o ținută grafică excelentă, volumul constituie ultima parte a unui proiect de cercetare și valorificare editorială a culturii imateriale tradiționale din Bistrița-Năsăud, început cu un deceniu în urmă. Primele două lucrări, apărute în 2012 și, respectiv, în 2015, l-au avut drept coautor pe Menuț Maximilian. Documentarea de teren a fost completată de intelectuali locali, precum profesorul Liviu Păiuș, cunoscător competent al văii superioare a Someșului Mare, inginerul geolog Ion Lucian și Voichița Stejerean. Aceștia li s-au alăturat mai multe promoții de elevi ai Colegiului Național „Liviu Rebreanu” din Bistrița.

Partea cea mai consistentă a fost dedicată *Basmului*, care



debutează cu istoricul interesului pentru povești și povestit în Transilvania și în tot spațiul românesc. De la Arthur și Albert Schott (1845) cu ale lor *Walachische Märchen*, trecând prin culegerile lui Friederich Müller și Franz Obert, se ajunge la antologiile lui Demetriu Boer, M. Stănescu Arădanul, Ioan Micu Moldovan, Petre Ispirescu, Simion Florea Marian, Pauline Schullerus ș.a. De asemenea, sunt trecute în revistă câteva teorii legate de narațiunile fantastice, emise, printre alții, de Mircea Eliade, George Călinescu și Ovidiu Bârlea.

Un al doilea capitol se ocupă de cronica adunării și studierii poveștilor și fenomenului povestitului în spațiul arondat Năsăudului. Începuturile le-au făcut cei din generația lui Ion Pop Reteganul și George Coșbuc. Învățătorul din Reteag, cu principala sa culegere în cinci tomuri, *Povești ardelenesti* (1888), și cu alte câteva narațiuni folclorice din Ilva Mare, Monor, Rodna și Valea Bârgăului, va constitui temelia analizelor realizate de Vasile V. Filip. George Coșbuc a fost un inspirat prelucrător de motive și teme populare. Uneori, cum a fost cazul baladei *Voica*, a generat o largă circulație a variantei sale în Transilvania estică și în Bucovina.

Dintre dascălii folcloriști năsăudeni ai perioadei interbelice, se distinge Ioan S. Pavelea cu broșura *Trei povești românești* (1923). Toate cele trei narațiuni au fost auzite de la Mihai Bogza din Poiana Ilvei, pe data de 8 decembrie 1897. În ciuda unei anumite prolixități, s-ar părea că din aceste texte adie „răcoarea fântânilor adânci, cu apă vie și proaspătă” (p. 33). Teodor A. Bogdan publica la 1904 culegerea *Ștefan cel Mare. Tradiții, legende, colinde ș.a. culese din gura poporului*. Câteva narațiuni cu elemente de basm nuvelistic apar în lucrarea *Păstoritul în munții Rodnei* (1926). Două culegeri ale lui Titus Poienaru, *Povești Năsăudene* (1943), respectiv *Alte Povești Năsăudene* (1946), cuprind basme din Feldru, Poiana Ilvei și Telciu. În povestea *Feciorul Împăratului Negru* din prima carte sunt amalgamate motive arhaice, precum vinderea (dăruirea) Neștiutului, izolarea fetelor nubile și înghițirea eroului de către un monstru acvatic.

În perioada postbelică și în cea postdecembristă se constată un hiatus local în activitatea de tezaurizare a narațiunilor populare, căci abia în anii 2007 și 2008 geologul Ion Lucian va da la iveală volumele *Povești din Țara Năsăudului* și *Comori din Țara lui Gelu. Legende și povestiri*. Este adevărat însă că prima culegere este rodul unor cercetări efectuate între anii 1975-1987 în Căianu Mic, Meieru, Parva,

Rebra, Rebrîșoara, Rodna, Salva, Șanț, Tiha Bârgăului ș.a., care au dat la iveală 12 basme, 188 de legende, 13 snoave și 21 de povestiri. A doua carte include 59 de legende bistrițene. În anul 2016 s-a publicat volumul Voichiței Stejerean, intitulat *Popasuri și povești din piemontul Călimanilor. Eposul unui sat de munte din Bistrița-Năsăud: Budacu de Sus*, în care predomină legendele. Cercetările continuate în anii 2019-2020 au fost apreciate de Vasile V. Filip ca fiind dezamăgitoare. Descinderile din Archiud, Corvinești, Leșu, Molișeț, Perișor și Poiana Cătunenilor, pentru a se înregistra basme fantastice sau nuvelistice, snoave sau memorate n-au dus la rezultatele dorite. În consecință, autorul volumului de față își propune ca informațiile contemporane (obținute personal sau prin intermediul altora), „să funcționeze, acolo unde este cazul, drept ancore ale unei viziuni tradiționale despre lume la realitatea (mentală) cotidiană, viziunea însăși, în gradul ei maxim de coerență, fiind reconstituită mai ales pe baza celor mai vechi culegeri” (p. 45). Opțiunea prezintă din start un handicap, care va mina adesea unele deducții.

Capitolul al treilea este rezervat universului basmelor propriu-zise, deci unor forme narative mai complexe, în care domină miraculosul, supranaturalul. Stilul poveștilor este comparat cu cel al descântecelor. Subcapitolele următoare tratează despre *Formulele ordonatoare* (introdutive, mediane și finale). Basmul *Măț Împărat*, cules de Ioan S. Pavelea, are un incipit ce descrie un timp straniu în care nimic nu mai respectă tiparul firesc de acum, „când lupul era miel și Barna [boul] vițel, când câinii umblau cu colacii în coadă și-i da(u) flămânzilor să roadă” (p. 52-53). Vremea când se făureau basmele este evocată și în introducerea narațiunii *Fiul oii*, publicată de același folclorist. Povestea personificată trece pe la poarta celui ce o va spune după ce o va răpi. Croită parțial pe tiparul popular, formula introductivă adăugată de Ion Pop Reteganul basmului *Crăiasa zânelor* este o lecție greoaie de morală, lovind în „viclenirea” lumii de astăzi.

Dintre formulele mediane se disting cele referitoare la valoarea educativă a povestitului. Basmul *Puiul de graur*, din colecția lui Ioan S. Pavelea, cuprinde o astfel de lecție: „Cine a asculta-o,/ Va învăța-o,/ Cine va adormi,/ Se va hodini,/ Dar povestea nu va ști” (p. 58). Formulele finale îl prezintă pe povestitor drept martor al petrecerii nupțiale și al traiului îndelungat dus de fericitul

cuplu. Variantele primitive aduc în prim-plan pedepsirea personajului negativ, așa cum se întâmplă în finalul basmului *Băieții cu părul de aur*, auzit de T. Poienaru din satul Telciu. Trupul sfârtecat al femeii legate de coada unui armăsar sălbatic, schimbă topografia locurilor, „pe unde a picat o mână, s-a făcut fântână, pe unde a picat un picior, s-a făcut izvor, pe unde a picat câte o coastă s-a făcut râpă”, după modelul unor rituri sacrificiale legate de cosmogonie, dar mai ales de fertilitatea ogorului.

Debutul subcapitolului *Imaginarul fantastic și substratul său mitologic* prilejuiește autorului o dezvăluire a metodei preferate. El își propune să mute accentul „de pe *istoria*, pe *preistoria* motivelor care alcătuiesc imaginarul tipic al basmelor. Nu ne interesează doar *ce este*, ci și (sau mai ales) *cum a ajuns să fie* ceea ce este” (p. 66). Persistă în a visa să stabilească momentul miraculos al transformării „substanței anorganice”, pe care o aduc rădăcinile, în „substanța organică” lansată într-o axă a lumii. Materialul folcloric devine servul unei vagi mitologii. Dar așa cum accentua Mircea Eliade în studiul *Miturile și poveștile cu zâne*, din volumul *Aspecte ale mitului* (1978): „Nu vom regăsi niciodată în basm amintirea exactă a unui anumit stadiu de cultură: în basme stilurile culturale, ciclurile istorice sunt contopite. Nu subzistă în ele decât structurile unei comportări exemplare” (p. 183).

Topografia arhaică a lumii prezentată în subcapitolul următor stabilește Centrul universului, Bradul-Axă și „buricul pământului”. Unele elemente sunt calchiate după tipologia lui V. I. Propp. Afirmățiile nu se înscriu întotdeauna în parametrii corecți. Găina, în ipostaza sa funerară, nu se confundă cu Pasărea-suflet (a se vedea sculpturile avimorfe de pe stâlpii morților nelumiți, în formă de hulub sau de cuc). Înnoirea vestimentară rituală nu poate avea ca arhetip cămașa (tunica) otrăvită de centaurul Nessus! În subcapitolul *O viziune etică despre lume și om. Umanismul popular* este abordată tema luptei drepte, trânta, care dă șanse egale combatanților, cea a respectării promisiunilor și a cavalerismului eroilor civilizatori.

Personajele basmului (3.1.2.4) sunt selectate orientativ după V. I. Propp (*adversarul, donatorul, ajutorul, fata de împărat, trimițătorul, eroul și impostorul*). După funcția narativă avută se detașează *protagoniști, antagoniști și pădure*. Subcapitolul, tratând personajele celor 74 de basme născute de referință, surprinde statutul social și familial al acestora. Fiind vorba mai ales de

narațiuni nuvelistice, eroii masculini (Crislăcan, Cioi, Micu Grămăticu, Mie Ion, Stan Bolovan, Stan Pățitul, Parsion, Pepelea, Pipăruș, Trandafir, Urmă Galbină etc.) sunt „destul de rar identificabili cu Făt-Frumos” (p. 98). Eroinele se disting adesea de solara Ileana Cosânzeana, coborând în universul rural, cu ocupații casnice din care li se trage adesea norocul.

Antagoniștii (balauri, zmei și diverse avatarii ale Dracului), dețin tezaure, răpesc fete de împărat, dar mai ales îi oferă eroului pozitiv posibilitatea de a-și demonstra vitejia. Apar și fapte malefice primitive, cu rădăcini în mitologii telurice sau vegetaționale. *Omul-cât-Șchiopul cu barba-cât Cotu călare pe iepure*, dintr-un basm notat de I. S. Pavelea, sau *Moșneagul-Șchiopu-cu barba-cât cotu călare pe iepure cu roata morii de genunchi legată*, din narațiunea *Cioi*, consemnată de T. Poienaru, se înscriu în rândul piticilor legați de fertilitatea ogoarelor de tipul germanului *Erdmännlein* (omulețul pământului), irlandezilor *Bordachan Sabhail* (omulețul din hambar) și *Leprechaun*, rusului *Șulikunî* sau ucraineanului *Polevoi* cu barba de spice. Nu se confundă însă cu monstrul antropofag Jumătate-de-Om, pomenit în *Alexandria*, specific mitologiei antice grecești și balcanice.

În secvența *Paredrele: între victime și învingătoare*, principala eroină este Ileana Cosânzeana. Autorul aderă la teoria lui V. Kernbach asupra consangvinității dintre cei doi protagoniști ai basmului românesc. Supoziția este caducă. Egală în puteri supranaturale cu Mândra Lumii sau cu Împărăteasa zânelor, cu care adesea se confundă, Ileana Cosânzeana este parea lui Făt-Frumos, ajutându-l să treacă prin probele inițiatice și chiar s-o poată peți pe ea însăși.

Secvența *Vindecătorii și leacurile lor* (3.1.2.4.6) îi prilejuiește autorului o prezentare a motivului funerar *leacul pierdut* și a itinerariilor parcurse de eroul de basm, pentru a dobândi *apa vie*. Un alt subcapitol, intitulat *Alte elemente mitico-simbolice*, tratează motivele *Furtul astrilor și al ochilor*, *Suptul pe sub talpa casei* și înghițirea ca *renovatio*. Prins de farmecul subiectului urmărit, autorul depășește matca tematică: „De fapt, nu am făcut decât să lăsăm lucrurile să curgă, ieșind unele din altele, precum cutiile chinezești (sau *Matrioștele* rusești) pentru a întări, și pe această cale, ideea coerenței mitico-simbolice a lumii basmului, pe care neinițiatii o văd plutind în imponderabilitatea vidă a unui fantastic gratuit” (p. 205).

Ca inițiat, Vasile V. Filip continuă cu deslușirea probelor de înțelepciune, a ocultării cenușii, a grădinii de reclusiune pentru fetele nubile și a travestițiilor. Narațiunea *Săraca mamă*, auzită de Ion Pop Reteganul în satul său natal, este o palidă imitație a variantei versificate de George Coșbuc, „mai degrabă un scenariu terefiant cu strigoi decât un autentic basm fantastic” (p. 222).

Secvența secundă a lucrării a fost dedicată legendelor și memoratelor cu caracter legendar. Legendele cosmogonice și etiologice sunt prezentate după tipologia lui Tony Brill. *Stelele logostele* care poartă crugul cerului prilejuiesc autorului o lungă disertație despre „ciudatul” epitet derivat, după unele păreri, din *Logostileos*. Formația prefixată, frecventă în descântecele de dragoste, nu trebuie detașată de alte variante populare cu rostul de a întări valoarea termenului primitiv sau de a face jocuri de cuvinte (vezi laur-balaur, laie-bucălaie, leit-poleit, lins-prelins, roș-poroș, veste-poveste ș.a.m.d.).

Legendele toponimice precum legendele muntelui Beneș sau legendele muntelui Căliman pomenesc de comori ascunse sau de sacrificii întemeietoare. În orice arbore mai răsărit este întrevăzut Copacul sacru, „care, în creștinismul nostru popular, a prefigurat biserica” (p. 250). De multe ori, textele sunt lapidare și lipsite de savoarea limbajului țărănesc local. Evenimente mărunte capătă, după o bună tradiție latinistă, o aură supradimensionată. De pildă, pârâul Blidireasa din preajma Budacului de Sus și-ar trage denumirea de la niște *cămărițe*, femei care făceau de mâncare pentru muncitorii forestieri, „contopite cu timpul într-una singură, identificată cu funcția (de hrănitore, reiterare neconștiută a ceea ce latinii numeau *alma mater*) și numită generic *blidăreasă*” (p. 264).

Legendele istorice sunt grupate în jurul momentului cuceririi cetății teutone Rodna (*Rodenau*) de către tătari, în 1241. Consemnat în poemul scris în limba latină de călugărul Rogerius, *Carmen miserabile* (*Cântec de jale*), subiectul a iradiat în multe variante folclorice auzite în cele zece sate arondate Rodnei (Feldru, Maieru, Mocod, Năsăud, Rebra de Jos, Rebra de Sus, Salva, Sângeorz, Telciu și Zagra).

Legendele despre plante și flori, preluate după culegerea lui I. Lucian (2007), sunt relaționate cu poveștile cu zâne. Eresurile despre *iarba fiarelor* sunt situate în „complexul mitologic organicist, conform căruia *slabul învinge tarele* (în formularea lui Lao Tzi, dar

complexul este universal), așezat însă ca substrat mental tradițional” (p. 281). Suntem departe de bogata paletă a motivului tratat de I. A. Candrea în *Iarba fiarelor*. Studii de folklor (1928), pe care autorul nu-l include în bibliografie.

Dintre legendele despre păsări, mai numeroase sunt cele privitoare la cuc. „Suspectat a fi om la origine”, cucul este „glasul instinctului vieții la noi, ambiguu ca orice instinct” (p. 287). *Grăorii*, cum sunt numiți în zonă cocorii, apar ca vestitori ai primăverii. Graurul, onișorul, *celhăul* (vulturul pleșuv) sunt înaripate descrise în trecere, fără a fi subiectul vreunor legende. Surprinde prezentarea lapidară a păsării de noapte numită *Minuneaua*, care prezintă în mitologia nășăudeană și în cea a ținuturilor învecinate un loc special (a se vedea baladele publicate de Iuliu Bugnariu, la 1887, sau de Elena Niculiță-Voronca în corpusul său).

În subcapitolul *Despre mamifere* apar ca personaje de eresuri oaia, calul „ambiguu” (înaripat în basme, demonic în structura Sântoaderilor) și maleficul lup (îmbunat în noaptea de 15 noiembrie, numită aici *Guria*, prin legarea pieptenilor, foarfecilor și cuțitelor). *Legendele lumii subpământene (mine, peșteri, grote, galerii)* relatează despre accidente și nenorociri provocate de Vâlvele Băilor și de bătrânul păstor al Băilor. Mai interesante sunt legendele despre comori, în special despre *plugul de aur*, ascuns în Măgura de Sus a Maierului. Un căutător al acestei unelte minunate își pierde viața, iar martora momentului când Zâna Izora ascundea boii cu plugul lor de aur în stâncă muțește.

Legendele și memoratele despre ființe mitologice au drept protagoniști diavoli, ștife ale pădurii și văzduhului. Amuzantă rămâne istoria unui tânăr din Parva, Brândușă Condrate, răpit de iele. S-a trezit despuiat în peștera numită Piciorul Zâniei, „doar clopul i se învârtea singur în aer, deasupra capului” (p. 332). Autorul constată perenitatea ființelor fantastice dendrolatrice, fenomene vii „în imaginarul alimentat de pânza freatică a unei culturi orale încă puternice, al unor oameni care au traversat sau traversează, într-un fel sau altul, experiența singurătății și izolării” (p. 323). Legendele haiducilor Pintea, Niculiță și Grigore Bașotă recrează atmosfera romantică a secolelor XVII-XVIII.

Capitolul *Snoave și anecdote* este abia schițat. Deficiențele fiziologice și de comunicare sunt folosite pentru realizarea unor savuroase scene de gen. Abaterile de la morală sunt penalizate tot în

manieră umoristică. O snoavă din Parva despre femeia iubeată care își trimite bărbatul în lume „să-i aducă măr de mare, ca s-o ungă pe spinare” ar fi „regășibilă” în episodul pedepsirii peșitorilor Penelopei în Odiseea, precum și în schema romanului lui Al. Dumas, *Contele de Monte Cristo*. Există însă un amănunt, care nu trebuie ignorat. În ambele exemple citate, eroina nu este vinovată. Lipsesc însă comparațiile cu snoave asemănătoare din alte zone folclorice.

Vasile V. Filip își încheie studiul cu un elogiu adus spiritului locului care „absoarbe totul, în materie de poveste, ca un sorb ce se prelungeste cu un măr, în mijlocul unei nesfârșite mări” (p. 447).

Silvia CIUBOTARU