

PENTRU O ISTORIE SOCIALĂ A CULTULUI MOȘILOR ÎN ROMÂNIA

Marin CONSTANTIN*

Abstract

As it has been accounted for in Romanian ethnographic areas, the ancestor worship is accomplished within the framework of Christian religion, to the extent to which the ceremonial process and the ritual artifacts that are associated with one's venerated forebears are consecrated by Church. However, the ancestor cult is not entirely originated into Christianity. As a matter of fact, the sacredness of ancestors does not stem from sanctifying departed people, since they are neither deities, nor semi-deities. Likewise, as a rule, ancestors in Romania do not populate any local mythology of supernatural beings or facts. It follows that the ancestors' prestige appears to be rather cultural, than a mere religious one. Especially in Wallachia and Moldavia, as well as among peasant communities in Maramureș, relying on native genealogies, the ancestor worship usually evokes the descent of a village's kinship groups. Within Romanian folk terminology, the ancestor worship is also relevant for traditional institutions of inheritance and customary law, which both emphasize the normative role of elders in the life of peasant rural populations during their restructuring demography, social structure, and economy, in late Middle-Ages period.

Keywords: ancestor worship, genealogical descent, elderly-ruled land inheritance, village council of elders.

Cuvinte-cheie: cultul moșilor, ascendență genealogică, umblarea pe moși și bătrâni, oamenii buni și bătrâni.

În literatura etnografică românească, noțiunea de „cult al strămoșilor” și aceea de „cult al moșilor” au, în mod obișnuit, o accepțiune identică¹. Nu există în fond ritualuri distincte pentru „moși” și pentru „strămoși”; o delimitare teoretică poate fi oricum făcută între cultul (stră)moșilor și cultul morților: dacă funeraliile reprezintă o primă etapă – excepțională și tranzitorie – în constituirea unui cult ancestral, acesta din urmă presupune periodicitate; cele dintâi sunt în esență thanatologice, în timp ce cultul ancestral este genealogic.

* Institutul de Antropologie „Francisc Rainer”, Academia Română, București – România.

¹ Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*. Studiu etnografic, București, 1910, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea și Librăria Națională, p. 11; Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1985, p. 210 ș.a.

Formula „cult al strămoșilor” are, prin gradul său de generalitate, o valoare tehnică (de exemplu, atunci când ne referim la „cultul strămoșilor în Antichitate” sau „în Australia”²); descriind aspectele acestui cult în România, vom folosi expresia „cultul moșilor” întrucât aceasta corespunde mai bine întrebuirii populare (*Moșii de peste an, Târgul Moșilor* ș.a.). În onomastică³, toponimie⁴ și în vocabularul curent⁵, derivatele cele mai des atestate au la bază cuvântul „moș”. Expresia „din moși-strămoși” are deopotrivă un înțeles cutumiar și patrimonial.

Își păstrează actualitatea definiția dată acestui cult de Simion Florea Marian: „Pomenire și jertfă care constă mai cu seamă întru trimiterea de bucate și băuturi, precum și a unor obiecte pentru mâncare și de băut apă pe la vecini, la neamuri și mai ales copiilor sărmani de sufletul morților, [numite] pretutindeni, în toate țările locuite de români – moși”⁶.

² Într-un studiu binecunoscut apărut în 1912, sociologul francez Émile Durkheim a identificat importante elemente de cult al strămoșilor la aborigenii australieni. Deși religia totemică locală era concentrată cu deosebire asupra regnului animal și a celui vegetal, vizând doar excepțional un strămoș uman, a putut fi stabilit faptul că (în Australia Centrală) individul era considerat un avatar al strămoșului său; acest „totem fragmentat” asigura, ca un fel de „plasmă generativă”, continuitatea spirituală dintre generații (Émile Durkheim, *Forme elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu. Cu o prefață de Gilles Ferreol (tradusă de Ioana Mărășescu), Iași, Editura Polirom, 1995, p. 104, 235, 237, 247).

³ Iată formele antroponimice consemnate: *Moș, Moșu, Moșuleț, Moșat, Moșe, Moșteni -ești, -anu, -escu, Moșanu, Moșic, Moșilă, Moșoiu, Moșoaia, Mușoi, Moșca, Moșco, Moșcior, Moșescul, Alimoș, Moșandrei, Moșchiuca, Moșneaga, Moșnegeala, Moștârcul, Moașa, Amoășei, Moșica, Moașca* (Nicolae Constantinescu, *Onomastica românească*, București, Editura Academiei Române, 1963, p. 371).

⁴ Cuvântul „moș” se află la baza mai multor construcții de ordin toponimic, după cum urmează: *Adunații-Moșteni, Albenii-Moșneni, Bobiciul-Moștenesc, Brânzeasca-Moșnenească, Buteasca-Moșteni, Ciuta-Moștenească, Fărcășeștii-Moșneni, Grăjdana-Moșnenească, Logreștii-Moșneni, Mierea-Moșneni, Nenciuleștii-Moșneni, Puchenii-Moșneni, Vișoara-Moștenească* (Iorgu Iordan, *Toponimie română*, București, Editura Academiei Române, 1963, p. 187-190, 221, 480).

⁵ Dintre dezvoltările numeroasei familii de cuvinte alcătuite pe seama termenului „moș”, amintim *moșan, moșancă, a moși, moșic, moșieresc, moșierime, moșierită, moșinaș, moșioară, moșit, moșneag, moșnean, moșneancă, moșnegărit, moșnegel, moșnegesc -ească, moșnegește, moșneguț, moșnenesc -ească, moșoaică, moșuc, moșuleț, moșulică, strămoș -oașă, strămoșesc -ească, -ește, străstrămoș* (Florica Lorinț, Constantin Eretescu, *‘Moșii’ în obiceiurile vieții familiale*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), tom. XII (4), 1967, p. 300).

⁶ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*. Studiu etnografic. Ediție critică de T. Teaha, I. Șerb, I. Ilișiu, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995 (orig.: București, 1892), p. 244.

Topografia cultului moșilor

Informația documentară nu poate contura apartenența cultului moșilor la anumite zone etnografice (doar) din țara noastră. În plus, diversitatea particularităților regionale transpune expresivitatea culturală a unui ritual complex, fără a denatura vreo formă „originară” a acestuia. Datorată încă în mod esențial lucrărilor clasice ale lui Simion Florea Marian și Tudor Pamfile, cărora li se adaugă contribuția mai recentă a lui Pamfil Bilțiu⁷, întocmirea unei topografii (desigur, provizorie) a datinii evidențiază ținuturile moldave, transilvane și bănățene; în ultimii ani, în așteptarea unor sinteze contemporane comparative la scara întregului teritoriu național, au fost publicate anumite studii privind cultul moșilor în Muntenia (în satele Crăsani, Copuzu și Sudiți – Ialomița⁸, Comana – Giurgiu⁹ și Izvoru – Argeș¹⁰).

Ca referire generală, *Țara Românească* este citată în lucrările lui Simion Florea Marian (localitățile Câmpulung și Breaza) și Tudor Pamfile (Muscel)¹¹. În textele autorilor amintiți, sunt menționate de asemenea Dobrogea¹² și Oltenia¹³. Informații despre cultul ancestral la aromâni sunt furnizate de I. Nenițescu¹⁴, iar în Banat descrieri ale ritualului există pentru Timișoara, Oravița, Lugoj, Ciclova Română, Sicheura și Almaș¹⁵. În Transilvania, cultul moșilor este semnalat la Năsăud¹⁶, precum și în așezări ca Ungureni, Rogoz, Cupșeni, Dobric, Stoiceni, Groșii-Țibleșului și Costeni – toate în Lăpuș¹⁷.

⁷ Pamfil Bilțiu, *Moșii de peste an în zona Lăpuș*, I, în REF, tom. XXXI (2), 1986, p. 157-168 și II, tom. XXXII (1), 1987, p. 53-72.

⁸ Sorin Ioniță, *Creștinism țărănesc. Practici religioase la Crăsani – Ialomița*, în „Revista de Cercetări Sociale”, București, nr. III, 1996, p. 25-48.

⁹ Marin Constantin, *Cultul Moșilor la români: tradiție și istorie*, în „Revista Muzeelor”, București, tom. XXXIII (4), 1996, p. 72-75.

¹⁰ Gheorghită Geană, *Remembering Ancestors: Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity*, în „History and Anthropology”, London, tom. XVI (3), 2005, p. 349-361.

¹¹ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 245-248, 250; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 8, 11.

¹² Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 248.

¹³ Tudor Pamfile, *Crăciunul*. Studiu etnografic, București, Librăriile Socec, 1914, p. 208; vezi și Ion Ghinoiu, *Geomorfismul și antropomorfismul spiritului uman*, în REF, tom. XXXIX (5-6), 1994, p. 131.

¹⁴ Apud Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 10, 208-209.

¹⁵ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 244-251; vezi și Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 208.

¹⁶ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 247.

¹⁷ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 157-166 și II, p. 65-71.

Cele mai bogate detalii despre cultul moșilor le avem din Moldova și Bucovina, în legătură cu localitățile Suceava, Mănăstirea Humorului, Tereblecea-Siret, Rădăuți, Boian, Mahala, Frătăuții Noi, Bosanci, Tișăuți, Zaharești, Sfântul Ilie, Ilișești, Todirești, Costâna, Stupca (azi Ciprian Porumbescu), Mănăstioara (Siret), Stulpicani, Câmpulung, Pojorâta ș.a.¹⁸ Alte localizări ale ritualului sunt cele de la Crasna, Banila și Storojineț¹⁹. Din Moldova provin și cele mai vechi atestări documentare ale datinei, aparținând lui Marco Bandini (către jumătatea secolului al XVII-lea)²⁰ și lui Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel (la începutul veacului al XVIII-lea)²¹.

Calendarul cultului moșilor

Schneider von Weismantel arăta (în contextul aceleiași narațiuni) cum „pentru hrana sufletului răposat, se face la îngropare un

¹⁸ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 244-248.

¹⁹ Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 208-209.

²⁰ Acest misionar catolic descria astfel (pe la anul 1640) viața spirituală a locuitorilor Moldovei: „Este atât de mare orbirea acestui popor, neștiința și nebulia lui, încât el nu știe mai nimic despre Dumnezeu și despre fericirea cerului. În toată Moldova, abia dacă vreunul știe *Tatăl nostru*; toată evlavia lui constă în a-și face cruce, care la ei se numește mătania. Nu se ține nici o predică în biserici și nu se predă în școlile lor doctrina creștină, încât ei înșiși, dascălii și popii nu au învățat nimic despre cele spirituale. Ei impun drept adevăr divin niște basme băbești”. În continuare, Bandini prezintă ritualul comemorativ local: „[Locuitorii Moldovei socot că] în Joia Mare, sufletele morților, ale părinților, străbunilor și străbunelor obișnuiesc să se reîntoarcă la ai lor pentru hrană, din care cauză în zori de zi, tatăl familiei sau mama familiei face un foc înaintea casei sale, așează lângă foc un scaunel acoperit cu o pânză curată, pune pe el pâine cu mâncare și băutură, pentru ca părintii, străbunii și străbunele să-și întremeze sufletul” (vezi *Călători străini prin Țările Române*, vol. V, îngrijit de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică, 1973, p. 343).

²¹ Dintr-o perspectivă catolică similară celei a lui Bandini, Schneider von Weismantel relatează astfel concepțiile religioase moldovenești: „[Locuitorii Moldovei] disprețuiesc religiile noastre și sunt așa de îndărătnici că nici nu lasă nicicum de voie bună să îngropăm pe morții noștri alături de ai lor [...]. Când am pus la Furceni să fie îngropat răposatul maior Radeker, ei nu au vrut să mă lase cătuși de puțin să-i sap groapa în sau lângă cimitir, ci a trebuit să pun să o facă mai de o parte, ceea ce ei au făcut siliți sub paza dragonilor puși anume acolo, și așa a umblat vorba printre ei că vor să dezgroape trupul, care însă a rămas apoi bine îngropat. Oamenii nerozi ziceau: la învierea morților nu o să-l cunoască băștinașii noștri de aici, și apoi o să iasă de acolo mare ceartă între ei, și pentru a împiedica aceasta, l-ați putea îngropa în câmp – și era cu neputință să-i urnești de la această idee” (*Ibidem*, vol. VIII, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 355).

ospăț strălucit [...]. Patru săptămâni și apoi un an după aceea mai repetă aceste pomeni²². Tot la începuturile secolului al XVIII-lea, Antonio Maria del Chiaro observa că în Țara Românească „se împart bogate pomeni pentru sufletul mortului. Zilele hotărâte pentru aceste pomeni sunt a treia, a șasea și a noua după moarte”²³.

Dacă aceste informații pot fi asociate unei perioade intermediare între funeralii și cultul ancestral, Marco Bandini evocase cu certitudine un cult al moșilor ținut în „Joia Mare” nu doar pentru „sufletele morților și părinților”, dar și pentru „străbuni și străbune” (vezi nota 20).

La sfârșitul secolului al XIX-lea, Simion Florea Marian consemnează nu mai puțin de 19 sărbători ale *Moșilor de peste an*, și anume: de Crăciun, de Iarnă („Câșlegile de Iarnă”, sâmbăta înaintea Lăsatului Secului de Carne), de Păresimi, de Mucenici sau de Primăvară (9 martie), de Florii, de Joi-Mari (înaintea Paștelui), de Paști, de Sân-George, de Ispas (sau de Înălțarea Domnului), de Rusalii, de Rusitori, de Sânziene, de Sân-Petru, de Sânt-Ilie, de Schimbarea la Față, de Sânta Maria Mare, de Ziua Crucii, de Sân-Medru, de Flori de Mărțișor (primăvara) sau, ocazional, de Curastră (când vaca gospodarului fată prima dată)²⁴.

Tudor Pamfile amintește „Moșii Duminicii Mari” (sâmbăta dinaintea Duminicii Mari, numită chiar „Sâmbăta Moșilor”), denumiți și „Moșii Rusaliilor” („Moșii cei Mari” sau „Moșii de Vară”), „Moșii de Sânt-Ilie” și „Moșii de Iarnă”²⁵.

Petru Caraman descrie obiceiurile prilejuite de „Moșii de Crăciun” și se referă la colindele de „zăurit” (închinat morților) – pe care le consideră ca avându-și originea în bocete –, precum și la credința în „întoarcerea morților” în perioada cuprinsă între Crăciun și Bobotează²⁶.

Gheorghită Geană distinge mai întâi un „timp liniar” al „cultului celor decedați recent” (marcat prin ceremonii comemorative în prima zi după înmormântare, apoi la 6 săptămâni, 6 luni și anual, până la al 7-lea), deosebit de „timpul ciclic” al „cultului strămoșilor”, oficiat în fiecare an în cadrul creștinismului ortodox prin „Moșii de Vară”, „Moșii

²² *Ibidem*, p. 362.

²³ *Ibidem*, p. 384.

²⁴ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 244-253.

²⁵ Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 7, 207 și urm.; Idem, *Crăciunul*, p. 206-209.

²⁶ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 132, 345-346.

de Toamnă” și „Moșii de Iarnă”; ceremoniile dedicate strămoșilor sunt înțelese ca un „mijloc de apropiere a temporalității”, printr-o „unitate transcendențială a continuum-ului temporal” reprezentat de trecut, prezent și viitor²⁷.

Într-adevăr, calendarul creștin ortodox român pe anul 2014 include pe lângă cele șase zile prevăzute pentru *pomenirea morților* (9, 15, 22 și 29 martie, 5 și 12 aprilie) și trei sărbători ale Moșilor (*Moșii de Iarnă*: 22 februarie, *Moșii de Vară*: 7 iunie și *Moșii de Toamnă*: 1 noiembrie). Pentru Tudor Pamfile, „rânduilele religiei creștine” erau întru-totul respectate prin recunoașterea unei zile a morților – sâmbăta –, amintind că „în această zi, Mântuitorul Hristos, ucis de vineri, a stat toată ziua mort, pentru a învia duminică”; în explicația aceluiași etnograf, „când nu se poate da cuiva un lucru de pomană, se aruncă acel lucru pe apă, apa Sâmbetei, care-l va duce și-l va așeza, după credința poporului – la locul cuvenit”; în sfârșit, Pamfile considera *Moșii de Vară* drept „ziua cea mai nemerită pentru facerea pomenilor și pomenirilor”, dar și o „zi cu desăvârșire creștinească”²⁸.

Am constatat, cu toate acestea, cum integrarea cultului moșilor în calendarul ortodox a fost contestată de călătorii străini prin Țările Române medievale, indignați tocmai de semnificațiile creștine date de populația locală acestei datini.

Oficianții cultului ancestral

Am amintit descrierea pe care misionarul italian Marco Bandini a făcut-o unui cult pe care, aproape de jumătatea veacului al XVII-lea, locuitorii Moldovei îl dedicau „părinților [defuncți], străbunilor și străbunelor” lor; „tatăl familiei” (aidoma lui *pater familias* din cultul strămoșilor *mani*, la romani²⁹), dar și „mama familiei” erau deopotrivă practicienii principali ai ritualului. Informațiile etnografice ulterioare

²⁷ Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 351-355, 359.

²⁸ Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 5-7, 12.

²⁹ Într-un studiu clasic (publicat în 1864), Fustel de Coulanges considera că „această religie a morților pare a fi cea mai veche pe care a cunoscut-o rasa omenească” și că, oricum, ideile și ceremoniile proprii acesteia sunt „cele mai vechi și mai persistente ale indo-europenilor”. Istoricul francez se referă la caracterul familial, patriliniar și generațional al cultului strămoșilor în „cetatea antică”, greco-romană, în asociere cu cultul vetrei casnice; în context, sunt menționate și atribuțiile lui *pater familias* în cultul spiritelor ancestrale – *mani* – din lumea romană (vezi Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*. Traducere de Mioara și Pan Izverna. Traducerea notelor de Elena Lazăr. Prefață de Radu Florescu, vol. I. București, Editura Meridiane, 1984, p. 36, 38, 54-59).

relevă mai degrabă o specializare feminină în practicarea cultului moșilor la români.

Potrivit lui Simion Florea Marian, „muierile” sunt cele care aprind focuri la mormintele familiei și tămâiază morții³⁰. De asemenea, Tudor Pamfile arată cum gospodinele cumpără cele necesare cultului, duc daruri comemorative pe la săteni, primesc la rândul lor pomana acestora, duc pomelnicul neamului la biserică, după care merg cu preotul la cimitir și fac praznice pentru cei răposați³¹. Pamfil Bilțiu menționează faptul că femeile *de vază* – cu un statut social însemnat în cadrul comunității maramureșene – pregătesc *prinosul* (bucate și băutură) pentru masa de pomană din Lăpuș; aceleași sătence merg cu desaga cu daruri la morminte, aprind lumânări la căpătâiul celor decedați, apoi darurile sunt oferite în partea dreaptă a mormântului și primite în partea stângă³².

Tradiția nu prescrie o anumită vârstă pentru femeile ce îndeplinesc ritualul: Simion Florea Marian amintește de „fetele care cară apă de pomană pe la vecini”, dar și de „femeile și babele” ce prepară azime³³. Mai aproape de zilele noastre, la Comana – Giurgiu, interlocutoare ale noastre în vârstă de 55-60 ani susțin că „doar femeile știu rostul datinei” (de pildă, tămâierea bucatelor ce urmează a fi împărțite), recunoscând însă că „aceste rânduieli sunt făcute de comun acord cu soțul”³⁴.

În satele din județul Ialomița, femeile aprind focuri mici în fața crucilor morților de familie (în Joia Mare) și tot ele merg la biserică, aprind lumânările, dau pomelnice, duc „împărțeala” din casă în casă, cheamă preotul pentru sfeștanie, aduc anafură și aghiazmă de la biserică pentru membrii familiei, hotărăsc ținerea postului; în această ruralitate contemporană, unde „unitatea funcțională fundamentală este gospodăria, nu individul”, „femeia este preotul casei, [...] asigurând legătura gospodărie – biserică”³⁵.

În Argeș, tot femeile sunt cele ce oferă, sub formă rituală, oale din lut cu *păsat*, având numele persoanei comemorate pe fiecare vas împărțit, ca un pomelnic³⁶. Prezența în cultul moșilor a „gospodarilor” (Tudor

³⁰ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 246-250.

³¹ Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 7-8, 208; Idem, *Crăciunul*, p. 206.

³² Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 158-159.

³³ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 247-248.

³⁴ Marin Constantin, *op. cit.*, p. 73.

³⁵ Sorin Ioniță, *op. cit.*, p. 28, 34-35, 39-40.

³⁶ Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 354.

Pamfile), „băieților” (Simion Florea Marian) sau „copiilor” (Gheorghită Geană)³⁷ este auxiliară acestui rol ceremonial proeminent al femeilor.

Prin însuși caracterul familial al cultului, rudenia reprezintă un criteriu esențial de adresabilitate sau ordonare în comemorarea rituală a strămoșilor. După o informație a lui Simion Florea Marian, reluată și de Tudor Pamfile, la Pojorâta – Câmpulung, „este datină ca nănașii să trimită finilor și mai ales celor din botez, încă și câte o junincă dimpreună cu toate ce e nevoie la o vacă cu lapte, precum: doniță, sătișcă și strecurătoare”³⁸. După Pamfil Bilțiu, „asocierea la prinos, ca și la masa de pomană, se face pe baza relațiilor de rudenie”, iar așezarea la masă ține seama de înrudirea patriliniară”; numărul celor invitați să primească daruri „depinde de ramificația spiței de neam a familiei”³⁹.

La Comana – Giurgiu, vasele de pomană sunt numite după părinții de ambele părți, „că altfel se bat”; ca atare, la fiecare mort, se dă un vas separat; la părinți și socri se împarte distinct, când aceștia nu au fost cununați religios, iar la bunicii soțului și ai oficiantei, când ei au murit împăcați, vasele sunt date împreună (precizăm faptul că aici, ca și în alte părți ale acestui text, facem referire la informații obținute în Comana, pe care nu le-am publicat în articolul nostru din 1996); totuși, pomenile pot fi date fără deosebire și vecinilor sau străinilor și, mai cu seamă, celor săraci sau copiilor⁴⁰.

Cultul moșilor poate deveni astfel și o sărbătoare – *praznic* – pentru întreaga comunitate. După Simion Florea Marian, în Bucovina (la Frătăuții Noi și la Tereblecea-Siret) toți sătenii merg cu acest prilej la cimitir, unde „se întinde pe mormânturi fețe de masă sau ștergere, pe care se pun bucatele”⁴¹. Potrivit lui Pamfil Bilțiu, în satele din Lăpuș un grup asociat de localnici înstăriți oferă o masă de pomană întregului sat, cu participarea a câte unei persoane din fiecare familie; comensalitatea memorială este ținută pe mese din grinzi de lemn sau lespezi de piatră (așa-numita „masă a moșilor”⁴²).

³⁷ Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 10; Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 247; Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 355.

³⁸ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 248; Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 10.

³⁹ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 158 și II, p. 65.

⁴⁰ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 251; Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 10; Idem, *Crăciunul*, p. 208.

⁴¹ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 248.

⁴² Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 164-166 și II, p. 65-66.

Informațiile mai recente sugerează totuși o anumită selecție a destinatarilor ritualului ancestral, în sensul că (în județul Ialomița) de Joimari nu sunt aprinse focuri la morminte în cazurile în care urmașii celor răposați au plecat din sat sau dacă nu mai există „o femeie în neam (fiică, noră sau nepoată) care să țină rânduiala”; după un alt criteriu de diferențiere (activ încă în deceniile trecute), în satul Sudiți pomenile aveau o circulație restrânsă atât la nivelul *cojanilor* (pământeni), cât și la cel al *mocanilor* (săteni de origine transilvană)⁴³.

Reluând o observație a lui Simion Florea Marian⁴⁴, Tudor Pamfile arăta că „pe când în Bucovina, Transilvania și Banat, unde sâmbăta morților e cea mai răspândită, cultul moșilor în această zi se poate socoti mai mult familial în Țara Românească, unde există Târgul Moșilor, care se începe luni și durează până sâmbătă înainte de Rusalii, adică o săptămână întregă, [acesta] se poate numi cu drept cuvânt o datină publică”⁴⁵.

Simboluri ale cultului moșilor

Pomana poate fi înțeleasă ca o distribuire cu valoare simbolică a unor bunuri materiale (vase, alimente, băuturi, haine); chiar verbul „a împărți” implică ideea de distribuire potrivit cu numărul celor comemorați și cu posibilitățile materiale ale celor ce oferă. Diversitatea bunurilor oferite/schimbate/primate „de pomană” depinde de specializările economice regionale, precum și de momentul calendaristic al ritualului. Modernizarea vieții rurale a atras și o adaptare a cultului la noile realități socio-economice.

Obiceiul începe prin cumpărarea vaselor de împărțit, altădată de la Târgul Moșilor⁴⁶, iar în zilele noastre de la „privatizați” (cum se întâmplă în județul Giurgiu, la Comana). Așa cum observă Pamfil Bilțiu, în satele Maramureșului darurile rituale odinioară din lut – oale⁴⁷,

⁴³ Sorin Ioniță, *op. cit.*, p. 28, 30.

⁴⁴ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 250.

⁴⁵ Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 11.

⁴⁶ *Ibidem*. Potrivit aceluiași etnograf, în Moldova, „pentru ziua de Moși, gospodinele își au cumpărate fel de fel de vase, pe cari le vor da de pomană: cofe, cofițe [...], străchini, talgere sau talere, fârfurii, sticle, câni, ulcele, oale, linguri și altele”; Pamfile subliniază faptul că toate aceste lucruri date de pomană se numesc „moși” (*Ibidem*, p. 7-8).

⁴⁷ Antropomorfismul originar al piesei ceramice este probabil cea mai potrivită explicație a acestei asocieri simbolice: „Oala de lut are organe identice cu ale omului (gură, buze, gât, pântec, fund, mâini sau mânuși); dacă este ornamentată, poartă gulere, brâu, poale; când e bine arsă, are glas frumos, când e nearsă sună răgușit; fecioara este asemuită cu oala nouă, neînceptă, fata greșită – cu oala hodorogită” (Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 427).

blide sau căni – sunt astăzi emailate⁴⁸, la fel ca farfuriile „boierești” din Comana.

Dintre alimentele date de pomană, cele mai des atestate sunt coliva și colacii⁴⁹. Simion Florea Marian semnaleză pentru Banat și Bucovina și colaci antropomorfi din grâu, miere, nucă și zahăr⁵⁰. Gheorghită Geană amintește comuniunea și comensalitatea participanților la binecuvântarea colivei de către preot (la Izvoru – Argeș)⁵¹. La Comana – Giurgiu, colăceii rotunzi – *mărturioare*, 24 la număr – sunt însemnați cu semnele creștine ale pristolnicului.

În rest, diversele bucate sunt oferite după specificul fiecărui anotimp: carne de porc, brânză (de Crăciun și la Moșii de Iarnă), fasole slăită, nuci (la Moșii de Păresimi), ouă roșii (de Paști), lapte, caș (la Moșii de Sân-George), azime calde, ceapă verde (la Moșii de Înălțarea Domnului), fragi, cireșe (la Moșii de Rusitori), caise, pere (la Moșii de Sânziene), porumb fiert, mere, pere (la Moșii de Sânt-Ilie), struguri, prune (la Moșii de Schimbarea la Față) etc.⁵² Ca băuturi, sunt împărțite apă, vin, must, rachiu, bere⁵³. Există o interdicție a consumării primelor fructe înainte de a fi împărțite⁵⁴ – un *tabu* alimentar explicat de Simion Florea Marian prin „teama de a nu vătăma sufletele proto-părinților”⁵⁵.

Marian menționează că, în „Țara Românească”, la Moșii de Joimari, sunt date de pomană și straie (șubă, iminei, căciulă, cămașă, bete), care sunt împărțite săracilor⁵⁶. După datele noastre de teren, la Comana „haine dă cine are; dacă mortul are multe rânduri de haine

⁴⁸ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 159.

⁴⁹ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 244-252; Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 8-10; Idem, *Crăciunul*, p. 206-209; Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 159; Sorin Ioniță, *op. cit.*, p. 29; Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 352, 354 ș.a.

⁵⁰ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 245.

⁵¹ Momentul în care participanții se ating la binecuvântarea colivei este înțeles ca exprimând atât solidaritatea comunității celor vii, cât și a lumii celor vii cu lumea cealaltă, în raport cu care persoana decedată apare drept mesager (Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 352).

⁵² Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 244-250.

⁵³ *Ibidem*, p. 246-248; Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 208; Idem, *Crăciunul*, p. 209; Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 163.

⁵⁴ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 252; Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 208; Sorin Ioniță, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁵ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 247.

(dar nu vechi), cineva le va îmbrăca, pentru ca acel mort să-și recunoască hainele; asemenea haine sunt date la trei și la șase săptămâni de la moartea cuiva, după ce preotul dă dezlegare (*molifta*) pentru purtarea acestora”⁵⁷.

Cel mai adesea, ritualul este dedicat, ca semnificație, „pentru sufletul morților”⁵⁸, cu un conținut comemorativ bine precizat prin noțiunile de *pomenire* (rememorare) și *pomelnic* (listă a persoanelor decedate, încredințată preotului spre citire publică și iertarea păcatelor celor răposați)⁵⁹. În această privință, Simion Florea Marian reproduce (după Simeon Manguica, 1881) o invocație din Banat, potrivit căreia „Voi, moși-strămoși,/ Să-mi fiți tot voiși,/ Să-mi dați spor în casă,/ Cu mult dar pe masă,/ Cu mult ajutor/ În câmpul cu flori...”⁶⁰ În Lăpuș, cel ce primește darurile rituale spune „Să fie de sufletul mortului!” și i se răspunde „Să fie de pomană!”⁶¹ La Comana – Giurgiu, cine dă de pomană spune „Doamne, primește de la care i-am pomenit în biserică și de la care nu i-am pomenit!”, răspunzându-i-se „Bogdaproste!” sau „Domnul primească!” În același sat din județul Giurgiu se crede că „morții nu mănâncă și nu îmbracă ceea ce le dăm noi, dar dând săracilor de pomană, morții sunt ridicați din chinul lor”.

Cultul moșilor este îndeplinit în cadrul religiei creștine, în sensul că secvențele ceremoniale și obiectele rituale sunt de fiecare dată consfințite de Biserică – fără a fi însă vorba de o datină originară întru-totul în creștinism. De fapt, sacralitatea cultului ancestral nu presupune sanctificarea unor persoane; *Moșii* nu sunt divinități, nici semi-divinități și nu inspiră o mitologie populată de ființe sau fapte supranaturale. Prin urmare, prestigiul *Moșilor* nu este propriu-zis religios, ci cultural; în cele ce urmează vom căuta să aprofundăm această idee.

⁵⁷ Iată lista bunurilor împărțite de o mamă din Crăsani – Ialomița pentru copilul său: „25 de ștergare, 40 de seturi cană + farfurie + lingură, în două serii (la șase săptămâni și la un an), o parte din hainele copilului (tot în două serii; o parte au fost păstrate pentru ceilalți copii din casă), două așternuturi de pat (unul din casă, nefolosit, iar celălalt cumpărat special atunci când s-a ivit ocazia de a înzestra o tânără săracă)” (Sorin Ioniță, *op. cit.*, p. 30).

⁵⁸ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 244; Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 208; Idem, *Crăciunul*, p. 206.

⁵⁹ Vezi Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 351-352, pentru explicarea acestor noțiuni prin derivare de la verbul slav *pomniti*, „a aminti pe cineva”.

⁶⁰ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 251-252.

⁶¹ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 159.

Pomelnicul și spița de neam

Tudor Pamfile menționează că – de ziua Sfântului Ilie, în Moldova de Sus – „fiecăre gospodină duce la biserică pomelnicul să i-l citească preotul, pomenind astfel viii și morții casei sale”⁶². Potrivit lui Pamfil Bilțiu, în satele Cupșeni și Costeni din Lăpuș „ceremonialul împărțirii darurilor este precedat de parastasul religios oficiat de preot la biserica de lemn din cimitir, la finele căruia are loc pomenirea celor dispăruți, până la cea mai îndepărtată generație”⁶³.

Astfel pomelnicul este o mărturie scrisă a generațiilor din trecutul și prezentul unei familii; totodată, această mărturie este consacrată public prin rostirea preotului. Se poate spune că femeia care scrie pomelnicul consemnează istoria onomastică a neamului său de origine și a celui căruia i s-a asociat prin căsătorie. Prin intermediul Bisericii, pomelnicul desăvârșește integrarea antroponimică a cuiva în comunitatea creștină, o integrare inițiată prin botez.

Evidențe mai recente (din satul giurgiuvean Comana) confirmă caracterul biliniar al pomelnicului prin rememorarea morților ambilor soți; atunci când asemenea documente au un conținut ce accentuează o anumită apartenență a rudeniei – patrilineară sau matrilineară –, este vorba mai degrabă de opțiuni individuale (ținând de statutul parental particular al unor persoane sau pur și simplu de memoria selectivă a acestora) decât de tendințe generale în (re)configurarea culturală a ascendenței de neam. Pomelnicul nu reconstituie în mod uniform componența „rădăcinilor” sau „ramurilor” neamurilor astfel evocate⁶⁴.

De fapt, diferențele ce decurg din „pomenirea” antecesorilor de neam reflectă fluctuanța istoriei familiale – în fond, o istorie a „casei”, a gospodăriei, ca unitate de rudenie –, înregistrând ca atare particularități ale relațiilor matrimoniale, aspecte ale transmiterii proprietății, situații de adopțiune etc.

Descriind obiceiul „Moșilor de peste an” din zona Lăpuș, Pamfil Bilțiu precizează că „numărul celor invitați să primească daruri depinde de ramificația spiței de neam a familiei, de situația ei economică sau de locul ce îl ocupă în colectivitatea satului”; în același context, „mesele [de pomană] din lespezi de piatră sunt aduse de către grupuri de

⁶² Tudor Pamfile, *Sărbătorile...*, p. 208.

⁶³ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 163.

⁶⁴ În temeiul datelor etnografice din satul Izvoru – Argeș, pomelnicul este considerat un „arbore genealogic fără ramuri, un fel de inventar al fructelor însemnate pe o foaie de hârtie” (Gheorghită Geană, *op. cit.*, p. 351).

rudenii asociate. O dată cu amplasarea, fiecare își stabilește locul, loc care nu se mai schimbă și se moștenește din generație în generație. Criteriul care stă la baza așezării la masă este cel de rudenie patrilineară. [...] Legătura strânsă dintre spița de neam a celor vii și spița de neam a celor din lumea de dincolo a generat repetarea de mai multe ori a acestui obicei comemorativ⁶⁵.

Într-un studiu privind tradiția „moașei de neam” în obiceiurile vieții familiale din Oltenia, Florica Lorinț și Constantin Eretescu menționează următoarele: „În trecutul nu prea îndepărtat, asistența la naștere era asigurată de o rudă de sânge cu tatăl viitorului copil. Ea era realizată însă de moașă, care capătă importanță în ritual ca soție a moșului, moștenitorul gospodăriei bătrânești din care fuseseră solicitați moșii în decursul generațiilor.

În aceste condiții, știut fiind că, de regulă, feciorul cel mai tânăr ocupă prin căsătorie casa bătrânească, *moșul*, respectiv *moașa*, este un apelativ care nu vizează condiția de vârstă a celor care asistă nașterea, ci exclusiv legătura de sânge care există între ei și viitorii părinți. [...] Verbul *a moși* capătă în lumina celor spuse o semnificație nouă, aceea de a încadra copilul, prin respectarea ritualului tradițional, în seria de generații aparținând spiței de neam [...]. Reaparitia moșilor în ceremonialul nupțial (ca moși de cununie), transmiterea funcțiilor lor nu sunt altceva decât expresii ale tendinței spiței de neam de a se perpetua în trăsăturile ei structurale tradiționale⁶⁶.

Deși cele două fragmente de literatură etnografică pe care le-am reprodus se referă la două instituții diferite – *Moșii de peste an* și *Moașa de neam* – ele au în comun familia de cuvinte *moș* – *moașă* – *a moși* – *a moșteni*, precum și evidențierea *spiței de neam*. Potrivit lui Vasile Scurtu, cuvântul „moș” – ca termen de rudenie consangvină – „denumește (mai ales la plural), pe lângă sensul de bază de *om bătrân* și seria ascendenților mai îndepărtați, generațiile vechi, bătrânii, strămoșii, acoperind aproape în întregime sensurile [termenilor] latini *proavus*, *abavus*, *atavus*, *vitavus*”⁶⁷. În plus, *moșitul* a îndeplinit în cultura populară românească o funcție complementară cu rudenia spirituală⁶⁸.

⁶⁵ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, I, p. 162, 165 și II, p. 66.

⁶⁶ Florica Lorinț, Constantin Eretescu, *op. cit.*, p. 301-303; vezi și Florica Lorinț, *Tradiția moașei de neam în Gorj*, în REF, tom. XII (2), 1967, p. 127-132.

⁶⁷ Vasile Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română*, București, Editura Academiei Române, 1966, p. 12.

⁶⁸ Paul H. Stahl, *Moșitul și nășitul*, în REF, tom. XXXVIII (5), 1998, p. 419-437.

În formele sale tradiționale de manifestare, spița de neam a fost definită de Xenia Costaforu drept o „încercare de redare grafică a tuturor rudeniilor care leagă un grup de oameni, descendenți din aceeași bătrâni”; cu exemple din satul Năruja – Vrancea, autoarea argumentează că „sistemul juridic al devălmășiei familiale sau acela al umblării pe bătrâni, ca formă de organizare a devălmășiei sătești, presupune spița de neam ca un mijloc de a calcula ușor cota-parte ce se datorește fiecăruia”⁶⁹.

Umblarea pe moși și bătrâni

Din cele arătate până acum, cultul moșilor apare ca expresia ritualizată a reprezentărilor ascendenței sociale în culturile etnografice românești; noțiunea tradițională a *spiței de neam* reunește, din acest punct de vedere, descrierile pomelnicului, meselor și darurilor oficiate în memoria *Moșilor de peste an*, cu instituția *Moașei de neam* și cu sistemul juridic succesoral din istoria rurală a Țărilor Române.

Ne putem întreba dacă este vorba doar de coincidențe pur terminologice (chiar și când acestea sunt verificate în abordarea filologică a vocabularului românesc al rudeniei) și dacă mărturiile documentare medievale pot susține ipoteza unei convergențe efective a „legilor și datinilor” expuse anterior. În această privință, tradiția *umblării pe moși și bătrâni* conține anumite detalii ce interesează deopotrivă etnografia obiceiurilor populare și istoria societății țărănești din România.

După Nicolae Stoicescu, „*bătrânul* sau *moșul* era numele ce se dădea unei părți din teritoriul satului care aparținuse la începuturile acestuia unui fondator real sau prezumptiv al satului respectiv. Numele de *bătrân* era obișnuit în Moldova, iar cel de *moș* în Țara Românească”⁷⁰.

Două texte medievale – datând din a doua jumătate a secolului al XVII-lea – sunt concludente pentru înțelegerea acestei practici cutumiar-patrimoniale. Redăm în cele ce urmează cel dintâi din textele amintite provenind din Țara Românească și purtând data de 15 martie 7143 (1635):

⁶⁹ Xenia Costaforu, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, București, Editura Fundația Regele Mihai I, 1945, p. 62.

⁷⁰ Nicolae Stoicescu, *Cum măsurau strămoșii. Metrologia medievală pe teritoriul României*, București, Editura Științifică, 1971, p. 103.

Adecă eu, Tatomir, împreună cu soția mea Goita ot selo ot Vlădila, ot sudstvo Rom[anați], scris-am și mărturisim cu acesta al nostru zapis, ca să fie de mare credință la mâna părintelui egumenului Meletie ot sviata monastir ot Govora și a tot soborul sfintei mănăstiri, ce scrii mai sus, cum să se știe că după petrecerea părinților noștri și în urma lor n-au rămas nimenile, fără numai cu fâmeia mea, ce le-au rămas moșie multă. Deci ajugându noi vreme de bătrâneți și de slăbiciune, cugitat-am întru inima noastră de am scris pre părinții noștri la sfântu pomelnicu în sfânta mănăstire, ce iaste mai sus scrisă.

Și am dat de am ajutat la sfânta mănăstire moșie, încă să se știe că iaste preste tot hotarul șapte moși. Deci den cei șapte moși am dat sfintei mănăstiri dentru moș, a treia parte, cât se va alege partea mea, den câmpu și de în pădure și den apă și de în siliștea satului, oarecât de va alege de preste tot hotarul, tot a treia parte dentr-acestu moș ce scrie mai sus, ca să fie sfintei mănăstiri de-ntărire și dumnizăeștilor părinți de hrană și noo pomană în vecie. Iar altă jumătate într-această moșie ce scrie mai sus, eu m-am tocmit cu părintele Meletie de o am vândut-o drept două iape cu mânzi și un cal bun și dreptu o vacă cu lapte.

Și am dat noi aceste moșii de bunăvoe a noastră la sfânta mănăstire ca să fie sfintei mănăstiri moșie în veacu.

Și la tocmeala noastră, tâmplatu-se-au de au fost mulți oameni buni și bătrâni den satu den Vlădilă, anume: Danciul și Stoian și Aldea și gineri-său Bratul.

Și am pus și blăstăm [în] urma noastră; care se va ispiti de în ruda noastră a călca și a sparge această tocmeală a noastră, acela să fie proclētu și anatema și afurisit de 318 sveti otți eje sut vă Nechei și să n-aibă unde a veni după moartea noastră. Aceasta mărturisim ca să se știe și să se crează.

Și pentru credință pusu-ne-am și degitile⁷¹.

Din acest act vechi de aproape patru veacuri reies câteva lucruri de interes pentru tema lucrării de față. În primul rând, observăm asocierea unei danii de „moși” cu un cult al părinților „petrecuți” și cosemnați ca atare „la sfântul pomelnicu în sfânta mănăstire”. Astfel, legătura simbolică dintre pomelnic și denumirea unor drepturi succesoriale – *moși* – este evidentă chiar și fără recursul mnemotehnic la o *spiță de neam*. Interpretăm apoi partea de *moș* nu ca o unitate de suprafață agricolă, ci ca un venit – „cât se va alege” – perceput „den câmpu și de în pădure și den apă și de în siliștea satului”.

⁷¹ Damaschin Mioc, *Documenta Romaniae Historica* (DRH), B. Țara Românească, vol. XXII, București, Editura Academiei Române, 1969, doc. 38, p. 47.

Potrivit lui Henri H. Stahl și Paul H. Stahl, „din veniturile comune, fiecare neam în parte deține o cotă-parte proporțională cu drepturile mai mari sau mai mici, pe care le are în satul respectiv, cote-părți ce se aflau gata calculate în cadrul țărinilor închise între garduri colective, răboj deci al drepturilor sătești sau în cadrul cel mare al delnițelor sătești generale; delnițele se calculau pe baza spiței de neam, care arăta câți *bătrâni, frați-mari și frați mici* existau în sate”⁷².

În sfârșit, este importantă menționarea „oamenilor buni și bătrâni” – *Danciul, Stoian, Aldea, Bratul* – ca o asistență juridică instituționalizată în viața satelor tradiționale românești. În fond, *umblarea pe moși/bătrâni* era o repartitie de venituri sau drepturi de moștenire revendicate teoretic de la un „moș”; literatura istorică românească a păstrat decenii de-a rândul această accepțiune⁷³.

Un alt document, din Moldova (datat la 1 iunie 7140, adică 1632) atestă vânzarea unui „bătrân” (drept „parte de ocină”), în prezența „oamenilor buni și bătrâni”:

A[de]că eu, Alecsa și co făméia me, mărturisescu însumi cum am vâ[nd]ut partea mea de ocină din sat din Bodești, din partea vrâncean [...] [u]n bătrân [de nime]ne nevoit și neîmpresurat, ce de bunăvoia mea am vândut dreptu [...] lui Penteleiu din Hărlicești și popa ot tam și [...] Orbic și denaintea vătămanului Ion din Lățcani [...] [oameni bu]ni [și bătrâ]ni, și să aibă Patrachie a-ș faci [și dre]s [domnesc]u de pre acestu zapis al nostru.

Și pre mai mari credință ne-a[m pus și] pecețile, ca să se știe.

[...] Numai să se știe cum au dat Alecsi ei. Numai să se știe cum au dat lui Si[mi]on vor [...]. Damaschin⁷⁴.

Astfel, în cuprinsul aceluiași act cuvântul „bătrân” are, în același timp, un înțeles patrimonial și juridic. În aceste condiții, este de presupus ca „umblarea pe moși/bătrâni” să fi fost încredințată unei instanțe de drept consuetudinar cu un rol normativ recunoscut în reglementarea problemelor obștii.

⁷² Henri H. Stahl, Paul H. Stahl, *Civilizația vechilor sate românești*, București, Editura Științifică, 1968, p. 38.

⁷³ Nicolae Iorga, *Studii asupra Evului Mediu românesc*. Ediție îngrijită de Șerban Papacostea, București, Editura Științifică, 1984 [orig.: 1905], p. 171-172; Petre P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, Editura Academiei Române, 1964, p. 149-150.

⁷⁴ C. Cihodaru, I. Caproșu, L. Șimanschi, DRH, A. *Moldova*, vol. XXI, București, Editura Academiei Române, 1971, doc. 105, p. 132-133.

Sfatul oamenilor buni și bătrâni

Am constatat așadar că atât la sud, cât și la est de Carpați, conceptul care enunță un drept patrimonial moștenit – *moș[ie]* – are o întrebuintare juridică explicită în practica mai multor „oameni buni și bătrâni” – având calitatea de martori. Informațiile istorice recompun imaginea unei instanțe locale – un sfat – cu participarea îndătinată a 6-11 persoane, la care se adaugă judele; numărul membrilor era, adeseori, impar, pentru a favoriza adoptarea unei decizii cu majoritate de voturi. *Oamenii buni și bătrâni* erau aleși, împreună cu judele și cneazul, anual (nu întâmplător, la 23 aprilie, de sărbătoarea Sfântului Gheorghe); *Domnia respecta* hotărârile acestei instituții de drept arhaic⁷⁵.

Nicolae Iorga vorbește în acest sens de „dreptul valahic” (*ius vallachicum*), raportat în cea mai mare parte la proprietatea teritorială și la tot ceea ce ține de aceasta, fapt ce „arată cât de adânc e legată istoria acestui popor de agricultură și de proprietatea pământului”; istoricul român adaugă apoi că, „după obiceiul pământului românesc, cineva nu-și poate vinde moșia, care nu aparține numai individual proprietarului actual, decât cu învoirea vecinilor, adecă a rudelor și a fraților de moșii”⁷⁶.

De bună seamă, nu poate fi vorba de a reduce vechiul drept cutumiar la un sistem juridic exclusiv agrar. Este bine însă să subliniem faptul că, în spațiul etnografic al Țărilor Române, transmiterea ereditară a bunurilor a fost și a rămas desemnată prin cuvântul *moștenire* (ad litteram: „ținere de moși”). Henri H. Stahl precizează că „orice bun moștenit era denumit a fi *de moșie, de moștenire* și, în consecință, posesorul ei era *moșan, moștean, moșnean*. Nu era nevoie ca acest bun să fie de natură funciară. Puteau, de pildă, și robii țigani să fie *de moșie*. De asemenea, de moșie erau și demnitățile, în măsura în care erau ereditare”⁷⁷. În sfârșit, Biserica apăra principiul juridic conform căruia moștenitorii beneficiază de bunurile înaintașilor⁷⁸.

⁷⁵ Pentru mai multe detalii, vezi Petre P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 217-218; Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei Române, 1970, p. 188-196; Alexandru Gonța, *Satul în Moldova medievală. Instituțiile*, București, Editura Enciclopedică, 1986, p. 334-335.

⁷⁶ Nicolae Iorga, *Istoria poporului românesc*. Ediție îngrijită de George Penelea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985 [orig.: 1905], p. 193.

⁷⁷ Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. III. *Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*, București, Editura Academiei Române, 1965, p. 230.

⁷⁸ George Fotino, *Pagini din istoria dreptului românesc*, București, Editura Academiei Române, 1972, p. 146.

Să reținem ideea că instituția juridică a moștenirii este legată etimologic în românește de cuvântul „moș”, cu ideea de ascendență – „spița de neam” – direct constitutivă celei de transmitere ereditară a unui (sau de la un) „moș”. Este cu atât mai limpede acum de ce asistența juridică a „oamenilor buni și bătrâni” era necesară spre a legitima schimbările apărute în regimul stăpânirii asupra pământului. Romulus Vulcănescu amintește că această *ceată de bătrâni* încheia actele de *hotărnicire* la hotarele moșiei satului (de aici și originea cuvântului „hotărâre”) ⁷⁹. Istoricii au documentat, la rândul lor, ca primă competență a acestui „sfat”, hotărnicirile de terenuri ⁸⁰.

Patrimoniu și genealogie în istoria vechilor sate românești

Umblarea pe moși și bătrâni și sfatul *oamenilor buni și bătrâni* relevă însemnătatea contextualizării istorice a dezvoltării unui cult al (stră)moșilor în zonele etnografice românești studiate de Simion Florea Marian și Tudor Pamfile la sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul secolului următor. Am constatat faptul că documentele de istorie medievală din Țara Românească și Moldova înregistrează (prin narațiunile unor călători ca Marco Bandini, Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel și Antonio Maria del Chiaro) aspecte ale ritualului ancestral în Țările Române încă de la jumătatea secolului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea ⁸¹. Mărturiile istorice amintite pot fi sincronizate cu cele două

⁷⁹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 192. Vulcănescu subliniază astfel legătura dintre cultul moșilor și prestigiul civilizator al celor rememorați ca strămoși sau bătrâni legiuitori ai vechilor comunități sătești: „În numele lor [al strămoșilor mitici] se face pe plan juridic reglementarea drepturilor de familie între spițele de neam; în numele lor se organizează agrimensural pământul comunitar pe moși și în cadrul moșiilor satului arhaic se face împărțirea uzufructului numit umblarea pe bătrâni sau pe strămoși. În cinstea moșilor se organizează obiceiuri speciale la naștere, nuntă și moarte, axate pe prezența lor efectivă sau simbolică” (Idem, *Măștile populare*, București, Editura Științifică, 1970, p. 163).

⁸⁰ Petre P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 197; Alexandru Gonța, *op. cit.*, p. 336.

⁸¹ Informațiile călătorilor străini pot fi completate cu datele prezentate pentru aceeași perioadă de Dimitrie Cantemir în legătură cu „obiceiurile de îngropăciune la moldoveni”. Arătând că locuitorii Moldovei „își îngroapă morții după rânduiala bisericii răsăritene”, în prezența „rudelor de sânge” și a „vecinilor”, cu doliul semnalat prin portul straielor cernite, al creștetului descoperit și al părului și bărbii „lăsate să crească”, principele și cărturarul moldovean adaugă faptul că „de obicei [contemporanii săi, săteni sau boieri] se adună cu toții în fiecare duminică la groapă vreme de un an și își plâng morții” (*Descrierea Moldovei*. Ediție coordonată de Anatol Vidrașcu și Dan Vidrașcu, București/Chișinău, Editura Litera Internațional, 2002, p. 190-191).

descrieri mai sus-menționate ale instituțiilor juridice ale „bătrânilor” din satele muntenești și moldave din prima parte a veacului al XVII-lea.

Această încadrare cronologică acoperă practic o importantă perioadă în evoluția vechilor sate românești, descrisă atât din punct de vedere social⁸², cât și din perspectivă istorică⁸³, prin destructurarea organizării țărănești numită *obștea devălmașă*. Încercările de reconstituire a vieții socio-economice și culturale a satelor devălmașe au evidențiat caracterul autohton – „băștinaș” – al acestora, structurarea „democratică și egalitară” a sătenilor, „înrudirea” acestora, exploatarea prin defrișări și desțeleniri a „trupului de moșie” în temeiul „devălmășiei absolute a stăpânilor locurești” și natura „vag gerontocratică” a conducerii locale⁸⁴; alte trăsături ale unei asemenea socialități evidențiază „egalitatea în drepturi în obște” și „conștiința rudeniei de sânge a sătenilor”⁸⁵.

Accentuarea feudalizării (cu legarea de glie a țăranilor dependenți în Țara Românească, în 1596, și în Moldova, în 1628), înlocuirea de către Domnie a dărilor în natură ale țăranilor cu cele în bani (birul), pătrunderea relațiilor marfă-bani la sate⁸⁶, precum și infiltrarea în obștile *pământenilor* a unor *venetici*, cumpărători de pământ⁸⁷ – au atras din exterior începutul stratificării sociale a obștilor de moșneni sau răzeși.

Arătând că „bătrânii nu-s întemeietorii satului, ci cei dintâi care au împărțit satul cu cetele lor”, Petre P. Panaitescu presupune că împărțirea pe *bătrâni* a reprezentat un „început de desfacere a stăpânirii în comun și trecere spre stăpânirea individuală a pământului satului de către familii”⁸⁸. În aceste împrejurări, creșterea populației sătești (deși fără indicatori majori pentru epoca discutată) este asociată cu diminuarea patrimoniului teritorial al obștilor devălmașe: „Când o suprasaturație se face simțită, bătrânii satului sunt siliți să înzestreze pe fiii lor prin distribuirea terenurilor vechi. [...] Când legarea tuturor grupelor familiale de un singur strămoș nu mai este posibilă se procedează la gruparea lor măcar pe un grup restrâns de *bătrâni*, care sunt socotiți a avea drepturi egale, deci a fi frați”⁸⁹.

⁸² Henri H. Stahl, *op. cit.*, vol. II. *Structura internă a satelor devălmașe libere*, București, Editura Academiei Române, 1959, p. 262-294.

⁸³ Petre P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 202-260.

⁸⁴ Henri H. Stahl, *op. cit.*, vol. II, p. 9, 105.

⁸⁵ Petre P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 40-41, 195.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 235-260.

⁸⁷ Henri H. Stahl, *op. cit.*, vol. III, p. 231.

⁸⁸ Petre P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 151.

⁸⁹ Henri H. Stahl, *op. cit.*, vol. II, p. 159-160.

Henri H. Stahl identifică în acest fel trei tipuri succesive ale acestei „umblări pe bătrâni”. Mai întâi, în cadrul cetei satului unele grupuri familiale ajung să înstăpânească terenuri separate de restul obștii, constituindu-și primele „spițe de neam”. Ulterior, sunt stabilite „raclele de moșie” (posesiuni delimitate ale tuturor familiilor sătești. În sfârșit, „pe măsură ce generațiile se succed, cotele-părți devin din ce în ce mai mici [...]. Astfel, spița de neam [...] se transformă [...] într-o spiță de hotar, care înregistrează individual cota-parte”⁹⁰.

Concluzii

În formele în care este documentat în culturile etnografice românești (cu deosebire în Muntenia și Moldova, dar și în Maramureș), cultul moșilor evocă – în cadrul creștinismului, prin pomelnice și spițe de neam – ascendența genealogică a neamurilor sătești. Aceste evidențe memoriale pot fi corelate cu instituția juridică a *moștenirii* (cu derivație etimologică din cuvântul *moș*), precum și cu un ansamblu conceptual propriu satelor tradiționale extracarpătice: „moșit” de „moașă”, cineva devenea mai târziu îndreptățit a „moșteni” o „moșie”, în calitate de „moșnean”.

În textul de față, contextualizarea istorică a unui asemenea cult oglindește o seamă de reprezentări culturale ale unor realități sociale, economice și juridice, documentate către sfârșitul istoriei medievale românești. Aceste reprezentări au primit, în timp, semnificații religioase asociate cu creștinismul țărănesc.

Coerența complexului cultural al cultului moșilor în spațiul românesc este verificată și prin faptul că darurile împărțite de pomană sunt numite „moși”, aidoma cotelor-părți proporționale cu veniturile fiecărui neam al satului, în urma *umblării pe moși*; pomelnicul este scris în zilele de Moși, după cum spița de neam coboară până la un „moș”. Cultul moșilor va fi luat astfel naștere în condițiile istorice și sociale care au făcut ca unitatea vechilor sate devălmașe românești să se destrame.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 285-294.