



ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

VIII



IASI
2008

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

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

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

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

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI
VIII

IAȘI, 2008

CONSULTANT ȘTIINȚIFIC

Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDAȚIA

Vasile Munteanu – redactor coordonator

Marcel Lutic – secretar de redacție

Angelica Olaru

Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE

Angelica Olaru

TRADUCEREA

Coralia Costăș

Adresa redacției:

Muzeul Etnografic al Moldovei

Bulevardul Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 1, Iași, 700028

tel. 0232/275.979, 0232/213.324; int. 123, 144, 174

E-mail: etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@gmail.com

SUMAR

RESTITUIRI

- Petru CARAMAN, *Asupra modalității de a studia balada populară.*
Metoda estetizantă 11
- Livia COTORCEA, *Modelul Petru Caraman* 23

STUDII

- George BILAVSCHI, *Terminologia românească referitoare la practicile agricole și pastorale tradiționale* 33
- Varvara BUZILĂ, *Batista în contextul comunicării juvenile* 69
- Elena CHIABURU, *Însemnările cu blestem – formă de protejare spirituală a cărții vechi și sursă de informații istorice* 93
- Adina HULUBAȘ, *Recluziunea inițiativă a fetei de măritat din folclorul literar românesc* 119
- Cristina LUNG (POPESCU), *Roluri feminine în riturile asociate nașterii și botezului în societatea tradițională românească* 137
- Mircea PĂDURARU, *Schiță pentru o istorie a ideii de diavol în mentalul românesc* 153
- Ioana REPCIUC, *Poetica spațiului în descântecelor românești* 169

MATERIALE

- Elizaveta CVILINCOVA, *Moștenirea – în cadrul relațiilor familiale – la găgăuzii din Moldova și Bulgaria la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea* 201
- Ovidiu FOCȘA, *Ioan Bud, meșter drănițar de pe Valea Cosăului, Budești – Maramureș* 211
- Mircea FOTEA, *Considerații privind contribuția lui Grigore Bostan la cercetarea folclorului din spațiul carpato-nistrean* 221

ANIVERSĂRI

- Marcel LUTIC, *Jumătate de veac de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Mărturii, acte și documente (I)* 227
- Simona MUNTEANU, Ioan TOȘA, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (1958- 2008)* 301

CORESPONDENȚĂ

- Scrisori de la Octavian Buhociu (Jordan DATCU)* 317

IN MEMORIAM

Paul H. STAHL (1925-2008) (Ion H. Ciubotaru) 347

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

- Ion MUȘLEA, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare (1930 – 1948)*, Cluj, Editura Fundației Pentru Studii Europene, 2003 (Adina HULUBAȘ) 355
- Romulus VUIA, *Folclor românesc din Transilvania și Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2005 (Adina HULUBAȘ) 359
- Marcel LUTIC, *Timpul sacru. Sărbătorile de altădată*, Iași, Editura Fundației Academice AXIS, 2006 (Lucia CIREȘ) 362
- Corneliu Ioan BUCUR, *Muzeul civilizației populare tradiționale „ASTRA” (Dumbrava Sibiului)*. Catalog, Sibiu, Editura „Astra Museum”, 2007 (Ioana REPCIUC) 365
- Robert DELIÈGE, *O istorie a antropologiei. Școli, autori, teorii*, Chișinău, Editura Cartier, 2007 (Ioana REPCIUC) 369
- Ioan GODEA, *Dicționar etnologic român*, București, Editura Etnologică, 2007 (Maria BÂTCĂ) 377
- „LARES”, *Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici diretta da Pietro Clemente*, Firenze, Anno LXXIII, nr. 2, Maggio-Agosto, 2007 (Silvia CIUBOTARU) 380
- Ion CHERCIU, *Costumul popular din Țara Vrancei*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2008 (Maria BÂTCĂ) 384
- Marian MUNTEANU, *Folclorul detenției. Formele privării de libertate în literatura poporană*. Studiu, tipologie, antologie de texte și glosar, București, Editura Valachia, 2008 (Camelia BURGHELE) 388

ABREVIERI 391

TABLE DES MATIERES

RESTITUTIONS

| | |
|--|----|
| Petru CARAMAN, <i>Sur la manière d'étudier la ballade populaire.</i> <i>La méthode esthétisante</i> | 11 |
| Livia COTORCEA, <i>Le Modèle Petru Caraman</i> | 23 |

ETUDES

| | |
|--|-----|
| George BILAVSCHI, <i>La Terminologie roumaine concernant les pratiques agricoles et pastorales traditionnelles</i> | 33 |
| Varvara BUZILĂ, <i>Le Mouchoir dans le contexte de la communication juvénile</i> | 69 |
| Elena CHIABURU, <i>Notes à malédictions – forme de protection spirituelle des livres anciens et source d'informations historiques</i> | 93 |
| Adina HULUBAȘ, <i>La Réclusion initiatique de la jeune fille prête à se marier dans le folklore littéraire roumain</i> | 119 |
| Cristina LUNG (POPESCU), <i>Rôles féminins dans les rites relatifs à la naissance et au baptême dans la société roumaine traditionnelle</i> | 137 |
| Mircea PĂDURARU, <i>Pour une histoire de l'idée de diable dans la mentalité roumaine</i> | 153 |
| Ioana REPCIUC, <i>La Poétique de l'espace dans les charmes roumains</i> | 169 |

MATERIAUX

| | |
|--|-----|
| Elizaveta CVILINCOVA, <i>L'Héritage – dans le cadre des relations de famille – chez les Gagauz de Moldavie et de Bulgarie, à la fin du XIXe siècle et début du XXe</i> | 201 |
| Ovidiu FOCȘA, <i>Ioan Bud, fabricant de bardeaux de la vallée de la rivière Cosău, Budești – Maramureș</i> | 211 |
| Mircea FOTEA, <i>Considérations concernant la contribution de Grigore Bostan à la recherche du folklore de l'espace carpato-dniestréen</i> | 221 |

ANNIVERSAIRES

| | |
|---|-----|
| Marcel LUTIC, <i>Moitié de siècle depuis l'inauguration de l'exposition permanente du Musée Ethnographique de la Moldavie. Témoignages et documents (I)</i> | 227 |
| Simona MUNTEANU, Ioan TOȘA, <i>L'Annuaire du Musée Ethnographique de la Transylvanie (1958- 2008)</i> | 301 |

CORRESPONDANCE

Lettres d'Octavian Buhociu (Iordan DATCU) 317

IN MEMORIAM

Paul H. STAHL (1925-2008) (Ion H. Ciubotaru) 347

COMPTE-RENDUS, PRESENTATIONS, NOTES

BIBLIOGRAPHIQUES 355

ABREVIATIONS 391

TABLE OF CONTENTS

RESTITUTIONS

| | |
|--|----|
| Petru CARAMAN, <i>On the Ways of Studying the Folk Ballad. The Aesthetizing Method</i> | 11 |
| Livia COTORCEA, <i>Model Petru Caraman</i> | 23 |

STUDIES

| | |
|--|-----|
| George BILAVSCHI, <i>Romanian Terminology Pertaining to the Traditional Agrarian and Pastoral Practices</i> | 33 |
| Varvara BUZILĂ, <i>The Handkerchief in the Context of Juvenile Communication</i> | 69 |
| Elena CHIABURU, <i>Notes Containing Curses – A Way of Spiritual Protection of Old Books and Source of Historical Information</i> | 93 |
| Adina HULUBAȘ, <i>Initiation Reclusion of the Young Girl to Get Married Within the Romanian Literary Folklore</i> | 119 |
| Cristina LUNG (POPESCU), <i>Feminin Roles in Birth – and Baptism – Associated Rites in the Romanian Traditional Society</i> | 137 |
| Mircea PĂDURARU, <i>Towards a History of the Idea of Devil in Romanian Mentality</i> , | 153 |
| Ioana REPCIUC, <i>Poetics of Space in the Romanian Spells</i> | 169 |

MATERIALS

| | |
|--|-----|
| Elizaveta CVILINCOVA, <i>Marital and Family Relationships – at the Gagauz People of Moldova and Bulgaria, at the End of the 19th Century and Beginning of the 20th</i> | 201 |
| Ovidiu FOCȘA, <i>Ioan Bud, Shingle Maker on the Valley of Cosau River, Budești – Maramureș</i> | 211 |
| Mircea FOTEA, <i>Considerations on Grigore Bostan's Contribution to the Research of the Folklore in the Carpathian – Dniestrian Territory</i> | 221 |

ANNIVERSARIES

| | |
|--|-----|
| Marcel LUTIC, <i>Half a Century Since the Inauguration of the Permanent Exhibition of the Ethnographic Museum of Moldavia. Testimonies and documents</i> | 227 |
| Simona MUNTEANU, Ioan TOȘA, <i>The Annual Bulletin of the Ethnographic Museum of Transylvania (1958- 2008)</i> | 301 |

CORRESPONDENCE

Letters of Octavian Buhociu (Iordan DATCU) 317

IN MEMORIAM

Paul H. STAHL (1925-2008) (Ion H. Ciubotaru) 347

REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES 355

ABBREVIATIONS 391

ASUPRA MODALITĂȚII DE A STUDIA BALADA POPULARĂ*
Metoda estetizantă

Petru CARAMAN

Produsul folcloric – indiferent de ce natură este el, adică de ce proveniență, ce conținut ori ce aspect are, și indiferent de finalitatea lui pentru a fi înțeles just – trebuie integrat în mediul rural care i-a dat naștere. Aceasta se impune în aceeași măsură, când e vorba de a gusta frumosul din unele producții populare în care expresia estetică ocupă un loc important. Excepție ar face, poate, întrucâtva de la acest postulat elementul muzical din creațiile poetico-muzicale ale poporului, dat fiind caracterul de universalitate al melosului. Cu atât mai vârtos trebuie să ținem seamă de toate aderențele produsului folcloric cu mediul care l-a creat – cu

* Lucrarea de față face parte dintr-un grupaj de studii neterminate, care s-au păstrat în arhiva profesorului Petru Caraman. Titlul studiului este scris în limba franceză (*Sur la manière d'étudier la balade populaire. La méthode esthétisante*), iar conținutul în limba română. Manuscrisul numără douăzeci de file albe, scrise cu cerneală neagră pe o singură față. Pe câteva dintre acestea apar semne grafice convenționale, ce trimit la succinte interpolări, scrise pe verso cu cerneală sau creion roșu. Notele sunt intercalate în text.

Studiul pare să fi fost redactat în anii celui de al Doilea Război Mondial, poate chiar în perioada refugiului petrecut în zona Munților Apuseni. I-a fost prilejuit autorului de apariția lucrării *Material sud-est european și formă românească. Meșterul Manole*, pe care Dumitru Caracostea a publicat-o în „Revista Fundațiilor Regale”, anul IX, nr. 12, București, 1942, p. 619-656. Cărturarul ieșean revine astfel asupra unor preocupări mai vechi, reluând problema substratului etnologic oglindit în cântecul bătrânesc despre Meșterul Manole fără de care nu poate fi reliefată, așa cum se cuvine, valoarea poetică a baladei în contextul folclorului românesc și european.

Petru Caraman are cuvinte de laudă la adresa studiului semnat de D. Caracostea, dar nu subscie la unele interpretări ale acestuia, privitoare la *zidirea fraților gemeni și pierderea inelului*. Om de aleasă cultură, vădind adesea subtilitate și rafinament, Caracostea pare să greșească atunci când ignoră interrelațiile ce se stabilesc între creațiile folclorice și universul de datini și tradiții ce le însoțesc. Altfel spus, la baza celor mai elevate metafore se pot afla rituri și credințe străvechi ale căror sensuri, obscure adesea, nu trebuie pierdute din vedere. Din păcate, lucrarea profesorului Caraman nu a fost încheiată.

Ion H. Ciubotaru

mentalitatea aceluia mediu, cu credințele sale, cu scopurile care le servește, în fine, dacă e posibil, cu tot complexul spiritual și material al vieții rustice – atunci când vom să-l studiem nu interesează din ce punct de vedere.

A avea o altă atitudine, a urma o altă cale, înseamnă a ajunge la concluzii condamnate mai dinainte la eroare și sterilitate. Iar dacă e vorba de studiul comparativ al aceleiași teme folclorice, cristalizate în creații poetice sau poetico-muzicale la diferite popoare, atunci trebuie să ținem seamă, la fiecare variantă, de anumite caractere estetice, care pot fi specifice cutărui sau cutărui popor. Cu alte cuvinte, în acest caz trebuie, de asemenea, să încadrăm produsul popular în mediul etnofolcloric respectiv.

Acestea zise, ne vom pune întrebarea: făcând un astfel de studiu comparativ, s-ar putea oare ajunge la o ierarhizare din punct de vedere estetic a variantelor aceleiași teme care circulă la mai multe popoare? Desigur, răspunsul nu poate fi decât afirmativ: o asemenea ierarhizare e foarte legitimă. Ea este cu atât mai îndreptățită, cu cât are loc în mod obișnuit la variantele aceleiași teme pe o arie locuită de un singur popor. Totuși, în practică, vom vedea că lucrul nu este totdeauna așa de ușor. Un exemplu tipic ni-l oferă celebrul cântec popular, care tratează despre zidirea unei ființe umane în temeliea unei clădiri monumentale și care este cunoscut la toate popoarele balcanice, și chiar extra-balcanice, afară de turci se pare.

Cercetătorului unor astfel de produse folclorice – indiferent de aspectul de care este preocupat în studiul său – îi vine-n minte, în modul cel mai natural, și o întrebare ca aceasta: oare care variantă este cea mai frumoasă din toate? Și diferiți cercetători au spus, în trecut, diferite păreri, care pot fi caracterizate toate drept subiective. În general, se poate spune că evaluările estetice au fost aproape totdeauna direct dependente de naționalitatea căreia aparținea cercetătorul: pentru un sârb, cea mai perfectă variantă nu putea fi decât cea sârbească, pentru un bulgar cea bulgară, pentru un grec cea grecească, pentru un ungar cea ungurească...

Când am studiat și noi – sub aspectul originii și al genezei – variantele balcanice ale baladei în chestiune, am fost preocupați, aproape fără voie, de gradul de realizare estetică al acestor variante, fiind ispitiți chiar de o clasificare a lor din acest punct de vedere. Cum însă n-am putut ajunge la o altă concluzie decât că varianta românească este cea mai desăvârșită, ne-am văzut în situația de a fi suspectați de același subiectivism de care bănuisem și noi pe alții. De aceea, ne-am

impus cu acel prilej să renunțăm complet de a atinge în studiul nostru chestiunea frumosului. În adevăr, problema aceasta ni s-a părut extrem de delicată, tocmai pentru faptul că încercarea de a o soluționa – oricare ar fi fost soluția – trebuia, cu necesitate, să ducă, chiar în cazul celei mai prudente atitudini, la iritarea de orgolii și veleități naționale. Dl. D. Caracostea, mai puțin scrupulos, atacă această chestiune, asumându-și rolul de arbitru al frumosului realizat în balada balcanică despre femeia zidită. Rezultatul la care ajunge el – că varianta românească este cea mai perfectă din toate – nu constituie o noutate. Aceasta au mai afirmat-o și alții¹. Ceea ce ne interesează în studiul său, este analiza pe care o face și în baza căreia proclamă întâietatea variantei românești. Așadar, acceptând cu toată convingerea concluzia domnului Caracostea, să vedem cum a ajuns la ea și dacă mijloacele prin care a ajuns se mențin toate în fața unei critici obiective.

După o sumară examinare critică, în ordine succesivă, a tuturor variantelor balcanice – făcută anume spre a demonstra neajunsurile și deci inferioritatea lor – domnul Caracostea trece la analiza variantei românești, raportând-o din când în când la cea sârbă din colecția Vuk Karađić. Procedul e foarte nimerit, întrucât varianta Vuk nu numai că este recunoscută în general ca o creație estetică remarcabilă, dar în același timp ea oferă și cea mai mare analogie cu cea românească sub aspectul extensiunii epice. Remarcăm cu satisfacție că acest capitol final pe care-l considerăm cel mai important, este și cel mai reușit din tot studiul domnului Caracostea. Cu o perspicacitate deosebită, el observă că „de la început până la sfârșit, meșterul este în centrul acțiunii. Toate frământările și toate conflictele, în sufletului lui ales, își capătă rezonanța, spre deosebire de tipurile sud-dunărene, unde pe planul întâi stă soția jertfită”². Aici credem și noi că rezidă secretul superiorității artistice a variantei românești. În adevăr, sufletul meșterului mare centralizează toate preocupările, toate idealurile înalte și, în același timp, toate furtunile; iar catastrofa, cu toată cruzimea ei, asupra lui cade cel mai năprasnic. De aceea el cumulează asupra-i tot interesul, toată atenția ascultătorului. Meșterul Manole apare în varianta românească întocmai ca un munte gigantic, care domină până departe întreg peisajul din jurul lui oridincotro l-ai privi, îți impune

¹ Cf. M. Arnaudov, *Sbornik za narodni umotvorenii i narodopis*, Kniga XXXIV, p. 245-512 [*Vgradena nevěsta. Studii vārhu bālgarskite obredi i legendi*, Sofia, 1920].

² D. Caracostea, *Material sud-est european și formă românească. Meșterul Manole*, în „Revista Fundațiilor Regale”, IX, nr. 12, București, 1942, p. 645.

prin frumusețea-i neobișnuită, prin grandoare, prin vecinătatea lui cu cerul și prin lupta cu norii întunecați, care-i înconjoară creștetul, ca un nimb misterios, sumbru.

O astfel de prezentare a eroului principal în cântecul românesc nu-i numai o chestie de detaliu, o simplă zugrăvire plină de relief a unui personaj din baladă, ci este, în cazul de față, o chestie de *armonie generală*; mai mult, *de arhitectonică a baladei*. Personalitatea lui Manole – eroică în sensul cel mai înalt al cuvântului – își proiectează umbra sa asupra întregii balade: totul pleacă de la el și totul converge spre el. E vorba de o înmănunchere așa de desăvârșită, în persoana lui a tuturor elementelor care compun balada, încât simți că meșterul mare se confundă cu balada însăși. Și lucrul nu era ușor, deoarece putem afirma că, între toate variantele cunoscute în sud-estul Europei, varianta românească cuprinde cel mai bogat și, totodată, cel mai variat număr de elemente. Atâta unitate, realizată prin adâncirea unui singur personaj, fără totuși ca celelalte personaje să fie neglijate, trădează la anonimul autor din popor un rar simț al construcției și al simetriei.

O serie de alte constatări – de asemenea foarte juste și bine reliefate – pe care le face domnul Caracostea cu privire la varianta românească, le vom lăsa la o parte, întrucât ele sunt secundare în comparație cu cea relevantă și discutată aici. Să vedem atitudinea domnului Caracostea față de celelalte variante balcanice. Referindu-se la balada sârbă (variantea Vuk), el consideră episodul inițial, cu motivul gemenilor Stoja și Stojan, drept „un simplu joc etimologic”³, sau „un episod vecin cu gluma”, pe care îl găsește în desfășurarea epică a baladei „un ocol prea lung”⁴. Dl. Caracostea spune apoi că acest motiv „face mai mult impresia de anecdotă-ghicitoare decât de pregătire pentru sumbrul cuprins al baladei”⁵. Astfel, el nu-i află nici măcar vreo justificare; de aceea se și întreabă: „Te întrebi numai: ce noimă are această căutare care ia vreo cincizeci de versuri din baladă”⁶. Ba mai mult, domnul Caracostea îl compară cu episodul inițial din varianta românească, unde este vorba tot despre o căutare. Și deși constată că această căutare este „mai lungă decât cea din varianta sârbească”⁷, totuși pe cea românească o găsește justificată, iar pe cea sârbească nu!

³ *Ibidem*, p. 639.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 638-639.

⁷ *Ibidem*, p. 639.

Părerea noastră în această chestie e cu totul alta. Mai întâi, trebuie să amintim că motivul gemenilor *Stoja* și *Stojan* are o justificare pur folclorică, ce nu poate fi deloc trecută cu vederea întrucât din ea decurge și justificarea de ordin estetic. Acest motiv nu constituie o întâmplătoare improvizație a fanteziei autorului anonim din popor, ci se sprijină pe o străveche și profundă înrădăcinată superstiție populară: magia numelor de persoane.

Precum se știe, poporul crede că divinitatea locului unde se zidește o clădire monumentală (pod, cetate, biserică...) cere jertfă umană ca răscumpărare pentru terenul cedat clădirii. Sau, după o altă formă a credinței: pentru ca o clădire să poată fi înălțată și să dureze, are nevoie de un geniu protector, de un spirit-fantomă pe care neogrecii îl numesc *στοιχειό*. Și, conform acestei credințe, tocmai de aceea se zidește o ființă umană în temelie, pentru ca după moarte să se prefacă în spirit protector. Dar indiferent de faptul că la baza jertfei stă numai una din aceste două credințe sau amândouă contaminate, dacă victimele jertfite mai poartă și nume fatidice – ca *Stoja* pentru femeie și *Stojan* pentru bărbat, ambele derivate de la *stojati* (= a sta în picioare, a sta nemișcat) – atunci succesul clădirii va fi și mai sigur. Influențat de numele victimelor, zidul va avea o soliditate neobișnuită; el nu se va mai clăti în veci! La sârbi, motivul nu se află numai în varianta Vuk. El apare și într-o baladă din colecția de cântece musulmane a lui Hörmann⁸, precum și în alte două variante relevate de Sv. Stefanović, proveniente tot din Bosnia și Herțegovina⁹. În toate trei este vorba despre zidirea unui pod peste râul Drina, în temelia căruia, după îndemnul Vilei, sunt jertfiți un frate și o soră – se pare, gemeni – cu numele *Stoja* și *Ostoj* (< *stojati*, *ostajati* = demeurer, rester, persister), ceea ce a avut drept rezultat că podul, care mai înainte se dărâma mereu

„*Osta* danas, na Drini ćuprija
Osta danas, *osta* do vijeka”¹⁰.

Sunt deosebit de interesante aceste versuri, în care ideea durabilității podului este subliniată prin repetarea continuă a verbului *osta*, ceea ce – în cadrul logicii mistice a poporului – apare ca o concluzie naturală a faptului că în temelie fuseseră zidiți frații *Stoja* și

⁸ Kosta Hörmann, *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1933, kn. I, p. 81. Balada este intitulată *Zidanje ćuprije u Višegradu* (Zidirea podului de la Vișegrad. Cf. p. 78-82).

⁹ Cf. Svetislav Stefanović, *Studije o narodnoj poeziji*, Beograd, 1933, p. 282-283.

¹⁰ K. Hörmann, *op. cit.*, I, p. 82.

Ostoja. Cât e de veche o asemenea credință și de ce mare răspândire la cele mai diferite popoare se bucura în trecut – și în afară de zona Balcanilor – se poate vedea din faptul că o aflăm într-o formă aproape identică celei sârbo-croate în mitul biblic din Vechiul Testament despre zidirea Ierihonului. Se povestește că în temelie acestei cetăți au fost jertfiți de asemenea doi frați: *Abiram* și *Segub*. Și e interesant de relevat că aceste nume vechi ebraice sunt de asemenea fatidice: primul înseamnă *tare* iar al doilea *inexpugnabil*¹¹.

Revenind acum la numele *Stoja*, *Ostoja*, *Stojan* etc., ele nu apar la sârbo-croați ca ceva izolat numai în epica populară, ci sunt foarte frecvent întrebuintate și în antroponimia lor până în momentul de față. Și ceea ce e mai interesant este că, în popor astfel de nume se dau de către părinți cu scopul de a determina pe calea influenței magice o viață lungă pentru copiii lor. După cum aflăm din variate culegeri de folclor sârbo-croat, nume de tipul acesta se dau în special în familiile unde copiii precedenți au murit. E un fel de antidot sigur în contra morții încuibate într-o familie sau în orice caz o măsură de prudență, de natură mistică, pentru a preveni o nenorocire eventuală. Obiceiul constituie de altfel un fenomen curent la toți slavii sudici și la greci de asemenea ($\Sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\delta\varsigma < \sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{\omicron}\nu\omega$)¹².

Așadar, avem a face aici cu o credință, care nu numai că se sprijină pe o tradiție foarte veche, dar ea continuă a trăi și a fi în plină vigoare până azi la sârbo-croați. Așa stând lucrurile, motivul zidirii fraților *Stoja* și *Stojan* nu mai poate fi considerat ca un simplu „joc etimologic” și nici ca o „păcăleală a Vilei”, ci ca un motiv folcloric cât se poate de serios și în același timp foarte familiar lumii rustice sârbești, de vreme ce până-n momentul actual el are un puternic răsnet în sufletul poporului la acești slavi meridionali. Sv. Stefanović vede pe drept în acest motiv nu o variație a motivului zidirii femeii – precum s-a susținut de către unii cercetători – ci un motiv independent din aceeași sferă de credințe în necesitatea jertfei umane la temelie unei clădiri¹³.

Dar ce caută acest motiv al jertfei celor doi frați într-o baladă ca varianta *Vuk* a cărei temă centrală este zidirea unei femei? Evident, e vorba aici de o simplă contaminare pe bază de analogie: un cântec mai nou atrage dintr-unul mai vechi – de circulație largă la sârbo-croați acum câteva secole în urmă – motivul similar bine-cunoscut al fraților

¹¹ Apud Stefanović, p. 253.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 284.

cu nume fatidice¹⁴. Trebuie să relevăm că, în cântecele de tipul mai vechi, acesta era unicul motiv în legătură cu jertfa umană. Dar varianta Vuk cuprinde două motive care au de obiect credința în chestiune și dintre ele, motivul fraților gemeni apare cu totul secundar.

Nu cumva atunci, din punct de vedere estetic, acest motiv accesoriu este absolut de prisos? Un balast inutil și inoportun pentru economia generală ca și pentru construcția epică a baladei?

Răspundem categoric: nu.

Motivul fraților Stoja și Stojan din episodul inițial al baladei sârbești, nu numai că se integrează perfect în cântecul epic, dar el are în arhitectonica sa un rol foarte important: acela de a crea de la început atmosfera sumbră, fatală, specifică baladei în chestiune. Ne introduce în subiect. E un fel de anticipație a lui, prevestindu-l oarecum. Faptul că gemenii n-au fost aflați, pune într-o situație și mai gravă proiectul clădirii. Piedica ce se opunea la zidirea cetății capătă un caracter de permanență, sugerând astfel cât de greu era de realizat opera începută. Dacă Desimir, cel trimis în lume de regele Vukašin după Stoja și Stojan, ar fi dus la bun sfârșit misiunea sa, aceasta ar fi constituit o mare stângăcie, care ar fi avut repercusiuni dezastruoase asupra evoluției acțiunii, căci atunci, evident, cealaltă jertfă n-ar mai fi avut nici o rațiune. Cu chipul acesta, prin ideea jertfirii fraților gemeni – așa cum o avem înfățișată în varianta Vuk – se realizează aici și o gradăție reușită în dispoziția motivelor care au de obiect jertfa umană necesară pentru a clădi un monument.

Motivul căutării infructuoase a lui Stojan și Stoja este așa de bine plasat, cu atâta simț artistic, încât ni se pare greu de imaginat o introducere mai potrivită. Și acum, e momentul s-o spunem, în schema epică a cântecului sârbesc, el ocupă nu numai același loc, dar îndeplinește chiar aceeași funcție de a pregăti desfășurarea temei propriu-zise ca și motivul inițial din varianta românească. Fără ca în ordine artistică să constituie o repetiție, fiecare din aceste motive reproduc în sinteză atmosfera cântecului și în parte chiar subiectul lui.

¹⁴ După părerea lui Stefanović, motivul zidirii fraților gemeni e mult mai vechi ca celălalt, pe care el îl prezintă ca având mai mult un „caracter romantic” (*op. cit.*, p. 286). În ciuda documentatelor sale argumente, noi ne îndoiim că o astfel de ipoteză se va putea verifica vreodată. Noi le considerăm drept două variante ale uneia și aceiași credințe străvechi, care au putut apărea simultan în puncte geografice deosebite. Ceea ce se pare sigur însă e faptul că, la sârbo-croați, prima formă sub care a fost cunoscută legenda cu privire la jertfa umană a fost cea a fraților gemeni și numai ulterior au cunoscut ei și motivul zidirii femeii, împrumutat, probabil, de la alt popor balcanic.

Raportate la baladele respective, fiecare din ele apare în lumină de microcosmos față de macrocosmos. La sârbi, în urma celor relevate, se poate ușor constata aceasta.

În ce privește balada românească este știut că episodul ei inițial are de obiect căutarea locului, unde trebuia clădită mănăstirea. Căutarea aceasta, care nu-i nicidecum echivalentă cu o alegere – căci numai pe un anumit teren, unic, și nu aiurea putea fi clădită mănăstirea – are la bază credința poporului în locul predestinat, mai ales când e vorba de monumente sacre. Într-o serie de variante românești, locul predestinat se caracterizează printr-un zid vechi, în ruine, ceea ce înseamnă că acolo se mai clădise cândva. Iată cum este el zugrăvit în varianta G. Dem. Teodorescu:

„... Un zid învechit
Și neisprăvit,
De mult părăsit...”¹⁵.

Aceste versuri – în care subliniem epitetele *neisprăvit* și *părăsit* – revin mereu în baladă ca un leitmotiv al episodului inițial. Ele sugerează discret, prin simboluri de rău augur, viitoarea desfășurare a unor întâmplări funeste. Interpretarea noastră nu exclude nici ideea de continuitate a unei opere de mult începută, idee, care de asemenea, se degajă din acest motiv. E ceea ce a relevat de altfel domnul Caracostea, totuși el pare a nu fi remarcat că în varianta românească e vorba de ruinele unei clădiri începute numai, însă neterminate¹⁶. Imaginea zidului „părăsit” și „neisprăvit” îl inițiază pe ascultător, de la primele acorduri ale cântecului, despre ce va fi vorba mai departe. Ascultătorul – în majoritatea cazurilor om din popor și el, deci familiar cu legendele și credințele folclorice curente în mediul său – se va fi întrebat: de ce era oare zidul acela *părăsit* și *neisprăvit*? Adică de ce clădirea începută acolo n-a putut fi înălțată? Și va fi bănuit că aceasta s-a putut întâmpla fiindcă în temelia lui nu fusese zidită nici o ființă umană... Auzind versurile acestui episod introductiv, ascultătorul din popor presimte că cei ce încearcă din nou să clădească o mănăstire pe același loc, vor face de data aceasta – spre a izbuti – sacrificiul, care a lipsit întâia oară. Sensul fatal al acestui motiv din balada românească transpare și mai clar în varianta Alecsandri. Aici, Negru-Vodă – întrebând pe ciobanul întâlnit în cale despre zidul părăsit – primește următorul răspuns: „– Ba, Doamne, am

¹⁵ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*. Culegere de, București, Tipografia Modernă, 1885, p. 460.

¹⁶ D. Caracostea, *loc. cit.*, p. 644.

văzut, / Pe unde-am trecut, / Un zid părăsit / Și neisprăvit. / Câinii cum îl văd, / La el se răpăd / Și latr-a pustiu / Și url-a morțiu”¹⁷.

Așadar, din punct de vedere al rolului funcțional – în cadrul epic al baladei – constatăm un izbitor paralelism între motivul inițial din varianta românească și cel din varianta sârbă. Și prin urmare, noi găsim tot așa de necesar și tot așa de fericit plasat motivul căutării fraților gemeni la sârbi, ca și motivul românesc cu funcție estetică corespunzătoare. Motivul sârbesc discutat pân-aici – prin comparație cu cel românesc – face parte din elementele care alcătuiesc fondul mistic al baladei.

De aceeași categorie ține – deși de o natură cu totul deosebită – și un alt motiv pe care-l aflăm întrețesut în acțiunea baladei la cele mai multe din variantele balcanice. Este motivul pierderii inelului de către meșterul a cărui soție trebuia să fie jertfită. El este aproape general în variantele grecești, ceea ce ne-ar da dreptul să considerăm ca sursă a răspândirii lui în Balcani balada grecească. La bulgari, îl aflăm în 28 de variante din numărul total de 57, câte prezintă domnul Arnaudov – incluzând și pe cele fragmentare – în studiul său. Apoi este de asemenea atestat la aromâni, albanezi și sârbi.

Vom aminti locul unde – în evoluția acțiunii epice – este inserat acest motiv. Când soția, sortită jertfei, vine la locul clădirii, în unele variante balcanice, este luată și dusă în temelie spre a fi zidită. În majoritatea variantelor însă, intervine aici următorul episod: Soțul ei îi spune că a pierdut inelul de nuntă, care i-a căzut în temelia clădirii. Atunci soția – fie că este îndemnată de soț, fie din proprie inițiativă, manifestându-și astfel devotamentul și iubirea sa pentru el – se coboară în temelie ca să-l caute. În momentul acela, toți zidarii – foarte adesea împreună cu soțul însuși – se grăbesc s-o zidească.

Analizând acest motiv, domnul Caracostea îl prezintă ca pe un element negativ, care – în ordine estetică – nu face decât să contribuie la scăderea baladei. E un argument în plus pentru el spre a arăta inferioritatea variantelor balcanice față de cea românească. Astfel, deși admite că „în sine, motivul aruncării inelului n-are ceva supărător”, totuși domnul Caracostea găsește că „chipul cum este întrețesut motivul în variantele grecești și în numeroasele ei reflexe bulgare, departe de a spori impresia nenorocirii, o coboară”¹⁸. Privindu-l sub două aspecte diferite – al aparenței și al realității – el îl interpretează în două chipuri: a) ca pe un

¹⁷ Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, adunate și întocmite. Ediție îngrijită de G. Giuglea, București, 1932, p. 209.

¹⁸ D. Caracostea, *loc. cit.*, p. 628.

pretext, care pare a urmări un scop nobil: „În aparență, aici avem, dacă nu o cruțare, cel puțin un mijloc de a atenua suferința victimei, care nu e coborâtă brutal în temelie”¹⁹; b) ca pe o înșelăciune crudă: „În realitate, suferința celei care vede că a fost și victima unei amăgiri, sporește”²⁰.

Vom arăta mai departe că interpretarea justă a motivului este cu totul alta. Dar domnul Caracostea merge pân-acolo încât constată și o flagrantă discordanță între durerea pe care o arată soțul pentru zidirea soției și înșelăciunea de care se servește spre a o face să coboare în temelie: „În chipul acesta, durerea de mai târziu a meșterului e dezmințită de gestul înșelării”²¹. Ba încă – raportând motivul la atmosfera generală a baladei – el mai face și o astfel de afirmație: „Elementele externe ... mai ales motivul inelului căzut, care – în loc să fie o sugestie a nefericirii – e utilizat ca o notă de șiretenie strică impresia de fatalitate izvorâtă din însuși tragicul situației”²².

Afirmații atât de injuste ca cele mai sus citate nu-și pot găsi explicație decât într-o eronată înțelegere a motivului din punct de vedere folcloric și în consecință și din punct de vedere estetic. În adevăr, nu trebuie uitată nicidecum semnificația de ordin mistic a inelului de nuntă. Este cu necesitate punct de plecare pentru o justă interpretare a motivului în chestiune utilizat într-o creație poetică a poporului. La toate popoarele Europei, precum de altfel și la multe popoare din alte continente, inelul are un îndoit rol:

1. În calitate de cerc magic, alcătuit din metale nobile, încrustate adesea și cu pietre prețioase – adică din substanțele cele mai specific apotropaice – el este, după străvechi credințe populare vii până azi, apărătorul cel mai sigur al purtătorului împotriva oricăror primejdii din afară.

2. Cum însă inelul fiecăruia dintre soți îi este dăruit de către celălalt, având chiar un semn distinct al acestuia – în timpuri moderne, inscripția numelui sau a inițialei numelui – e clar că inelul de nuntă reprezintă, în concepția mistică, pe unul din soți.

Iar faptul că soțul poartă-n deget permanent inelul care aparține la origine soției sale, în timp ce aceasta poartă și ea inelul ce aparține soțului, nu înseamnă numai că fiecare soț e apărat de către celălalt și în mod exclusiv pentru el, dar în același timp mai înseamnă că între dânsii s-a

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem*, p. 629.

realizat o uniune perfectă, definitivă și indestructibilă atâta vreme cât fiecare dintre soți păstrează inelul în deget. Această uniune, pe plan mistic, încetează însă din moment ce inelul nu mai este purtat de unul din ei. Evident, acest sens mistic inițial a încetat de mult de a mai fi clar în conștiința lumii, imense ca număr, care cunoaște uzul inelelor de nuntă. Ceea ce a rămas însă foarte clar – ca un derivat direct al aceluși sens – este valoarea simbolică a acestor inele, care au devenit simbolurile cele mai tipice ale unirii conjugale. Așa se explică de ce inelele sunt încredințate viitorilor soți în cadrul unui rit special, de o capitală importanță în datina nunții. E ritul schimbării inelelor. Datorită prestigiului excepțional ce i se atribuia de către tradiția populară, acest rit a și fost adoptat de cultul creștin și integrat, încă de la începutul erei lui Christ, în ceremonialul liturgic, care consfințește nunta. Valoarea magică a inelului de nuntă este, firește, mai puternic simțită în lumea rurală decât în alte straturi sociale. De aceea, mai ales în produsele folclorice, inelul va continua să aibă rolul de simbol al unirii prin căsătorie. Acest rol îl are, firește, și în variantele balcanice ale baladei despre zidirea femeii. Astfel, privit în lumina acestor considerații folclorice, motivul *pierderii inelului* – fie că a căzut în apă din întâmplare, fie că a fost aruncat, fie că e vorba numai de o pretinsă pierdere a lui – înseamnă, în balada noastră, *desfacerea legăturii conjugale*.

Résumé

Le travail *Sur la manière d'étudier la ballade populaire. La méthode esthétisante* fait partie d'un groupe d'études inachevées, conservées dans l'archive du professeur Petru Caraman. Suivant des préoccupations plus anciennes, le savant remet en discussion la question du substrat ethnologique présent dans la vieille ballade *Meșterul Manole*. Selon son opinion, sans une juste compréhension des rites concernant le sacrifice de fondation, il serait bien impossible de mettre en lumière la vraie valeur poétique de la ballade dans le contexte folklorique roumain et européen.

MODELUL PETRU CARAMAN

Livia COTORCEA

În anul 2008, a apărut la Iași, la Editura Universității „Al. I. Cuza”, o carte exemplară din mai multe puncte de vedere. Este vorba de monografia *Petru Caraman. Destinul cărturarului* semnată de cunoscutul folclorist, etnolog și etnograf ieșean, profesorul Ion H. Ciubotaru. De ce ni s-a părut exemplară această carte? Pentru că, într-un context care acuză grăbit lipsa de modele, ea se vădește a fi imaginea vie a felului cum este perceput și preluat un model de către un discipol care știe să învețe și să-și transforme modelul în nobil impuls pentru devenirea proprie. O devenire ce păstrează valoarea pe care o admiră și o sporește prin opera sa. De aceea, vom discuta cartea nou apărută folosind sistemul de oglinzi realizat de creația profesorului, pe de o parte, și de opera discipolului său, pe de altă parte.

Monografia de față încununează un efort de decenii de recuperare a operei lui Petru Caraman, în cea mai mare parte rămasă în manuscris după dispariția savantului în anul 1980. Cu deosebire, ea reface convingător o biografie model, în care se reflectă fidel tragedia prin care a trecut țara noastră în timpul celui de al Doilea Război Mondial, „trădarea intelectualilor” după instalarea puterii comuniste și efectivă „rezistență prin cultură” a unei conștiințe pe care n-a putut-o devia de la demnitatea ei nici lașitatea celor care trebuiau să facă front comun împotriva îngenuncherii inteligenței de către o mediocritate agresivă, nici privarea ei de dreptul de a participa la dialogul științific pentru care era chemată. Ion H. Ciubotaru s-a apropiat de toate aceste aspecte nu numai cu stima și cu iubirea necondiționată a discipolului, dar și cu respectul pentru adevăr, cu rigoarea și cu talentul unui cercetător care și-a probat valoarea prin numeroasele și valoroasele sale lucrări elaborate în domeniul pe care-l stăpânește suveran mentorul invocat. Aș aminti aici, mai întâi, că cercetătorul este unul dintre cei mai competenți, dacă nu cel mai competent, îngrijitor de ediții și redactor al bogatei moșteniri științifice rămase în manuscris de la Petru Caraman. Între cărțile profesorului, editate, adnotate și comentate de Ion H. Ciubotaru, se înscriu volume masive, de primă importanță nu numai pentru știința noastră folclorică, etnologică și etnografică, dar și pentru cercetarea mondială în domeniu:

Descolindatul în orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat, 1997, 521 p., *Studii de etnografie și folclor* (în colaborare cu Ovidiu Bârlea), 1997, 468 p., *Kochanowski – Dosoftei, Psaltirea în versuri. Influența lui Kochanowski asupra lui Dosoftei și considerații critico-axiologice*, 2005, 270 p., *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente*, 2005, 378 p. La acestea, se adaugă o listă de studii caramaniene, pregătite pentru tipar și publicate în reviste de specialitate, îndeosebi în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”: *Observații critice, urmate de discuția câtorva probleme etnografice și etnologice – cu privire specială asupra artei populare*, 2002, 46 p., *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, 2003, 66 p., *Reflexul meșteșugurilor și al negoțului în folclor și în etnografie la români*, 2005, 45 p., *Porțile monumentale ale României. Considerații asupra genezei și semnificației lor*, 2006, 55 p. sau *Românitătea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică*, 2007, 25 p. etc.

Cine a avut acces la manuscrisele lui Petru Caraman știe că, pe lângă faptul că sunt fascinante pentru un ochi străin prin spectacolul de gândire și de metodă pe care îl oferă, acestea ridică în calea celui ce se încumetă să le pregătească pentru tipar dificultăți pe care, dacă nu ai o pregătire filologică, lingvistică, folclorică, istorică, literară, etnologică, etnografică, cu greu le poți surmonta. Să amintim doar că, reputat slavist și excelent cunoscător al limbilor clasice, slave, precum și al limbilor din vestul Europei, cu tot cu dialectele lor, într-o singură lucrare ca aceea despre descolindat sau cu privire la cântecul vechi ucrainean despre Ștefan Voievod, savantul ieșean te confruntă cu texte în cel puțin zece limbi, în vârsta lor veche și modernă și în dialectele lor. Situația, și o spunem în cunoștință de cauză, cere un efort uriaș din partea editorului care, format la o școală cu mult sub nivelul celei de care a beneficiat Petru Caraman, se simte aproape neputincios în fața textului pe care-l pregătește pentru tipar. Dacă e să ne referim fie și la acest prim nivel de dificultate, constatăm că Ion H. Ciubotaru l-a depășit cu o voință, o tenacitate și cu un spirit de sacrificiu care-i fac cinste. Capabili de un astfel de efort sunt prea puțini cercetători de la noi, între care se înscrie și Iordan Datcu. Cei mai mulți sunt dornici să-și vadă cât mai curând tipărite propriile lucrări cu iluzia că acestea pot face abstracție de un moment esențial al științei românești, rămas nevalorificat nu din voința celui care, la modul absolut, a marcat-o decisiv. Gândindu-mă la toate acestea, cred că știința românească datorează enorm unor gesturi

ca acelea pe care le-a făcut Ion H. Ciubotaru, ocupându-se ani la rând de aducerea la lumina tiparului a unei opere esențiale pentru devenirea ei și pentru recunoașterea ei în lume. Căci, renunțând la ani buni în care-și putea scrie propriile cercetări, Ion H. Ciubotaru ne spune implicit, pe de o parte, că nu putem valora prea mult fără a ne însuși temeinic lecția celor mari din trecut, pe de altă parte, că nu studiile strict locale ne pot propulsa pe orbita marii științe, ci cercetările de cea mai largă respirație antropologică, culturală, comparativă și istorică al căror model se află, printre altele, și în lada cu manuscrise rămase de la Petru Caraman.

Ne convinge de acest lucru și calitatea de cercetător a lui Ion H. Ciubotaru însuși, ilustrată de o listă bogată de cărți, studii, articole, îngrijiri de ediții, din care spicuim: *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere)*, 1986, 580 p., *Ornamente populare tradiționale din Moldova. Cusături, țesături* (în colaborare), 1988, 420 p., *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, I, II, 1991, 843 p., *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, 1999, 330 p. sau *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, I, 1998, II, 2002, III, 2005. Ultima carte, o lucrare monumentală, însumând o mie șapte sute de pagini, a fost distinsă, în 2007, la Palermo, cu cel mai important premiu internațional ce se acordă pentru lucrări de antropologie culturală, Premio Internazionale di Studi Demoetnoantropologici „Giuseppe Pitre-Salomone Marino”. În același an, Academia Română a răsplătit lucrarea respectivă cu premiul „Simeon Florea Marian”, celebrând, alături de comunitatea științifică internațională, calitatea incontestabilă a unui cercetător ajuns la deplina expresie a unei deveniri și experiențe de cercetare ce face cinste maestrului său recunoscut, Petru Caraman.

Impresionanta monografie (657 p.), dedicată savantului moldav, pare a însuma toate cuceririle de gândire, de metodă și de stil ale lui Ion H. Ciubotaru. Prezentându-ni-se ca o întreprindere de o mare complexitate ce împletește într-un tot armonios cercetarea istorică, biografică, teoretică și de text, această carte este percepută și ca expresie a unui sine ce-și înregistrează propria devenire în oglinda generoasă a maestrului, fără a agreea nici un moment postura familiarității sau a discursului encomiastic facil.

Primele două capitole, *I. Vlăstar de răzeși din Țara de Jos* (p. 18-46) și, respectiv, *II. Elev și student în capitala Moldovei* (p. 47-85) se instituie într-un vibrant „elogiu satului” și școlii românești din anii dintre cele două războaie mondiale. Bun povestitor și cunoscător la

sursă al satului, autorul monografiei evocă inspirat satul românesc dintre cele două războaie ca pe un spațiu așezat temeinic în rosturile lui naturale și spirituale, relevându-i, în primul rând, trăirile și aspirațiile ce-i conferă pecetea unui autentic aristocratism. Un spațiu care crede în sine și care cultivă cu demnitate convingerea, parcă demult dispărută de pe aceste meleaguri, că, dacă „ai carte, ai parte”. Cu această convingere și-au trimis răzeșii din ținuturile Moldovei de Jos băiatul – înzestrat elev și apoi student – în cele mai vestite școli ale Moldovei, ale căror istorie și stare, la momentul prezenței în ele a viitorului mare cărturar, sunt cercetate temeinic de Ion H. Ciubotaru pe baza materialului de arhive. Postura de studios a lui Petru Caraman este urmărită și în capitolul III, *Între profesia de dascăl și aspirațiile științifice* (p. 85-151), care cuprinde pagini pilduitoare, pe de o parte, pentru șansa efectivă de formare pe care o avea un copil de țăran în România interbelică, pe de altă parte, pentru modul cum a știut să-și valorifice această șansă un tânăr înzestrat cu un curaj, o încredere în sine și o sete de cunoaștere ieșite din comun. Doctoratul susținut de Petru Caraman la Krakowia, unul dintre cele mai prestigioase centre de cercetare filologică, folclorică, etnologică și etnografică a timpului, este surprins de Ion H. Ciubotaru ca moment cu hotărâtoare virtuți formative. Cu același efect pentru formarea savantului este invocată șansa tânărului aspirant de a frecventa una dintre cele mai vechi și mai bogate biblioteci din lume și de a întreprinde îndelungi și fructuoase călătorii de studii în țările slave din estul, sud-vestul și vestul Europei în timpul stagiului de pregătire a doctoratului, precum și în perioada postdoctorală. E impresionantă hotărârea tânărului doctor, medaliat cu aur de universitatea polonă care i-a conferit titlul, de a nu miza doar pe cariera didactică, pe care i-o garanta pregătirea sa de atâția ani, ci și de a se consacra unui domeniu de cercetare prea timid abordat la noi. Acest domeniu al folcloristicii, etnografiei și etnologiei, pentru a fi cercetat la nivelul ținut de tânărul aspirant, îi va solicita o dedicare totală și nu mai puțin eforturi financiare personale. Prezența cercetătorului a fost imediat observată de N. Iorga care, referindu-se la el, va folosi expresia „tânărul savant de la Iași”, care-l onorează nu doar pe cel care intra în știința națională hotărât să lase urme, dar și orașul în care se decisese să rămână.

Capitolele despre care tocmai am vorbit, dar și multe din capitolele următoare conțin date grăitoare privitoare la aceste aspecte care, pe de o parte, sunt nutrite de un patriotism conținut, autentic, pe de altă parte, tind să fie zădărnice de veșnica neglijență și lipsă de respect

a statului român, mai ales a celui instalat după 1944, față de valoare și de imaginea neamului nostru în lume. Dacă ești atent la ce i s-a întâmplat lui Petru Caraman ca Director al Institutului Român din Sofia, ca profesor la o mare Universitate din țară, ca Director al Bibliotecii de limbi slave de la Universitatea din Iași, dar și ca cercetător de folclor, etnografie și etnologie, realizezi că, fără a exagera, Ion H. Ciubotaru ne spune în monografia sa povestea de totdeauna a savantului român. Povestea este agrementată cu pagini de un tragism căruia cu greu îi poate face față o fire obișnuită fără a apela la tot felul de capitulări. Bine documentat și cu măsură, autorul cărții construiește imaginea eroică a Profesorului care, în timp ce colegii lui erau preocupați doar să-și pună la adăpost familia de dezastrele războiului, cu eforturi epuizante și cu un curaj lucid, salvează de la nimicire câteva biblioteci din Iași și adună din Basarabia și Bucovina, devastate de bombardamente și de tot felul de privațiuni, cărțile necesare Seminarului de Slavistică din Iași pe care-l visează dotat la nivelul seminarelor din străinătate unde s-a specializat el însuși. Relatarea plină de detalii cutremurătoare a călătoriilor pe care le întreprinde Petru Caraman în plin război în căutarea Cărții relevă nu numai statura monumentală a acestui om, dar și singurătatea lui în mijlocul unei lumi care, iubită atât de mult de cărturar, nu se simte nici măcar obligată să-l apere ca cetățean al ei de anchetele dure ale rușilor care cataloghează dragostea lui de carte drept jaf.

Citind despre toate acestea, te întrebi când a mai avut timp profesorul să scrie atât de multe și de originale lucrări a căror valoare, pe bună dreptate, îl îndeamnă pe Ion H. Ciubotaru să considere că perioada 1930-1945 poate fi numită „epoca Petru Caraman” în etnologia și folcloristica românească (p. 231). Și nu doar numărul și întinderea studiilor caramaniene definesc profilul acestei epoci, ci și concepția savantului asupra studierii folclorului, o concepție ce solicită abordarea, alături de „cultura sufletească a ruralilor noștri”, și a imensului câmp al „culturii materiale care, la români, e, din nefericire, complet înțelenit”. Nu e doar exprimarea unei opinii ocazionale, ci preludivul unei profesii de credință care va sta la temelie întregii munci de cercetare a profesorului, dând, peste timp, un răspuns subtil ironic celor care, și acum, cu condescendența mediocrității, îl cataloghează pe cărturar drept simplu etnograf: „nu-i cu nimic mai nobil a fi folclorist decât etnograf, a studia cântecul și așa-zisa literatură populară, decât a studia plugul, grapa, carul, tipurile de case, de mori, uneltele sau chipul cum se prezintă anumite munci”. Că Petru Caraman a avut dreptate o dovedesc

din plin studiile întreprinse mai târziu de autorul monografiei de față, precum și de alți cercetători care au aderat la ideea avansată de savant.

În 1945 a început „epurarea” la Universitatea din Iași, și aproape că nu te mai miri văzând că profesorul Caraman e singurul care ripostează, expunându-se el însuși „vânătorii de oameni” și fiind înlăturat de la Catedră în 1947, când încă nu împlinise cincizeci de ani.

Nedreptățit și umilit de nechemăți cu aprecieri jignitoare în domeniul în care el reprezenta excelența, Profesorul nu contenește să semnaleze oficial scăderea nivelului de predare și de pregătire a studenților de la Secția de limbi slave a Universității din Iași, situație pe care a găsit-o bine instalată și generația mea atunci când a pășit pe porțile universității ieșene. Am putut întrezări doar frânturi din imaginea monumentală a acestui om și savant când, în pofida interdicției de a păși în universitate și de a intra în contact cu studenții, venea totuși și prezenta ad-hoc splendide *laudatio* la căpătâiul marilor dispăruți ai Universității din Iași. Sărbătoarea intelectuală ne întâmpina și atunci când, neinvitat la sesiunile științifice ale Facultății, apărea în amfiteatre și, cu statura și știința lui colosale, ne oferea nouă, studenților și tinerilor asistenți, imaginea unei științe și umanități autentice, în fața căreia pălea orice pretenție de competență filologică, folclorică, etnologică sau chiar literară.

Urmărind dramatica și zadarnica zbatere a savantului pentru păstrarea nivelului pe care el îl imprimase Secției de limbi slave, Ion H. Ciubotaru reconstituie, cu talent și cu vervă, pe baza documentelor de arhivă, un segment important din istoria acestei secții, pentru care actuala Catedră de slavistică îi este profund recunoscătoare. Deși lovit crud în dorința lui de a fi alături de tinerii care au ales să studieze domeniul pe care-l stăpânește ca nimeni altul în România postbelică, neputând să-și mai publice lucrările în condițiile unei cenzuri deformante, urmărit de Securitate, Petru Caraman încă mai crede că poate să-și recapete drepturile de profesor și că se va găsi „o comisie care s-alunge cu bici de foc pe zarafii din templul sacru al științei”. Capitolele VII. *Anii ostracizării* și VIII. *Sub teroarea securității* (p. 257-425) oferă destule materiale revelatoare pentru ca cei care investighează crimele comunismului și care studiază felul cum acesta a vizat insistent fibra demnității umane – dar și cum, prin generozitate, demnitate, răbdare, încredere în valori, în dreptate și în sine, agresiunea respectivă a fost umilită de Profesor la modul absolut prin propria-i existență – să-l considere pe Petru Caraman, așa cum propune Ion H.

Ciubotaru, „un exemplar de frunte din elita neamului românesc” (p. 396). Capitolul IX. *Portret în filigran* întregeste această situație tragică a profesorului și savantului care, într-un Memoriu din 1961 către Ministerul Învățământului și Culturii, pentru a o defini exact, folosește expresia „un proscris și un străin în țara mea”.

Situația respectivă explică și destinul creației științifice a savantului pe care Ion H. Ciubotaru îl urmărește cu rigoare, dar și cu o participare plină de sensibilitate, în capitolele X. *Soarta postumelor* (p. 444-502), XI. *Virtuțile recenzentului* (p. 503-525) și XII. *O operă pentru eternitate* (p. 526-602). Dragostea și puterea de muncă a profesorului, demnitatea lui și, mai ales, sentimentul adânc al datoriei față de neam sunt identificate aici în relația cercetătorului cu studiile sale care au putut sau nu să ajungă la cititor, urmărite și ele de situația de „proscris” a autorului lor sau, și mai tragic, pierdute în perioada în care acesta era încredințat că trebuie să salveze de la pieire, în primul rând, câteva biblioteci din Iași și abia apoi propria ladă cu manuscrise. Acest amănunt impresionant, alături de altele, este motivul pentru care Catedrei de slavistică a Universității din Iași și bibliotecii ei li s-a dat, pentru înnobilitare și neuitare a unui moment ce le face cinste, numele savantului.

Această a doua parte a lucrării, cu un caracter mai accentuat interpretativ-analitic, relevă o altă față a eroismului profesorului, o profundă cunoaștere de către autor a operei caramaniene și a destinului ei editorial, precum și un mod de a o citi care face clare pentru cititor ideile și demersurile ei metodologice înnoitoare. Simți că Ion H. Ciubotaru n-ar fi reușit să realizeze atât de cuprinzător și de aplicat aceste capitole dacă n-ar fi trăit atâția ani în intimitatea manuscriselor savantului și dacă nu s-ar fi lăsat pătruns de sensul și de valoarea acestora în propriile cercetări de etnografie, etnologie și folclor.

Aflăm astfel, în pagini pilduitoare, cum, cu gândul la un viitor mai normal și cu nestinsă curiozitate științifică, profesorul, ajuns deja la o vârstă înaintată, reia cercetări de teren pentru a rescrie fișe și studii pierdute sau rescrie și revine asupra unor lucrări, pregătindu-le pentru o editare abia întrezărită. Și este vorba de studii de sute și, uneori, de mii de pagini care, de n-ar fi fost scrise de Petru Caraman, nu știm cine le-ar mai fi putut scrie, într-atât de strâns legate ni se par ele de generozitatea lui intelectuală nesecată, de erudiția lui fenomenală, de extraordinara lui putere de muncă, de flerul lui științific, precum și de roditoarea lui iubire de neam. Înregistrând cu acribie soarta postumelor, Ion H.

Ciubotaru profită de catalogarea lor exactă privitoare la stadiul lor de pregătire pentru tipar, ca și de semnalarea separată a lucrărilor de slavistică, pentru a ne relata povestea, grăitoare pentru identitatea dintre biografia umană și spirituală a maestrului său, invocând unele lucrări, ca *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*, *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod* sau *Porțile monumentale ale României* și *Imaginea mării în folclorul românesc*. Exigența și larga deschidere a cercetării lui Petru Caraman se întrevăd, cu specificul și amploarea lor, în întreaga monografie, dar ele devin tema centrală a capitolului XI. *Virtuțile recenzentului* în care Ion H. Ciubotaru expune câteva considerații teoretice și metodologice caramaniene de cel mai viu interes. Aceste principii sunt generate de convingerea marelui folclorist și etnolog, din păcate rămasă valabilă și astăzi, că trebuie denunțată „o metodă de lucru care, din nefericire, mai e utilizată la noi în diferite proporții, amenințând a se transforma într-un fel de școală națională de superficialitate și parodie științifică”. Un mod de a combate această tendință spre superficialitate în știința națională era pentru savant recenzarea unor lucrări de referință apărute în Europa, pe sute de pagini uneori, depășind cu mult volumul lucrărilor recenzate. Aceeași semnificație o are și permanentul lui apel la pregătirea complexă (lingvistică, istorică, literară, antropologică, folcloristică, sociologică etc.) și la însușirea de către cei interesați de etnologie și de folclor, alături de limbile clasice, a principalelor limbi europene, dacă nu și a dialectelor lor. Exigențele de mai sus i-au asigurat Profesorului o formație științifică exemplară care l-a orientat spre temele majore ale patrimoniului etnocultural românesc și a garantat tratarea acestora cu cele mai moderne metode de studiu, folosind ca fundal revelator întreaga cultură din estul și sud-estul Europei.

Identificarea multiplelor teme în studiile semnate de Petru Caraman îi prilejuiește autorului monografiei alcătuirea unui adevărat ghid de probleme, structurat pe dominantele: Sub semnul înnoirii anului (p. 526-536), Bagheta magică (p. 535-559), Universul cântecelor bătrânești (p. 560-578), Reflexe ale sacralității (p. 580-584), Geneză și etnogeneză (p. 585-590), Pământ și apă (p. 591-802). Subliniind aria atât de largă a interesului științific a predecesorului său, Ion H. Ciubotaru este atent și la noutatea de metodă a acestuia, risipind părerea grăbită a unor etnologi și folcloriști de la noi care văd în Petru Caraman doar un tradiționalist care n-ar putea trezi interesul tinerei generații de cercetători. Astfel, fără a supralicita sincronizarea perfectă a savantului

român cu nivelul la care ajunsese cercetarea mondială în domeniile care îl interesau, monografia de față decelează în complexul de metode pe care îl solicită automat domeniul, semne ale profitului pe care l-a înregistrat cercetarea caramaninană prin apelul la etnografia comunicării și la etnografia textuală, la cercetarea funcțională și semantică, la geografia folclorică, la metoda structurală în estetică, lingvistică și folclor. Semnalând toate aceste aspecte în text, dar și în corpul de Note și în extrem de bogata și atent sistematizată bibliografie atașată textului, monografia subliniază, nu de puține ori polemic, contribuția de substanță, teoretică și analitică, a marelui etnolog român în domeniile amintite mai sus.

Reținem pentru viitorii cititori ai monografiei măcar una din afirmațiile autorului, e drept cu valoare axiomatică: „A căutat și a reușit să rezolve probleme esențiale pentru etnologia românească și cea europeană”. Demonstrând, pe tot parcursul monografiei, această axiomă, Ion H. Ciubotaru ne convinge că este el însuși la curent cu ceea ce s-a întâmplat și se întâmplă în știința pe care o profesează, impunând o concluzie care se aplică întregii cărți: discipolul a asimilat organic lecția profesorului său, contribuind astfel nu numai la cunoașterea adevăratei staturi umane și științifice a acestuia, pe fundalul general și obiectiv zugrăvit al științei naționale, dar și la creșterea valorică a științei românești actuale. Dovada acestei contribuții este cartea de față, extrem de complexă ca problematică și ca stil. Ținând perfect cumpăna între discursul științific și narativ, ea poate mulțumi atât cerințele de obiectivitate științifică și de rigoare, cât și așteptările unui cititor obișnuit, dornic să afle ceva despre viața unui om și despre modul cum, indiferent de condițiile exterioare, trebuie păstrată intactă demnitatea umană și credința în puterea omului de a crea și de a crede în triumful creației umane autentice. Că Ion H. Ciubotaru face să triumfe acest gând este încă un semn că monografia pe care o semnează se poate impune ca expresie convingătoare a vitalității unui model pe care recenzia de față îl anunță în titlul ei. În plus, prin multiplele ei sugestii de viziune și de metodă, cartea de față ne spune că moștenirea lui Petru Caraman ni se oferă ca un corpus unitar și armonios suficient sieși, dar și ca o deschidere vie spre contemporaneitate prin interesul ei pentru ceea ce este peren și pentru destinul în timp al unei moșteniri spirituale ținând de un specific identitar.

TERMINOLOGIA ROMÂNESCĂ REFERITOARE LA PRACTICILE AGRICOLE ȘI PASTORALE TRADIȚIONALE

George A. BILAVSCHI

Introducere. Istoriografia problemei

Precizăm încă din începutul lucrării că demersul de față reprezintă partea a doua a unui studiu mult mai complex. Astfel, o primă parte va vedea lumina tiparului în „Arheologia Medievală”, nr. 5/2008, sub titlul *Nomenclatura românească referitoare la uneltele și utilajul agricol tradițional*. În prezentul articol vom relua succint bibliografia problemei cu adaosurile specifice subiectului propus și cu mențiunile referitoare la cele mai avizate opinii din domeniul istoriei, arheologiei, lingvisticii, etnografiei, etnologiei, agronomiei etc.

Pentru istoria fiecărui popor limba reprezintă într-o manieră infailibilă un aspect determinant pe calea devenirii etnico-lingvistice și naționale, în evoluția sa spre identificare în diversitatea universală a grupurilor culturale, etniilor și națiunilor. Investigarea terminologiei agrare românești ne oferă date substanțiale și de necontestat asupra vechimii poporului român și a ocupațiilor sale tradiționale, neîntrerupte de factorii perturbatori ai civilizațiilor (războaie, invazii, calamități naturale, molime, boli etc.).

Considerând istoria națională ca parte integrantă a celei europene, subscriem la ideea conform căreia contaminarea limbii latine populare și vechi românești cu elemente lexicale străine nu reprezintă un fenomen izolat ori neobișnuit, ci unul normal, când evoluția poporului și a limbii române s-a produs într-un context general, dependentă de evenimentele istorice petrecute în centrul, estul și sud-estul Europei. Astfel, găsim oportună interpretarea fenomenelor etnice și lingvistice complexe pornind de la fundamentul lexical latin și pre-roman, traco-dacic, peste care s-a suprapus și cu care a interacționat, în interiorul unor sisteme culturale diferite, păstrând însă aceleași coordonate spațiale.

Realizând acest scurt excurs, susținem că studiul agriculturii impune o metodologie bazată pe o cercetare interdisciplinară invocată de complexitatea temei propuse, care își are punctul de plecare, în principal, în

caracterul lacunar și ambiguu al izvorului scris. Astfel, procedeul de investigație pluridisciplinară a terminologiei practicilor agricole și pastorale vine în întâmpinarea metodelor de investigație complexe, întrebuințate frecvent și pe scară largă în domeniul științelor socio-umaniste și nu numai. Importanța ideilor difuzate în mediul cultural românesc și relevanța analizelor istorice, lingvistice și filologice reprezintă date de o semnificație majoră pentru definitivarea integrală a cercetării actuale.

Dezbaterile și concluziile din domeniul lingvisticii, istoriei, arheologiei și etnografiei însumează zeci de tomuri și studii, o moștenire care permite însă reluarea datelor în cadrul unui demers cu rezultate notabile și determină evaluarea obiectivă a istoriografiei problemei, precum și precizarea unor aspecte inedite legate de sorgintea terminologiei agrare românești. Ne-am propus însă și o metodologie de lucru comparativă, dar și dezvoltarea subiectului în funcție de datele acumulate până în prezent, coroborate cu rezultatele descoperirilor istorice și arheologice.

Raportându-ne la investigațiile de până în prezent, observăm că cercetători din varii domenii de activitate (istorie, arheologie, filologie, lingvistică, etnografie, folcloristică etc.) au stabilit conexiuni numeroase și deosebit de complexe între evoluția nomenclaturii agrare românești și prefacerile istorice la nivelul spectrelor etnico-demografice, social-economice, politice, culturale și confesionale care s-au desfășurat în spațiul carpato-danubian pe parcursul antichității târzii și a evului mediu românesc.

Investigațiile terminologiei referitoare la multiple chestiuni ale agriculturii din spațiul istoric și geografic românesc își au punctul de plecare în preocupările de natură enciclopedică ale ilustrului om de cultură B. P. Hasdeu. Întemeietorul lingvisticii și filologiei române moderne, istoric cu largi orizonturi, inițiator de școală folcloristică și, în același timp, reprezentant de frunte al literaturii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cărturarul român atrage atenția pentru prima dată asupra exagerărilor latiniste din cultura românească și insistă asupra importanței fondului autohton daco-getic, peste care s-a suprapus stratul lexical latin și cel paleo-slav. În studiile sale¹, autorul consacră spații

¹ B. P. Hasdeu, *Originile agriculturii la români*, în „Columna lui Traian”, V, 3, 1874, p. 49 și urm.; idem, *Originile viniculturii la români*, în „Columna lui Traian”, 4, 1874, p. 157 și urm.; idem, *Originile păstoriei la români*, în „Columna lui Traian”, 9, 1874, p. 234-235; idem, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, I-III, ediție îngrijită de G. Brâncuș, București, Editura Minerva, vol. I (1972, 774 p. + 35 planșe), II (1974, 729 p.), III (1976, 877 p.).

întregi analizelor lingvistice a termenilor agrari din limba română. Chiar dacă, în urma investigațiilor ulterioare (lingvistice, istorice, arheologice etc.), numeroase aserțiuni și teorii ale cărturarului român al veacului al XIX-lea nu au trecut cu bine avalanșei de critici ale succesorilor săi, o serie de chestiuni au și astăzi valoare științifică indiscutabilă. Astfel, opinia lui B. P. Hasdeu, conform căreia influența elementului slav asupra terminologiei instrumentarului agricol, a unor plante cerealiere, legume și a diverselor practici și tehnici agrare pare să fie determinantă, este combătută cu tenacitate științifică de către o serie de istorici, lingviști, agronomi și etnografi români cum ar fi A. D. Xenopol, P. Cancel, Al. Bocănețu, S. Pușcariu, Simion P. Radianu, I. Iordan, Gh. Ivănescu, S. Dumistrăcel ș. a. Statistica realizată de specialiști reflectă o realitate covârșitoare. Și anume, se observă prezența în lexicul limbii române a termenilor de sorginte latină pentru îndeletnicirile de bază tradiționale ale românilor în detrimentul celor proveniți din slavonă².

² Examinarea atentă a lexicului de bază al limbii române a condus la identificarea a numeroși termeni ce definesc realități etnico-sociale, practici și îndeletniciri tradiționale economice, unelte ori diverse obiecte de uz casnic, plante, stări juridic-politice și administrativ-geografice etc., care sunt de evidentă sorginte latină, provenind mai exact din latina populară, vorbită de către populația autohtonă din spațiul intra- și extra-carpatic românesc, chiar și după retragerea aureliană, așa cum o dovedesc mărturiile scrise, arheologice și epigrafice. Astfel, situația se caracterizează în felul următor: din latina populară provin termenii ce desemnează realități fizico-geografice, economice, culturale și social-juridice precum *câmp* (din *campus*), *munte* (din *mons*), *șes* (din *sessum*), *sat* (din *fossatum* = „înconjurat cu șanțuri”, „loc întărit”), *curte* (din *curtis* = *cohors*), *agru* (din *ager*), *falce* (din *falx*), *arie* (din *area*) etc.; la care se adaugă numeroase cuvinte ce definesc nume de unelte, diverse practici agrare, plante ori legume, animale domestice etc. cum ar fi *aratru* (rădăcina *ar-* provine din *arare*), *secure* (din *siculis*), *secure* (din *securis*), *furcă* (din *furca*), *sapă* (din *sappa*), *ciur* (din *cribrum*), *moară* (din *mola*), *șa*, *șauă* (din *sella*), *jug* (din *jugum*), *a ara* (din *arare*), *a culege* (din *colligere*), *a săpa* (din *sappare*), *a semăna* (din *seminare*), *a secera* (din *secerrare*), *a treiera* (din *tribulare*), *a bate* (din *battuere*), *a vântura* (din *ventilare*), *a tăia* (din *taliare*), *a cerne* (din *cernere*), *a măcina* (din *machinare*), *a coace* (din *coquere*), *a scoate* (din *excutare*), *a scutura* (din *excutulare*), *a mâna* (din *minare*), *a paște* (din *pascere*), *a adăpa* (din *adaquare*), *a înjuga* (din *in-jugare*), *a dejuga* (din *di(s)jugare*), *a îndemna* (din *inde-minare*), *a ierna* (din *hibernare*), *a toarce* (din *torquere*), *a tunde* (din *tondere*), *a mulge* (din *mulgere*), *a încheга* (din *coagulare*), *grâu* (din *granum*), *mei* (din *milium*), *orz* (din *hordeum*), *părincul* (din *panicum*), *secară* (din *secalis*), *paie* (din *palea*), *spic* (din *spicum*), *grăunte* (din *granucia*), *neghină* (din *nigellina*), *făină* (din *farina*), *pâine* (din *panis*), *aiul* (din *alium*), *ceapă* (din *cepa*), *curcubetă* (din *curcubita*), *curechi* (din *coliclu*), *nap* (din *napus*), *pepene* (din *pepo*), *varză* (din *viridia*), *câneпă* (din *canipa* = *cannabis*), *trifoi* (din *trifolium*), *nutreț* (din *nutricium*), *pășune* (din *pastio*, *-onem*), *fân* (din *fenum*), *animale* (reg. *nămaie*) (din *anima* = a anima; *animalia*), *bou* (din *bos*), *taur* (din *taurus*), *vacă* (din *vacca*), *juncul*, *junca* (din *juvencus*, *juvenca*), *junincea* (din *junix*), *viță*

Contribuții aparte la problema avută în discuție le-a adus ilustrul lingvist român P. Cancel, care în studiul *Termenii slavi de plug în daco-romană*³ combate teoriile lui B. P. Hasdeu, efectuând totodată o analiză riguroasă asupra instrumentarului agricol insistând pe arhaicul *aratra* și dedicându-i spații largi de comentarii. Lingvistul român opinează că o serie de termeni ce desemnează diverse unelte, activități agricole și o serie de noțiuni de natură social-juridică vin pe filieră slavă sud-dunăreană (probabil de la poporul bulgar ori sârb sau croat), nu mai devreme de jumătatea celui de-al XIII-lea secol creștin, odată cu intensificarea importurilor de unelte agricole de la sudul Dunării⁴. Cu siguranță însă, în urma contactelor inter-culturale cu populațiile de sorginte slavă veche s-a declanșat și amplul proces de influențare reciprocă la nivelul limbilor, practicilor casnice, a tehnicilor de producție economică, la nivelul politic și cultural, începând chiar cu veacurile VII-XII. Chiar dacă legăturile comerciale au fost deosebit de slabe în primele secole ale celui de-al doilea mileniu creștin, comunitățile vechi românești (de factură Dridu) au stabilit inevitabil contacte economice cu etniile slave sud-dunărene, aceste legături determinând și contaminări reciproce la nivelul lexicului propriu fiecărui popor în parte.

Un susținător înfocat al continuității și al permanenței lingvistice și etnico-culturale a autohtonilor în spațiul românesc a fost reputatul specialist român S. Pușcariu. În lucrarea *Limba română*⁵, autorul

(din *vita*), *capră* (din *capra*), *căprină* (din *caprinus*), *cornute* (din *cornutus*), *iedul*, *iada* (din *haedus*, *haeda*), *cal* (din *caballus*), *armăsar* (din *armessarius*, ce derivă din *admissarius*), *iapă* (din *equa*), *asin* (din *asen*, *asinus*), *porc* (din *porcus*), *scroafă* (din *scrofa*), *purcei* (din *porcella*), *porcină* (din *porcina*), *găină* (din *gallina*), *ou* (din *ovum*), *oaie* (din *ovis*), *berbeci* (din *vervex*), *areți* (din *aries*), *miei* (din *agnellus*), *mioare* (din *agneliolla*), *turme* (din *turma*), *păcuine* (din *pecorina* ori *pecuina*), *staul* (din *stabulum*), *vățui* (din *vituleus*), *căprar* (din *caprarius*), *căprăreață* (din *capraricia* = „loc în care sunt adăpostite caprele”), *purcareață* (din *porcaricia*), *lână* (din *lana*), *păr* (din *pilum*), *fir* (din *filum*), *lapte* (din *lacta*), *caș* (din *caseus*), *chiag* (din *coagulum*), *unt* (din *unctum*), *păstor* (din *pastorius* = „păstor”), *păcurar* (din *pecorarius*) etc.

³ P. Cancel, *Păstoritul la poporul român. Precizări etnografico-istorice cu prilejul apariției studiului D. O. Densusianu*, „Păstoritul la popoarele romanice”, în „Convorbiri literare”, 9, 1913, p. 3-27; idem, *Termenii slavi de plug în daco-romană*, București, Atelierele grafice SOCEC & Comp., Societate anonimă, 1921, 63 p.

⁴ Idem, *Termenii slavi*..., p. 32.

⁵ S. Pușcariu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache*, I, *Lateinisches Element mit Berücksichtigung aller romanischen Sprachen*, Heidelberg, 1905, 235 p.; idem, *Limba Română*, I, *Privire generală*, prima ediție, București, Editura Fundația

emendează opinia lui B. P. Hasdeu conform căreia fondul de termeni agricoli din limba română este exclusiv de origine slavă, susținând apartenența tezaurului de cuvinte ce desemnează anumite realități geografice, stări sociale, economice, juridice, o serie de practici și îndeletniciri agrare și, mai ales, un număr substanțial de obiecte, unelte și forme ale vieții agrare românești arhaice, la limba latină. Influența limbii slave s-a exercitat de-a lungul unei lungi perioade de conviețuire a comunităților românești vechi cu populațiile de obârșie slavă și în cadrul unui proces complex care nu a afectat însă întregul fond lingvistic autohton originar⁶.

Poate cea mai completă retrospectivă a nomenclaturii agricole românești, cu valențe științifice importante, o reprezintă studiul solid documentat și argumentat al cercetătorului Al. Bocănețu⁷, un susținător incontestabil al permanenței etnico-lingvistice, politice și culturale în teritoriile carpatice și extra-carpatice românești. În concepția lingvistului român, asemenea termenilor de bază există și alte noțiuni ce desemnează ansamblul de practici și instrumente auxiliare din sectorul agricol și care provin tot din fondul lexical latin.

O analiză critică a surselor lingvistice o realizează, cu evidente preocupări lingvistice și de etnografie, agronomii S. P. Radianu⁸ și P. S. Aurelian⁹, ambii susținători ai originii latine a lexicului de bază utilizat în sectorul agro-pastoral românesc.

În deceniile care au precedat ce-a de-a doua conflagrație mondială s-au evidențiat prin activitățile lor susținute alte personalități marcante ale lingvisticii românești. Astfel, o serie de specialiști, tineri și ambițioși, din cadrul institutelor de cercetare tutelate de Academia Română, au realizat sub atenta supraveghere a iluștrilor cărturari Em. Petrovici, I. Petruț și S. Pușcariu, o operă de incontestabilă valoare științifică și, totodată, un important instrument de lucru – *Atlasul Lingvistic Român* – structurat pe

pentru Literatură și Artă, 1940, 457 p. + 35 hărți; ediția a II-a, prefață de G. Istrate, note și bibliografie de I. Dan, București, Editura Minerva, 1976, 540 p.

⁶ Idem, *Limba Română*, prima ediție, p. 278.

⁷ Al. Bocănețu, *Terminologia agrară în limba română. Studiu filologic-istoric-cultural*, extras din „Codrii Cosminului” (Buletinul Institutului de Istorie și Limbă de la Universitatea din Cernăuți), II-III, 1925 [1926], p. 121-279.

⁸ S. P. Radianu, *Din trecutul și prezentul agriculturii românești*, București, 1909, 592 p.

⁹ P. S. Aurelian, *Economia rurală la români*, în „Analele Societății Academice Române”, Secția II, tom XI, 1884, p. 5-38; idem, *Despre sistemele de cultură și raportul lor cu starea socială*, București, 1891, 71 p.

regiuni și în mai multe tomuri, cunoscând până astăzi mai multe ediții cu substanțiale adaosuri și completări¹⁰.

După îndelungi și anevoioase cercetări și investigații pe teren, reputatul filolog ieșean St. Dumistrăcel, reușește, pe baza monumentalei lucrări menționate câteva rânduri mai sus, să realizeze un studiu amplu și de deosebită valoare istoriografică referitor la nomenclatura agrară arhaică și modernă românească¹¹. Evitând plonjarea într-o desuetudine științifică, oarecum explicabilă datorită multitudinii contribuțiilor antecesorilor săi și eludând enunțurile cu caracter axiomatic, St. Dumistrăcel realizează o analiză succintă și obiectivă a terminologiei instrumentarului agricol.

În urma unei activități intense și susținute de numeroase sondaje în trecutul îndepărtat al popoarelor neolatine, germanice, slave, turcice etc., filologul și lingvistul Al. Rosetti realizează o operă fundamentală pentru istoria limbii române, aducând un aport considerabil la cunoașterea genezei, evoluției și prefacerilor la nivelul structurii gramaticale, fonetice, dialectale și lexicale¹². În analiza sa n-au lipsit

¹⁰ *Atlasul lingvistic român*, sub conducerea lui Em. Petrovici, partea a II-a, vol. I: *Suplement*, Sibiu-Leipzig, 1940-1942; *Atlasul lingvistic român*, seria nouă, vol. I-II, sub îngrijirea lui Em. Petrovici, București, Editura Academiei, 1956; *Atlasul lingvistic român*, seria nouă, redactor principal I. Pătruț, vol. II-III, București, Editura Academiei, 1956-1961; *Micul atlas lingvistic român*, publicat de Muzeul Limbii Române din Cluj, sub conducerea lui S. Pușcariu, partea I, vol. I-II, de S. Pop, Cluj Napoca- Sibiu-Leipzig, 1938-1942; *Micul atlas lingvistic român*, sub conducerea lui Em. Petrovici, partea a II-a, vol. I: *Suplement*, Sibiu-Leipzig, 1940-1942; *Micul atlas lingvistic român*, Seria nouă, vol. I, materiale culese de Em. Petrovici în anii 1929-1938, București, Editura Academiei, 1956; *Micul atlas lingvistic român*, redactor principal I. Pătruț, serie nouă, partea a II-a, vol. I-IV, București, Editura Academiei, 1956-1981; *Noul atlas lingvistic al României. Moldova și Bucovina*, vol. I, București, Editura Academiei, 1987; *Noul atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova și Bucovina. Texte dialectale*, culese de S. Dumistrăcel și publicate de D. Hreapcă și I.-H. Bârleanu, vol. I, partea 1, Iași, Editura Academiei Române, 1993, 348 p. + CII hărți; *Noul atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova și Bucovina. Texte dialectale*, culese de S. Dumistrăcel și publicate de D. Hreapcă și I.-H. Bârleanu, vol. I, partea 2, Iași, Editura Academiei Române, 1995, 350 p. + XX hărți; *Noul atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova și Bucovina. Texte dialectale*, Culese de I.-H. Bârleanu și publicate de D. Hreapcă și I.-H. Bârleanu, vol. II, partea I, Iași, Editura Academiei Române, 1996, 284 p. + XCII hărți; V. Pavel, V. Sorbală, N. Bilețchi, R. Udler, *Atlasul lingvistic român pe regiuni. Basarabia, Nordul Bucovinei, Transnistria*, vol. I, *Fierăria meșteșugărească. Tâmplăria*, Chișinău, Editura Știința, 1993, 239 p. + 102 hărți.

¹¹ S. Dumistrăcel, *Terminologia uneltelor agricole în limba română pe baza ALR*, în „Studii și cercetări științifice”, Seria Filologie, XIII, 2, 1962, p. 167-208.

¹² Al. Rosetti, *Istoria limbii române, de la origini până în secolul al XVII-lea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1968, 933 p.

investigațiile de ordin istoric care, coroborate cu cercetările lingvistice și filologice, au condus la concluzia că lexiconul de bază referitor la agricultura românilor conține în principal termeni de sorginte latină și, doar în subsidiar, o nomenclatură slavă (de origine sud-slavică), denumind părți și componente ale uneltelor agricole¹³. Astfel, argumentând permanența lingvistică și de viață a autohtonilor în spațiul carpatic și extra-carpatic românesc și analizând procesul etno-lingvistic sinuos derulat progresiv pe parcursul mai multor veacuri și în condiții istorice extreme, sub auspiciile unor vremuri tulburi (invațiile repetate ale populațiilor turanice, epidemii, molime, lipsa serviciului sanitar, calamități naturale, caracterul precar al organizării social-administrative și politico-militare ș. a.), Al. Rosetti se înscrie pe linia teoretică trasată de predecesori, precum lingviști ca B. P. Hasdeu, Ov. Densusianu¹⁴, A. Cihac¹⁵, I. A. Candrea¹⁶, Th. Capidan¹⁷, P. Cancel, Al. Bocănețu, G. Blédy¹⁸, S. Pușcariu, Em. Petrovici¹⁹, Al. Ciorănescu²⁰,

¹³ *Ibidem*, p. 299, 308-310.

¹⁴ Ov. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, tome I, *Les origines*, Paris, Editura Leroux, 1901, 510 p.; II, *Le seizième siècle*, Paris, 1914, 160 p.; idem, *Histoire de la langue roumaine*, tome I, *Les origines*, ediția a II-a, București, Editura Institutul de Filologie și Folklor, 1929, 510 p.; idem, *Istoria limbii române*, vol. I, *Originile*, ediție îngrijită de J. Byck, București, Editura Științifică, 1961, 317 p.; vol. II, *Secolul al XVI-lea*, 1961, 455 p.; idem, *Păstoritul la popoarele romanice. Însemnătatea sa lingvistică și etnografică*, București, Editura Vișei Nouă, 1912, 34 p.; idem, *Aspecte lingvistice ale păstoritului* (curs universitar litografiat), vol. I-II, București, Universitatea din București, Facultatea de Litere și Filosofie, 1933-1934 (vol. I, 204 p.); 1934-1935 (vol. II, 224 p.).

¹⁵ A. de Cihac, *Dictionnaire d'étymologie daco-romain. Éléments latins comparés avec les autres langues romanes*, Francfort sur Main, 1870, 331 p.; idem, *Dictionnaire d'étymologie daco-romain. Éléments slaves, magyars, turcs, grecs-moderne et albanais*, Francfort sur Main, 1879, 816 p.

¹⁶ I. A. Candrea, *Elemente române în limbile slavice*, în „Noua revistă română pentru politică, știință și artă”, I, 1900, 8, p. 399-409; idem, *Glosar meglenoromân*, în „Grai și suflet”, III, 1927, p. 175-209, 381-412; VI, 1931, p. 163-198; VII, 1932, p. 194-230; idem, *Viața păstorească la megleniți*, în „Grai și suflet”, I, 1923, fasc. 1, p. 23-38.

¹⁷ Th. Capidan, *Termeni pastorali de origine română în limbile balcanice*, în „Dacoromania”, II, 1921-1922, p. 677-680; idem, *Les éléments des langues slaves du sud en roumain et les éléments roumains dans les langues slaves méridionales*, în *Langue et littérature*, vol. I, Editura Academiei, București, 1941, p. 199-214.

¹⁸ G. Blédy, *Influența limbii române asupra limbii maghiare. Studiu lexicologic* (teză de doctorat), Sibiu, Dacia Traiană, 1942, 162 p.

¹⁹ Em. Petrovici a coordonat lucrarea monumentală *Atlasul lingvistic Român (ALR)*, seria nouă, I, București, Editura Academiei, 1956.

²⁰ Al. Ciorănescu, *Diccionario Etimológico Rumano*, vol. I-VII, Laguna, La Luna, Universidad de la Laguna, 1958-1966.

Gh. Mihăilă²¹, V. Arvinte²², St. Dumistrăcel etc., susținători pasionați ai opiniilor deja exprimate mai sus.

În deceniul șapte al veacului trecut s-au derulat o serie de proiecte monumentale patronate de cel mai înalt for cultural românesc – Academia Română –, la care au participat cercetători din cadrul institutelor de cercetare afiliate instituției menționate. Astfel, concomitent cu lucrările de anvergură din varii arii de cercetare socio-umanistică (lingvistică, etnografie, folclor, literatură, istoria culturii, artă etc.), o serie de specialiști din domeniul istoriei și arheologiei au luat parte la alcătuirea primului tratat de istorie a românilor. Inserate în capitolele referitoare la etnogeneza românească și evoluția limbii și populației vechi românești, pe parcursul mileniului I și a primelor trei veacuri ale celui de-al doilea mileniu creștin, autorii au manifestat un interes aparte față de subiectul avut în discuție, alocând spații însemnate și comentariilor istorice și lingvistice referitoare la nomenclatura agrară românească, ca parte integrantă a moștenirii istorice firești la care a participat limba și populația din teritoriul intra- și extra-carpatic²³. Proiectul a fost reluat aproape patru decenii mai târziu, subiectul bucurându-se în continuare de o largă atenție în lumea științifică românească²⁴.

În 1976, regretatul istoric și arheolog ieșean V. Neamțu își publica teza de doctorat cu titlul *La technique de la production céréalière en Valachie et en Moldavie jusqu'au XVIII^e siècle*, în care includea analize lingvistice, realizând totodată și comentarii pertinente referitoare la lexicul agricol românesc de bază²⁵. Concluzii, însoțite de

²¹ Gh. Mihăilă, *Împrumuturi sud-slave în limba română. Studiu lexico-semantic*, București, Editura Academiei, 1960, p. 18-55.

²² V. Arvinte, *Terminologia exploatării lemnului și a plutăritului*, în „Studii și cercetări științifice”, Filologie, VIII, 1957, fasc. 1, p. 1-184; V. Arvinte, D. Ursu, M. Bordeianu, *Glosar regional*, București, Editura Academiei, 1961, 83 p.; V. Arvinte, *Originea limbii și poporului român în lumina cercetărilor recente*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, 17, 1966, p. 13-30.

²³ *Istoria României*, I, *Comuna primitivă, sclavagismul, perioada de trecere la feudalism*, coord. P. Constantinescu-Iași, Em. Condurachi, C. Daicoviciu, A. Oțetea, D. Prodan, M. Roller, I. Nestor, Gh. Ștefan ș. a., București, Editura Academiei, 1960, p. 788-797; *Istoria României*, II, *Feudalismul timpuriu, feudalismul dezvoltat, în condițiile fărâmițării feudale și ale luptei pentru centralizarea statului, feudalismul dezvoltat, în condițiile instaurării dominației otomane (a doua jumătate a secolului al XVI-lea)*, coord. P. Constantinescu-Iași, Em. Condurachi, C. Daicoviciu, A. Oțetea, D. Prodan, M. Roller, I. Nestor, Gh. Ștefan ș. a., București, Editura Academiei, 1962, p. 20-22.

²⁴ *Istoria Românilor*, vol. III, *Genezele românești*, coordonatori: Șt. Pascu și R. Theodorescu, secretar al volumului: V. Spinei, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 48-50.

²⁵ V. Neamțu, *La technique de la production céréalière en Valachie et en Moldavie jusqu'au XVIII^e siècle*, București, Editura Academiei (în colecția „Bibliotheca Historica Romaniae”), 1975, 269 p.

argumente interesante, se regăsesc în alte trei studii parțiale ce au precedat lucrarea deja menționată²⁶. Profesorul V. Neamțu aduce în actualitatea istoriografică românească teoriile predecesorilor săi ce au activat la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul primei jumătăți a veacului trecut, trecând în revistă și contribuțiile specialiștilor străini referitoare la problema avută în discuție, mai ales în ceea ce privește sorgintea și morfologia unor termeni fundamentali precum *aratru*, *plug* etc., precum și a unor cuvinte ce desemnează părți ori componente ale instrumentelor de arat, ale uneltelor, unele activități agricole, plante cerealiere, legume ș. a. m. d.²⁷.

Așa cum am observat, tema supusă dezbaterilor istoriografice din ultimele două veacuri a suscitat și atenția istoricilor și arheologilor. Chiar dacă în subsidiar, cele cinci decenii de cercetări arheologice au fost completate cu acribie de investigații de ordin istoric, lingvistic și etnografic, toate datele obținute permițându-i istoricului ieșean D. Gh. Teodor să includă în cadrul studiilor sale comentarii bogate referitoare la nomenclatura agrară românească²⁸. În opinia reputatului profesor

²⁶ Idem, *Contribuții la problema uneltelor de arat din Moldova în perioada feudală*, în „Arheologia Moldovei”, IV, 1966, p. 293-316; idem, *Contribution à l'étude du problème des instruments à labourer utilisés au Moyen Age en Moldavie*, în „Revue Roumaine d'Histoire”, VI, 3, 1967, p. 533-552 + planșe; idem, *Originea și evoluția hârțelului în Moldova și Țara Românească*, în „Arheologia Moldovei”, VII, 1972, p. 331-344.

²⁷ E. Berneker, *Slawisches etymologisches Wörterbuch*, Band 1-2 (A-L, M), Heidelberg, 1908-1913; ediția a 2-a, Band 1, Heidelberg, 1924, 473 p.; A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, vierte umgearbeitete Auflage, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1910; K. Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg, 1927; F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18. Auflage (bearbeitet von Walther Mitzka), Editura Walter de Gruyter, Berlin 1960; *ibidem*, Editura Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967; *ibidem*, 21. Auflage (bearbeitet von Walther Mitzka), Editura Walter de Gruyter, Berlin, 1975.

²⁸ D. Gh. Teodor, *Descoperiri arheologice în Moldova referitoare la agricultura din secolele VI-XI e.n.*, în „Terra nostra”, III, 1973, p. 223-232; idem, *Natives and Slavs in the East-Carpathian regions of Romania in the 6th-10th Centuries*, în *Relations between the autochthonous populations and the migratory population on the territory of Romania*, București, Editura Academiei, 1975, p. 155-170; idem, *Unele considerații privind încheierea procesului de formare a poporului român*, în „Arheologia Moldovei”, IX, 1980, p. 75-84 (studiu publicat și în idem, *Spațiul carpato-dunăreano-pontic în mileniul marilor migrații*, Buzău, Editura Alpha, 2003, 554 p.; p. 23-31); idem, *Probleme actuale ale etnogenezei poporului român*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Iași”, XVII, 1980, p. 105-115; idem, *Date noi privind agricultura la est de Carpați în secolele IV-XI e.n.*, în *Omagiu prof. C. Cihodaru*, Iași, 1983, p. 16-24; idem, *Continuitatea autohtonilor în regiunile de sud ale Moldovei în secolele IV-XI e.n.*, în *Spiritualitate și istorie la Întorsura Carpaților*, 1, Buzău, 1983,

universitar, lexicul de bază din agricultură este eminent latin. Cu toate acestea, numeroși termeni, desemnând anumite îndeletniciri, practici agricole, părți-componente ale uneltelor, obiecte de uz agrar, anumite plante, realități fizico-geografice și social-juridice etc. sunt de sorginte slavă, ca rezultat al interacțiunii etnice și culturale dintre cele două populații în spațiul de existență al poporului român. În schimb, alături de bogatul fond lexical latin au fost identificate o serie de cuvinte ce provin din substratul autohton traco-dacic²⁹. Istoricul ieșean subscris opiniei reputatului specialist român în limba traco-dacilor și pe probleme de etnogeneză românească – I. I. Russu. Tracologul I. I. Russu identifică ca fiind de sorginte autohtonă, deci provenind din substratul preroman, traco-dacic, următorii termeni legați de domeniul agrar românesc: *bordei*, *brânză*, *cătun*, *cârliș*, *copac*, *curpăn*, *ghimpe*, *ghioagă*, *grapă*, *mazăre*, *măgură*, *mătură*, *mânz*, *mugure*, *murg*, *păstaie*, *a scurma*, *sâmbure*, *țaruș*, *urdă*, *vatră*, *zăr ori zer*³⁰.

Tangențial cu subiectul supus dezbaterii noastre, istorici și arheologi precum Șt. Meteș³¹, P. P. Panaitescu³², C. C. Giurescu³³,

p. 104-113; idem, *Autohtoni și migratori la est de Carpați în secolele VI-X e.n.*, în „Arheologia Moldovei”, X, 1985, p. 50-73; idem, *Tradiții geto-dacice în cultura materială și viața spirituală din secolele V-X e.n. de pe teritoriul României*, în „Acta Moldaviae Meridionalis”, VII-VIII, 1985-1986, p. 131-148 (studiu publicat și în idem, *Spațiul carpato-dunăreano-pontic...*, p. 33-44); idem, *Quelques considérations sur la population daco-romaine et ancienne roumaine au Nord du Bas-Danube aux IV^e-X^e siècles*, în „Dacia”, N. S., XXXVIII-XXIX, 1994-1995, p. 357-363.

²⁹ Idem, *Tradiții geto-dacice...*, în vol. *Spațiul carpato-dunăreano-pontic...*, p. 35-36 și nota 19. Autorul analizează noțiuni precum *țarină*, *grapă*, *grunz*, *mărar*, *mazăre*, *păstaie*, *fasole*, *mălai*, *măr*, *curpen*, *mied*, *teasc*, *ravac*, *strugure* etc., considerând că provin din fondul lexical preroman și, anume, din daco-getică.

³⁰ I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, Editura Academiei, 1959, p. 122, 123, 126, 129-130; idem, *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, București, Editura Academiei, 1970; idem, *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic și componenta latino-romanică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 106.

³¹ Șt. Meteș, *Păstori ardeleni în Principatele Române*, Arad, Editura Librăriei Diecezane, Biblioteca Semănătorul, 1925, 191 p.

³² P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, Editura Științifică, 1969, p. 143-151; V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, București, Editura Științifică, 1957, p. 18, 27, 28-29, 38-45.

³³ C. C. Giurescu, *Împrumuturi cumane în limba română: „odae” și „cioban”*, în „Studii și cercetări lingvistice”, XII, 1961, 2, p. 205-214.

A. Armbruster³⁴, L. Bârză, S. Brezeanu³⁵, Șt. Olteanu³⁶, A. Paragină³⁷, V. Spinei³⁸, N. Edroiu³⁹ etc. au înscris în lucrările lor scurte consemnări și comentarii privitoare la geneza și evoluția nomenclaturii agrare românești.

O serie de contribuții remarcabile le-au adus în peisajul istoriografic românesc de specialitate cercetători precum E. Precup⁴⁰, I. Oțel⁴¹, G. Giuglea⁴², I. Donat⁴³, R. Vuia⁴⁴, C. Constantinescu-Mircești⁴⁵, I. Popescu-Sireteanu⁴⁶, V. Ștefănescu-Drăgănești⁴⁷, A. Blănaru⁴⁸, I. I. Dănuț⁴⁹ ș. a. Lucrări temeinic documentate sunt și

³⁴ A. Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 36-42.

³⁵ L. Bârză, S. Brezeanu, *Originea și continuitatea românilor. Arheologie și tradiție istorică*, București, Editura Enciclopedică, 1991, p. 54, 93, 171.

³⁶ Șt. Olteanu, *Aspecte ale dezvoltării agriculturii pe teritoriul Moldovei și Țării Românești în secolele X-XIV*, în „Terra nostra”, II, 1971, p. 31 și urm.; idem, *Agricultura la est și sud de Carpați în sec. IX-XIV (I)*, în „Muzeul Național”, I, 1974, p. 35-55.

³⁷ A. Paragină, *Habitatul medieval la curbura exterioară a Carpaților în secolele X-XV*, Brăila, Editura Istros, 2002, p. 50-56.

³⁸ V. Spinei, *Moldova în secolele XI-XIV*, ediția a III-a, cu consistente adăugiri și remanieri, Chișinău, Editura Universitas, 1992, p. 115-119 și notele 157, 158 și 169.

³⁹ N. Edroiu, *Despre apariția plugului în țările române*, în „Terra nostra”, II, 1971, p. 101-117; N. Edroiu, P. Gyulai, *Evoluția plugului în țările române în epoca feudală*, în „Acta Musei Napocensis”, II, 1974, p. 307-344.

⁴⁰ E. Precup, *Păstoritul în Munții Rodnei*, Cluj-Napoca, Biblioteca Dacoromania, 1926, 57 p. + planșe.

⁴¹ I. Oțel, *Cercetări asupra păstoritului în Vrancea*, București, Tipografia I. N. Copuzeanu, 1936, 86 p.

⁴² G. Giuglea, *Elemente pentru a cunoaște istoria formării limbii și poporului român. Problema alimentării vitelor și a omului la dacoromâni*, în „Convorbiri literare”, III, 1958, p. 53-62.

⁴³ I. Donat, *Considerații istorice asupra toponimiei românești*, în „Limba Română”, XIII, 1964, 6, p. 615-621; idem, *La vie pastorale chez les roumains et ses problème*, în „Dacoromania”, I, Freiburg, 1973, p. 78-103.

⁴⁴ R. Vuia, *Tipuri de păstorit la români (secolul XIX-începutul secolului XX)*, București, Editura Academiei, 1964, 252 p. + planșe cu ilustrații.

⁴⁵ C. Constantinescu-Mircești, *Păstoritul transhumant și implicațiile lui în Transilvania și Țara Românească în secolele XVIII-XIX*, București, Editura Academiei, 1976, 171 p. + planșe cu figuri.

⁴⁶ I. Popescu-Sireteanu, *Contribuții la cercetarea terminologiei păstorești din limba română* (pentru uzul studenților), Iași, 1980, 202 p. + 2 anexe.

⁴⁷ V. Ștefănescu-Drăgănești, *Romanian Continuity in Roman Dacia. Linguistic Evidence*, Miami Beach, 1986, p. 33-46.

⁴⁸ A. Blănaru, *Dicționar de termeni păstorești*, Suceava, Grupul editorial „Crai nou” & „Mușatinii” & „Bucovina viitoare”, 2002, 456 p.

⁴⁹ I. I. Dănuț, *Incursiune în istoria păstoritului*, Râmnicu-Vâlcea, Editura Adrianso, 2006, 104 p.

cele ale etnografului N. Dunăre care abordează tema îndeletnicirilor tradiționale românești apelând și la studiile lingvistice și istorice⁵⁰.

Fără a introduce date semnificative la cunoașterea terminologiei agrare românești și a evoluției ei ca parte integrantă a amplului proces de închegare a limbii române, merită enumerate aici și contribuțiile istoricului D. Rancu, care a realizat o prezentare succintă a termenilor fundamentali din agricultură a căror sorginte latină este verificată și admisă de către lumea științifică de specialitate⁵¹.

Cercetările de istorie agrară din ultimii ani au cointerestat deopotrivă pe specialiștii români, dar și pe cei basarabeni. Astfel, istoricul S. Tabuncic contribuie la cunoașterea aspectelor legate de evoluția tehnicilor agricole și a îndeletnicirilor tradiționale românești cu un studiu referitor la evoluția agriculturii medievale în spațiul pruto-nistran, în veacurile XIV-XV. În cadrul preocupărilor de istorie social-economică, un loc aparte l-au ocupat și comentariile lingvistice, pecetluind astfel încadrarea studiului menționat în categoria abordărilor științifice complexe mai ales atunci când dezbaterele istoriografice nu alunecă în derizoriu, fiind umbrite de implicațiile meschine ale politicului⁵².

Fără a ne propune aici să epuizăm întreaga problematică legată de evoluția nomenclaturii referitoare la practicile agricole și pastorale românești, considerăm oportun să facem câteva observații pe marginea denumirilor ce desemnează anumite îndeletniciri și tehnici tradiționale referitoare la cultivarea plantelor cerealiere, a legumelor, a viței de vie și la creșterea animalelor domestice.

⁵⁰ N. Dunăre, *Interdependența ocupațiilor tradiționale la români, factor de stabilitate și continuitate*, în „Apulum”, VII, 2, 1968, p. 529-550; idem, *Agricultura și Forme de viață pastorală*, în *Țara Bârsei*, vol. I, București, Editura Academiei, 1972, p. 107-156, respectiv p. 157-242; idem, *Păstoritul de pendulare dublă pe teritoriul României*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1965-1967, p. 116-138; idem, *L' élevage bi-pendulaire dans les zones de fenaison de l' Europe*, în „Apulum”, 15, 1977, p. 764-767.

⁵¹ D. Rancu, *Tipologia uneltelor romane și Terminologia românească de origine latină a uneltelor agricole din Banatul roman*, în „Tibiscum”, 11, 2003, p. 279-283, respectiv p. 285-292.

⁵² S. Tabuncic, *Unele mărturii privitoare la civilizația agrară din regiunea răsăriteană a principatului moldovenesc în secolele XIV-XV*, în *Studii de istorie veche și medievală. Omagiu profesorului Gheorghe Postică*, volum îngrijit de T. Arnăutu, O. Munteanu și S. Mustață, Chișinău, Editura Pontos, 2004, p. 215, 219-220.

Observații privind terminologia terenurilor agricole și a practicilor tradiționale românești din domeniul agriculturii

Reevaluarea și reluarea informațiilor istorice, arheologice, documentare, epigrafice, iconografice, etnografice, lingvistice, literare, folcloristice etc. ne oferă încă date inedite ce permit exprimarea unor observații menite să clarifice o serie de necunoscute ale procesului de romanizare a autohtonilor geto-daci și, nu în ultimul rând, legate de finalizarea procesului de etnogeneză a limbii și poporului român. Un fapt evidențiat până în momentul de față de către romaniștii români și străini este că limba română derivă din latina populară („vulgară”) vorbită de coloniștii și militarii aduși ori cantonați pe teritoriul Daciei ce aveau ca datorie supremă îndeplinirea cu succes a acțiunii de „pacificare” și romanizare a ținuturilor „barbare” și a locuitorilor nord-dunăreni și carpați. Astfel, în cadrul unui proces complex, ce a durat aproximativ 150 de ani, fondul original traco-dacic a fost contaminat și dominat de latina populară, căreia i s-au adăugat influențele lingvistice din alte limbi vorbite de populațiile care au intrat în contact direct cu autohtonii (sarmați, germanici etc.)⁵³. Aportul cultural al elementului slav (începând cu veacurile VI-VII d. Chr.), la care se adaugă influențele lexicale ale germanicilor și turanicilor, sunt de necontestat, explicându-se prin contactele inter-culturale în teritoriul menționat. Dominația politică și militară nu a subminat însă evoluția etnico-lingvistică a autohtonilor ci, dimpotrivă, a contribuit la îmbogățirea lexicului limbii române cu termeni și forme lexicale noi care desemnează anumite practici, tehnici și realități social-economice inedite și, uneori, mai nuanțate decât cele existente în acel moment în viața cotidiană a autohtonilor.

Preocupările pentru a-și asigura produsele necesare subzistenței umane i-au determinat pe locuitorii spațiului carpațo-dunărean să-și continue îndeletnicirile ancestrale, să-și procure materiile prime pentru realizarea artizanală a uneltelor casnice, să dezvolte tehnologiile deținute de la strămoșii lor și să câștige noi loturi pentru agricultură în detrimentul pădurilor. Caracterul tradițional-agricol al activităților enumerate este susținut de lexicul de bază referitor la denumirile atribuite terenurilor agricole, la numele loturilor de pământ pe care se derulează lucrări pentru introducerea ori redarea lor circuitului agrar, la suprafețele desțelenite sau defrișate prin diverse modalități, cu privire la muncile agrare principale ș.a.m.d.

⁵³ V. Neamțu, *La technique...*, p. 140.

Contactele stabilite cu alogenii, în veacurile VI-VII, s-au concretizat prin unele împrumuturi arhaice slave pentru a desemna realitățile social-economice și aspectele de viață agricolă menționate. Odată cu retragerea acestora spre estul, sudul ori vestul Europei, numeroase comunități ale slavilor au rămas în regiunile de la nordul Dunării inferioare. Acestea s-au contopit în marea masă a autohtonilor, însușindu-și totodată și lexicul românesc de specialitate, provenit în mare măsură din latina populară. Procesul de asimilare a populațiilor slave și schimburile culturale realizate au desăvârșit procesul de îmbogățire și diversificare a lexicului românesc, fenomen complex observabil și în geneza a numeroase limbi ale popoarelor lumii.

Printre cei care au semnalat pentru prima dată în istoriografia românească existența în limbajul agricol a numeroși termeni antici a fost I. I. Russu, care a analizat cu spirit critic multiple vocabule, radicali ori cuvinte de sorginte traco-dacică⁵⁴, evidențiind astfel persistența unor noțiuni din substratul vechi pre-roman și dovedind o dată în plus caracterul arhaic al nomenclaturii agrare și a practicilor ancestrale din acest spațiu. Realitățile lingvistice semnalate și unele asemănări lexicale cu termeni din alte limbi se pot justifica prin apartenența limbilor tracice la grupul *satem* al limbilor indo-europene, din care face parte, cum bine se știe, și slava arhaică⁵⁵.

Astfel, lingviștii europeni au observat prezența în majoritatea limbilor indo-europene a radicalului *-ar*, din care derivă numele principalului instrument de arat⁵⁶. Un punct de vedere interesant îl

⁵⁴ I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, p. 122, 123, 126, 129-130; idem, *Elemente autohtone în limba română*, p. 12, 134-135; idem, *Etnogeneza românilor*, p. 106.

⁵⁵ Idem, *Etnogeneza românilor*, p. 106; V. Neamțu, *La technique ...*, p. 140.

⁵⁶ Conform H. Hirt, *Die Indogermanen, ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur*, Erster Band, Strassbourg, 1905, p. 352; R. Braungart, *Die Urheimat der Landwirtschaft aller Indogermanischen Völker in der Geschichte der Kulturpfl. Und Ackerbaugeräte in Mittel- und Nordeuropa nachgewiesen*, Heidelberg, 1912, p. 250; A. G. Haudricourt, M. Jean-Brunhes Delamarre, *L'homme et la charrue à travers du monde*, Paris, Editura Gallimard, 1955, p. 45-46; K. Birket-Smith, *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, p. 175; N. A. Demčenko, *Земледельческие орудия как материал для изучения этногенеза и этнической истории молдавского народа*, în „Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавской ССР”, XXIII, 1964, Chișinău, p. 47; M. Lexer, *Mittelhochdeutsch Taschenwörterbuch*, 9 Auflage, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1908, s. v.; *Der grosse Duden. Etymologie*, Band VI, Bibliographischer Institut, Mannheim, 1963, s. v., apud V. Neamțu, *La technique ...*, p. 140. În urma analizelor lingvistice întreprinse de cei mai reputați specialiști se observă prezența radicalului *-ar* în majoritatea limbilor indo-europene: latinescul *arare* și *aratrum*; semiticul *harath*; armeanul *araur*; paleo-grecul *ἀρατρον*; macedoneanul *arl*; irlandezul *arathar*; arhaicul islandez *arthr* ori *ardr*;

identificăm în abordarea profesorului ieșean V. Neamțu. În opinia regretatului medievist, termenul nu a intrat în română din latina populară deoarece romanii au interacționat cu o realitate deja existentă⁵⁷. Aceștia au preluat termenul de la autohtoni, ceea ce îngreunează considerabil stabilirea morfologiei acestui cuvânt uzitat pe arii extinse de către comunitățile arhaice. Din acest motiv, cercetătorii l-au considerat a fi o rămășiță traco-dacică⁵⁸.

Cercetările noastre asupra terminologiei terenurilor folosite în agricultura românească are ca punct de plecare analiza radicalului arhaic -*ar* → latinescul *arare* → latinescul *aratrum* („aratru”)⁵⁹, din care probabil au derivat numeroase alte noțiuni esențiale precum: „a ara”, „arătură”⁶⁰, „arătoriu”, „arător”, „arat”, „arabil”, „arariță” etc. Terenul proaspăt arat se numește „arătură”. Cu timpul, cuvântul este substituit de slavicul „ogor”⁶¹. Sinonim cu termenul menționat este „agru”, care provine tot din latină (*ager*)⁶², din care se desprind derivații precum „agrar”, „agricol”, „agricultură”, „agricultor” etc. Împrumuturi latinești sunt și „câmp”⁶³, cu accețiunea de teren supus constant lucrărilor agricole, „țarină” sau

lituanianul *arklas*; norvegianul *ard-plog*; suedezul *ar, aror* ori *arder*; cehul *radlo-pluh*; vechi slavul *ralo* etc. În limba română arhaică s-a păstrat cuvântul *arătoriu*, ce derivă din latinescul *aratorius* = „arător”, „care servește la arat”, „referitor la agricultură”. Conform V. Arvinte, D. Rusu, M. Bordeianu, *Glosar regional*, p. 14 și V. Adăscăliței, *Miorița, text la plug*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), 1-2, 1960, București, p. 139, cuvântul era utilizat în secolul al XX-lea în micro-regiuni din România și anume, în unele zone din Moldova, de către locuitorii satelor de pe valea Suhăi. Aceștia foloseau termenul de *artor* pentru a desemna instrumentul de arat pe care se pare că-l utilizau din vechime. Cuvântul este folosit și în alte limbi neo-latine cum ar fi italiana (*aratro*), franceză (*aratoire*) ori portugheză (*arado*).

⁵⁷ V. Neamțu, *La technique...*, p. 140.

⁵⁸ I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, p. 126, 130; idem, *Etnogeneza românilor*, p. 226, 276; V. Neamțu, *La technique...*, p. 140.

⁵⁹ Vezi nota 56.

⁶⁰ Conform *Dicționarul limbii române*, coord. S. Pușcariu, vol. I, partea I (literele A-B), București, Editura Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1913, p. 227, „arătură” provine din latinescul popular *aratura*, -am = „loc deja arat și semănat”. Vezi și Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 219-220.

⁶¹ Vezi distribuția sa în întreg spațiul românesc conform *Micul atlas lingvistic român*, vol. I, partea I, Cluj Napoca, 1938, harta 21 și 22.

⁶² Provine din latinescul *ager, agrum*: L. Șăineanu, *Dicționarul universal al limbii române*, ediția a IV-a, București, 1922, p. 13; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 125, 219; Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 573.

⁶³ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 96; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 214, 220; *Dicționarul limbii române moderne*, editat sub direcția lui D. Macrea, București, Editura Academiei, 1958, p. 152.

„țarnă”⁶⁴, „loc (teren) arător”⁶⁵, „întorsătură”⁶⁶, „iugăr”⁶⁷, „falce”⁶⁸, „curătură” sau „curățitură”⁶⁹, „spărtură”⁷⁰ etc., ultimii doi termeni fiind utilizați în cazul terenurilor defrișate și destelenite, recent introduse în circuitul agricol. Într-o perioadă de timp dificil de precizat în prezent, locuitorii din diverse regiuni au început să-și nominalizeze loturile și suprafețele arabile după plantele cultivate în pământurile acestora ori după finalizarea unor lucrări agricole. În acest mod, apar noțiuni precum: „grâniște” (din latinescul *granum* = „grâu” + sufixul *-iște*) ori „grâneța”⁷¹, „meiște” ori „mălăiște” (de la „mei”, care provine din latinescul *millium* + sufixul *-iște*, *-ăiște*), „secăriște” (de la „secară” – *secale* + terminația *-iște*), „mălăiște”, „mălăină” sau „mălăiștină” (de la cuvântul „mălai”, care provine din latinescul *amylum* + sufixul *-aliu*, *-alia*, *-ină* ori *-iște*), „puiște”⁷², „porumbiște” (de la substantivul „porumb” – *palumbus*, căruia i se adaugă sufixul *-iște*), „păpușoiște” ori

⁶⁴ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 640; Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 367; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 238. Cuvântul provine din latinescul *terra*. Însă, sunt opinii care îi atribuie termenului o origine arhaică, din substratul traco-dacic (vezi Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 126, care admite ipoteza unei moșteniri pre-romane vechi. Astfel, din persanul *čarana*, poate deriva termenul dacic, care prin transformare ajunge la noi sub forma lui „țarină” ori „țarnă”).

⁶⁵ La Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 219-220, „arător” provine din latinescul *aratorius* = „loc propice pentru arat și cultivarea pământului”.

⁶⁶ Din latinescul *intorquere* = „a întoarce”, căruia i s-a adăugat sufixul *-atură* (Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 232-233).

⁶⁷ Conform *Dicționarul limbii române moderne*, p. 397, „iugăr” cu variația „jugăr” provine din latinescul *jugerum*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 291. Termenul provine din latinescul *falx*, *-cis*. Conform L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 242, cuvântul românesc ar deriva din *falcem* = „coasă” și se referea la cantitatea de fân ori paie cosită. În Moldova și Țara Românească reprezenta și o unitate de măsură pentru suprafață.

⁶⁹ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 185; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 134, 224-225; S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 457; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 207. Substantivul din română provine din latinescul *colatura*, care derivă din verbul *colo*, *-are* = „a strecura, a curăța”, ori *curare* = „a îngriji”, fiind utilizat atât în Moldova, Bucovina, cât și în Muntenia.

⁷⁰ Conform L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 655; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 236 și *Dicționarul limbii române moderne*, p. 786-787, termenul provine din latinescul *spargo*, *-ere* = „a sparge”, din care a rezultat substantivul „spărtură”, a cărui semnificație este de pământ lucrat pentru prima dată.

⁷¹ Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 226; *Dicționarul limbii române (Dicționarul Academiei)*, vol. II, partea I (literele F-I), 1934, p. 297. Termenul provine din latinescul *granicia*.

⁷² Conform Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 224, „puiște” este terenul pe care s-a cultivat porumbul ori păpușoiul. Derivă probabil din cuvântul „pui” = *pulleus*, *pullus*, căruia i s-a adăugat terminația *-iște* (vezi S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 1395).

„popușoiște” (probabil cuvântul se compune din radicalul „păpușă” – latinescul *pappus*, -um, la care se adaugă sufixul -iște)⁷³, „cucuruziște” (de la „cucuruz”, care derivă din „cucură” și care este de proveniență latină, din *cucurum* + sufixul -iște)⁷⁴, „secerătură” (terenul a cărui holdă a fost recent secerată; derivă de la „seceră” – latinescul *sicilis*) etc.

Terminologia referitoare la denumirile de terenuri supuse lucrărilor agricole este îmbogățită și cu termeni ce provin din alte limbi, ale populațiilor alogene, cu care autohtonii au interacționat etnic, social, economic și cultural. Astfel, în lexicul românesc s-au infiltrat termeni de sorginte slavă, maghiară, greacă sau turcă, care vin în sprijinul terminologiei de sorginte latină, uneori substituind noțiunile moștenite din fondul latin, alteori fiind la rândul lor absorbiți și înlocuiți de aceștia. Din slavă provin termenii „ogor”⁷⁵ (în acest caz, „întorsătură” a fost substituit de sinonimul „ogor”, acesta din urmă generalizându-se), cu derivatele „ogorătură” (din verbul „a ogori”), „prășitură” (un lot de pământ pe care s-a săpat, s-a cultivat și, prin urmare, s-a curățat prin prășire)⁷⁶, „lan”⁷⁷, „țelină”⁷⁸,

⁷³ Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 223; S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 1256.

⁷⁴ Conform E. K. Berneker, *Slawisches etymologisches Wörterbuch*, Band 1 (A-L), Heidelberg, Editura Carl’s Winter Universitätsbuchhandlung, 1908-1913, p. 640-641, termenul poate proveni din paleoslavă, fiind echivalent cu sârbescul *kukuruz*, rusescul *кुकурюза*, polonezul *kukuru(d)za*, *kukury(d)za*, ruteanul *kukurú(d)z*, *kukurú(d)za*. Vezi și Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 223.

⁷⁵ H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, vol. II (D-O), București, Editura Staatsdruckerei, 1905, p. 1084; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 442; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 214, 231-232, *Dicționarul limbii române moderne*, p. 560. Termenul este prezent în majoritatea limbilor slave moderne și în maghiară (vezi polonezul *ugor*, *ugar*, cehescul *uhor*, bulgărescul, sârbescul și maghiarul *ugar* etc.).

⁷⁶ Conform Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 233, „prășitură” este un derivat al verbului „a prăși”, care este de origine paleoslavă – *prašiti*. Se pare că termenul a pătruns în limba română pe filieră slavă sud-dunăreană, și anume din sârbă (H. Tiktin, *op. cit.*, vol. III (P-S), 1906, p. 1234); la L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 503, termenul românesc de proveniență slavă denumește activitatea de curățare a țarinei de buruieni sau de deștelenire a ogorului. În *Dicționarul limbii române moderne*, p. 652, românescului „a prăși” îi corespund termeni din bulgară (*praša*) și sârbă (*prašiti*).

⁷⁷ După L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 355, cuvântul derivă dintr-un slav arhaic, de unde are corespondent și în alte limbi slave moderne, cum ar fi polonezul *lan*. Este folosit des în Moldova cu înțelesul de „câmp întins” sau „ogor de dimensiuni apreciabile, cultivat cu cereale (mai ales cu grâu)”.

⁷⁸ Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 265-268; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 646. Cuvântul românesc este de factură slavă arhaică, provenind din bulgărescul ori sârbescul *čelina*, conform radicalului paleoslav *cely* = „tot, întreg” ori *челизну* = „pământ părăsit”. Vezi și A. de Cihac, *Dictionnaire d'étymologie daco-romain...*, p. 432 și *Dicționarul limbii române moderne*, p. 893.

„delniță”⁷⁹, „prosie” și „răsprosie”⁸⁰, „brazdă”⁸¹, „livadă”⁸², „paragină” cu verbul „a părăgini”⁸³, „pârloagă”⁸⁴ etc. Unii termeni, precum „ogor”, „pogon”, „brazdă” s-au impus ulterior, dar nu mai târziu de secolul al XII-lea, fiind cel mai probabil împrumuturi slave sud-dunărene (de la vecinii bulgari ori sârbi)⁸⁵, pe când ceilalți reprezintă cel mai probabil moșteniri mai recente.

Deosebit de interesantă este dezbaterea pentru stabilirea etimologiei cuvântului „miriște”. Dacă, în unele dicționare, acesta este considerat un termen de proveniență slavă⁸⁶, în altele este subliniată apropierea de

⁷⁹ H. Tiktin, *op. cit.*, vol. II (D-O), p. 515; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 239-240; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 196. „Delniță” provine din radicalul slav vechi *delŭ* = „deal”, la care se adaugă sufixul *-niță*; în limba rusă ajunge *delnița* = „parte mică”, iar în ucraineană, *dil'nyč'a*. Termenul este prezent frecvent în documentele editate în Țara Românească și Moldova pe parcursul întregii perioade medievale, desemnând un lot de pământ arabil lung și îngust ori posesiunea unei familii. A fost utilizat totodată și ca măsură de suprafață (conform, N. Stoicescu, *Cum măsurau strămoșii noștri. Metrologia medievală pe teritoriul României*, București, Editura Științifică, 1971, p. 131, reprezenta aproximativ 45 de stânjani de pământ, unitate de măsură care a variat de-a lungul timpului de la 1,96 la 2,23 m).

⁸⁰ Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 233-234, L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 519. Termenul este de sorginte slavă arhaică, derivând din radicalul de bază *proso* = „mei”, având echivalenți în lituaniană (*proso* = „loc semănat cu mei”) și, mai ales în bulgară, de unde se pare că l-au preluat autohtonii spațiului carpato-dunărean (vezi cuvântul vechi bulgăresc *prosem* = „mei”. „Răsprosie” este format din prefixul slav vechi *raz* = „ras” și „prosie”. Semnificația plantei desemnată de această noțiune s-a extins și asupra locului pe care se cultiva meiul. Acesta mai are și înțelesul de teren, pe care nu s-a semănat nimic timp de 1-2 ani, pentru refacerea proprietăților nutritive ale solului.

⁸¹ În acest caz, termenul semnifică locul dintre două parcele arate ori o fâșie de pământ cultivată cu legume sau iarbă. L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 77; din slavul *бразда*.

⁸² H. Tiktin, *op. cit.*, vol. II (D-O), p. 919; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 368; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 249-250. „Livadă” provine din radicalul vechi slav *livada*, având echivalent în bulgară (*livada*), de unde se pare că a pătruns în limba română.

⁸³ Dacă Al. Bocănețu (*op. cit.*, p. 139) îi atribuie o origine slavă (din paleoslavul *voragina* = „vii, case, drumuri etc. părăsite”), L. Șăineanu în dicționarul său îl consideră un împrumut maghiar (din ungurescul vechi *parag*, conform L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 461).

⁸⁴ H. Tiktin, *op. cit.*, vol. III (P-S), p. 1171; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 465; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 261-263. După H. Tiktin, termenul românesc provine din slavul arhaic *prĕlogŭ*, care prin modificare fonetică devine „pârlog”, iar pluralul „pârloage” a generat „pârloagă”. Cuvântul are corespondenți și în alte limbi slave, precum în bulgară (*prelog*), sârbă (*parlog*) ori rusă (*prĕlogŭ*); vezi *Dicționarul limbii române moderne*, p. 625.

⁸⁵ Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 311.

⁸⁶ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 402. Cuvântul provine din arhaicul *miriște*.

radicalul *miriciae* și, implicit, se sugerează originea sa latină⁸⁷. Aceleași comentarii le comportă și termenul „moină”, pentru care s-a propus, fără însă a fi acceptată în unanimitate, o descendență etimologică latină⁸⁸. Totodată, unii îi atribuie o origine slavă arhaică⁸⁹. Cercetările lingvistice și istorice ulterioare ar putea aduce date esențiale pentru rezolvarea tuturor contradicțiilor legate de etimologia și originea acestor termeni.

Pe lângă noțiunile moștenite din slava veche, ce au menirea de a suplini necesități de ordin lingvistic atunci când bagajul informațional, utilajul și tehnicile se diversifică, iar apariția unei realități sociale și geografic-economice inedite solicită substituții lexicali, nomenclatura agricolă românească a împrumutat și termeni proveniți și din alte limbi, precum greaca, turca ori maghiara. De exemplu, „laz” este de sorginte grecească, provenind din cuvântul *λαζ*, a cărui corespondent în limba latină este *vicus, villa, ager, praedium*⁹⁰. În limba română a pătruns pe filieră

⁸⁷ Du Cange, C. Du Fresne, *Glossarium Ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis: in quo Latina Vocabula novatae Significationis, aut Usus rarioris, Barbara et Exotica explicantur, eorum Notiones et Originiones reteguntur: Complures aevi medii Ritus et Mores, Legum, Consuetudinum municipalium, et Jurisprudentiae recentioris Formulae, et obsoletae voces; Utriusque Ordinis, Ecclesiastici et Laici, Dignitates et Officia, et quam plurima alia [...] illustrantur. E libris editis, ineditis, aliisque monumentis cum publicis, tum privatis. Accedit Dissertatio de Imperatorum Constantinopolitanorum [...] numismatibus*, Editura Novissima Insigniter Aucta-Francofurti ad Moenum: Ex Officina Zunneriana, apud Johannem Adamum Jungium, tom II, partea 2 (I-N), 1710, p. 603. În latina medievală *miriciae* semnifica locul pe care s-a secerat grâu și pe care a rămas resturile paielor cerealei recoltate. Prin palatalizarea labialei înainte de *i* au rezultat formele „miriște”, „meriște”, „miriște”, „miriștină” etc. Cu timpul, noțiunea a împrumutat o nouă semnificație, anume de teren nelucrat, pe care au crescut buruienile, transformându-se treptat în fânează și pășune (Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 229).

⁸⁸ În dicționarul Du Cange (*op. cit.*, tom II, partea 2, p. 645) întâlnim termenul latin *mollinum*, pl. *mollina* = „colină, deal”, din care ar fi derivat românescul „moină”; în schimb, H. Tiktin (*op. cit.*, vol. II (D-O), p. 1004) consideră că noțiunea cu sens agricol derivă din „moale”, care este preluat în limba română din latinescul *mollinare (molliare)* = „a înmuia”. Vezi și *Dicționarul etimologic al limbii române: elementele latine*, ediție îngrijită de I. A. Candrea și Ov. Densusianu, București, Editura Cartea Românească, 1907, p. 514. În documentele vechi (N. Iorga, *Studii și documente privind istoria românilor*, vol. V, București, p. 383) „moină” are înțeles de „deal”, „colină” ori de terenuri arabile situate pe formele menționate, iar în Transilvania și Banat reprezenta locurile nearate, adică pășunile și fânețele (vezi și Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 230).

⁸⁹ A. Cihac, *op. cit.*, p. 200. „Moină” este un împrumut slav, pătrunzând în lexicul românesc din sârbă sau croată (vezi rusecul *moča*, sârbescul și croatul *močina* ori *mokrina* = „umezeală”). La L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 406, cuvântul derivă din slavul *mojnŭ* = „umed”, „ploios”.

⁹⁰ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 523.

ungurească⁹¹ ori sârbească⁹². „Tarla” este turcesc⁹³, iar „holdă” se pare că are o origine germanică, intrat în limba română pe filieră ungurească⁹⁴.

În ceea ce privește terminologia românească referitoare la unele activități, tehnici și practici agricole tradiționale, specialiștii au identificat multiple noțiuni de sorginte latină („a ara” (*arare*), „a săpa” (*sapare*), „a semăna” (*seminare*), „a culege” (*coligere*), „a întoarce” (*intorquere*), „a poșori” (*porca*, *-am* = „brazdă”), „a aduna” (*adunare*), „a lega” (*ligare*), „a încărca” (*carricare*), „a treiera” (*tribulare*), „a vântura” (*ventulare*), „a bate” (*bato*, *-ere*; *battuere*), „a curăța” (derivă din „curat” care provine din *colatus* = „limpede, strecurat”), „a înjuga”, „a dejuga” (*in-jugare*, *di(s)jugare*), „a pisa” (*pinsare*), „a coace” (*coquere*), „a măcina” (*machinare*) la „moară” (*molla*), „a cerne” (*cernere*), „a frământa” (*fermentare*), „a pasa” (*pinsatum*)⁹⁵ etc.) care, numai în cazuri izolate, au fost înlocuite cu expresii infuzate din mediul slav, germanic ori turanic (spre exemplu, „a ogori”, „pârloagă”, „țelină”, „delniță”, „tarla”, „holdă”, „brazdă”, „lan”, „livadă” etc.).

În urma activităților agricole de pe câmp, vechii agricultori treierau ori secerau cerealele, pe care le adunau în snopi⁹⁶. Procedul este și astăzi cunoscut în comunități rurale din Moldova, Oltenia și Muntenia, și consta în prinderea unui mănunchi⁹⁷ de paie⁹⁸ pe care individul o reteza cu secera. Paiele erau adunate în snopi ori stoguri⁹⁹, un fel de clăi¹⁰⁰. Pe fânețele satelor de deal și de munte sătenii se ocupau cu cosirea fânului¹⁰¹. Apoi, pologul¹⁰² (iarba cosită)

⁹¹ Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 225.

⁹² L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 358. Conform dicționarului, termenul provine din sârbescul *laz* și semnifică „teren curățat de buruieni”. Vezi și *Dicționarul limbii române moderne*, p. 447, unde întâlnim și corespondentul ucrainean *laz*.

⁹³ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 642, din turcescul *tarla*; vezi și Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 237.

⁹⁴ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 296. Vezi ungurescul *hold* și germanicul *Halde* = „ponor”.

⁹⁵ Vezi H. Tiktin, *op. cit.*; L. Șăineanu, *op. cit.*; Al. Rosetti, *op. cit.*; S. Pușcariu, *op. cit.* și *Dicționarul limbii române moderne*.

⁹⁶ Termen de proveniență slavă (din arhaicul *snopŭ*; vezi L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 599 și Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 155).

⁹⁷ Din latinescul *manuclus* = *manipulus*; vezi. L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 382 și S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 1021.

⁹⁸ Conform L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 454, provine din latinescul *palea*.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 618; din bulgărescul *stogŭ*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 138; derivă probabil din sârbescul *kladnja*. Conform H. Tiktin, *op. cit.*, vol. II (D-O), p. 371, este o moștenire paleoslavă (din vechiul slav *kladnja*)

¹⁰¹ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 243; provine din latinescul *fenum*.

¹⁰² H. Tiktin, *op. cit.*, vol. III (P-S), p. 1206; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 494; „polog” = „brazde de iarbă proaspăt cosite” (din vechiul slav *pologŭ*, care semnifică „depozit”, fiind echivalent și cu sârbescul *polog*).

era strâns în porșori ori poșori și clădit în jirezi sau căpițe, care erau susținute de prepeleci¹⁰³.

Nomenclatura plantelor cerealiere, a legumelor și a viței de vie

Așa cum am arătat încă de la începutul studiului nostru, terminologia privind denumirile cerealelor, a plantelor textile, a legumelor și a viței de vie este eminent de sorginte latină, constituind o dovadă a vechimii practicării agriculturii în teritoriile intra- ori extra-carpatice românești, în secolele IV-IX și primele trei veacuri ale celui de-al doilea mileniu creștin și în condițiile inexistenței unui organism politico-administrativ complex, care să tuteleze economia și să coordoneze pârgurile sociale și legislative inerente unui progres real specific civilizațiilor aflate pe o treaptă superioară a evoluției lor.

Cercetările arheologice au evidențiat prezența sub formă carbonizată a unei varietăți semnificative a tipurilor de cereale, o mărturie importantă a practicării neîntrerupte a muncilor agricole tradiționale și a dezvoltării progresive a tehnicilor de prelucrare cerealieră. Documentele scrise, realizările miniaturale ale caligrafiilor europeni și reprezentările iconografice de pe pereții exteriori ai bisericilor și mănăstirilor din veacurile XIII-XVI din Bulgaria, Serbia, România, Ucraina etc. oferă mărturii numeroase asupra interesului crescând al comunităților omenești medievale de a-și îmbunătăți și diversifica tehnicile și uneltele în vederea obținerii surplusului necesar pentru a acoperi consumul intern al familiei, dările în produse alimentare, sămânța pentru culturile viitoare și, atunci când era posibil, cantitatea de grâne pentru comerț.

Una dintre principalele cereale cultivate încă din preistorie și printre cele mai importante mărfuri de circulație pentru istoria economică medievală este grâul. Numeroase izvoare documentare¹⁰⁴ și

¹⁰³ „Poșor”, cu derivațiile „porșor”, „posor”, este un împrumut de proveniență latină (din *porca*, -am = „brazdă”); „jireadă” ori „gireadă” are o origine necunoscută, fiind utilizat în toate regiunile locuite de români; „căpiță” este slavicul *kopica* (H. Tiktin, *op. cit.*, vol. II (D-O), p. 285; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 101); „prepeleac” ori „prepeleag” este o moștenire slavă arhaică (din vechiul *prepeljaku*, comparativ și cu ruteanul *prypryljaka*; vezi H. Tiktin, *op. cit.*, vol. III (P-S), p. 1244; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 507).

¹⁰⁴ E. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. VIII (1376-1650), București, Editura Socecu & Teclu, 1894, p. 37; M. Holban, P. Cernovodeanu, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *Călători străini prin țările române*, vol. I, București, Editura Academiei, 1968, p. 149. Pelerinul genovez Matteo Muriano descrie practicile

mărturii arheologice, sub forma resturilor calcinate, identificate și prelevate din majoritatea siturilor de pe cuprinsul întregului teritoriu istoric românesc, reprezintă mărturii semnificative ale îndeletnicirilor agricole tradiționale specifice populațiilor sedentare, a cultivării intensive a acestei graminee, dar și a preocupării permanente pentru îmbunătățirea calității soiurilor de grâu. Termenul „grâu” este de certă origine latină¹⁰⁵.

Tot din latina populară provin și ceilalți termeni care desemnează principalele cereale cultivate¹⁰⁶ consecvent pe parcursul întregului ev mediu și care au alimentat creșterea economică, politică și culturală a vechii civilizații românești. De la alogeni slavi și celelalte populații co-viețuitoare în teritoriul carpato-dunărean, autohtonii au preluat și elemente lexicale proprii acestora, o moștenire lingvistică incontestabilă, rezultat al schimburilor inter-culturale intensive și continue, desfășurate în spațiul geografic și istoric menționat. Astfel, fondul lexical agricol românesc s-a îmbogățit considerabil și cu termeni de proveniență slavă arhaică, contaminare imposibil de împiedicat în condițiile existenței unor permanente relații economice, comerciale și culturale și a diversificării extraordinare a activităților, a tehnicilor și a utilajului agricol. Astfel, din slavă au pătruns în limba română cuvinte

agricole adoptate pentru cultivarea grâului și a diferitelor soiuri de grâu, precum și rotația culturilor în funcție de anotimpuri și refacerea calității terenurilor prin sistemul bi- ori trienal de semănare a loturilor destinate agriculturii, în Moldova vremii lui Ștefan cel Mare: „...grâu se cultivă în aprilie și mai...”; *ibidem*, vol. II, 1970, p. 381; M. M. Alexandrescu-Dersca, *Economia agrară a Țării Românești și Moldovei descrisă de călători străini (secolele XV-XVII)*, în „Studii”, XXI, 1968, 5, p. 847. Studiul conține descrierea biografului voievodului moldovean Despot-vodă – genovezul Graziani – care menționează în scrierile sale că grâu de primăvară se cultiva întotdeauna „înainte de 1 aprilie”; Hurmuzaki, *Documente privitoare...*, XV/2, București, 1906, p. 1335-1336, în care se vorbește despre lucrările aferente cultivării grâului de primăvară („grâu roșu”) și a celui de toamnă („grâu de iarnă” ori „ghirca”).

¹⁰⁵ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 282; S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 740; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 226; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 348. Cuvântul provine din latinul *granum*.

¹⁰⁶ Din latinescul *secale*, *-is*, derivă în limba română „secară”; „mei” provine din *milium*, în timp ce „orz” derivă din *hordeum*; vezi L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 580, 393, respectiv, 450; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 768, 490-491, respectiv 571. Meul a fost cea mai utilizată graminee în alimentația comunităților omenești din perioada medievală, fiind numit în Moldova „mălai”, iar în Transilvania „parinc”, „parâng”, „parânc” ori „paring”, care derivă din latinul *panicum*. Alți termeni de sorginte latină sunt: „sorg”, din *sorgus*, vezi și italianescul *sorgo* ori francezul *sorgho*; „cânepă” – *canipa* = *cannabis*; „trifoi” – *trifolium*; „nutreț” – *nutricium*; „paie” – *palea*; „spic” – *spicum*; „grăunte” – *granucia*; „neghină” – *nigellina*.

precum: „ovăz” (din radicalul paleoslav *ovīšŭ* ori *ovesŭ*)¹⁰⁷, „hrișcă” (din slava veche, comparabil și cu echivalentul ucrainean *hrička* sau polonezul *hreczka*)¹⁰⁸, „cucuruz” (din paleoslavă, cu analogii în ucraineană – *kukurudza*, sârbă și bulgară – *kukuruz*, de unde se pare că a intrat în limba română)¹⁰⁹, „cocean” (provine din slava arhaică – *kočanŭ* –, vorbită de comunitățile slave din sudul Dunării, radicalul fiind prezent atât în bulgară – *kočan*, cât și în sârbă – *kočanj*)¹¹⁰, „pleavă” (derivă din slavul arhaic – *plěva*, *plieva*)¹¹¹, „snop” (cuvânt intrat în lexicul agricol din slavă – *snopŭ* = „mănunchi”)¹¹² etc. Dacă „ovăz” este o moștenire străveche, provenind din fondul slav arhaic, ceilalți termeni menționați reprezintă împrumuturi recente, din secolele XVII-XVIII.

Târziu, în a doua jumătate a veacului al XVII-lea – începutul secolului următor, pătrunde în Europa răsăriteană o nouă cereală, adusă din „Lumea Nouă”. Cu toate acestea, termenul „porumb” provine din latinul *palumbus*¹¹³, derivând din limba scrisă și vorbită în cancelariile, mănăstirile și universitățile Europei medievale.

În legumicultură predomină nomenclatura de sorginte latină¹¹⁴, o realitate ce probează vechimea îndeletnicirilor tradiționale și în grădinarit. O serie de termeni provin din schimburile inter-culturale cu populațiile slave care s-au așezat în spațiul carpato-nistriean și

¹⁰⁷ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 452; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 575. Însă, se poate lua în discuție și o moștenire lexicală latină, neidentificată până în prezent, a cărui radical a dat în franceză termenul *l'avoine*.

¹⁰⁸ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 298; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 366. I se mai spunea „grâul negru” sau „grâul străin”, deoarece planta a fost adusă din Asia Mică, introdusă în Europa răsăriteană de către tătarii din Crimeea, având grăunțele asemănătoare cu boabele de grâu. Referitor la originea sa i se mai spunea și „tătarcă”.

¹⁰⁹ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 182; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 203.

¹¹⁰ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 143; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 162.

¹¹¹ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 487; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 629.

¹¹² L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 599; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 780.

¹¹³ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 498; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 645. În Moldova, acesta era nominalizat sub formă de „păpușoi”, iar în Transilvania i se spunea „cucuruz”; vezi *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, vol. II, 1956, harta 24.

¹¹⁴ Gh. Mihăilă, *op. cit.*, p. 68-69; conform *Dicționarul limbii române moderne*, din latina populară provin următorii termeni: „ceapă” – *caepa*; „aiu” – *alium*; „ridiche” – *radicula*, comparabil și cu neogrecul *radiki*; „curechi” – *colic(u)lus* = *cauliculus*; „varză” – *vir(i)dia*; „nap” – *napus*; „pepene” – *pepo*, *pepinis*; „curcubită” – *curcubita*; „lăptucă” – *lactuca*; „măr” – *melum* (= *malum*) ori *melus* (= *malus*), care semnifică „pom”; „linte” – *lens*, *-ntis*; „roșie” – *roseus* etc.

carpato-dunărean¹¹⁵. Alte noțiuni provin, probabil, din fondul pre-roman autohton, de sorginte traco-dacică¹¹⁶, în timp ce, unele cuvinte din lexicul agricol românesc provin din turcă¹¹⁷.

O importanță aparte în viața economică românească a constituit-o și cultivarea viței de vie. Vechimea îndeletnicirilor viticole este evidențiată și de nomenclatura exclusiv latină, ceea ce denotă și permanența preocupărilor ancestrale și neîntrerupte din acest domeniu de-a lungul istoriei noastre. Chiar dacă, ulterior, nomenclatura agrară de bază s-a îmbogățit cu termeni de sorginte slavă¹¹⁸, această realitate lingvistică nu înseamnă altceva decât, adoptarea târzie a unui fond lexical străin și adaptarea tehnicii de producere la noile necesități și realități economice, în condițiile creșterii continue a necesității pieței și a productivității. În timp ce „ciorchine” are origine necunoscută, provenind cel mai probabil din vechiul strat lexical indo-european, existând o mare probabilitate de a deriva din traco-dacică, termenul de

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 68-69; conform *Dicționarul limbii române moderne*, din vechea limbă slavă provin următoarele noțiuni: „morcov” din bulgărescul *mópkov*, sârbul și croatul *mřkva*, slovenul *mřkev*, rusescul *mopkóвъ*, ucraineanul *mópkєa* etc.; „țelină” – din bulgarul și sârbul *čelină*; „pătrunjel” – comparativ cu cehescul *petr(u)žel* și maghiarul *petrezselyem*; „castravete” – din *krastavŭ*, care semnifică „răios”, preluat în limba română sub forma menționată din cauza aspectului învelișului legumei (comparativ cu bulgărescul *krastaviŭŭ*).

¹¹⁶ Conform I. I. Russu, *Etnogeneza românilor*, p. 106 și *Dicționarul limbii române moderne*, o serie de termeni precum: „mărar” – origine traco-dacică, comparabil cu albanezul *maraj* (în L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 383, termenul românesc ar proveni din latinescul *marathrum*); „mazăre” – provine tot din substratul arhaic, fiind asemănător cu albanezul *modhullë* (la L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 391, derivă din forma albaneză *módzulă*) etc.

¹¹⁷ Spre exemplu, conform L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 470, termenul „pătlașea”, cu diminutivul „pătlașică”, provine din turcescul *patlydjan*. Tot din turcă provine și „dovleac” = *devlek* (*ibidem*, p. 218).

¹¹⁸ Vezi termeni, precum „cosor”, unealtă cu care se curăță și se recoltează via, – din slavul arhaic *kosorŭ* (L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 172; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 191); „bob” – provine din paleoslavul *bobŭ* (L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 69); „strugure”, care provine din slavul *strug*, comparabil cu macedoromânul *struŭur* = „așchie” și slovenul *strug* = „cotor” (L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 622); „podgorie” – derivă din slavul vechi *podŭgorije* (*Dicționarul limbii române moderne*, p. 635; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 491; format din *podŭ* = „sub” și *gora* = „munte”); „cârcel”, „cârcei” – preluat de români de la slavii sud-dunăreni (conform H. Tiktin, *op. cit.*, I (A-C), 1903, p. 316; *Dicționarul limbii române (Dicționarul Academiei)*, vol. I, partea a II-a (litera C), p. 834; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 105; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 198; cuvântul „cârcel” provine dintr-un arhaic „cârciu”, care are corespondent prin *Krčl* ori *Krč*, din sârbă și croată) etc.

bază – „viță de vie” – este un cuvânt compus ale cărui părți provin din latină¹¹⁹. Tulpina cu ciorchini de struguri este susținută de araci. Termenul „arac” ori „arag” provine din neogreacă¹²⁰.

Terminologia românească referitoare la creșterea animalelor

Terminologia românească referitoare la creșterea animalelor este cu precădere de proveniență latină. Chiar dacă ulterior, prin stabilirea unor contacte cu populațiile slave și turanice, care s-au așezat în zonele locuite de vechii români în veacurile VI-IX, respectiv, XI-XIII, o serie de împrumuturi lingvistice străine au contaminat lexicul agricol și pastoral primar, substituind o serie de termeni de sorginte latină, termenii noi nu au făcut altceva decât să confirme o realitate istorică notabilă și incontestabilă. Practicarea îndeletnicirilor pastorale încă din perioada ce a precedat cucerirea romană de la începutul veacului II d. Chr. este probată de persistența în lexicul românesc a unor noțiuni arhaice, de sorginte traco-dacică¹²¹. Legăturile dintre cultivarea plantelor și creșterea animalelor s-au menținut în permanență, dovada fiind existența în limbajul comun celor două îndeletniciri tradiționale românești a termenilor „răzătură”, „runc”, „secătură”, „curătură” etc., ceea ce denotă caracterul ambivalent, agricol și pastoral, al agriculturii practicate de autohtonii spațiului intra- și extra-carpatic de-a lungul secolelor¹²².

Astfel, din latina populară, vorbită de coloniștii romani stabiliți în noua provincie imperială, provin termenii referitori la animalele domestice cum ar fi: „animal”¹²³,

¹¹⁹ Conform L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 699, noțiunea „viță” derivă din latinul *vitea* = *vitis*, ce semnifică „familie”, iar „vie” provine din *vinea* = „vie”, „cultură de viță de vie” (*ibidem*). Produsul acestor fructe se numește vin, termen de certă sorginte latină (conform *ibidem*, p. 697, derivă din latinescul *vinum*).

¹²⁰ Conform *ibidem*, p. 32, „arac” derivă din *haraki*.

¹²¹ Mărturii ale perpetuării unor rămășițe lexicale dacice o constituie etimologia unor cuvinte precum: „cătun”, „vatră”, „bordei”, „gard”, „țarină”, „stână”, „strungă”, „țarc”, „copac”, „baci”, „cioban”, „cârlan”, „baligă”, „brânză”, „urdă”, „zer”, „mălai”, „mămăligă”, „mazăre”, „păstaie”, „strugure”, „curpen”, „mânz”, „murg”, „țap”, „rață” etc. (vezi I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, p. 122, 123, 126, 129-130; idem, *Elemente autohtone în limba română*, p. 87-89; idem, *Etnogeneza românilor*, p. 106).

¹²² P. Cancel, *Păstoritul la poporul român*, p. 3 și urm.; R. Vuia, *Tipuri de păstorit la români...*, p. 5 și urm.; I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 4 și urm.; I. Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, Editura Științifică, 1973, p. 206.

¹²³ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 25; din latinescul *anima* = „însuflețit, plin de viață”.

„oaie”¹²⁴, „berbeci”¹²⁵, „miel”, „mioară”¹²⁶, „vacă”¹²⁷, „bou”¹²⁸, „vită”¹²⁹, „vițel” ori „vițea”¹³⁰, „juncă”, „junc” sau „juncea”¹³¹, „taur”¹³², „capră”¹³³, „ied”¹³⁴, „cal”¹³⁵, „cabalină”¹³⁶, „armăsar”¹³⁷, „iapă”¹³⁸, „mânz” și „mânzat”¹³⁹, „asin”¹⁴⁰, „cornute”¹⁴¹, „porc”, „purcei”, „purcele”, „porcine”¹⁴², „scroafă”¹⁴³, „găină”¹⁴⁴ etc.

De asemenea, locurile unde se desfășurau un însemnat număr al activităților casnice și spațiile alocate creșterii animalelor sunt de sorgintă latină, termenii slavi arhaici nereușind să-i înlocuiască. Terminologia pastorală mixtă a supraviețuit secolelor istorice rămânând o mărturie incontestabilă a vechimii practicilor tradiționale în spațiul intra- și extra-carpatic românesc. Cuvintele care desemnează spațiul casnic și familial provin atât din latină, cât și din alte limbi. Astfel, împreună cu termenul „curte” (de certă proveniență latină)¹⁴⁵, au circulat în paralel o

¹²⁴ Din *ovis, ovem* (*ibidem*, p. 435; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 551), din care derivă și „oier”, „oierie”, „oierit”, „oiesc”, „oiască” etc.

¹²⁵ Derivă din latinescul *vervex* (*Dicționarul limbii române moderne*, p. 47); L. Șăineanu (*op. cit.*, p. 62) consideră că provine din latina vulgară – *berbecem*; în latina clasică avem *vervecem*.

¹²⁶ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 398; din latinescul *agnellus, agneliolla*.

¹²⁷ Vezi latinescul *vacca* (*ibidem*, p. 684; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 915).

¹²⁸ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 75; provine din latinescul *bos, bovem, bovis*.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 699; derivă din latinescul *vita* = „viață”, din care rezultă „vietate”.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 699; din latinescul *vitellus, vitella*.

¹³¹ *Ibidem*, p. 351; latinescul *juvencus, juvenca, junix*.

¹³² *Ibidem*, p. 644; din latinescul *taurus*.

¹³³ Din latinescul *capra* (*ibidem*, p. 102; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 114-115).

¹³⁴ „Ied” provine din latinescul *haedus, haeda* (L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 302; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 372).

¹³⁵ Din termenul latin *caballus* (L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 91; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 107).

¹³⁶ Termenul provine din latinescul *caballinus* (*Dicționarul limbii române moderne*, p. 105).

¹³⁷ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 36; din latina populară (*armessarius*, ce derivă din *admissarius*); în latina clasică avem *equus* = „cal”, „armăsar”.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 300; din latinescul *equa*.

¹³⁹ Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 254. Termenul este un derivat al cuvântului „mânz”, care provine din latinescul *mandius, -um*; vezi și latinescul *mandere* = „a suge”, din care se pare că provine substantivul cu sensul de „pui care este alăptat”.

¹⁴⁰ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 40; termenul provine din latinescul *asen* (*asinus*).

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 169; din latinescul *cornutus*.

¹⁴² *Ibidem*, p. 497; din latinescul *porcus, porcellus, porcella, porcina*.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 577; din latinescul *scrofa*.

¹⁴⁴ Din latinescul *gallina* (*ibidem*, p. 265).

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 187; din latinescul *co(ho)rtem*. A fost utilizată mai mult în Moldova, Bucovina și Transilvania.

serie de noțiuni precum, slavul „ogradă”¹⁴⁶ și arhaismul „bătătură”, acesta din urmă fiind utilizat cu precădere în Moldova, dar și în Transilvania și Muntenia, având aceeași accepțiune¹⁴⁷.

În cadrul practicilor transhumante, alternanțele câmpie-munte ori luncă-deal au jucat un rol important în transferul cultural, de idei, expresii și produse necesare existenței omenești, contribuind din plin și la menținerea unei limbi românești curate, vorbită deopotrivă atât în spațiul intra-montan, cât și în zonele extra-carpaticе.

Vechii locuitori ai teritoriului menționat au practicat deopotrivă agricultura și creșterea animalelor, iar numărul impresionant al uneltelor, gropilor de provizii, care mai conservă semințele carbonizate ale cerealelor, a vetrelor pentru prepararea hranei și a cuptoarelor pentru reducerea minereului de fier, util confecționării uneltelor agricole, identificate în cadrul așezărilor din veacurile V-VIII și IX-XIII, demonstrează permanența locuirii în acest spațiu și, mai ales, vechimea și continuitatea îndeletnicirilor cutumiare specifice unei populații sedentare.

În anotimpul cald aceștia se deplasau cu turmele lor în zonele montane pentru pășunat. O serie de termeni referitori la cadrul natural și la formele fizico-geografice unde se desfășurau ocupațiile sezoniere, cât și denumirile practicantilor lor, provin din fondul lexical de bază, care este constituit de limba latină. Pentru a exemplifica, enumerăm aici termeni precum: „pășune” și derivațiile sale („a pășuna”, „pășunit”, „pășunat”)¹⁴⁸, „iarbă”¹⁴⁹, „câmp”¹⁵⁰, „a paște”¹⁵¹ (cu formele „păscut”,

¹⁴⁶ H. Tiktin, *op. cit.*, vol. II (D-O), p. 1084; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 442; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 249-250. Termenul românesc provine din arhaicul *ograda* = „îngrăditură”.

¹⁴⁷ Este un împrumut din limba latină, derivând din verbul „a bate” (latinescul *batto*, -ere și *battuere*), căruia i se adaugă sufixul -*ătură*; vezi, Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 243; *Dicționarul limbii române (Dicționarul Academiei)*, vol. I, partea I (literele A-B), 1913, p. 518, 525. La L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 57-58, cuvântul românesc ar proveni din latinescul *battitura*.

¹⁴⁸ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 469; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 242-243; S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 1285; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 597. Din latinescul *pastio*, -nem, -nis. În Bucovina se foloseau mai ales formele „păscut” și „păscătoare”, în paralel cu cea de „pășune”. I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 114, 118-119; *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, harta 317, punctele 520, 682, 705, 833, 872, 936, 991 etc.

¹⁴⁹ I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 114-115. Termenul provine din latinescul *herba*; *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, punctele 29, 102, 812, 872, 886.

¹⁵⁰ I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 114. Provine din latinescul *campus*, fiind prezent și în lexicul de bază al aromânilor (*cîmpu*) și meglenoromânilor (*comp*) cu derivatele acestuia; *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, punctele 95, 514, 848.

¹⁵¹ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 468; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 244. Din latinescul *pasco*, -ere.

„păscătoare”¹⁵²), „păstor” („pastoral”, „păstoresc”, „a păstori”, „păstorie”, „păstorit”)¹⁵³, „oier” (din latinescul *ovis* derivă termenul românesc „oaie”), „staul”¹⁵⁴, „căprar”, „căprăreață”¹⁵⁵ (locul unde erau adăpostite caprele și, uneori, oile), „turmă”¹⁵⁶, „porcar”¹⁵⁷, „fânață” ori „fânaț”¹⁵⁸ etc., ce constituie limbajul campestru de bază. Anumite activități cotidiene care presupuneau transferarea turmelor pentru a fi adăpostite, hrănite, tunse ori mulse sunt nominalizate cu expresii de certă sorginte latină¹⁵⁹. O situație interesantă, care completează imaginea de ansamblu a fenomenului lingvistic referitor la viața păstorească, o oferă *Atlasul Lingvistic Român*¹⁶⁰. Rapoartele întocmite de specialiști în diverse regiuni și micro-zone ale spațiului geografic

¹⁵² I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 121-126. *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, harta 317, punctele 365, 386.

¹⁵³ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 468; *Dicționarul limbii române moderne*, p. 597. Cuvântul derivă din latinescul *pastorem, pastorius*.

¹⁵⁴ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 614. Din latinescul *stabulum* = „îngrăditură pentru vite și oi”.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 102; din latinescul *caprarius, capraricia*.

¹⁵⁶ I. Popescu-Sireteanu realizează o analiză succintă însă eficientă a cuvântului românesc care desemnează totalitatea animalelor mânate de ciobani, pastori ori oieri (*op. cit.*, p. 90-95). Etimologia lui este latină, provenind din radicalul *turma*. Este un termen folosit și în limbajul istroromânilor și meglenoromânilor și, probabil, din limba română a trecut și în lexicul populațiilor învecinate, cum ar fi bulgarii (*túrma* = „grămadă, turmă”; *turmak* = „bivol tânăr”; *turmače* = „bivolită de 1-2 ani”), sârbii (*turma, turmari*), slovenii (*turma*), polonezii și ucrainenii (*turma*). În albaneză, se pare că termenul *turmë* a fost preluat direct din latină (Th. Capidan, *Raporturile lingvistice slavo-române*, în „Dacoromânia”, III, 1923, p. 214).

¹⁵⁷ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 497; din latinescul *porcarius*.

¹⁵⁸ Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 250. „Fânaț” provine dintr-un adjectiv substantivat *foenacium*, în timp ce „fânață” derivă din latinescul *foenacia*.

¹⁵⁹ Conform Al. Bocănețu, *op. cit.*, Al. Rosetti, *op. cit.*, S. Pușcariu, *op. cit.*, L. Șăineanu, *op. cit.*, Fr. Damé, *Încercare de terminologie populară română*, București, 1898, p. 12-15, 23, 34, 55-56, 61, 63-65, 73, 89-91, 98-107, O. Densusianu, *Păstoritul la popoarele romanice*, 1912, p. 1-34, P. Cancel, *Păstoritul la poporul român*, p. 1-27, S. Dragomir, *Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în evul mediu*, București, Editura Academiei, 1959, p. 11-17, I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 10 și urm., Gh. Dumitrașcu, *Unele aspecte din terminologia agrară a Dobrogei*, în **REF**, 42, 1997, 1-2, p. 127-146: „a mâna” – *minare*, „a adăpa” – *adaquare*, „a paște” – *pascere*, „a rumega” – *rumigare*, „a îndemna” – *inde-minare*, „strămurare” (a mâna boii) – *stimulare*, din termenul *stimulus*, „strămuta” – *extramutare*, „a ierna” – *hibernare*, „a toarce” – *torquere*, „a tunde” – *tondere*, „a suvintra” (a tunde lâna de pe burta și coada animalului) – *subventrare*, fiind prezent și în macedoromână sub forma *suil'are*, ce provine din latinescul *subilare*, „a mulge” – latinescul *mulgere* etc.

¹⁶⁰ *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, vol. II, București, Editura Academiei, 1956, hărțile 302-303, 307-309, 311, 317, 387, 390-430. Pentru completarea datelor trebuie consultate și hărțile *Atlasului Lingvistic Român*, seria nouă, vol. I.

românesc sunt completate de datele deosebit de importante obținute de studenții angajați în rezolvarea unor probleme lingvistice regionale și particulare prin intermediul tezelor de licență și a disertațiilor organizate în cadrul celor mai prestigioase universități din România¹⁶¹.

Așa cum am subliniat mai sus, termenii străini nu au înlocuit pe cei de sorginte latină, ci au fost utilizați în paralel. Este cazul celor trei termeni ce desemnează persoana care umblă cu turmele de oi: „păstorul”, „oierul”¹⁶² și „ciobanul”¹⁶³. Dacă primii doi termeni provin din fondul lexical de bază, ultimul reprezintă un împrumut târziu. Însă primii doi au fost cei mai uzitați în documentele medievale, reprezentând încă o mărturie a originii latine a lexicului agricol și pastoral de bază. Consultând hărțile *Atlasului Lingvistic Român*, seria nouă, menționate la nota 160 în prezentul studiu, se observă că aria de răspândire a termenilor „păcurar” și „păstor” se restrânge sub impactul infuziunii dialectale de peste munți. Dacă, în Moldova, Muntenia și Oltenia, „cioban” s-a impus sub influența limbilor turanice, cuvântul va pătrunde treptat și în Transilvania, substituind astfel noțiunile menționate.

Comentarii substanțiale referitoare la sorgintea și sensurile termenilor „oier”, „cioban”¹⁶⁴, „păstor”¹⁶⁵, „mocan”¹⁶⁶,

¹⁶¹ I. Popescu-Sireteanu (în *op. cit.*) utilizează întreaga documentație referitoare la tema supusă dezbaterilor noastre.

¹⁶² „Oier” este un cuvânt cunoscut și în graiul aromânilor sub forma *uîâr*, care semnifică „proprietar de oi”. Termenul este de sorginte latină derivând din „oaie” + sufixul *-ar* sau *-er*. O serie de antroponime și toponime s-au păstrat ceea ce reprezintă un argument în plus a vechimii sale; vezi I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 17-19.

¹⁶³ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 130; provine din turcescul *çoban*. H. Tiktin a realizat o analiză lingvistică interesantă, însă nu a decis asupra originii termenului, considerându-l ca fiind o moștenire turcică, albaneză ori sârbă și croată (H. Tiktin, *op. cit.*, I (A-C), p. 354). Tot turcesc ori turanic îl consideră I. A. Candrea (*op. cit.*, p. 268), A. Scriban (*op. cit.*, p. 281) și C. C. Giurescu (*op. cit.*, p. 206). Probabil, cuvântul provine din stratul vechi al limbilor populațiilor turanice ori turcece arhaice. S. Pușcariu îl identifică în graiurile istroromânilor, care se pare că l-au preluat de la sârbi și croați, fiind o moștenire turcică în limbile acestora (I. Pușcariu, *Limba Română*, I, prima ediție, p. 315). Analiza etimologică și semasiologică demonstrează însă originea sa turanică (pecenego-cumană) pentru termenul românesc „cioban”. Din limba română probabil a fost împrumutat în limbile populațiilor românești arhaice din sudul Dunării și de către bulgari, sârbi și croați. În sursele scrise au fost identificate numeroase antroponime și toponime care au ca radical termenul *cioban*. În prezent, sunt atestate zeci de nume de persoane, de localități, de regiuni, de micro-forme de relief etc. care au la bază radicalul „cioban”.

¹⁶⁴ I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 61-74.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 52-54.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 74-84. Are o largă circulație în toate zonele locuite de români (vezi *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, hărțile 391, 394-395; I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, harta 1). În prezent au fost depistate și analizate o serie de antroponime,

„ungurean”¹⁶⁷, „păcurar”¹⁶⁸, „stăpân”¹⁶⁹, „jupân”, „stânaș”,

toponime, hidronime etc. care au la bază radicalul „mocan”. În timp ce H. Tiktin (*op. cit.*, II (D-O), p. 1002) îl dă cu origine necunoscută, alți specialiști, precum I. A. Candrea, A. Cihac sau Ov. Densuşianu, au încercat să-i identifice o sorginte maghiară (din maghiarul *mokány* = „necioplit”). Deosebit de interesante sunt opiniile lingviştilor A. Scriban, A. Philippidi sau A. Ciorănescu care analizează fonetismul și semasiologia termenului „mocan” pornind de la investigația radicalului „moc” din „moacă” („bâta cu umflătură” pe care o poartă ciobanii, un instrument indispensabil la mânăturmele și pentru paza acestora). Nu este exclus ca termenul să reprezinte o moştenire tragică (A. Philippidi, *op. cit.*, I, p. 466, care consideră că „moacă” derivă din radicalul tragic *Múca*), cu toate că I. I. Russu respinge teoriile afirmând că sunt „absurde din punct de vedere semantic și social-istoric” (*Limba traco-dacilor*, p. 177).

¹⁶⁷ I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 83-84. Vezi distribuirea în spațiul geografic și istoric românesc după *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, harta 2, având în primul rând sensul de „român din Transilvania”. Cu timpul au fost nominalizați cu aceasta formulă cei care treceau cu turmele peste Carpați în cele două țări românești extra-carpatiche. Actual termenul se regăsește sub diverse forme fonetice și etimologice desemnând nume de locuri, de regiuni geografice, de comunități omenești, de persoane etc. (vezi I. Iordan, *Toponimia românească*, București, Editura Academiei, 1963, p. 19, 285, 291, 302-304).

¹⁶⁸ I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 54-60, 69-72. Autorul realizează o analiză etno-lingvistică a termenului identificând geneza și aria geografică de răspândire. În prezent au fost identificate zeci de antroponime, toponime, hidronime, nume ce desemnează regiuni, văi, cartiere etc. ce sunt compuse din radicalul *păcur*, -e (vezi I. Iordan, *Toponimia românească*, p. 228). Termenul derivă din baza „păcură”, care este de certă sorginte latină – *pecus*, -oris ori *picula*. Cuvântul se regăsește și în limba comunităților de aromâni din sudul Dunării sub forma de *picurăr*, cu derivatele sale: *picurărăță* = „păstorie”, *picurărăște* = „ciobanește”, *picurărăscu* = „păcurăresc”, *picurărul’e* = „ciobănie”, *picurărūșu* = „ciobănel” etc. (T. Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân. General și etimologic*, București, Editura Academiei, 1963, p. 841); se mai întâlnește la meglenoromâni în varianta *picurăr* cu un lung șir de derivate (Th. Capidan, *Meglenoromânii*, III, *Dicționar meglenoromân*, București, 1935, p. 221).

¹⁶⁹ Probabil termenul provine din grecescul *δεσποτης*, din care derivă *despotanu*, întâlnit în documentele medievale românești, și care, prin transformare, devine *stopînu*, *stăpînu*, *stăpănu*. În latină este *hospes*, fiind prezent și în lexiconul albanez sub forma *stepi* = „casă”, *stopan* = „șeful ciobanilor, baciul”. Conform dicționarului lui A. Cihac (*op. cit.*, vol. II, p. 361-362) și H. Tiktin (*op. cit.*, III (P-S), p. 1483-1484, se întâlnește sub forme diverse în majoritatea limbilor slave: vechi slavul *stopanŭ*, bulgărescul *stopan*, cu variantele *stopanin*, *stopanica*, sârbescul și croatul *stopanin*, *stopanica* etc.), termenul se regăsește și în slava veche sub forma *stopanŭ*, fiind întâlnit și în alte limbi slave. Radicalul *stap* este prezent și în limbile germanice în varianta *Stab*. Autorii menționați îl consideră un împrumut din slava arhaică în timp ce alți lingviști, precum B. P. Hasdeu și Th. Capidan, îl consideră ca derivând dintr-o formă lexicală traco-dacică, fiind deci un cuvânt vechi românesc (Th. Capidan, *Termeni pastorali de origine română în limbile balcanice*, p. 149-150). S. Pușcariu emendează teoria susținută de ultimii doi lingviști, considerându-l un împrumut de sorginte greco-latină (S. Pușcariu, *Limba Română*, vol. II, prima ediție, p. 658). Departele de a fi soluționată, chestiunea constituie și astăzi o controversă și un motiv de dezbateri în lumea științifică.

„baci”¹⁷⁰, „vătaf”¹⁷¹ etc. se regăsesc în lucrarea profesorului I. Popescu-Sireteanu¹⁷². Acribia analizelor a condus la rezultate deosebit de interesante, autorul coroborând datele obținute în investigațiile de natură istorică, arhivistică, lingvistică, etnografică, geografică, literară și folclorică.

Identificarea unor sinonime pentru termenul „pășune” vine să întărească aserțiunea de mai sus, îmbogățind lexicul agricol românesc. Este vorba aici de expresii precum „imaș”¹⁷³, „izlaz”¹⁷⁴ ori

¹⁷⁰ Dificil de precizat este originea termenului baci. *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, harta 391, punctele 2 și 29; harta 394, punctul 235; harta 398 punctul 192; harta 400, punctul 105) cuvântul apare cu sensul de „oier, stăpân” ori „păcurar” la vorbitorii de limbă maghiară (*băcót, bac, básón*). Cuvântul nu a fost înregistrat de A. Cihac, I. A. Candrea, Ov. Densusianu și H. Tiktin, regăsindu-se doar la A. Scriban (*Dicționarul limbii românești*, Iași, 1939, p. 26). Antroponime și toponime au fost semnalate în documentele secolelor XII-XIV (E. Hurmuzaki, *op. cit.*, XV, p. 419, în care se menționează toponimul *Bacha* și câteva antroponime precum *Baach, Bach, Bahc, Baci*; *ibidem*, I/2, p. 797, în care se menționează nume de localități precum *Bachfalva, Bachișoara* ori *Băcișoara*; *Documenta Romaniae Historiae (DRH)*, B. Țara Românească, vol. II, secolele XV-XVI, București, Editura Academiei, 1965, p. 493, a fost identificat antroponimul *Baciul*; *DRH*, A. Moldova, vol. XIX, București, Editura Academiei, 1988, p. 644, unde a fost identificat antroponimul *Baciul*; vezi și N. A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, Editura Academiei, 1963, p. 185-186, în care apar nume de persoane ca *Bacea, Băcea, Băciu, Băcica, Băcilă, Bacin, Bacioiul* etc.). În prezent sunt atestate zeci de antroponime, toponime și hidronime care conțin radicalul *baci*.

¹⁷¹ Termenul este atestat într-un document din veacul al XV-lea sub forma de *ватасы (DRH, B. I, p. 244)*. Regăsindu-se și în alte acte emise de cancelariile celor două curți princiare românești ori în cărțile sfinte bisericesti din veacurile XV-XVII, noțiunea era utilizată doar pentru desemnarea unor funcții administrative. A. Scriban consideră că provine din turcescul arhaic ori arabicul *vattas* = „cioban” (*op. cit.*, p. 1395), atribuindu-i însă și o sorginte ucraineană – *vataha* – ori poloneză – *vataha*. A. Ciorănescu identifică pentru radicalul „vătaf” o origine tătarească sau turanică – *vataha* = „grup”, fiind preluat de către vechii români, iar din limba română trecând la populațiile slave (A. Ciorănescu, *op. cit.*, vol. VII, p. 886). C. C. Giurescu citează opiniile specialistului german H. Wendt, *Die türkischen Elemente im Rumänischen*, Berlin, Editura Verlag, 1960, p. 234, care demonstrează sorginta turanică (pecenegocumană) pentru termenii „vătaf”, „cioban”, „căslă”, „saia” etc. (*op. cit.*, p. 206).

¹⁷² I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 16-97.

¹⁷³ L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 305; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 252-254. Termenul, folosit mai ales în Transilvania, Banat și Muntenia, derivă din ungurescul *nyomás* = „bătătură”, printr-o formă intermediară – *nymaș*. Derivațiile sale sunt: „nimaș”, „mimaș”, „emaș”, „iemaș”, „iamaș” ș.a.; I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 132-134; *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, harta 122; harta 317; punctele 64, 141, 219, 272, 346, 349, 353, 414, 537, 578, 605 etc.

¹⁷⁴ H. Tiktin, *op. cit.*, vol. II (D-O), p. 865; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 343; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 253-254. „Izlaz” sau „islaz” reprezintă un împrumut slav arhaic (din sl. *izlazŭ* = „ieșire”). Este un termen utilizat mai ales în Moldova și Bucovina; I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 125. Este prezent și în lexicul bulgăresc (*izlaz*); *Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, harta 317, punctele 192, 531, 705, 728, 987.

„plai”¹⁷⁵, care provin din diverse limbi ale comunităților de alogeni, cu care au interacționat locuitorii spațiului carpato-dunărean.

De sorginte latină este și terminologia primară referitoare la produsele de natură vegetală ori animală („pâine” – *panis*, *-em*; „făină” – *farina*; „aluat” – *elevatum*; „plăcinte” – *placenta*; „lapte” – latinescul popular *lactem* și latinescul clasic *lac*; „curastră” – *colastra* = *colostrum*; „caș” – *caseus*; „chiag” – *coagulum*; „unt” – *unctum*; „lână” – *lana*; „fir” – *filum*; „miere” – *mele*, *mel* etc¹⁷⁶.

Astfel, în cazul terminologiei păstorești se evidențiază un fond lexical de bază, din care fac parte termeni precum: „păstor”, „stăpân”, „păcurar”, „câmp”, „iarbă”, „pășune”, „a paște”, „staul”, „țarc”, „turmă”, „strungă”, „berbec”, „oaie”, „miel”, „lână”, „brânză”, „urdă”, „zer” etc., fond care este armonios completat cu noțiuni din alte limbi ale populațiilor cu care autohtonii spațiului geografic și istoric românesc au interacționat. Numărul mare al moștenirilor din stratul latin de bază și al cuvintelor create în limba română demonstrează caracterul arhaic și permanența îndeletnicirilor agricole și pastorale tradiționale românești.

¹⁷⁵ H. Tiktin, *op. cit.*, vol. III (P-S), p. 1180; L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 485; Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 140-141. L. Șăineanu îl consideră un împrumut din slava veche (din sl. *planina* = „munte”), comparabil cu ruteanul *plai* = „cărare de munte”. Explicația pe care o oferă însă reputatul lingvist H. Tiktin contrazice tezele afirmate în istoriografie. Filologul german îi atribuie o origine slavă arhaică, susținând că ar deriva din paleoslavul *planu* = „șes” și slavul modern *planja* = „șes”, opinia sa fiind emendată de lingviști. Mai departe, A. Bartal (în *Glossarium mediae et infimae latinitatis regnii Hungariae*, Leipzig, Editura Teubner, 1901, p. 467) îl compară cu *plaja*, din germanicul *playe: fauces montium*. Al. Bocănețu îi acordă o importanță aparte, acceptând explicația etimologiei germane a noțiunii, care ar fi pătruns în lexicul românesc pe filieră maghiară (*op. cit.*, p. 141). Conform *Dicționarului etimologic al limbii române: elementele latine*, p. 820, la albanezi se regăsește termenul *pl'aje*. În dicționarul Meyer-Lübke (W. Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, p. 957) termenul ar proveni din latinescul *plagium*, comportând asemănări cu grecescul *πλάγιον*, italianescul *piaggia*, francezul *plage*, catalanul *platja*, provensalul *playa*, spaniolul *playa* și portughezul *praya*.

¹⁷⁶ Vezi Al. Bocănețu, *op. cit.*, Al. Rosetti, *op. cit.*, S. Pușcariu, *op. cit.*, L. Șăineanu, *op. cit.*, I. Popescu-Sireteanu, *op. cit.*, p. 136-168. Pentru cuvântul „caș” specialiștii au acordat o atenție sporită, dedicându-i harți speciale pentru a sublinia răspândirea sa la nivelul întregului teritoriu românesc (*Atlasul Lingvistic Român*, seria nouă, II, harta 311, punctele 95, 130, 346, 784; harta 415).

Concluzii

Așa cum reiese din tabloul zugrăvit mai sus, limba nu este o unitate oferită în întregul ei încă de la începuturile etnice și structurale ale comunităților umane ce o vorbesc, ci reprezintă o entitate aflată într-o permanentă stare de mișcare, regenerare și îmbogățire, perfecționându-și mereu lexicul, morfologia, etimologia și semasiologia structurală a sensurilor termenilor ce o compun, constituindu-se astfel într-un proces istoric amplu, desfășurat pe parcursul secolelor. Fiecare nivel atins reprezintă, la rândul-i, punctul de plecare pentru noi prefaceri și îmbunătățiri. În conștiința fiecărui popor, limba reprezintă în mod excepțional un factor determinant în cadrul procesului complex de identificare etnică, națională, culturală ori confesională.

Dacă până în momentul de față atenția specialiștilor s-a axat mai mult pe studiul aspectului fonetic, a semanticii și a semasiologiei cuvintelor moștenite, în prezent cercetarea se concentrează pe determinarea modalităților de transformare a limbii române sub acțiunea factorilor externi și stabilirea perioadelor de timp în care s-au desfășurat influențele lingvistice ale idiomurilor străine. Investigațiile aspectului fonetic prezintă o importanță deosebită pentru datarea relativă a împrumuturilor lexicale externe din limbile populațiilor cu care autohtonii spațiului intra- și extra-carpatic românesc au conviețuit de-a lungul veacurilor. În ceea ce privește studiul nomenclaturii agrare și pastorale românești, lingviștii români, dar și cei străini, au argumentat originea latină a limbajului agricol de bază al românilor, însă au acceptat și îmbogățirea acestuia cu termeni proveniți în principal din slavă, precum și din maghiară, germană, turcă, greacă etc.

În ansamblul său unitar, un rol aparte l-a ocupat lexicul folosit în agricultură. În mod deosebit, caracterul complex și omogen al terminologiei agrare românești ne legitimează să-i descifrăm originea și să-i înțelegem direcțiile de dezvoltare și sensurile. Totodată, studiul nomenclaturii agricole și pastorale românești ne relevă dovezi incontestabile și date substanțiale referitoare la vechimea și continuitatea poporului și a limbii române, a ocupațiilor tradiționale, neîntrerupte de factorii perturbatori și distrugători ai civilizației (invazii, războaie, molime, boli, epidemii, dezastre naturale și preschimbări climaterice etc.). În același timp, moștenirea unui important număr de cuvinte din latina populară și constituirea, pe temeiul acestora, a unui lexic de bază agricol românesc reprezintă argumentul solid în favoarea practicării continue a muncilor și tehnicilor agricole tradiționale în spațiul intra- și

extra-carpatic. Astfel, casa, curtea, arătura, câmpul, grădina, unealta, animalul domestic devin coordonate esențiale ale sedentarismului și continuității vieții agrare într-un cadru rural, emendate în acest fel teoriile susținătorilor tezelor emigraționiste românești.

Din conviețuirea cu celelalte populații cu tendințe spre viața sedentară, cum ar fi slavii, românii au preluat o nomenclatură care a funcționat în paralel cu lexicul aflat deja în uz, astfel încât, pentru anumite aspecte și chestiuni ale vieții agrare românești, avem unul, doi ori chiar mai mulți termeni. Cu timpul, o noțiune le substituie pe celelalte, reflectând însă o realitate istorică incontestabilă – progresul tehnic și diversificarea utilajului, a practicilor agricole și a universului casnic, agrar și pastoral românesc.

La nivelul secolelor VI-VII și cu precădere în următoarele veacuri creștine, sub impactul migrației comunităților slave spre vestul și sudul Europei, cultura acestora a influențat modul de viață al autohtonilor. Asemenea influențelor din domeniul social-economic, vechii români au preluat și o serie de termeni referitori la diverse aspecte ale vieții cotidiene, limba română suferind modificări și primind întăriri, îmbogățindu-și astfel lexicul. În condițiile istorice determinate de jocul de interese economice, politice și militare ale marilor puteri și manifestările de forță ale acestora (Imperiul Bizantin, Ungaria, Regatul Lituaniei, cnezatele rusești medievale, Polonia, Hoarda de Aur, Imperiul Rus, Imperiul Otoman, Imperiul Austro-Ungar etc.), comunitățile românești și limba română se despart pentru a fi în „țări” diferite și dialecte nuanțate, primind influențe lingvistice slave, germanice, grecești, turanice, bulgărești, ungurești, sârbești și croate, rutene, rusești etc. Dihotomia politică nu a fost însoțită ori precedată de o separație la nivel etnic și lingvistic, deoarece românii și-au continuat existența pe ambii versanți ai Carpaților și dincolo de fruntariile convenționale ce-i despărțeau, fiind uniți prin limbă, tradiții comune, cultura de inspirație dacoromană și apartenența confesională. În aceste condiții, civilizația veche românească și limba română transcend veacurile, oferindu-ne azi prilejul de a continua cutumele arhaice și ancestrale în cadrul aceluiași limite teritoriale, vorbind aceeași limbă moștenită de la predecesorii noștri.

Evident, cercetarea etimologică a cuvintelor de origine autohtonă, traco-dacică, asemenea celor moștenite din latină sau preluate pe cale populară ori cultă din alte limbi de-a lungul secolelor,

nu se încheie aici. Ea va continua cu prudență și în anii următori, prin eforturile tuturor celor ce-și dedică capacitățile intelectuale acestui domeniu inepuizabil – limba română, ca parte integrantă a prestigioasei familii de idiomuri neo-latine, alături de celelalte limbi de cultură și civilizație ale Europei și ale lumii.

ABSTRACT

The study of agriculture in all its manifestations, over historical periods, requires a particularized approach and a methodology based primarily on an interdisciplinary research, required by the complexity of the proposed topic whose starting point is, mainly, the existence of ambiguities and numerous lacunae in the historical sources. Thus, a multidisciplinary treatment of agricultural tool terminology involves complex methods of investigation, frequently used in the social sciences and humanities.

Our initiative is meant to be a viable working instrument, bringing together historical, archaeological, philological, linguistic, and ethnographic theories on the development of the agricultural nomenclature in the Romanian territory, over the centuries. The importance of the ideas spread within the Romanian cultural society and the relevance of the historical, linguistic and philological analyses are data of major significance that supplement the current research.

Concerning our investigations on the research carried out so far, we notice that researchers from various fields (such as history, literature, linguistics, ethnography etc.) have established numerous and very complex connections between the development of the Romania agricultural nomenclature and historical changes in the ethnic-demographical, social-economical, political, cultural and religious spectrums which took place in the Carpathian-Danube area, during Late Antiquity and the Middle Ages.

If so far researchers have focused more on the study of the phonetic aspect and word semantics, an important aspect is the determination of various modalities to convert language, under the action of external factors, thus determining the period in which there developed linguistic influences of foreign idioms. Phonetic investigations offer a special importance to the relative dating of the foreign words borrowed from the languages of the autochthonous populations having lived together over centuries in the intra- and extra-Carpathian Romanian space. Regarding the study of the Romanian agrarian and pastoral nomenclature, Romanian and foreign linguists argued for the Latin origin of the fundamental agricultural terms of the Romanians and, at the same time, they accepted its enrichment with terms coming mainly from the Slavonic languages, but also from Hungarian, German, Greek, Turkish etc.

As a whole, the vocabulary used in agriculture has an important role. In particular, the complex and uniform character of the Romanian agrarian terminology legitimizes us to decipher the origin and understand the development and meaning of such words. At the same time, the study of Romanian agricultural and pastoral nomenclature brings up evidence and substantial data pertaining to the ancientness and continuity of the Romanians and of their language and traditional occupations that

have not been interrupted by the civilization destroying factors (invasions, wars, pestilence, diseases, epidemics, natural disasters or climate changes). The fact that a number of important words from regular Latin were preserved and used in the construction of the basic Romanian agricultural language is another solid argument supporting our assertion.

Houses, yards, tilled soil, fields, garden tools, and domestic animals are all emblems of sedentary peoples and indicate the continuity of agrarian life in a rustic environment throughout the Romanian Middle Ages.

Living together with other populations having showed proclivity towards sedentary life, such as the Slavs, the Romanians took over foreign terms that were employed in parallel with the vocabulary already in use. Therefore, for certain aspects and matters of Romanian agrarian life there are one, two, or even more terms. In time, one of the notions substituted the others, reflecting an irrefutable reality that is, the social-economic, political and cultural continuous development of the Romanian archaic society, which was in strong connection to the technical progress and diversification of the equipment, agricultural practices and pastoral traditional household universe.

Political dichotomy was not accompanied or preceded by ethnic and linguistic separations because the Romanians continued to exist on both sides of the Carpathian Mountains and beyond conventional boundaries that separated them, being united by language, shared traditions, Daco-Roman and Latin culture and confessional affiliation. In these circumstances, the civilization and language of the ancient Romanians transcended the centuries, giving us the opportunity to continue the archaic and ancestral customs within the same territorial limits, speaking the language similar to the one inherited from our predecessors.

BATISTA ÎN CONTEXTUL COMUNICĂRII JUVENILE

Varvara BUZILĂ

1. *Precizarea cadrului referențial*

În colecțiile etnografice ale muzeelor se păstrează multe obiecte mici de ritual care, etalate în expoziții, nu ajung să reflecte importantele funcții înregistrate în realitatea culturală. Practica expunerii în expoziții, pe de o parte, dar și posibilitățile expoziționale existente, pe de alta, nu lasă prea multe șanse acestor obiecte pentru a le face relevante, astfel încât să fie pe potriva sferei rituale care le-a generat și le-a înzestrat cu roluri, funcții și semnificații. Este și cazul batistei, obiect cu o mare capacitate de simbolizare pentru culturile tradiționale și un obiect preponderent util pentru contemporanii noștri.

În patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală al Moldovei din Chișinău se păstrează o colecție de peste 130 batiste, iar în expoziția pavilionară sunt etalate 10 batiste și numai jumătate dintre ele apar în ipostaze rituale asemănătoare celor din realitatea culturală. În ajutorul expunerii din expoziții vine exegeza științifică, bazată pe texte explicative, situație asemănătoare funcționării limbajelor din cadrul culturii tradiționale. Reactualizarea cadrului adecvat pentru a pune în valoare relațiile simbolice ale obiectelor de ritual, în cazul nostru al băsmăluței, este oportună și din considerentul că în bună parte aceste obiecte au ieșit din uzul ritual, iar semenii noștri, neavând aceeași experiență ca și înaintașii lor, percep respectivele obiecte-simboluri printr-o viziune mult mai îngustă față de cea tradițională.

Vom porni cercetarea noastră de la cunoscutul postulat că în culturile arhaice și tradiționale valoarea semnică a obiectelor este mult mai mare decât în contemporaneitate, asta și pentru că, în lipsa mijloacelor specializate de comunicare, obiectele realizau, pe lângă funcțiile practice, și funcții comunicative, simbolice. Capacitatea obiectelor de a servi și scopurilor practice și celor simbolice, adică de a fi și obiecte și semne, cercetată din diverse unghiuri de vedere de către școlile etnografice și etnologice europene, s-a pretat în anii '80 ai secolului al XX-lea la conceperea *statutului semiotic al obiectelor*. După etnologul și muzeologul Alfred K. Baiburin din Sankt Petersburg

conceptul vizează procesul complex de transformare a obiectelor în semne ca rezultat al activității de clasificare, semiotizare și de ierarhizare totodată a obiectelor¹. Societățile, respectiv muzeografiile, se ocupă în permanență de acest proces, pentru că obiectele sunt în același timp și semne ale relațiilor sociale. Același etnolog stabilește că în sistemul ierarhic al obiectelor au cel mai înalt statut semiotic și se află în vârful piramidei valorice obiectele care întrunesc cele mai multe funcții simbolice și cele mai puține funcții practice, încât tind să devină numai semne, simboluri. Și invers, la baza piramidei se află obiectele cu cele mai multe rosturi practice și cele mai puține funcții simbolice. Este important să precizăm care este locul batistei în această ierarhie și ce semnificații înregistrează ea în cadrul comunicării juvenile.

Vechile descrieri, stampe și fotografii arată că batista era specifică mai multor culturi europene, fiind purtată în cadrul ritualurilor și ceremoniilor de toate categoriile sociale. O regăsim, rafinată, în vechile practici sociale ale francezilor, italienilor și nemților, dar și în cele tradiționale ale grecilor, bulgarilor și românilor.

Am luat ca nume operant batista, prin ea cuprinzând o totalitate de obiecte ce serveau scopurilor practice – la șters mâinile, fața; pentru a acoperi mâna și pâinea în situații ceremoniale; la păstrat banii sau alte obiecte de preț; dar și celor simbolice pe care urmează să le facem relevante în cele ce urmează. În acest scop am lărgit cadrul surselor cercetate, cuprinzând informații din manuscrise inedite, imagini fotografice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, când cultura tradițională încă își mai păstra integritatea.

În fotografiile de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea, batista apare ca un accesoriu obligatoriu al fetelor, fiind purtată conform tradițiilor locale în mână, dar și ca un dar făcut de fete flăcăilor în cadrul obiceiurilor. Ies din această schemă imaginile militarilor basarabeni care și-au făcut serviciul militar în timpul Imperiului Rus și, pentru merite deosebite, au primit în dar de la împărat câte o batistă cu care s-au și fotografiat.

¹ А. К. Байбурин, *Семиотический статус вещей и мифология*, în „Сборник Музея Этнографии”, том 37, Ленинград, 1981, р. 131; idem, *Некоторые вопросы изучения объектированных форм культуры (К проблеме этнографического факта)*, în aceeași publicație, том 38, Ленинград, 1982, р. 5-15; idem, *Семиотические аспекты функционирования вещей*, în *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*, Ленинград, 1989, р. 63-88.

Cercetătorii au discutat preponderent funcționarea batistei în obiceiurile nupțiale. Marcela Focșa și Gheorghe Nistoroiaia au analizat decorul batistei de nuntă din nordul Moldovei istorice, abordând și probleme ce țin de originea, decorul, răspândirea și rosturile ei rituale². În baza unei factologii generoase au generalizat faptul că batista este un element de cultură specific pentru toate teritoriile care corespund vechilor principate, îndeosebi pentru Moldova³. Hedvig-Maria Formagiu a remarcat prezența batistei în tot spațiul cultural românesc, referindu-se la ea ca la un accesoriu ocazional al portului popular. A delimitat, în baza formei patrulateră a pânzei, un tip unic, cu două variante. În prima variantă a inclus batista pătrată (năframa), deosebită ca expresie atât în nordul Moldovei, având motive brodate cu lănică multicoloră, conturate cu negru, cât și în Prahova, deosebită prin decorul roșu. În cea de a doua variantă a clasat batista dreptunghiulară, puțin alungită (*de cheutoare* sau *de brâu*), purtată în zonele Hațeg, Pădureni, Orăștie⁴. Emilia Pavel a discutat rosturile năframei-batiste în obiceiul nunții moldovenești, subliniind condiția ei de simbol. „La horă în sat fetele purtau în mână batiste frumoase, cusute cu flori. Era o concurență între ele, care mai de care se străduiau să aibă o batistă mai deosebită, ca să placă tinerilor, care jucau la horă. «Luatul batistei» la joc, prin surprindere, de către un flăcău, era o manifestare de simpatie și afecțiune. Despre acest eveniment discuta tot satul, fiindcă marca începutul unei prietenii”⁵. Silvia Ciubotaru, în remarcabila sa monografie *Nunta în Moldova*, a propus o abordare complexă a acestui obiect-simbol, interpretând funcțiile și semnificațiile batistei de nuntă⁶. Cercetătoarea elucidează semantica mai multor batiste din scenariul nupțial, fiecare având funcții distincte: *batistele de druște și de vornicei*, *năframa de încredințare*, *batista de mireasă*, *batista de mire*, *năframa de schimb*, *batistele pentru „plocoanele poclonite”*, *batista pentru găină*, *șervetul de bumb*, exemplificând și prin citate sugestive semnificațiile acestora. Cuprinde în cercetare implicațiile rituale, religioase, coregrafice și estetice ale acestui simbol obiectivat, afirmând

² Marcela Focșa, Gheorghe Nistoroiaia, *Batista de nuntă*, în „Studii și cercetări de istorie a artei”, seria Artă plastică, t. 21, nr. 1, 1974, p. 121-130.

³ *Ibidem*, p. 123.

⁴ Hedvig-Maria Formagiu, *Portul popular din România*, București, 1974, p. 168.

⁵ Emilia Pavel, *Scoarțe și țesături populare*, București, Editura Tehnică, 1989, p. 62.

⁶ Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2000, p. 100-105.

că „în limbajul folcloric, batista sau năframa simbolizează, alături de inel, un legământ de dragoste și de căsătorie”⁷.

Problematica batistei apare tangențial și în lucrări mai recente. Ioana Popescu, cercetătoare la Muzeul Țăranului Român din București, propune o lectură hermeneutică a batistei pentru a ilustra viața și moartea obiectelor ca mediatori ai vieții și morții oamenilor. Reactualizează povestea *năframei de mire*, pentru că „ea ilustrează viața și moartea unui obiect în care nimic nu rămâne arbitrar sau lipsit de semnificație simbolică”⁸. Eva Giosanu valorizează năframa în ansamblul decorativ al textilelor de interior specifice satului de pe Valea Bistriței, precizând că „năframele (batistele) sunt piese de mare virtuozitate, cu decor bogat, aproape exclusiv vegetal, realizat într-o cromatică variată”⁹. Din categoria obiectelor ce ne interesează, autoarea specifică *batista de mână a fetei*, cu care aceasta ieșea „la joc și era folosită ca mijloc de comunicare în comunitatea tradițională ce avea cutume respectate strict, în care femeia nu putea să inițieze direct un dialog cu bărbatul care o interesa”. Obiectul era o „carte de vizită și dovada măiestriei proprietarei”¹⁰. Se referă apoi la *năframa de schimb* pe care erau brodate inițialele mirilor, din care mai delimitează *năframa de logodnă* și *năframa de cununie*, de colțurile căreia se țineau mirii când mergeau la cununie; intermedia consacrarea căsătoriei mirilor în biserică, după care aceștia aveau voie să se țină de mână în văzul lumii¹¹.

Aceste lucrări demonstrează că batista este un simbol obiectualizat cu o mare capacitate de simbolizare. Pornind de la rolul ei de bază de a reprezenta fata ajunsă la vârsta măritatului, mediind-o în trecerea ei prin vârstele anului și vârstele omului, încât ajunge să înregistreze la nivel local și zonal diferite semnificații. Această nuanțare ne-a încurajat să extindem cercetarea pentru a cuprinde în ea și fenomenele din marginile estice ale spațiului cultural românesc, cercetate de noi. Concomitent, vom încerca să reactualizăm problemele principale ce vizează condiția de simbol a acestui obiect și varietatea formelor lui.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ioana Popescu, *Foloasele privirii*, București, Editura Paideia, Colecția Științe sociale, București, 2002, p. 86.

⁹ Eva Giosanu, *Contribuții la studiul textilelor de interior și a portului popular dintr-un sat de pe Valea Bistriței*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), VII, 2007, p. 265-267.

¹⁰ *Ibidem*, p. 265.

¹¹ *Ibidem*, p. 266.

Pentru claritate, trebuie să facem câteva constatări necesare privind numele înregistrat de acest obiect la est de Prut și de Nistru. Cartografierea lexemelor în baza surselor cercetate a condus la nuanțarea unor arii cu dominantele lexicale: *băsmăluță* – lexem specific pentru nordul, centrul și sud-estul Republicii Moldova; *batistă* – cel mai frecvent întâlnită în sud-vestul ei, dar și în satele de răzeși și mazili; *năfrămiță* – caracteristic satelor bucovinene și celor românești situate în spațiul dintre Nistru și Bug: Podoima, Podoimița, Valea Adâncă, Hrustovaia, orașelul Camenca, Handrabura, Ananiev, Tochila, iar ca reminiscență – pe un teritoriu mult mai vast, cuprinzând întreg arealul cercetat.

Pentru a înlesni operarea cu o factologie numeroasă, am identificat ca termen generic pentru toate aceste obiecte cuvântul *batistă*, însă trebuie să precizăm că *băsmăluța* este un lexem local pentru *batistuță* (*batistă*) și că între acestea nu există deosebiri vizuale și nici funcționale. Mai degrabă se remarcă deosebiri între *batistă* (*batistuță*, *băsmăluță*) și *năfrămiță* după materialele din care sunt confecționate, după decor și după roluri. În ce privește funcțiile și semnificațiile, toate se completează în cadrul aceluiași sistem. La aceste caracteristici ne vom referi mai târziu.

Ca să întregim tabloul fenomenului la scara tradiției românești, vom recurge la *Dicționarul de artă populară românească* care definește batista ca fiind o „piesă cu dimensiuni variabile, între 0,35-0,45 cm cu mare circulație în nordul Moldovei și Țara Vrancei, folosită mai întâi la nuntă, iar după aceea ca element de decor în interior”, iar *năframa* drept o „batistă mare purtată la brâu în zile de sărbătoare sau cu prilejul anumitor ceremonii atât de bărbați, cât și de femei în Moldova”¹². Vom încerca să elucidăm, pentru completarea acestor definiții, condiția de simbol a obiectului în plinătatea funcțiilor și semnificațiilor dezvoltate în cultura tradițională.

În ceea ce privește originea acestui accesoriu, Marcela Focșa și Gheorghe Nistoroiaia, primii care au luat-o în discuție, afirmă că, fără a aduce argumentele de rigoare, batista brodată a intrat în uzul poporului din sfera claselor dominante și s-a răspândit cel mai mult în ariile de contacte intense cu cultura și viața orientală¹³. E puțin convingător acest punct de vedere, atâta timp cât n-au fost luate în dezbatere toate argumentele oferite de realitatea culturală. Profesorul Ion H. Ciubotaru

¹² Georgeta Stoica, Paul Petrescu, Maria Bocșe, *Dicționar de artă populară românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 58, 306.

¹³ Marcela Focșa, Gheorghe Nistoroiaia, *op. cit.*, p. 123.

se referă indirect la această problemă atunci când descrie momentul culminant al comunicării nonverbale dintre fată și flăcău: „Odinioară, oferirea unei batiste de către fată unui flăcău echivala cu preludiul logodnei. Datina este răspândită la popoarele romanice, dar și în perimetrul sud-est european”¹⁴. Lăsăm deschisă problema originii acestui obiect, ea necesitând investigații suplimentare într-un cadru mai larg de referință. Vom observa totodată că ștergarul, batista și năframa utilizate în comunicarea socială de către catolicii din Moldova sunt parte a culturii populare românești. Este o dovadă a integralității culturii populare, pe de o parte, și a sincretismului ei – în care dozarea obiectelor-simboluri cu funcții comunicative devine o preocupare importantă – pe de altă parte. Totuși, vom aminti în acest sens că lexemele înregistrate de piesă în diferite zone sunt în general de origine străină, ceea ce putea conduce la formularea unei afinități cu culturile orientale. Spre exemplu: *băsmăluță* (diminutiv a lui *basma*, de or. tc.; *basma* plus suf. -uță, -te), *batista* (de or. fr. *batiste*); *năfrămiță* (din tc. *mahrama* – năframă; *năframa* plus suf. -iță); *mahramă* (din tc.)¹⁵. Singurul termen etimologizat pe filieră latină este ștergarul: de la *șterge* + suf. -ar, din lat. *extergere*¹⁶. Un alt termen, *pânzătură*, specific satelor bucovinene, figurează în dicționare ca având origine necunoscută. El vine să confirme o regulă potrivit căreia multe cuvinte întâlnite cu precădere doar în uzul românesc – uneori acestea sunt regionalisme – au până în prezent origine obscură.

Ca să înțelegem de ce o bună parte din lexemele acestui grup are etimologizare în sfera alterității, trebuie să reconstituim sistemul din care el face parte. Observăm că există o paralelă clară între clasa acestor obiecte și respectiv clasa pieselor cu care femeile căsătorite își acopereau capul. Spre exemplu, *batistuță* – *batistă*; *băsmăluță* – *basma*; *năfrămiță* – *năframă*; *mahramă* – *maramă* (din tc. *mahrama*), *ștergar* – *ștergar de cap*. Sunt suficiente numai aceste exemple ca să luăm în considerare respectivele corespondente. Aici este oportun să amintim că obiectele folosite la acoperirea capului femeiesc constituiau daruri de nuntă. Cu acest obiect simbolic nănașa acoperea în mod ritual capul tinerei, după ce îi scotea însemnele de mireasă, pentru a consemna

¹⁴ Ion H.Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*. Universul culturii populare, I, Editura Presa Bună, Iași, 1998, p. 98.

¹⁵ *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei, 1975, p. 75, 79, 76, 159, 585, 924.

¹⁶ *Ibidem*, p. 930.

trecerea ei în rândul femeilor căsătorite. Așa cum se poate observa și la alte popoare, găteala capului din cadrul nunții constituie la început împrumuturi culturale realizate pe cale comercială, după care fiind asimilate, devin însemne cu mare dozare identitară. Funcția lor rituală condiționează asimilarea în timp record a împrumuturilor. Respectă sistemul alterității și o altă formă din același câmp semantic, *cârpă* (din bg. *kârpa*, ser. *krpa*), pentru că, așa cum relevă Zamfira Mihail, termenii ce desemnează piesele de acoperit capul femeilor sunt mult mai numeroși¹⁷. Reținem că, după ieșirea din uz a acestor piese de acoperit capul, *cârpă* și ștergarul își păstrează corespondentele în practica cotidiană, dar de data aceasta obiectele înregistrează rosturi preponderent uzuale (de exemplu, *cârpă* de șters praful, ștergar de șters pe față etc.) și s-ar putea să reprezinte forme mult mai vechi decât primele, extinse în sfera rituală, apoi treptat marginalizate, prin înlocuire cu altele. Zamfira Mihail demonstrează că mai frecvent s-a schimbat materialul din care erau confecționate învelitorile de cap decât modul lor de utilizare. Adeseori, denumirea materialului din alte limbi a început a desemna în limba română piesele pentru învelit capul confecționate din materialele respective¹⁸. În limitele câmpului semantic, dinamica lexemelor discutate este destul de mare. Considerăm necesar a aminti, spre exemplu, că în comuna Hirișeni, raionul Telenești, voalul (*peteala*) miresei este numit *năframă*, iar în comuna Volintiri, raionul Ștefan Vodă, tot *năframă* se numește ștergarul care acoperă icoana de cununie. După noi, a contribuit la sporirea acestei dinamici tradiția „schimburilor” prin care mirele făcea daruri miresei. În opoziție cu darurile oferite de mireasă, care trebuiau să fie confecționate de către ea, uneori fiind ajutată de către prietene, darurile făcute de mire erau cumpărate sau, din perspectiva orașiiilor de nuntă, ca și cum ar fi fost aduse din țări străine.

Între piesele corespondente enumerate mai sus există asemănări și diferențe pe care le vom generaliza. Când învelitorile de cap pentru femei erau confecționate în condiții casnice, ele prezentau o pânză dreptunghiulară alungită, iar mai târziu, în urma schimburilor culturale, când obiectele au început a fi cumpărate, a devenit dominantă forma pătrată. Așa după cum subliniază și Hedvig-Maria Formagiu, ambele

¹⁷ Zamfira Mihail, *Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană*, București, Editura Academiei, 1978, p. 140-152.

¹⁸ *Ibidem*, p. 144.

forme se regăsesc în grupul batistelor. Numai că ele au pondere diferită. Cele alungite sunt în minoritate, iar cele pătrate predomină.

Putem formula ipoteza că piesa principală care servește la găteala capului femeii a generat apariția unor corespondențe, cu alte funcții, în uzul simbolic al fetelor mari, iar, printr-o extindere nesemnificativă, și în cel al femeilor căsătorite.

2. Surse documentare privind vechimea și funcțiile batistei

Vechimea batistei (năfrămiței) în spațiul cercetat este certificată de câteva documente importante. Cele mai vechi semnalări ale năframei se datorează unor foi de zestre din secolele XVI și XVII¹⁹. Continuă atestările vremii Dimitrie Cantemir, cu referire la tradiția de la începutul secolului al XVIII-lea, amintind că învingătorului la întrecerea cu caii, organizată în momentul întâlnirii alaiurilor mirelui și miresei, i se dăruia o năframă²⁰.

Din secolul al XIX-lea au rămas descrieri valoroase ale nunții în care acestui obiect îi revin roluri importante. Manuscrisul de la 1848 privind tradiția moldovenilor din județul Balta, situat între Nistru și Bug, se referă și la nuntă, fixând câteva fapte relevante despre obiectul studiului nostru. Aici este descris pentru prima oară ceea ce se numește în alte părți *steagul nunții* și care era alcătuit dintr-un stuf, „având legată în vârf o năfrămiță (o băsmăluță albă, pătrată, brodată cu bumbac roșu)”. Cu acest însemn, un grup de călăreți, între care erau mirele, „vornicul” și „codășeii” (așa erau numiți flăcăii, prietenii mirelui), umbla prin sat și poftea lumea la nuntă. Vornicul purta steagul. În urma lor veneau, pe jos, muzicanții, nănașul și nănașa. În biserică, la cununie, nănașul așternea mai întâi o năframă, apoi mantaua și deasupra ei stăteau mirii „ca să aibă belșug în toate”²¹. Tot în practica rituală a acestor comunități, năfrămița figura între obiectele-semnale știute de

¹⁹ Nicolae Iorga, *Foaia de zestre a unei domnițe moldovene din 1587 și exilul venețian al familiei sale*, București, 1926, p. 5; Tudor Pamfile, *Industria casnică la români*, București, Socec, 1910, p. 344-345 (semnalare din anul 1765). Apud Marcela Focea, Gheorghe Nistoroia, *op. cit.*, p. 123.

²⁰ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Tipografiile Române Unite, 1936, p. 228.

²¹ Алексей Смеречинский, *Географическое и этнографическое описание Балтского уезда и оноих жителей молдаванах. Подольская губерния, 1848г.*, Фонд XXX, p. 32-32, în *Архив Российского географического общества*, Санкт-Петербург, p. 1086-1088.

întreaga comunitate privind buna rânduială a nunții. Ea era un semn al curăteniei fetei. Dacă mireasa era cinstită, vornicelul era legat cu o năframă, iar dacă nu era legat cu o cârpă de spălat. Se considera că necinstea miresei putea aduce pagubă în gospodăria socrilor²².

Un alt manuscris datează din 1849 și se referă la realitățile culturale din județul Soroca. Între obiectele importante confecționate în gospodărie sunt amintite și batistele. Apoi este descrisă schimbarea zălogelor ca legământ de căsătorie între logodnici. Flăcăul punea ca zălog inelul său și bani, iar fata inelul său și năframa²³.

Despre însemnarea actanților principali ai nunții cu „năfrămițe, adică batistuțe albe din pânză subțire confecționate de mireasă, brodate foarte iscusit pe la colțuri cu ațe de mătase de toate culorile” amintește în 1862 V. Martynovski²⁴.

Năfrămițele însoțeau un alt obiect ritual important în simbolistica nunții – jemna. Această pâine de ritual care reprezenta unirea mirilor era amplasată pe cele patru colțuri ale mesei miresei și respectiv a mirilor, la etapa când aceștia erau împreună și primeau invitații la nuntă²⁵. Din 1884 datează cea mai veche descriere a mesei miresei având pe ea jemne acoperite cu năfrămițe brodate. Stând după această masă, protejați de jemne, mirii se salutau cu nuntașii dând cu ei mâna și primind felicitările acestora. În timpul salutului gestual, mireasa și nuntașii aveau mâna dreaptă învelită în băsmăluță²⁶. Acoperirea mâinii mirilor în timpul nunții cu o batistă se înscrie în riturile de protecție a celor doi, care, fiind în perioada liminarității, erau vulnerabili, expuși primejdiilor. După ce vestimentația tradițională a miresei a fost schimbată cu una modernă și ele au început a purta mănuși, necesitatea utilizării batistei în timpul „datului mâinii”, cum se numește secvența rituală, a dispărut. Dar masa miresei, cu jemnele acoperite cu băsmăluță, s-a

²² *Ibidem*, p. 1088.

²³ *Этнографические сведения о жителях Бессарабской области, Сорокского уезда*, 10.02.1849, în *Архив Российского...*, III, 8, nr. 201, Санкт-Петербург, p. 6-7.

²⁴ В. Мартыновский, *Черты нравов молдаван*, în „Этнографическое обозрение”, том 5, 1862, p. 51.

²⁵ Varvara Buzilă, *Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacralului*, Chișinău, Editura Știința, 1999, p.136-159; jemna era „simbol al îngemănării și al unității familiale”, p. 158.

²⁶ Федор Беднаровский, *Село Тараклия, Бендерского уезда*, 22.05.1884 г., în Fondul „Описание населенных пунктов Бессарабской губернии, Архив Одесского общества истории и древностей, Рукописный отдел”, Центральная научная библиотека, Академии Наук Украины, Фонд V, nr. 674 p. 15 a/g.

păstrat pretutindeni prin satele Basarabiei până prin anii '70-'80 ai secolului XX. În unele sate, nuntașii luau băsmăluța de pe fața pâinii, o foloseau ca mănușă și „dau mâna cu mireasa”, după care o puneau la loc²⁷. La aceeași masă avea loc și obiceiul numit *Iertăciune*, în timpul căruia mireasa își lua rămas bun de la părinți. După ce era rostit textul iertăciunii, toți participanții înconjurau masa de trei ori cântând: „De trei ori pe după masă / Să scoatem răul din casă, / Să rămână binele, / Să trăiască tinerii”. De fiecare dată când ajungeau în dreptul jernelor, ridicau colțul băsmăluței, sărutau pâinea, astupau fața ei la loc și treceau mai departe²⁸.

Boris Malschi este primul cercetător care a acordat atenție rolurilor batistei în viața satului basarabean²⁹. În perioada interbelică, fiecare fată avea batistă brodată ca o condiție a socializării ei. La horă, băieții țineau să fure batista fetelor, însă dacă fata nu accepta atenția oferită de flăcău, nu i-o ceda, chiar dacă în timpul negocierilor exprimate în limbaj gestual, aceasta se mai întâmpla să se rupă. Autorul descrie mai multe băsmăluțe de-ale flăcăilor, pe care aceștia le-au luat de la fetele cu care prieteneau, le-au primit ca dar la nunți ori de la surorile lor³⁰.

Cercetările de teren realizate în ultimele două decenii prin satele românești de la est de Prut și de la est de Nistru privind condiția acestui accesoriu al portului de sărbătoare au completat simțitor informațiile păstrate în muzeele din Republica Moldova, România și Ucraina. Ele ne-au oferit noi argumente despre crearea batistei rituale ca însemn al fetelor, despre extinderea funcțiilor ei până la cuprinderea întregii sfere de relații a fetelor cu lumea, despre caracterul său procesual și despre împărțirea funcțiilor în cadrul nunții cu clasa ștergarelor.

Generalizarea datelor conținute în rezultatele cercetărilor de teren și a celor din documentele istorice citate ne permite să observăm că obiectul studiat este amintit mai frecvent cu numele de *năfrămiță* și mai puțin cu celelalte. Totodată, faptele evocate punctează principalele evenimente din nunta tradițională și demonstrează că în secolul al XIX-lea batista era bine articulată scenariului nupțial, fiind unul dintre simbolurile lui principale. Vom reconstitui, în baza descrierilor de mai târziu, ansamblul rolurilor și relațiilor ei pentru a-i releva semnificațiile.

²⁷ Comuna Batâr, raionul Căinari; inf. Elena Sofronovici, n. 1938, înrg. V. Buzilă, 1987.

²⁸ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 141-143.

²⁹ Boris Malski, *Monografia satului Olănești*, Cetatea Albă, 1939, p. 491-493.

³⁰ *Ibidem*.

3. Crearea simbolului obiectivizat și utilizarea lui în comunicarea juvenilă

Ca să întrunescă condiția de simbol, batistele (năfrâmițele) erau confecționate de către fete, după tipare tradiționale, într-un timp ritual concret: la șezători, înainte de sărbătorile de iarnă și înainte de nuntă. Batista era unul dintre primele obiecte pe care fetițele trebuiau să învețe a-l confecționa când se pregăteau să treacă în rândurile fetelor mari. Spre exemplu, în partea de sud-vest a Moldovei (comunele Giurgiulești, Brânza, Cuza Vodă, Câșlița Prut, Slobozia Mare, Colibași) fetițele de 10-12 ani trebuiau să-și brodeze singure batista pentru a dansa *Lăzărelul* în Sâmbăta lui Lazăr, sărbătorită înainte de Paști. Cerința rituală era un stimulent pentru învățarea acestui meșteșug, dar și o oferta de socializare continuă. În toate satele de la sud (de moldoveni, bulgari, găgăuzi, inclusiv și în cele mixte) în Sâmbăta lui Lazăr trei sau patru fetițe umblau cu *Lăzărelul* pe la case, dansând și fluturând batistele în mână, după care primeau daruri rituale de la gazde³¹. De regulă, acestea sunt batiste albe, cu singura excepție că în unele sate fata care joacă rolul băiatului are fața acoperită cu o batistă roșie.

Apropiindu-se de vârsta măritatului, fiecare fată broda batiste prin șezători acumulând experiență, însușindu-și modele tradiționale și limbajul operării cu aceste obiecte simbolice. Pentru că băsmăluța făcea parte din accesoriile portului de sărbătoare al fetelor, era și un însemn distinct al statutului lor social, alături de capul gol, floarea roșie din păr sau crenguța (*stibla*) de busuioc purtată în mână ori în brâu. Fetele se socializau creând în planul obiectelor rituale un simbol care le reprezentau. Pretutindeni fiecare fată ieșită în lume la joc (horă), biserică, nuntă, hram sau iarmaroc trebuia să aibă băsmăluță. Aceasta era purtată fie în mână, fie la brâu. Profesorul Ion H. Ciubotaru amintește că fetele ajunse la vârsta adolescenței – la 15 ani – „aveau voie să pună batista la bârneața fotei, semn că de acum înainte puteau lega prietenii cu băieții”³². La fel, atunci când coseau batiste pentru flăcăii care le scoteau la jocul de Paște, mai întâi jucau primul dans cu

³¹ Băsmăluța apare și în unele texte ale *Lăzărelului*: „Cine joacă Lăzelerelul / Joacă Iana cu Stoiana / Cu papucii floșcăindu, / Cu batista vânt făcându” sau „Cu batista scuturându, / Cu mătura măturându, / Florile pe geam stropindu”. A se vedea și Vasile Plăcintă, *Slobozia Mare prin fereastra istoriei*, Galați, Editura Geneze, 1996, p. 169; Елизавета Квилинкова, *Гагаузский народный календарь*, Chișinău, 2002, p. 74. Obiceiul este practicat și de alte popoare balcanice.

³² Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 98.

batista în mână, ca s-o vadă lumea. „Pe urmă o purta flăcăul la brâu, într-o parte”³³. Analizând fotografiile de epocă, se poate observa că fetele purtau batista la mijloc, în partea dreaptă. Concomitent cu acest proces de socializare treptată a fetelor la șezători, cea mai potrivită perioadă de pregătire a batistelor era cea de până la începutul sărbătorilor de iarnă. Atunci, fiecare fată confecționa tot atâtea batiste cu câți băieți se avea de bine. La Câșlița Prut și Slobozia Mare, raionul Cahul, imediat de cum termina de făcut o batistă, fata o atârna de un colț în cadrul ferestrei, până când umplea spațiul ei. Și cum locuințele de aici sunt amplasate cu latura îngustă spre uliță, orice trecător, uitându-se la geamul casei, afla cât de mulți flăcăi așteaptă ea la sărbători și, indirect, cât de plăcută este ea în rândul flăcăilor³⁴. După ce colindătorii terminau colindul mare, erau poftiți în casă pentru a cânta și alte colinde și pentru a primi darurile. Fata prindea flăcăilor la care ținea în mod deosebit câte o batistă în piept, împăturită în formă de romb. În comuna Cuza Vodă dimpotrivă, „fata dăruia băsmăluța la Crăciun și la Anul Nou numai flăcăului ei, nu la toți băieții. I-o prindea la piept împreună cu o floare, iar la căciulă îi lega o panglică roșie”³⁵. A doua zi, la horă, după numărul de batiste și panglici acumulate de fiecare flăcău, lumea judeca despre succesul lui la fete. Trebuie să amintim că, în această ipostază, flăcăii din satele situate ca un brâu pe malul stâng al Prutului apăreau și atunci când făceau petrecerea de plecare la armată. Premilitarul primea în dar de la fiecare fată, venită la sărbătoare, câte o batistă similară, încât avea tot pieptul și umerii plini de aceste podoabe. Cântecelile de recruție amintesc despre batista-legământ între flăcău și fată: „Numai arma-i lângă mine / Și batista de la tine. / Și batista are-o floare, / Să-mi șterg fața de sudoare”.

În satele din actualul raion Orhei, fetele legau panglici pe căciulile țurcănești ale flăcăilor colindători și urători, creând un decor multicolor din mai multe inele. Din a doua jumătate a secolului al XX-lea, după schimbările provocate de al Doilea Război Mondial, obiceiul însemnării colindătorilor a dispărut, iar premilitarii au început a fi însemnați cu panglici multicolore legate peste umăr, formând o cruce pe piept, la fel ca însemnele vorniceilor de la nunți.

³³ *Ibidem.*

³⁴ Comuna Slobozia Mare, raionul Cahul; inf. Danilenco Vasile, n. 1952, înrg. V. Buzilă, 1996.

³⁵ Comuna Cuza Vodă, raionul Cahul; inf. Cârcheleanu Ion Petru, n. 1927, Dochia Dilicula, n. 1920, și Dumitru Dilicula, n. 1919, înrg. V. Buzilă, 1996.

Panglicile, batista, buchețelul de flori, la fel ca și colacul împodobit cu busuioc și lână roșie, primit de colindători și urători, sunt însemne nupțiale ale celibatarilor³⁶. Ținând cont că până la al Doilea război mondial cel mai favorabil timp pentru căsătorie la noi, ca și la ceilalți europeni, era considerată iarna, ajungem să înțelegem cum s-au format similitudinile dintre acest comportament simbolic al tinerilor în cadrul obiceiurilor de iarnă și cel nupțial. În textele colindelor de fată mare, motivul discutat apare destul de frecvent: „Ea și-mi coase o năfrămiță, / Năfrămiță di mătasă”³⁷. Motivul pregătirii acestor daruri dintr-un fuior găsit apare și în colind: „Să ni-1 facă cinci năfrămi / Și-o năfrămuță di mătasă, / Să-ni cibă pintru nănașă, / Năfrămi late la cumnate”³⁸.

Putem anticipa că batista capătă rosturi importante în toate obiceiurile la care participă cei tineri. În jocurile premaritale din seara Sf. Andrei, fetele ascundeau usturoiul în băsmăluțe, iar flăcăii trebuiau să-l găsească. În satele de la sud, la Sf. Toader, când flăcăii scoteau pentru prima oară în an caii în sat, fetele le legau de frâu câte o batistă, apoi călăreții se întreceau pe ulițele satului, pentru a vedea a cui cal e mai iute³⁹. La Paște, care era sărbătorit conform tradiției „în haine nouă și în coji de ouă”, fetele ieșeau la scrânciob (leagăn în expresie sudică) cu băsmăluțe noi.

Batista devenea un semn principal de comunicare mai ales în timpul jocului (horei) satului practicat la marile sărbători, când se legau și se arătau pe față marile prietenii dintre tineri. Fiecare fată avea o batistă pe care o ținea fie în mână, fie la brâu. Pretutindeni, la români, dar și la alte popoare, flăcăul putea să i-o fure, semn ca va veni mai târziu la întâlnire cu fata. În satele românești de la est de Nistru, fiecare fată, de cum ieșea în lume, avea o băsmăluță roșie cu dantelă albă de jur împrejur și ciucuri albi. Nu se despărțea de ea niciodată. Era simbolul ei, culoarea roșie fiind asimilată și aici cinstei fetei. Dacă un flăcău i-o fura era semn că îi este drag de fată. Dacă, mai târziu, da băsmăluța altei

³⁶ A se vedea și Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 100-101.

³⁷ I. A. Ionescu, *Colinde din Transnistria*, Chișinău, Editura Știința, 1994, p. 148, 149. Motivul se întâlnește și în colindele ucrainenilor, bielorușilor: Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, București, Editura Minerva, 1983, p. 72-73.

³⁸ Anton Rațiu, *Românii de la est de Bug*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 86-87.

³⁹ Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 22, 67-68.

fete, însemna că i-i drag de cealaltă⁴⁰. La nuntă anume aceasta este băsmăluță miresei. Pentru ceilalți actanți ai nunții sunt utilizate năfrămițele confecționate din pânză de casă, mai des din in, brodate cu lână, foarte asemănătoare cu cele din Bucovina și nordul Basarabiei⁴¹.

Aproape pretutindeni, la *logodnă* sau *încredințare*, când se schimbau „zăloagele” sau „încredințările”, fata trebuia să ofere flăcăului, împreună cu inelul, o năframă cusută de mâna ei, cea mai frumoasă dintre toate câte a făcut, iar el îi oferea în schimb inelul său și bani. Dacă unul dintre ei se răzgândea în privința căsătoriei, trebuia să restituie zăloagele, știind că nu și-l va primi pe al său. În acest context, batista reprezenta fata în relația cu flăcăul. Cunoscutul motiv al inelului și năframei din basme și balade face trimitere la acest episod crucial din viața tinerilor logodiți. Schimbarea zăloagelor însemna legarea destinelor celor doi.

După logodnă și în timpul rămas până la nuntă, mireasa aduna la ea acasă cele mai bune prietene pentru a broda împreună batistele (năfrămițele) de nuntă. Aceste însemne ale nunții erau făcute după obiceiul bătrânesc până prin anii '60 ai secolului al XX-lea în interfluviul pruto-nistrean, iar în spațiul de la est de Nistru și în cel nord bucovinean până prin anii '80 ai aceluiași secol. Conform unor prescripții ce țin de magia contactului, mireasa trebuia să brodeze în mod obligatoriu năfrămițele mirelui și ale nănașilor. Orațiile de nuntă din întreg spațiul românesc amintesc frecvent despre aceste năfrămițe, mahrame sau băsmăluțe, vornicelul insistând să fie răsplătit cu cele brodate în casa miresei ca să se evite răul: „Răspunsul este așa: / Șase pahare cu vin, / Șase năframe de in, / Cusute cu fluturi și cu arnici, / De care se gădesc pe aici, / Să nu fie de la vecine, / Să pățim vreo rușine, / Că atunci e necinstea noastră / Și ocara dumneavoastră”⁴².

În satele de la est de Nistru se face o deosebire clară între băsmăluță, năfrămiță și năframă. Este singura zonă unde până mai târziu s-a păstrat steagul nunții. El era făcut de nănașă și consta dintr-o

⁴⁰ Satul Podoima, raionul Camenca; inf. Chisnicean Hartina, n. 1939, înrg. V. Buzilă, 1988.

⁴¹ Satele Podoima, Podoimița, Hrustovaia, Valea Adâncă și orașelul Camenca; inf. Nicolae Gavrilenco, n. 1951 (Podoima) și Olga Șpac, n. 1925 (Camenca), înrg. V. Ciornâi, 2006.

⁴² Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 234, 268, 270, 273, 275, 295, 296, 299; Simion Florea Marian, *Nunta la români*. Studiu istorico-comparativ, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 553, 557, 565, 591; Ion Moanță, *Nunta la români. Orații*, București, Editura Minerva, 1989, p. 92-93, 106, 117 ș. a.

năfrămiță, o băsmăluță și o floare roșie, toate prinse de vârful unui băț. Steagul era purtat „de prădănci când duceau vestea despre cinstea miresei” la soacra mică. Nuntașii de aici primeau pe vremuri câte o năfrămiță în dar, care mai târziu a fost înlocuită cu ștergarul și năframa numite mâneșterguri⁴³. În satele situate în spațiul pruto-nistrean, nănașa „da veste” despre cumsecădenia miresei, jucând cămașa acesteia și având prinsă la brâu, în partea dreaptă, o băsmăluță roșie⁴⁴. În alte sate, cămașa era învelită într-o băsmăluță roșie. Dar, cel mai frecvent, pentru a demonstra tacit conduita miresei, se aducea la masă vin roșu sau legau cu lână roșie o stibă de busuioc la gura garafei cu vin roșu.

De la funcția de bază de a simboliza mireasa în planul obiectelor simbolice, prin extindere, batista a constituit mult timp un însemn al tuturor participanților la nuntă. Motivul pregătirii acestor daruri apare și în colind: „Să ni-1 facă cinci năfrămi / Și-o năfrămuță di mătasă, / Să-ni cibă pintru nănașă, / Năfrămi late la cumnate”⁴⁵. S-au referit la această funcție a simbolului toți autorii care au vizat tradiția nupțială a nordului Moldovei. Practica dăruirii a fost specifică și spațiului cercetat de noi. În manuscrisul satului Taraclia din sudul Basarabiei (din anul 1884) se amintește că fiecărui nuntaș la ospăț i se punea dinainte o jernă și o năfrămiță⁴⁶. Înregistrările de teren permit să constatăm că deja la începutul secolului XX, în legătură cu deschiderea accesului la bumbac și sporirea numărului de daruri pentru poftiții la nuntă, se produce o delimitare treptată în consemnarea diferitelor categorii de nuntași. Celibatarii cu roluri principale în cadrul nunții aveau ca însemn definitoriu batista (năfrămiță), iar cei căsătoriți un ștergar (prosop, șervet). Astfel, în baza unei tradiții de largă cuprindere, toți flăcăii poftiți la nuntă aveau legată la braț sau prinsă la piept o singură batistă, dacă erau poftiți la nuntă din partea miresei, sau două, dacă erau invitații mirelui. Instrumentele muzicanților, caii vorniceilor, bătele (botele), ploștile lor aveau legată câte o batistă sau năfrămiță. În scenariul nunților de la est de Nistru (în special în localitățile din raionul Camenca), cele mai multe

⁴³ Podoima și Podoimița, raionul Camenca; inf. Maria Cușnir, n. 1922; Nina Vasilachi, n. 1936; Ecaterina Caluțchi, n. 1935; înrg. V. Buzilă, 1988-1989.

⁴⁴ Comunele Lăpușna, Leușeni și Bujor din raionul Hâncești; inf. Dumitru Bucur, n. 1933, înrg. V. Buzilă, 1984.

⁴⁵ Anton Rațiu, *op. cit.*, p. 86-87.

⁴⁶ Prezența lexemului „năfrămiță” în sud-estul Basarabiei, în aria de dominație a băsmăluței, se explică prin faptul că o parte din locuitorii satului s-au strămutat aici din ținutul Hotin. A se vedea Федор Беднарковский, *op. cit.*, p. 15 a/r.

daruri simbolice de acest fel reveneau nănașilor până prin anii '80 ai secolului XX. Conform vechii tradiții, nănașul și nănașa au câte o năfrămiță prinsă pe cap, câte una pe piept, pe spate și pe fiecare braț, încât apar ca într-un scut de năfrămițe. Tot aici se observă paralela mireasă-năfrămiță, care apare foarte transparent în momentul când părinții urmează să transmită mireasa pentru totdeauna mirelui. În alte sate, episodul este anticipat de înlocuirea miresei cu altcineva, mascat, și numai a treia oară este arătată mireasa adevărată. Aici, cele două neamuri dansează în curte în două cercuri diferite, în unul dansează mirele, iar în celălalt mireasa și când aceștia se întâlnesc, transmit de trei ori băsmăluța roșie a miresei unul de la altul și după ce ea revine posesoarei, părinții înmânează mireasa mirelui, rostind cunoscuta frază: „Am crescut-o, am păzit-o de foc și de apă. De acum încolo, cum ai păzi-o, așa îi ave-o!”

Putem formula concluzia că realizarea celor mai însemnate momente ale nunții era însoțită de daruri incluzând batiste sau năframe. Când mireasa ieșea în pragul casei părintești înaintea mirelui, îl privea prin gaura *colacului miresei* împodobit cu flori, ținut de două druzețe cu ajutorul a două băsmăluțe, ca să nu-l atingă cu mâna. Prin el mireasa stropea mirele cu busuioc și agheasmă. Drept răspuns mirele îi arunca o băsmăluță cu bijuterii și bani, pe care mireasa trebuia s-o calce, înainte de a o ridica, ca să aibă belșug în căsnicie.

Femeile din satul Suceveni, raionul Storojineț, regiunea Cernăuți, au fost singurele care au răspuns la întrebarea dacă năfrămița fetei putea fi făcută din orice pânză sau din una anume. Pentru sine, fata își făcea năfrămița din aceeași pânză din care își croia și cămașa, folosind în acest scop o bucată pătrată de pânză care rămânea la împărțirea strictă a fășiilor. Adică se urmărea utilizarea întregului reprezentat de pânză pentru necesitățile aceleiași persoane. Ceea ce nu se întâmpla și în cazul croirii altor haine purtate deasupra cămășii. Dacă vom urmări atent logica croirii celor două tipuri vechi de cămăși românești, carpatină și *poncho*, așa cum o prezintă H.-M. Formagiu, vom identifica repede bucățica de pânză rămasă pentru năframă⁴⁷. Atunci când fetele făceau năfrămițe pentru nuntă, le croiau din pânza de casă la rând, în funcție de mărimea potrivită pentru năfrămițe și de lățimea pânzei. Dacă aceasta era destul de îngustă, ajungea doar pentru o năfrămiță, iar dacă era puțin mai lată, puteau croi câte două dintr-o lățime.

⁴⁷ Hedvig-Maria Formagiu, *op. cit.*, p. 28, fig. 1. Este pătratul imaginar, alăturat de figurile b2 și c1 în croiul cămășii carpatine, și cel imaginar alăturat pe latura figurii c2 și d1 în schema cămășii *poncho*. P. 31, varianta A; p. 32, fig. 9 și 10; p. 33, fig. 11.

Năfrâmița, în tiparele sale nord bucovinene, este foarte asemănătoare cu cea din nordul Moldovei, descrisă de Marcela Focșa și Gheorghe Nistoroia⁴⁸. Mai mult, ele formează aceeași arie cu piesele ce datează din prima jumătate a secolului al XX-lea din satele românești de la est de Nistru. Năfrâmițele sunt confecționate din pânză țesută din fire de in, uneori de in cu bumbac sau din cânepă, iar, din a doua jumătate a secolului XX, sunt țesute din bumbac. Ea are ca principiu decorativ de bază un motiv ce tinde evident către pătrat sau unul cruciform, construit după aceeași logică a pătratului, constând din elemente geometrice și vegetal-stilizate. Motivul principal este amplasat în cele patru colțuri ale piesei, subliniind forma ei, sau la cele două capete înguste când piesa este puțin alungită. Tehnică dominantă de realizare a decorului este cusutul „bătut pe două fețe”, executat cu lână multicoloră, mai rar cu bumbac sau fir metalic (argintat sau aurit).

Sunt câteva modalități de etalare a năfrâmițelor în cadrul riturilor și fiecare dintre ele arată valențele decorului. Când aceste accesorii decorau bețele (botele) vătăjeilor (în Bucovina) și vorniceilor (în spațiul dintre Nistru și Bug), căpestrele cailor, instrumentele muzicanților sau steagul nunții (steagul miresei) ele atârnavu prinse de un colț și fluturau a steag. Cele care urmau să fie prinse în pieptul vorniceilor erau mai întâi împăturite în formă de pătrat, etalând aceste motive deasupra și formând o cruce imaginară la mijloc. Uneori, în Bucovina fetele prindeau cu acul forma obținută, ca să se țină mai bine, și decorau locul prins cu ciucuri multicolore. În tradiția satelor de la est de Nistru, năfrâmițele destinate nănașilor au evoluat treptat spre reorganizarea decorului în două benzi amplasate la capetele mai înguste ale pânzei, concomitent abandonându-se motivele geometrice și cele fitomorfe puternic stilizate, asimilând, în faza lor finală de dezvoltare motive florale tot mai puțin stilizate. În cazul năfrâmițelor se adeverește principiul că decorul fiecărei categorii de piese este dictat de funcțiile rituale.

Batistele propriu-zise și *băsmăluțele* erau făcute din pânză subțire de bumbac, având marginile întărite cu ajutorul găurelelor, mai târziu adăugându-li-se și dantelă îngustă de jur împrejur. Cele mai simple dintre ele aveau brodat cel puțin un colț; menționăm că acesta era etalat în diferite situații. În părțile sudului Basarabiei, fetele nu ieșeau în lume (la horă, biserică, hram, iarmaroc, nuntă) fără batistă. Un bun cunoscător al tradițiilor etnice trebuia să țină cont de câteva

⁴⁸ Marcela Focșa, Gheorghe Nistoroia, *op. cit.*, în special p. 125-130.

însemne pentru a înțelege care dintre ele este româncă, bulgăroaică sau găgăuzoaică. Româncele țineau batista în mână, inclusiv când dansau. Bulgăroaicele și găgăuzoaicele ieșeau la horă având batista împăturită în formă de romb și prinsă vizibil la brâu, în partea dreaptă, iar la ureche aveau floare roșie.

Motivul decorativ principal al batistei era cel mai frecvent unul floral. Preferința apare firească dacă ținem cont că obiectul reprezenta fata în perioada deosebitei sale frumuseți, asemănată mereu cu diferite flori, fapt confirmat și de lirica populară. Ca în cazul năfrâmiței și unele batiste aveau motive similare amplasate în cele patru colțuri sau numai în cele două, opuse, fiind unite între ele cu un chenar schematic. Alteori, fetele își brodau numele propriu și pe cel al băiatului cu care trăiau bine, afișându-și astfel afecțiunea. În special erau însemnate cu numele tinerilor sau cu monogramele lor batista folosită în cadrul logodnei ca zalog și cele confecționate de fetele care așteptau colindători și urători.

Femeile căsătorite păstrau băsmăluțele și năfrâmițele din tinerețe pe tot parcursul vieții pe culmea din casa mare sau pe drănițar, alături de haine. În cercetările de teren din anii 1981-1985 prin satele din Valea Nistrului de Jos – Palanca, Purcari, Feștețița, Talmaza – unele mai păstrau câte 5-10 băsmăluțe brodate de mână, primite ca dar la nunțile la care au participat în anii '50-'60, când obiceiul de a însemna vorniceii și druștele cu aceste accesorii era încă actual. Despre tradiția băsmăluței din această regiune a scris și Boris Malski⁴⁹, ceea ce denotă obligativitatea ei în sistemul comunicativ al celor tineri.

Chiar dacă țin de simbolistica feminină sau tocmai pentru că reprezintă în limbaj obiectivat fetele, batistele completează și portul ritual al flăcăilor. În acest mod, ambele grupuri formează un sistem și în procesul relațiilor sociale realizează schimburi importante de mesaje, de intenții, de la un grup la celălalt. Așa cum mai aminteam, băsmăluțele reapar ca o anticipare a nunții la petrecerea flăcăilor de dinaintea plecării în armată. Flăcăii care invită la petrecere sunt numiți tot vorniceii, ca la nuntă, și tot așa sunt însemnați. Au panglici legate în cruce și batistă legată la braț sau prinsă la piept. Premilitarul de la sud primește în dar de la fetele venite să-l petreacă batiste împăturate în formă de romb ca la nuntă și ca la sărbătorile de Crăciun, Anul Nou, pe care i le prind pe tot pieptul. Cei de la centru și de la nord sunt legați cu panglici, mai recent preponderent cu prosoape. Când flăcăul pleacă la

⁴⁹ Boris Malski, *op. cit.*, p. 491-493.

armată și nu are încă o față cu care prietenește, batista îl ajută s-o găsească. Sora sau mama îi coase o batistă pe care el, la ieșirea din sat, o aruncă peste cap în urma sa. Care dintre fete o prinde, îl va aștepta pe băiat să revină în concediu sau definitiv din armată. Ea va pregăti o masă bogată la care îl va ospeți pe flăcăul venit cu câțiva prieteni⁵⁰. În satele din apropierea Izmailului, „flăcăul rămas la casa cu totul”, când ieșea la horă trebuia să-și consemneze statutul, legându-și la spate (partea moale) o băsmăluță mai mare, ca să-l cunoască lumea că este mezinul și i-a venit vremea de însurat. Această batistă avea un singur colț mai decorativ decât celelalte, cel care se vedea de sub haină⁵¹. De asemenea, călușarii purtau în timpul ritualului la brâu batiste brodate, pentru a le încărca cu potențe benefice, după care le restituiau fetelor⁵². Însă, indiferent de această circulație a batistelor și năfrâmițelor, ele desemnează în mod exemplar fetele.

Data fiind condiția de simbol a batistei, fiecare caracteristică a ei (forma, culoarea, motivele brodate, modul de a o lega sau a o prinde) era corelată unor semnificații principale care vizau în ultimă instanță condiția socială, cinstea sau necinstea, viața sau moartea. Ridicarea năfrâmiței sus pe bățul vătăjeilor sau pe steagul nunții (steagul miresei) însemna ridicarea în rang a miresei în această zi deosebită din viața ei și a mirelui. Și formulele de adresare către miri și orațiile rostite în cadrul nunții sunt în consens cu această idee a preamăririi statutului lor, înainte de a fi fixat în ierarhia prestabilită. Legarea colacului miresei (prin care privea mireasa spre mire în prima zi a nunții) cu batiste roșii sau cu năframe (regiunea Cernăuți), ca să nu se atingă druștele de colac, acoperirea jennelor nunții (care urmau să fie mâncate de către miri înainte de culcare) cu batiste sau cu năframe (pretutindeni în Basarabia), legarea cămășii nupțială a miresei într-o batistă roșie (satele din raionul Camenca, Transnistria), darea mâinii cu mireasa prin batistă etc. reprezintă procedee apotropaice prin care era apărată mireasa aflată în stare vulnerabilă. Prinderea acestui accesoriu la brâu a fost interpretată de către toți cercetătorii ca o potențare fertilizatoare ce poate fi mai apoi transmisă în funcție de dorința utilizatorilor.

⁵⁰ Comuna Gașper, raionul Fălești; inf. Ana Gribincea, n. 1959, înrg. V. Buzilă, 2006.

⁵¹ I se spunea „cel cu băsmăluța la c...”. Satul Pocrovca; inf. Veronica Bodrug, n. 1951.

⁵² Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, p. 92; Gail Kligman, *Călușul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, București, Editura Univers, 2000, p. 26.

Ajungând la acest aspect al problemei, ținem să atenționăm asupra consecvenței cu care obiectul a fost adaptat sistemului tradițional de reprezentări asupra lumii. La sărbătorile de iarnă, la nuntă, ca și la petrecerea de dinaintea plecării în armată, băsmăluțele erau fixate în ansamblul vestimentar al flăcăilor după anumite reguli ce țin atât de simbolismul corporal sau marital, cât și, mai general, de includerea tuturor faptelor culturale în *Modelul lumii*. Astfel, la Crăciun și la Anul Nou, la nuntă și la petrecerea în armată, în toate aceste situații când batista trebuia să semnifice triumful vieții era prinsă de căciulă sau pe pieptul flăcăului, fiind împăturită ca un romb, iar motivul vegetal de pe colț și buchețelul de flori prins deasupra aveau florile orientate în sus și rădăcinile în jos, precum este firesc în timpul creșterii. În această poziție, simbolul este un triumf al vieții. Detaliul era foarte important, pentru că la înmormântarea celibatarilor (nunta-în mormântare) flăcăilor și fetelor veniți să petreacă răposatul (răposata) pe ultimul drum, toate acestea erau inversate. Buchețelul avea florile îndreptate în jos, iar rădăcinile în sus, ca un însemn al morții. Această corelare apare și în varianta când batista era legată la braț. Pe timpurile când se respecta tradiția, la nuntă batista era legată la brațul drept, iar la nunta-în mormântare la brațul stâng. Apoi, la nunta adevărată fie că ambele colțuri ale batistei erau îndreptate în sus, fie că unul era direcționat în sus și altul în jos, iar la nunta-în mormântare ambele colțuri erau orientate în jos, ca semn al morții. Inversia se poate observa și în modul de a juca hora. Hora ca dans al triumfului vieții, are mișcarea organizată preponderent pe dreapta, dansatorii ținând mâinile ridicate, în timp ce *hora mortului*, practică în satele din josul Prutului în noaptea de priveghi în ograda flăcăului mort sau a fetei moarte, este orientată pe stânga, celibatarii dansând cu mâinile în jos⁵³.

În acest context, ținem să mai amintim și faptul, generalizat în spațiul cercetat de noi, de a pune fiecărui răposat în mână (preponderent femeilor) sau în buzunar (bărbaților) o batistă, indiferent de condiția sa socială. Puține obiecte ține în mâni mortul pornit pe calea fără întoarcere în spațiul cercetat: o cruce, o icoană, o lumânare, inelul de căsătorie (pe deget) și batista. Dată fiind valoarea băsmăluței în integrarea celor tineri în viața comunității, în lumea celor căsătoriți, s-ar

⁵³ Tradiția satelor Giurgiuiești, Câșlița Prut, Văleni, Slobozia Mare, Vadul-lui-Isac din raionul Cahul atestată în 1996 în cadrul Expediției „Valori socio-umane ale comunităților rurale de la sud” organizată de Societatea de Etnologie din Republica Moldova.

putea ca în acest text de simboluri obiectualizate, duse în mână de răposat, să regăsim principalele mărturii ale statutului lui în lumea albă: creștin, căsătorit⁵⁴. Avea dreptate Ioana Popescu afirmând despre năfrâmița: „Valoarea ei simbolică este mai largă, ca însemn în momentele importante de trecere din viața comunității”⁵⁵.

Concluzii

Obiect creat ca simbol și dozat cu un deosebit de mare potențial semiotic, batista devine un *alter ego* al creatoarei sale. Ca însemn al fetei aspirante la căsătorie, ea reprezintă un exemplu elocvent de simbol non-verbal eficient utilizat în comunicarea juvenilă. Două cauze interdependente au stimulat acest proces. Tinerii ajunși la vârsta dragostei au avut și au nevoie să comunice între ei cât mai mult. În cadrul moralității tradiționale, exteriorizată în norme de conduită destul de restrictive în acest sens, comunicarea liberă dintre tineri întâmpina suficiente dificultăți. Mai mult, familiile și societatea verificau permanent comportamentul tinerilor, în special al fetelor, conformându-l rigorilor general acceptate. Recurgerea tinerilor la limbajul non-verbal al dragostei, în care intră și batista, înlesnea comunicarea dintre ei, evita barierele comunicative și conflictele posibile.

Cercetarea întreprinsă ne permite să formulăm ideea că batista intermediază relațiile fetei cu lumea din momentul socializării ei și până la înmormântare. Astfel, ea este un accesoriu nelipsit al vestimentației de sărbătoare al fetelor mari, un obiect ritual important în desfășurarea obiceiurilor tradiționale la care participau tinerii, exteriorizând în limbajul non-verbal relațiile dintre ei, dar și piesă de decor expusă în casa mare, până la sau după nuntă, ca o mărturie a unui legământ făcut pe viață; în definitiv, este un obiect simbolic obligatoriu în eticheta și comunicarea juvenilă din societatea tradițională. Memoria socială respecta codul de comunicare al tinerilor, implicând pe toți reprezentanții comunității în întreținerea acestui dialog.

În contextul comunicării non-verbale, batistei i-au fost rezervate roluri multiple pentru a transmite mesaje mult mai operativ și mai elocvent decât prin cuvinte sau a comunica vizual ceea ce nu se dorea

⁵⁴ Amintește despre năfrâmița prinsă de băț și pusă în sicriu și Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*. Studiu etnografic, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 160, făcând referire și la alți autori.

⁵⁵ Ioana Popescu, *op. cit.*, p. 86.

sau nu se putea transmite altfel. Ca și celelalte simboluri obiectualizate, ea ajunge să înregistreze cele mai multe semnificații în cadrul ritualurilor. Astfel, are roluri relevante în contextul obiceiurilor de inițiere, inclusiv la hora (jocul) satului, în cele calendaristice, în petrecerea flăcăilor de dinaintea plecării la armată. Dar, cel mai mult se manifestă în cele nupțiale, culminante ca activism, și încheie traseul destinului la înmormântarea omului, cumulând semnificații profunde pentru comunicarea socială. Ea face parte din instrumentarul ritual și, din perspectiva acestuia, preia asupra sa acțiunile rituale la care sunt supuși oamenii pe care îi mediază pentru a le facilita trecerea prin conflictele rituale, iminente în procesul schimbării statutului.

Cele două categorii de obiecte, batista, ca accesoriu al statutului fetelor, și piesele de acoperit capul femeilor, ca însemn al statutului lor social, formau în cultura tradițională un sistem. Primele erau etalate ca o dominantă simbolică în comportamentul fetelor, ajungând să aibă rol de steag, de obiect pentru afișarea cinstei sau a rușinii, a bogăției sau a hărniciei fetei, dar rămâneau uzuale, cu valoare sentimentală în viața femeilor căsătorite, care, dimpotrivă, aveau ca marcă a statutului lor social corespondentele acestora, adică piesele de port pentru acoperirea capului. După aceeași logică, batistele erau folosite pentru a însemna principalii actanți celibatari ai nunții, iar ștergarele (prosoapele) pentru a-i însemna pe principalii actanți căsătoriți. Astfel, grație instrumentarului semiotic prin care sunt semantizate, ordonate și articulate permanent procesele culturale, aceste simboluri au fost riguros corelate în structurile culturii tradiționale, fiind colportoare de multiple semnificații.

Raportată la piramida valorilor specifică culturii românești, batista are un statut semiotic foarte înalt, operând la limita de sus a funcțiilor practice și cuprinzând segmentul deplin al funcțiilor simbolice. Semnificațiile înregistrate de ea o prezintă ca pe un obiect cu simbolism maxim sau ca pe un semn de profundă capacitate modelatoare. Mai sus de această limită se situează doar obiectele cu valoare semn-semn, precum sunt verighetele de căsătorie, cununile de cununie, crucea la mormânt sau pietrele de hotar.

Abstract

The paper proposes an ethnological reading of the handkerchief, as symbolic object, frequently used by young people in the premarital and marital behavior and communication. Within the eastern Romanians' tradition, the handkerchief is an always present accessory of the festive vestments of unmarried young ladies and a compulsorily gift they offer to young men. In the young ladies' relations to the communities, the handkerchief represents their identity, thus coming to cumulate the roles of a flag. Most functions and meanings it had were related to the winter customs, with an obvious premarital specificity, and to the wedding scenario. These situations exemplify the capacity of traditional culture to create symbols of a great operatory capacity and articulating them in all structures, in order to make them more functional and cooperative.

ILUSTRĂȚII



Grup de nuntași.
Prescureni, reg. Cernăuți.
Anii '50; col. E. Bâzgu



Nănașă din Podoima; anii '70



Fiica nănașilor.
Podoima; anii' 60; col. V. Buzilă



Nănași împodobiiți cu
năfrămite și mâneșterguri.
Podoima; anii '60;
col. V. Buzilă



La nuntă. Voloca, reg. Cernăuți.
6 septembrie 1962

ÎNSEMNĂRILE CU BLESTEM – FORMĂ DE PROTEJARE SPIRITUALĂ A CĂRȚII VECHI ȘI SURSĂ DE INFORMAȚII ISTORICE

Elena CHIABURU

Simbolic, măsura valorii cărții vechi este dată și de faptul că era asimilată obiectelor de cult și că pentru protejarea ei se recurgea la măsuri de natură spirituală, concretizate în blesteme înfricoșătoare, inspirate din istoria și hagiografia creștină. Într-o vreme în care gândirea era dominată de Biserică, afurisenia și anatemizarea celor care ar fi îndrăznit să aducă atingere în vreun fel integrității fizice a cărților erau foarte eficiente. Imprecațiile erau dintre cele mai înspăimântătoare și îi vizau pe toți cei care ar fi putut schimba, într-un fel sau altul, destinul cărții.

Subiectul a fost intens cercetat de filologi, teologi și istorici, fiind bine stabilite astăzi funcțiile importante pe care le-a avut blestemul în mitologia biblică, în spiritualitatea antică și în mentalul colectiv românesc și universal până în epoca modernă¹. Privitor la raporturile dintre carte și blestem, este determinat cu claritate faptul că se folosea blestemul fixat grafic deoarece scrisul avea în societatea românească medievală un prestigiu deosebit, era trainic, putea forța veșnicia².

Disociate însă de caracterul mistic, însemnările cu blestem sunt importante surse de informații istorice, deoarece constituie forme vechi de contracte de donație sau de vânzare-cumpărare, au importanta funcție de a atesta circulația cărții în timp și în spațiu, tranzacțiile și posesorii, contribuind în mod considerabil la reconstituirea unor momente culturale din trecut. Nu în ultimul rând, blestemele denotă instruirea celor care scriu, afuriseniile cele mai strașnice fiind veritabile mostre de cultură teologică, pe de o parte, de drept civil și canonic, pe de alta.

¹ Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, 1915; idem, *Descântecele românilor*, București, 1931; Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident (sec. XIII-XVIII)*, vol. I, Iași, Editura Polirom, 1997; André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental (secolele VIII-XII)*, București, Editura Meridiane, 1994; Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1995.

² Vezi Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Iași, Editura Polirom, 2001, cu o bogată bibliografie.

În cele urmează vom examina practica protejării spirituale a cărții vechi cu ajutorul blestemelor, într-o abordare cronologică și prin raportare la donația de carte privită ca act de ctitorire. Vor fi înfățișate motivele care puteau atrage sancțiunea divină, dar care evidențiau, de fapt, raporturile de proprietate asupra cărților și, în consecință, practicile prin care ele puteau fi înstrăinate: vânzarea, furtul sau zălogirea. Sub spectrul pedepsei divine stăteau deopotrivă stricarea daniei, dar și reaua păstrare sau chiar distrugerea cărții.

Temeiul documentar este oferit, în primul rând, de însemnările făcute de-a lungul timpului pe manuscrisele și tipăriturile din Țara Moldovei până la mijlocul secolului al XVIII-lea. Din multitudinea de însemnări de carte cu blestem au fost folosite cu precădere cele mai complexe și mai expresive, pentru a oferi, totodată, și exemple din cultura teologică a celor care scriau. Spre a obține rotunjimea necesară coerenței științifice, vor fi folosite și lucrări privitoare la istoria cărții, a blestemului, a actului de ctitorie.

Din punctul de vedere care ne interesează aici, studiul blestemelor arată evoluția cărții de la înțelesul de bun spiritual, spre acela de bun cu valoare bănească mare, ce putea fi vândut, amanetat, furat ori despuiat de metalul și pietrele prețioase care îl împodobeau etc.

Analiza însemnărilor relevă faptul că, până spre mijlocul secolului al XVI-lea, posesorii de cărți erau mai ales comunitățile religioase, beneficiarele unor generoase donații, tranzacțiile între particulari fiind destul de rare. Înzestrarea bisericilor și mănăstirilor cu cărți era o parte componentă a actului de ctitorie, ce conferea donatorilor dreptul de a proteja lăcașurile ctitorite, iar acestora anumite obligații. În urma unui asemenea act, edificiile de cult deveneau stăpânitoarele efective ale cărților donate, având dreptul de folosință asupra lor, fără a fi însă proprietare. Protectoratul ctitorilor se exercita în folosul așezământului înzestrat sub forma apărării bunurilor aflate în stăpânirea acestuia. Din acest motiv, darurile nu puteau fi înstrăinate fără consimțământul ctitorilor sau al descendenților lor³. În cazul cărților, modalitatea cea mai eficientă de protecție era de natură spirituală, prin blestem. Spre deosebire de mănăstirile din apusul

³ Voica Pușcașu, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Vremea, 2001, p. 158; vezi și Gheorghe Cronț, *Dreptul la ctitorie în Țara Românească. Constituirea și natura juridică a fundațiilor din Evul Mediu*, în „Studii și Materiale de Istorie Medie”, an IV, 1960, *passim*.

Europei, spațiul românesc nu a cunoscut așa numitele *libri catenati*, cărțile legate cu lanțuri de pupitre sau amvoane ca să nu poată fi furate.

În consecință, o lungă perioadă de timp, imprecategoriile se refereau la *buna păstrare a cărților acolo unde au fost așezate de la început*, de către ctitori, *prin danie, în biserici și mănăstiri*, ori în familie. Dreptul de ctitorie fiind bine statornicit, iar circulația manuscriselor între ctitorii individuali la începutul perioadei analizate fiind redusă, era incriminată mai degrabă schimbarea locului fixat inițial de către donator și deteriorarea bogatelor ferecături, decât furtul. Cel dintâi blestem pe o carte din Țara Moldovei, făcut pe un *Tetraevanghel* slavon (1495), susține aserțiunea. Cumpărat de Ștefan cel Mare și oferit bisericii ctitorite de el în Borzești, la 3 noiembrie 1495, ca să-i fie lui „pomenire neștrămutată până stă acest hram”, marele domn amenința pe „*cine va strica și va clinti această pomenire, fie episcop sau popă sau oricine*, unuia ca acela să-i fie potrivnică Sfânta Născătoare de Dumnezeu în ziua înfricoșatei judecăți a lui Hristos”⁴.

Următoarea imprecategorie apare tocmai în 1512 pe o *Evanghelie* slavonă de la Mănăstirea Neamț. Grămăticul Dimitrie, scriind „cu dania și învățătura mitropolitului Teoctist din Suceava”, îl înspăimânta pe „*cine ar cuteza să-l ia de la acest sfânt lăcaș și să-l ducă undeva aiurea, ori să-l vândă*, să fie neiertat de Domnul nostru Isus Hristos și de smerenia noastră”⁵. Într-o zi de duminică, la 3 iunie sau iulie 1519, Matiaș, cămărașul de vistierie din Suceava, care a cumpărat un *Tetraevanghel*, „l-a înnoit a doua oară” și l-a dat în biserica Sf. Nicolae din Suceava, pentru sănătate și iertarea păcatelor, cerea și el ca manuscrisul „*să fie neclintit de la acea biserică a Sfântului Nicolae în vecii vecilor. Dacă cineva ar încerca să-l strice sau să-l vândă*, să fie blestemat de Dumnezeu și de Preacurata Maica Domnului și de 318 Părinți de la Nicheia și de Sfântul Părinte Nicolae și de toți sfinții”⁶. Observăm că, spre deosebire de Ștefan cel Mare, cei doi donatori ulteriori au trecut în rândul infracțiunilor generatoare de pedepse preafnalte și vânzarea cărții. Prin urmare, practica apăruse, iar cei ce puteau cădea în asemenea păcat erau, mai ales, viețuitorii lăcașului care adăpostea odorul. Fapta era condamnabilă din cauză că, potrivit dreptului medieval, daniile ctitoricești confereau dreptul de stăpânire

⁴ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei*. Un corpus, vol. I. 1429-1750, Iași, Editura Demiurg, 2008, p. 21-22.

⁵ *Ibidem*, p. 36-37.

⁶ *Ibidem*, p. 41.

asupra bunurilor cedate, cei miluiți având doar dreptul de folosință asupra lor, nu însă și proprietatea⁷.

Abia la 25 mai 1528, monahul Evloghie, dăruind un *Apostol* mănăstirii Sălăgeni, trece în rândul faptelor rele și *furtul*, fiind, totodată, mult mai explicit cu pătimirile din Veacul de Apoi: „*cine va îndrăzni să o strice sau va risipi dania și întărirea noastră sau o va fura, ori o va vinde, să fie blestemat de Dumnezeu făcătorul cerului și al pământului și de Preacurata lui Maică și de cei 12 Sfinți Apostoli de frunte și de 318 Părinți care sînt la Niceea. Și să-i fie soarta cu Iuda și cu anatema și sângele lui Dumnezeu asupra lui*”⁸.

Pedepsele invocate pentru hoții de cărți erau atât de cumplite⁹ din cauză că acești răufăcători erau asimilați hoților de odoare. În însemnări, acest lucru s-a arătat în mod explicit. De pildă, la o dată ulterioară anului 1661, cineva a notat la p. 5 din volumul III al lui *Ioan Hrisostomul, Opere* (Eton, 1612): „Și aceasta împreună cu celelalte de lângă ea este a domneștii și dumnezeieștii mănăstiri a celor Trei Ierarhi din Iași, dăruită de preafericitul ctitor Vasile voievod, și cine ar înstrăina-o, să aibă *pedeapsa pângăritorilor de lucruri sfinte*”¹⁰.

Cartea fiind atât de prețuită, în categoria furtului intrau mai multe fapte înrudite cu furtul propriu-zis: luarea cu forța, prin tâlhărie ori pradă și chiar schimbarea locului inițial stabilit de donator. La 14 septembrie 1731, un fiu al răposatului Pavăl Bujoranul, fost mare sulger, a cumpărat și a donat mănăstirii Măgariul un *Evhologhion* (București, 1729), semnalând nuanțele semantice amintite: „Iar cine s-ar ispiți să o fure sau să o muti de la această sfântă mănăstire ce iaste și mănăstirea făcută de răposați părinții dumisal(i), *unii ca aceia, furi sau talhari sau mutători sfintii cărți acestiia*, unii ca aceia să fie afurisiți de Domnul Dumnezeu ce-au făcut ceriu și pământul și de Sfânta Precurata Fecioară M(a)riia, Maica Sfinții sali și de toți sfinții și de 318 Oteți ce-au fost în Necheia. Herul, pietrile să putredască și s(ă) răsăpas(că), iar trupul aceluia să stia întreg, nevătămat, [să] aibă parte cu Iuda și cu spurcatul Arie, și dat anaftemii; lovască-l bubeli lui Gheiză și cutremurul lui Cain, să-l înghițe

⁷ Voica Pușcașu, *op. cit.*, p. 143.

⁸ Caproșu, Chiaburu, *op. cit.*, 45-46.

⁹ Pentru savoarea ei, redăm imprecizia popii Aron din Varviță, după anul 1743, când a cumpărat un *Penticostar* (Râmnic, 1743), și l-a blestemat pe „*cine s-ar afla să o fure să fie afurisit de 318 Sfinți cei din Nicheia și se intre dracul într-însu, să zbiere ca măgariu când îl mîncă lupii*” (*ibidem*, p. 519).

¹⁰ *Ibidem*, p. 255.

pământul de viu ca Tan (*sic!*) și Aviron. Și aicia am scris eu, Pahomie ieromonah, fiind la aciastă mânăstioară de mai sus pomenită și eu încă făcând sfânta leturghie. Pe unul ca acela, *fur sau mutător acestii sfinte cărți*, cu acest blăstăm l-am blastamat de mai sus pomenit”¹¹.

Înrudită cu furtul, ca mod de înstrăinare a cărții, era luarea ei cu forța. În 6 septembrie 1594, Cozma din Văleani și soția Todosiia au cumpărat o *Psaltire*, manuscris din 1594, pe care au dat-o „popii Marcu din satul Tătărași, pentru sufletul lor și a copiilor lor. Și după aceia, *cine o va lua de la ei fără voia lor*, acel om să fie blestemat de trei sute de Sfinți Părinți și 18, care sunt în Nicheia”¹², subliniind imperativul acordului posesorilor pentru înstrăinarea cărții. Mai clar în exprimare a fost Andreian, egumenul schitului Brazi, în februarie 1717, când a cumpărat un *Molităvnic* și a invocat pedeapsa Sf. Onufrie, patronul schitului, pentru „*cine s-ar ispiti să o ie sau să o fure sau să ie cu săla de la svânta mânăstire*, fără voie a lui Dumnedzău, unul ca acela să fie afurisăt și anaftema, proklet și treklet și maranafta. Lemnele și hierul și pietrele și tote câte sînt, să putredzască, dar trupul unuia ca aceluia să nu mai putredzască în vecii veacului, și să aibă pârâși la vreme giudețul pe Svetii Onofrei, a căruia este hramul aice, amin”¹³.

Dacă egumenul Andreian se temea să nu-i fie luată cartea de către un tâlhar pământean, mult mai frecvent cărțile constituiau pradă de război pentru oștenii din armatele care au încălcat de atâtea ori teritoriul Țării Moldovei. La 13 februarie 1717, Mihail Racoviță, domnul Țării Moldovei, a pus să se consemneze povestea unei *Liturghii arhieresti* (sec. XVII): „Dămu știre pentru această sfântă *Liturghie, precum am cumpărat-o de la tătari, cântu (sic!) au prădatu tătarii țara*, din fapta unui bețivu blăstămatu de un ficior a unui Dumitrașco logofet, din neamul Ceurescu, anume Vasile, ce au fostu și stolnic. Care pradă și robie ce au făcut de cându-i Moldova și pân acmu nu au fostu. Trebuie a-i zice toți: fiiul pierzării. Ce oricare preot ar cânta sfânta leturghie pre această sfântă carte, să aibă a-l blăstăma la toate leturghiile. Să n-aibă parte cu H(risto)s, ce cu Iuda și cu trekletul Arie și cu toți cei lepădați de H(risto)s. Și am dat-o la biserica domniei mele din târgu, din Ieși, ce este făcută la Vamă, unde-i hramul înviere Sfântului și Dreptului Lazar, ca să fie acole pân-să va așeza lucrurile, și așezându-să, iar să mergă unde au fostu mai nainte, la mânăstire Bogdăanii”¹⁴.

¹¹ *Ibidem*, p. 455-456.

¹² *Ibidem*, p. 103.

¹³ *Ibidem*, p. 413.

¹⁴ *Ibidem*, p. 412-413.

Cunoscând, probabil, asemenea întâmplări, preotul Dumitrache din Puțeni, s-a asigurat, după 1734, că *Octoihul* (București, 1734) pe care îl avea, „întâmplâ(n)du-s(e) vreo primejduire, adec(ă) ca se s(e) prăpădească, *sau de s-ar robi*, sau furându-s(e) de cineva, și văzind oricine din creștini tipicul acesta, ori auzind cetindu-s(e) de cineva și înțelegân(d) prin tipic acest mai sus nume și nevrând ca se o vădească ș-ar tăgădui-o, unul ca acela se fie neiertat de D(o)mnul și Dumnezeuul și Mântuitorul nostru I(su)s H(risto)s și de Precurata și Prenevinovata sa Maică și de Sf(i)ntii Apostoli și de 318 Oteți cei de la Nichie și se fie despărțit de Sf(ă)nta Troiță și se aibă bubele lui Ghiez și cutremurul lui Cain; fierul, arama se putrezască, iar trupul aceluie om să ste întreg în veci de veci, amin. Iar cine o va colăci, acela om se fie iertat și bl(a)gos(lo)vit de D(o)mnul H(risto)s și de toți sf(i)ntii, amin”¹⁵. Așa cum vom arăta la locul potrivit, se observă că păcatul era considerat mult mai grav dacă prădătorul ar fi știut să citească pe carte, ar fi înțeles cui aparține, dar ar fi continuat să ignore dreptul asupra ei.

O situație mai aparte înfățișa, la 10 septembrie 1581, Teofan mitropolitul Sucevei: „Cu bunăvoirea dumnezeiască, *acest Tetraevanghel l-a făcut și l-a ferecat Ion Golia marele logofăt, și chinuindu-l Iancul voievod, nefiind vinovat, în sfârșit i-a tăiat capul și i-a luat toate averile și acest Tetraevanghel, și după aceasta fiind gonit Iancu din domnie, a fugit în orașul Liov. Atunci și eu, Teofan mitropolitul Sucevei, am fugit de frica lui Iancul, și răpind leahul toate averile lui, și văzând și acest Tetraevanghel răpit de strein, și scârbindu-mă cu duhul cum îl defaimă streinii latini, și ca să nu piară amintirea ferecătorului lui, l-am răscumpărat de la leah, dând leșilor 100 ughi pentru Tetraevanghel, și neputând să-l scot de la ei, și încă silindu-i domnița, și cu mare greutate abia l-am scos din mâinile leșilor, și am mai adăogat, dând încă 100 taleri, încât puțin de nu mi-am dat tot al meu, și l-am răscumpărat. Atunci m-am întors înapoi și am venit în țara mea și l-am dat la biserica zidită de mine, cu hramul Cinstului Prooroc Mergătorul înainte și Botezătorul Ioan în mânăstirea Râșca. Așadar, cine din fiii panului Golăi îl va lua, sau soția lui, și voiesc să-l plătească, pentru amintirea părinților lor, ci să dea banii de mai sus, 100 ughi și 100 taleri mânăstirei Râșcăi, și după plată sunt slobozi să-l ia. Iar altfel, cine se va ispiti să-l mute din biserică, acela să fie blestemat, de trei ori blestemat de Domnul Dumnezeu, de Botezătorul*

¹⁵ *Ibidem*, p. 472.

Ioan și de smerenia noastră”¹⁶. Din analiza însemnării rezultă că nici măcar faptul că o danie provenea dintr-un rapt nu justifică anularea ei fără plata prețului corect.

Pentru perioada de care ne ocupăm, din ansamblul însemnărilor editate, cele privitoare la furt nu dețin ponderea cea mai mare, aspect care la prima vedere ar părea surprinzător. Exista, însă, o diferență semantică între *însușirea cărții pentru sine*, cu sensul, probabil, de luare în stăpânire pentru uzul propriu sau, în orice caz, acțiune fără finalitate comercială explicită, și furt. Pentru a putea fi categorisită drept furt, acțiunea ar fi trebuit înfăptuită cu forța sau pe ascuns, de cineva fără legătură cu familia donatorului și să aibă drept scop vânzarea prețiosului obiect spre a obține niște venituri ilicite. Adăugând la toate acestea și semnificația furtului de odoare, sustragerea cărților devenea un păcat extrem de grav din punctul de vedere al mentalității creștine. De aceea, însemnările de pe cărți sugerează că practica a apărut ceva mai târziu în rândul tranzacțiilor cu aceste obiecte și că era destul de rară, motiv pentru care a fost și mai greu acceptată de trăitorii vremurilor amintite. Deosebirea semantică a fost făcută de numeroși donatori. Iată o serie de exemple: în 1550, monahul Ioan, scriind o carte a lui Efreim Sirul, *Cuvântări*, a donat-o mănăstirii Voroneț, locul său de postrig. În finalul însemnării, monahul avertiza: „Dacă cineva ar îndrăzni să *clintească dania mea sau s-o ia sau s-o vândă de la sfânta mănăstire* și de la sfânta biserică, să fie blestemat și îndepărtat de la legea sfântă și de la dogmele celor 318 Sfinți Părinți cei de la Niceia și de Sfântul Mucenic al lui Hristos, Gheorghie, amin”¹⁷. La 3 octombrie 1575, Ion Golia, mare logofăt, și soția lui, Ana, donau un *Tetraevanghel* unei biserici, prevenindu-l pe „cine se va ispiti *să-l ia sau să-l dea altcuiva*, [că] acela are să dea răspuns înaintea groaznicei și nepărtinitoarei judecăți a lui Hristos”¹⁸. Monahul Misail, atunci când a dăruit o *Psaltire* (1579) mănăstirii Neamț, a precizat: „Iar după moartea mea, cine se va ispiti să îndrăznească să o ia de la această mănăstire sau s-o vândă în altă parte sau *s-o facă să fie a sa*, acela să fie blestemat de 318 Părinți cei din Nicheia și să fie la un loc cu Iuda și cu iudeii care au strigat: ia-l, ia-l, răstignește-l! și sângele lui asupra lor; și să se afle la judecată cu cel de trei ori blestemat cu Arie și Evnomie și Dioscor și Sevir cel fără cap și să stea la cumplita judecată a lui Hristos de gât cu cei cărora le spune

¹⁶ *Ibidem*, p. 98.

¹⁷ *Ibidem*, p. 62-63.

¹⁸ *Ibidem*, p. 88.

Domnul: plecați de la mine, blestemaților!, în focul veșnic pregătit diavolului și îngerilor lui; și să fie neiertat de noi, în veci, amin”¹⁹. La rândul lui, fostul episcop de Roman, Eustratie, a dat să se scrie așa numita *Pravilă a retorului Lucaci*, manuscris din 1581, pe care, „după petrecerea mea, las această carte sfintei mănăstiri Putna [...]. Iar *cine ar încerca s-o ia sau s-o risipească de la sfânta mănăstire*, unul ca acela să fie risipit de mânia lui Dumnezeu precum a fost risipit Iuda trădătorul”²⁰.

Mitropolitul Anastasie Crimca scria în mod similar pe cărțile cu care și-a înzestrat ctitoria, mănăstirea Dragomirna. La 6 septembrie 1609, înaltul prelat scria pe un *Tetraevanghel*: „*Cine ar voi să și-o însușească* sau să o fure sau să o vândă de la sfânta mănăstire, acela să fie proclat, blestemat și de trei ori blestemat, anatema, maranata, de la Domnul și Dumnezeu nostru și de la Preacurata lui Maică și de la toți sfinții și să fie lepădat de la Tatăl și de la Fiul și de la Sfântul Duh la înfricoșatul Județ, amin”²¹. La fel, pe *Liturghia* dăruită la 6 iunie 1616, ctitorul afurisea: „Iar dacă cineva o va lua sau o va fura sau o va vinde de la sfânta mănăstire, acela să fie blestemat și afurisit, anathema, maranafta de la Domnul Dumnezeu și de la Preacurata Maică a sa și de la toți sfinții, să aibă pârâș pe Tatăl și Fiul și Sfântul Duh la Judecata de Apoi, amin”²². Ierarhul era la fel de amenințător și în *Tipicul* pe care l-a dăruit la 4 august 1622: „Și dacă cineva va încerca fie să o ia, fie să o vândă, fie să o fure de la sfânta mănăstire fără binecuvântare, să aibă pârâși pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, care este Dumnezeu întru Sfânta Treime slăvit la strașnica judecată a lui Hristos și să fie blestemat și de trei ori blestemat, anatema, maranatha, amin”²³. Ceva mai târziu, după 1747, un apărător al bunurilor mănăstirii Neamț a scris pe un *Miscelaneu*: „Această carte ce să cheamă *Mântuire păcătoșilor* iaste a sfintei mănăstirii Neamțului, unde iaste hramul Atotțiitorului, iar *cine s-ar ispiti să o scoată din mănăstire sau să o ia sau să o schimbe sau în ce chip ar înstreina-o*, să fie proclat de Domnul Dumnedzău și de Maica Precistă și de toți sfinții și celelante, amin”²⁴.

Severitatea blestemelor este justificată în mod deslușit de Dimitrie jitnicerul, fiul lui Filip Tudoranovici, după 1606, când a

¹⁹ *Ibidem*, p. 91.

²⁰ *Ibidem*, p. 95-96.

²¹ *Ibidem*, p. 146-147.

²² *Ibidem*, p. 163-164.

²³ *Ibidem*, p. 172-173.

²⁴ *Ibidem*, p. 553.

cumpărat manuscrisul intitulat *Patru împărați* (sec. XV) „și l-a dat la Biserica Albă, în târgul Iași, unde este hramul Cinstitei Nașteri a Sfântului și Slăvitului Proroc și înainte Mergător și Botezător Ioan, pentru pomenirea sa și a părinților lui”. Jitnicerul menționa fără ocolișuri paguba produsă lăcașului de cult de cel care ar fi luat cartea de unde a așezat-o ctitorul: „Și cine o va lua de la biserică și nu o va da iarăși la biserică și va fi paguba sfintei biserici, el să dea răspuns înaintea cumplitei și nefățarnicei judecăți a lui Hristos, amin”²⁵.

Revenind la subiectul enunțat la început, faptă pedepsită cu excomunicarea era și *schimbul cărților*, noțiune care în epocă avea sensul de schimbare a locului de danie, nu de schimb al unui exemplar cu altul. În 1567, Grigore, mitropolitul Sucevei, a scris și a donat o *Pravilă și Cronica sârbo – moldovenească* mănăstirii Neamț. „Iar cine s-ar încumeta să o ia sau să o schimbe sau să o vândă, acela să fie blestemat de Domnul Dumnezeu făcătorul cerului și al pământului și de Preacurata lui Maică a lui Dumnezeu și de 4 Evangheliști și de 318 Sfinți Părinți cei de la Nicheia. Și de smerenia noastră să nu fie iertat, amin”²⁶. La 25 martie 1604, Teodosie Barbovski, episcopul Rădăuților, dăruia *Slujba Sfintelor Paști* mănăstirii Sucevița, atenționându-l pe „cel ce ar îndrăzni s-o ia sau s-o schimbe din sfânta biserică sau s-o vândă, unul ca acela să nu fie iertat de Sfântul și cinstitul Hram și de Preacurata lui Maică și de toți sfinții plăcuți lui Dumnezeu și de smerenia noastră neiertat și sub blestem trimis”. Episcopul a mai dăruit mănăstirii Sucevița un *Molitvenic*, la 5 iunie 1606, cu condiția „să nu fie niciodată strămutat, în veci, din sfânta biserică. Iar cine ar cuteza să-l schimbe sau cu oare și care șiretlic să-l ia și să-l vândă, să fie blestemat și neiertat de Domnul Dumnezeu și de smerenia noastră”²⁷.

Proegumenul Nilă de la mănăstirea Slatina înștiințează că și *contestarea daniei* atrăgea supărarea celestă. Dăruind un manuscris al Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii* (sec. XVI, a doua jumătate), a scris pe dânsul la 30 martie 1583: „Dacă cineva se ispitește într-un fel să pârască sau să vândă de la sfânta biserică, acela să fie blestemat și să aibă pâraș la strașnicul județ pe însuși Domnul Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos”²⁸.

²⁵ *Ibidem*, p. 141.

²⁶ *Ibidem*, p. 77-78.

²⁷ *Ibidem*, p. 132 și 138-139.

²⁸ *Ibidem*, p. 100.

Dotând Mănăstirea Dragomirna, Anastasie Crimca, mitropolitul Țării Moldovei, consemna la 7 februarie 1616, pe o *Psaltire cu tipic* (1612), atât tranzacțiile posibile cu cărțile, cât și *locurile în care acestea puteau fi duse* în cazul în care un răufăcător ar fi îndrăznit să le mute din locul în care le-a așezat ctitorul: „Cu toate sînt 6 cărți [dăruite]; să nu aibă voie nimeni să le ia de la această sfântă mănăstire; și cine va încerca să le ia sau să le vîndă sau să le ducă cu vreo înșelăciune de la acest sfânt loc în altă mănăstire, sau în sate mirenești, fără știrea sfântului sobor, să fie blestemat și de trei ori blestemat de Domnul Dumnezeu făcătorul cerului și al pămîntului și de Preacurata lui Maică și de 318 Sfinți Părinți cei de la Niceea și de toți sfinții și de noi să fie neiertat și în acest veac și în cele viitoare și să aibă parte cu Arie cel de trei ori blestemat și cu Evnomiie și cu Siver cel fără cap și cu alți eretici și cu Iuda trădătorul lui Hristos și să putrezească trupul său cât timp va fi încă viu, care va fi întocmai ca și mine, care cu multă sărăcie am fost pus să umblu în alte mănăstiri, cu multe supărări și mi-am pus nădejdea mea în Maica noastră Născătoarea de Dumnezeu, căreia nu i se micșorează mila ei niciodată în veci”²⁹.

Toader Ordze și soția sa Cărstina, prin blestemul pe care l-au scris pe o *Evanghelie* (București, 1723), ce au cumpărat-o pentru a o da „de pomană pintru sufletile noastre, și a părinților, și a fiilor noștri” bisericii Sf. Ioan din Piatra Neamț, în intervalul cuprins între 1723 septembrie 1 și 1724 august 31, oferă o informație suplimentară. Potrivit acestora, *cărțile puteau fi mutate fraudulos dintr-o biserică în alta*: „Iar cine s-ar ispiti, din preoți sau din miriani, să o fure sau să o ducă la altă biserică, să fie blăstămat de Domnul Dumedzău și de Maica Preacurată, și de 12 Ap(o)st(o)li și de 318 Părinți de la Nicheia, și dat anathimii”³⁰.

Așa cum am mai subliniat, beneficiarii donațiilor erau doar posesori, nu și proprietari. În consecință, aveau dreptul de folosință asupra lor, dar le puteau vinde, dona sau lăsa moștenire numai în anumite condiții. În cazul cărților, *schimbarea locului de danie era acceptată* cu acordul donatorului, a familiei sale ori a urmașilor. În cazul lăcașurilor de cult, acestui acord îi mai era necesară încuviințarea mai marelui mănăstirii ori știrea întregului sobor. Iată condiția impusă de popa Loghin din Boureni, care, la 9 august 1558, „a scris această

²⁹ *Ibidem*, p. 161-162.

³⁰ *Ibidem*, p. 426-427.

carte numită *Anghelest* al glasului al cincilea” și a dat-o la biserica din sat: „și cine ar vinde-o sau ar cumpăra-o sau ar pune-o zălog, să fie blestemat de Dumnezeu și de 12 Apostoli și de 4 Evangheliști și de 318 Părinți cei de la Niceia. Numai copiii mei să aibă voie cu ea. Iar pe mine, păcătosul și nenorocitul, nu mă blestemați, ci mă pomeniți, și unde s-ar găsi greșit, îndreptați”³¹. Un *Tetraevanghel*, manuscris din 1578, de la Mănăstirea Florești a fost făcut și ferecat de pan Gliga din Piatra cu soția Evdochia, „să le fie lor spre veșnica pomenire și să fie și fiului lor, Vasilie, și să nu se vândă. Iar cine se va ispiti să-l vândă fără de porunca lor și a părinților lor, sau alt neam, să fie blestemat de Dumnezeu și de toți sfinții. Dar să nu-l vândă, ci să citească într-însul și să roage pe Dumnezeu pentru sufletul lor, cari l-au făcut”³². Remarcăm aici și sublinierea făcută de pan Gliga, potrivit căruia una dintre finalitățile actului donator trebuia să fie lectura³³.

La rândul său, ierodiaconul Ilarion, scriind în august 1557 o *Pravilă* și *Cronica sârbo – moldovenească* pe care mitropolitul Grigore al Sucevei le-a dat mănăstirii Neamț, solicita urgia cerului pentru „cine

³¹ *Ibidem*, p. 73-74.

³² *Ibidem*, p. 90.

³³ De altfel, numeroase însemnări conțin referiri la *cititul cărților ca act izbăvitor de păcate*. Cu câțiva ani înaintea panului Gliga, la 5 august 1569, logofătul Petru Albotă dăruia un *Tetraevanghel* mănăstirii Putna „întru amintirea mea și a părinților mei. De aceea, părinților, mă rog, dacă cineva va începe să cetească în ea lucruri de mântuire, pomeniți-ne și pe noi în sfințele voastre rugăciuni, ca și pe voi să vă pominească Hristos întru împărăția sa cerească, amin” (*ibidem*, p. 81). La 12 august 1574, „în ceasul al 9-lea”, „și în zilele domnului nostru Ioan Petru voievod, domn al Țării Moldovei, când au venit păgânii turci și tătari și au omorât pe Ion voievod și pe toți ostașii lui și au cucerit Țara Moldovei mai mult de jumătate”, un anume Trifan, fost preot, copistul unui *Minei pe luna Aprilie*, vindea acel manuscris fratelui său, monahul Misail, pentru 25 de zloți. Mai departe, monahul Misail „l-au dat întru rugă sieși și pentru sufletul său la mănăstirea Neamțului, unde este hramul înălțării Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos [...implorând:] părinți și frați, dacă cineva dintre voi va citi pe dânsul, iertați-ne și pomeniți-ne în sfințele slujbe. Iar dacă cineva o va lua de la sfânta mănăstire, să fie neiertat de Dumnezeu” (*ibidem*, p. 84-85). În fine, între 1595 septembrie 1 și 1596 august 31, ieromonahul Dositheiu, arhimandritul mănăstirii Putna, a scris un *Minei pe luna Februarie* și l-a dat mănăstirii Sucevița, „întru pomenirea sa și pentru sufletul părinților săi, veșnica lor pomenire. Și pe cine îl va învrednici Dumnezeu a citi și a cânta pe această sfântă carte, să mă pomeniți și pe mine, păcătosul, în sfânta voastră rugă, ca să vă învrednicească și pe voi Dumnezeu în sfânta sa împărăție a cerurilor, amin. Iar cine va încerca să nimicească dania mea de la sfânta mănăstire, să fie neiertat de sfântul hram mai sus zis, amin” (*ibidem*, p. 104).

*a strica dania noastră fără binecuvântarea noastră, să fie blestemat de Mântuitorul nostru Isus Hristos și de Preacurata lui Maică și de toți sfinții*³⁴. Ipolit, prezbiter vicar de la Voivodești, cumpărând împreună cu mama și soția lui un *Molitvelnic* și donându-l, la 20 august 1575, punea sub pedeapsa veșnică doar pe „*cine se va lăcomi după tocmeala lor să o ia sau să o vândă fără voia lor*, acela să fie blestemat de Dumnezeu și de Sfinții Apostoli și de cei 300 și 18 Sfinți Părinți care au fost la Niceea”³⁵. La 20 august 1748, postelnicul Costandin Adam a cumpărat un *Antologhion* (Iași, 1726) de la popa Ion din Bănești, cu 12 lei noi, „ca să fie pentru slujba besearicii și pentru iertare păcatelor noastre. Iar cine o ar fura sau ar lua-o or cu ce vel (sic!) de meșterșug, fără voie me, să fie blăstămat de Domnul Hristos și de Maica Precista și de 318 Oteți de la Nicheia, și de mine neiertat”³⁶.

Numeroase sunt și exemplele privitoare la obligativitatea consimțământului egumenului unei mănăstiri pentru a schimba locul unei danii. Între 1595 septembrie 1 și 1596 august 31, un anume Lucaci nota în numele ieromonahului Misail, care a plătit scrierea unui *Ceaslov*, oferit, apoi, în dar „pentru sufletul său și al părinților săi. Iar cel care va îndrăzni să se atingă să-l ia sau să-l scoată din mănăstire fără blagoslovenia întregului sobor să aibe pârâș pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și pe Arhanghelul Gabriil înaintea înfricoșatei judecăți”³⁷. Dăruind un *Tetraevanghel* (1609), Mănăstirii Dragomirna, la 18 septembrie 1609, mitropolitul Anastasie Crimca avertiza, la rândul său: „Și cine va îndrăzni să și-l însușească sau să-l îndepărteze de la sfânta mănăstire fără binecuvântare să fie blestemat și lepădat de la Domnul nostru Iisus Hristos și de la Preacurata Lui Maică și de la toți sfinții, la înfricoșatul județ al lui Hristos, amin”³⁸. Oferind în aceeași zi și un *Apostol*, Anastasie Crimca a scris și pe acela: „Iar dacă cineva ar îndrăzni să-l ia de la sfânta mănăstire fără binecuvântare, să aibă pârâș la cumplita judecată pe însuși Domnul nostru Isus Hristos și pe Preacurata lui Maică și pe toți sfinții, amin”³⁹.

După aproape un secol, la 25 mai 1716, ieromonahul Ghedeon plătea legarea unei *Psaltiri* vechi (1523), de la Mănăstirea Râșca, motiv

³⁴ *Ibidem*, p. 72.

³⁵ *Ibidem*, p. 87-88.

³⁶ *Ibidem*, p. 557.

³⁷ *Ibidem*, p. 103-104.

³⁸ *Ibidem*, p. 147.

³⁹ *Ibidem*, p. 148.

pentru care se considera dator, în spiritul vremii, să o protejeze în două rânduri printr-un blestem din care aflăm, indirect, că o carte putea fi luată de unde a lăsat-o donatorul cu încuviințarea mai marelui mănăstirii: „Iară de va îndrăzni cineva *fără de poronca părintelui ce-i scris mai sus sau s-o poarte din mână în mână sau din mănăstire să o scoată*, pre unul ca acela îl blastăm rău în ispisohul cel vechi, precum să vede aice la scândură. [...] Iară cine va îndrăzni *să o fure sau să o scoată într-alt loc fără de poronca nastoatelului de la mănăstirea Râcicăi*, unul ca acela să fie supt blăstămului ispisocului celui vechi, în veci neiertat, amin”⁴⁰.

O carte putea fi luată din mănăstire *cu știrea soborului*. Dând un *Ceaslov* (1596), Mănăstirii Moldovița, ieromonahul Misail a pus să se scrie într-însul: „*Cel care va îndrăzni să se atingă să-l ia sau să-l scoată din mănăstire fără blagoslovenia întregului sobor să aibe pârâș pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și pe Arhanghelul Gabriil înaintea înfricoșatei judecăți*”⁴¹. O anume Agapia cumpăra și dăruia mănăstirii Moldovița un *Tetraevanghel*, (sec. XVI), la 3 ianuarie 1615. „*Și care se va atinge și îl va lua din sfânta mănăstire fără binecuvântarea egumenului și a sfântului sobor*, să fie blestemat de cei 318 Sfinți Părinți și de toți sfinții, amin”⁴². Chiar dacă avea acordul mai marilor mănăstirii să ia o carte, dar *nu o mai înapoia*, făptuitorul intra din nou sub incidența mâniei divine. Dând un *Tetraevanghel* mănăstirii Solca, Ștefan voievod, fiul lui Ștefan Tomșa, era foarte ferm: „*Cine o va lua din sfânta mănăstire pentru oarecare trebuință sau cu binecuvântarea soborului sau și fără binecuvântare și nu va înapoia-o iarăș la mănăstire*, unul ca acela să fie afurisit și de 3 ori afurisit de Domnul Dumnezeu și de Preacurata și Purure Fecioara Maica lui Hristos și de Sfinții Primi Apostoli Petru și Paul și de toți sfinții, amin. În anul 7124 [1616], luna august 1”⁴³. În schimb, așa cum vom arăta la locul potrivit, cei care își recunoșteau greșeala și aduceau cartea înapoi, erau iertați.

Nici chiar cel care *împrumuta o carte pentru a învăța* de pe dânsa nu era iertat dacă nu avea acordul posesorului de drept. „Iar dacă cineva o va vinde sau o va lua și o va tăinui de spre sfânta biserică, să fie neiertat de Dumnezeu și de Sfântul Ioan. *Iar cel ce o va lua pentru învățătură, și el iarăși să nu o ia fără binecuvântarea iereului, și iarăși*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 406-407.

⁴¹ *Ibidem*, p. 103-104.

⁴² *Ibidem*, p. 159.

⁴³ *Ibidem*, p. 164-165.

să o dea în mâinile lui, ca să-l binecuvânteze Dumnezeu și să-i descopere lui toată înțelepciunea Duhului Sfânt, scrisă în cartea aceasta, amin, amin, amin”⁴⁴, scria Dimitrie pitar pe un manuscris, *Din cărțile Vechiului Testament* (sec. XV), pe care l-a dăruit Bisericii Albe din Iași la 10 februarie 1606.

Înșușirea cărții și mutarea ei din locul unde a fost donată inițial era de neînchipuit pentru simțul comun, neputând fi altceva decât rezultatul unui imbold diavolesc asupra omului. Episcopul Efrem al Rădăuților a scris pe un *Tetraevanghel*, pe o *Psaltire* și pe un *Octoih*, în anii 1613, 1614 și 1624, că „cineva [numai] cu îndemnare diavolească ar îndrăzni să-l ia și să-l strămute de la mănăstire în alt loc, [pentru fapta lui meritând] să fie blestemat de Domnul Dumnezeu, făcătorul cerului și al pământului, și de Preasfânta lui Maică și de 318 Sfinți Părinți de la Nicheea și de toți sfinții și să aibă parte cu Iuda”⁴⁵. La rândul lui, Anastasie, episcopul Rădăuților, scria pe un *Liturghier* (1641) pe care l-a dăruit mănăstirii Moldovița: „*Cel ce din uneltire diavolească se va atinge să-l ia și să-l mute din locul acesta în altul*, unul ca acela să fie blestemat de Domnul Dumnezeu și de Preacinstita (Sa) Maică. Și să-i fie pârâș Arhanghelul Gavriil la înfricoșata judecată a lui Hristos, amin”⁴⁶. Episcopul s-a considerat obligat să fie la fel de protector și cu cea dintâi tipăritură din Țara Moldovei, *Cartea românească de învățătură* (Iași, 1643), pe care a cumpărat-o pentru a înzestra mănăstirea Moldovița, locul său de postrig, la 20 martie 1644. „Iar cine-l va îndemna diavolul de să va ispiti a lua pri înșă și a o muta di la acesta loc într-altul sau a o vende cuiva, acela ca să fie blăstămat de Domnul Dumnedzeu și de Preacurata a lui Maică și să-i fie lui pârâș Arhanghelul Gavriil la înfricatul giudețul lui Hr(istos) și de niște păcătoși ca noi să fie neiertat în veaci”⁴⁷. La 8 iulie 1646, Gavriil hatmanul și cneaghina lui, Liliana, înzestrau mănăstirea Agapia, ctitoria lor, cu o *Evanghelie* manuscrisă, pe „care au și ferecat-o împregiur și în lăuntru cu aur”, blestemând: „*Dacă cineva, din îndemnare diavolească s-ar încerca a o răpi de la sfânta biserică mai sus scrisă, acela va da seama înaintea înfricoșatului și nefățarnicului judecător, și Sfântul Arhanghel Mihail să-i fie pârâș la înfricoșatul județ al lui Hristos, amin*”⁴⁸. Expresia se mai regăsește pe o *Evanghelie* slavonă, manuscris

⁴⁴ *Ibidem*, p. 136-137.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 153, 156, 176.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 198.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 218.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 224.

din 1643, de la Mănăstirea Secu și pe un *Molitvenic* slavon, manuscris din 1668, de la Episcopia Romanului⁴⁹.

La 15 decembrie 1554, Grigorie, al treilea logofăt, numit Fierâie, împreună cu soția sa Frosina, dăruia mănăstirii Neamț un *Tetraevanghel* „pe piele și cu litere de aur, peste tot ferecat în argint și aurit tot”, împreună cu alte bunuri. Cu acel prilej, logofătul îi hărăzea celui care „va strica dania noastră și pomenirea, să fie blestemat și sub jurământ și să dea cuvânt pentru păcatele noastre înaintea înfricoșatei judecăți a lui Hristos”⁵⁰.

Gheorghe din Lozna, pârcălab de Hotin, împreună cu soția sa Cristina, erau și mai înverșunați la 22 martie 1599, când dotau biserica din cetatea Hotinului cu un *Tetraevanghel* ferecat: „Iar cine va îndepărta sau va lua această danie a noastră de la această sfântă biserică, sau o va pune zălog și va [...]”⁵¹ mișca din acest loc sfânt, din cetatea Hotin, unde este hramul Adormirii Preasfintei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, să fie blestemat și afurisit de cei 318 Sfinți Părinți și de cei 12 Apostoli, să fie anathema în numele Domnului. *Eu, Gheorghe pârcălab, împreună cu doamna mea, am vrea cu un asemenea om care ar voi să ia această sfântă carte și să o îndepărteze din acest sfânt loc unde am dat-o noi, să ne întâlnim la Judecata de Apoi, unde nu există fățărnicie*”⁵².

Buni cunosători ai principiilor de drept, autorii însemnărilor făceau deosebirea între fapta simplă, săvârșită în urma unui impuls necugetat, și cea săvârșită cu intenție. De aceea, la 8 aprilie 1713, Năstasă și jupâneasa lui Irina, după ce au reparat, au completat paginile lipsă și au legat, cu cheltuiala lor, o *Carte românească de învățătură* pe care au donat-o bisericii Sf. Neculai, „care beserică este aproape de Păcurari, de latura târgului”, au stipulat în paginile ei: „Iar cine s-ar scula dentru al besericii cliros, *au cu gândul are gândi*, preut sau diiacon sau țercovnic, *să s(e) ispitească să o fur(e) sau să o vânză, așijdere și la cine ar căde și ar ceti acest tituluș și n-ar mărturisi*, unii ca ceaia să fie afurisiț(i) și anatema și blăstămat de 318 Părinți Sfinți i((e) vß Nikei zako polo(i)⁵³. Fierul, pietri(le) să rugenească, iar trupul lor să ste întreg până la a doa venir(e) a giudecătorului celui strașnic, parte și lăcașul lor să fie la un loc cu a (a)furisitului Arie, să-i înghită pământul de veci ca pre Daftan și

⁴⁹ *Ibidem*, p. 260, 266-267.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 68-69.

⁵¹ Lipsă în textul însemnării.

⁵² Caproșu, Chiaburu, *op. cit.*, p. 112-113.

⁵³ Care au statornicit lege la Nicheia (n. ns.).

Aviron, în veaci să-i poruncească parte păharului lor să fie foc și spuză”⁵⁴. După câțiva ani, între 1720 septembrie 1 și 1721 august 31, popa Luca din satul Manic, cumpărându-și o *Carte românească de învățătură* în târgul Sucevii, a scris pe dânsa: „Iar cine ar fura această carte să fie neiertat [...]”⁵⁵, iar cine o (ar) fura și ar șterge, ar cuteza să șt(e)argă acest ispișu, chiar să tăgăduiască, tot să fie afurisit și trecleat și proclit și neiertat în veci”⁵⁶. La 1 iunie 1731, Marin medelnicerul a cumpărat un *Penticostar* (București, 1618), „și am pus-o la biserica noastră unde este hramul Sfântului Marelui mucenic Gheorghie, ca să fie pentru slujba sfintei biserici ce este în satul Țigănești, în ținutul Putnei, la Gârbe; și cine s-ar ispiti ca să o fure, sau ar și găsi-o pierdută sau la altă biserică, ci vor vede și nu o vor colăci și nu vor spune, să fii blestemat de Domnul Dumnezeu și de Preacurata sa Maică, și de Sfinții 12 Apostoli, de 318 Sfinți Părinți de la Nicheia, și să-l găsească cutremurul lui Cain, și bubele lui Ghiezi; hierul, pietrile să putrezască, iar trupul aceluia să ste întreg și nedezlegat, iar cine o vor afla și vor da-o, să fie iertați și blagosloviți de Domnul nostru I(su)s Hristos, în veci, amin”⁵⁷. Cunoștea diferența, după anul 1746, și un anonim a „cumpărat de la București un *Mărgărint* cu 7 lei și un *Molitvelnic* cu 7 lei și o *Leturghie* cu 4 lei și o *Psaltire* cu 3 lei, de la Râmnicul Sarat, și un *Ceaslov* de Rădăuț(i) cu 7 lei și o *Pravilă* cu 2 lei, de Iași, toate românești. Și aceste toate le-am închinat Sfintei Troițe în Țara Moldavei, în Țara de Jos, în ținutul Bacăului, la satul Dărmăneștilor, supt poalele Muntelui Lapoșului, în Poiana Rimcei, unde se cinstește și să prăznuiește Preasfânta și Nedespărțită Troiță. Iar cine ar fura-o sau o a vinde sau întru alt chip s-ar ispiti să o depărteze de la sfânta *Sehăstrie*, cu gând desevărșit, acela să fie de trei ori anaftima și proclit, anaftima să fie, anaftima să fie, anaftima să fie. Și cel ce ar videa vânzând sau depărtată vreuna și ar ști pricina și nu ar spune și acela să fie blestemat, amin, amin, amin”⁵⁸. În fine, la 15 februarie 1749, un anume Petre a cumpărat un *Triod* (sec. VIII) și l-a dat de pomană la biserica din satul Dărmănești, de pe apa Trotușului. „Și s-au dat în mâna lui Echim să-i fie în samă și să-i poarte grijă. Iară cine să va ispiti să-l fure sau să-l vânză sau să-l schimbe sau să-l mute sau să-l schimbe cu gând desăvărșit, să fie blăstămat de

⁵⁴ Caproșu, Chiaburu, *op. cit.*, p. 394-395.

⁵⁵ Lipsă în textul editat.

⁵⁶ Caproșu, Chiaburu, *op. cit.*, p. 421.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 453.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 510.

Sf(â)nta Troițe și de Maica Precista și de cei 12 Apostol(i) și de 7 săboară și de 318 [de] Oteți Sf(i)nți și de toț(i) sf(i)nții și să pătîmască ca Avisalom și să fiie ca Arie și să crepe ca Iuda și de smerenie no(a)stră încă să fiia blăstămat de 3 ori și hierul, lemnul, piatra să putrede(a)scă și să se topască, iară trupul aceluia ba. Și să aib(ă) părașu la dreptul giudețu pre D(o)mnul H(risto)s și pre Maica Precistă și pre Prepodobna Paraschiva și dovadă pre D(u)hul Sf(â)ntu. Anaftima, anaftima, anaftima să fie, să fie, să fie, amin, amin, amin. Și de mine, mai micul tuturor ier(o)monahu Pahomiia, ieromonah încă să fiia afurisit, amin, amin, amin”⁵⁹.

Pentru a nu fi inclus în tagma răufăcătorilor, episcopul Sava de Roman se proteja împotriva unei eventuale rele intenții a urmașilor săi la 10 februarie 1716. După ce a luat cu împrumut un *Praxiu*, manuscris 1652, de la mănăstirea Bisericiani, a scris pe dânsul: „Acestu izvod de *Pracsii iaste a sfintei mănăstiri Besărecanilor și s-au adus aici la Episcopie la Roman, la școală pentru treaba învățaturii; și de s-ar tâmpla a rămănia aici la Episcopie pe urma noastră și pe cine-r alege Dumnezău episcop și ar popri-o sau ar tăgădui-o, sau preut sau miren, cine ar ascunde-o și n-ar vre să o dia iar la mănăstire la Besărecani, să fie afurisit și neiertat în viaci. [...] Sava episcopul de Roman, când s-a întreba, să să dé”⁶⁰.*

Legată cu strașnice blesteme era *păstrarea cărții în familie*. Posesorii particulari de cărți fiind puțini în perioada cercetată, și însemnările cu acest subiect sunt mult mai puține, comparativ cu alte categorii de însemnări. În 1551, popa Ioan și Stan au cumpărat un *Tetraevanghel*, „să le fie rugă lor și femeilor lor și copiilor lor și părinților lor și nepoților lor. Și apoi s-a trudit și popa și Stan și au spus cuvinte copiilor lor, fiilor și fiicelor și nepoților și rudelor lor, tuturor, *să nu vândă această rugă*, să fie îndreptare înaintea Domnului. *După aceea, blestemă popa și Stan pe tot neamul pentru această carte, dacă cineva o va lua, sau din fii sau din fiice sau din rudele lor sau hoțul care o va fura, sau cine o va vinde sau cine o va cumpăra*, să fie blestemat de 318 Sfinți Părinți cei de la Niceea și să fie osândit înaintea Domnului la înfricoșata judecată”⁶¹. În 1562, popa Ghiliman a cumpărat un *Sbornic* cu 40 de zloți, „întru ruga sa și a soției sale Tudora [...], *cine va vinde această carte să fie blestemat de 3 sute Părinți, cei de la Nicheia*”⁶².

⁵⁹ *Ibidem*, p. 561.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 406.

⁶¹ *Ibidem*, p. 66.

⁶² *Ibidem*, p. 75-76.

Cărțile fiind scumpe, scrise și dobândite cu trudă și cu mari eforturi bănești⁶³, se regăsește uneori în însemnările cu blestem și anatemizarea *furtului cărților aflate în posesia persoanelor particulare*. În 1579, diacul Ștefan a scris pentru popa Ivașcu din Berledești un *Tetraevanghel*, primind în schimb un bou. „Iar cine ar fura această carte, să fie blestemat de Sfinții 318 Părinți cei de la Niceea, să fie blestemat de învățătura celor 7 Soboare, precum și anathema, în acest veac și în cel viitor”⁶⁴. La 8 septembrie 1597, Dosoftei, arhimandritul mănăstirii Putna, dă de pomană ucenicului său, ieromonahul Theodor, o *Psaltire* și un *Ceaslov*. „Și după plecarea mea dintru cele de aici, cu blestem am lăsat-o să fie a ucenicului meu [...]. Iar cine va îndrăzni să o ia, să fie blestemat și neiertat de Dumnezeu și de noi”⁶⁵. Se știe că o persoană intrată în cinul monahal nu mai putea fi numită *particulară*, din cauză că făcea parte dintr-o *comunitate monahală* și se supunea regulilor impuse de dreptul canonic. Cu toate acestea, dania arhimandritului Dosoftei a fost posibilă, deoarece monahii puteau avea pentru folosința personală cărți proprii, diferite de cele ale lăcașului în care viețuiau, pe care aveau voie să le transmită altor monahi. Mitrofan, episcopul de Roman, își informa atât contemporanii cât și urmașii că posesorul unei astfel de cărți putea să o lase cui dorea. Între 1609 septembrie 1 și 1610 august 31, prelatul a cumpărat o *Carte de cântări* „și a dat-o ucenicului său, ieromonahul Varlaam, să fie lui pentru slăvirea în cântece a lui Dumnezeu cel într-o Treime slăvit, până ce el va fi în acest trup muritor. Și cui va vrea să o dea sau iarăși să o vândă, să-i fie cu bună voie, iar cine l-ar amenința sau l-ar dojeni, acestea să cadă pe capul lui și să fie neiertat de Domnul”⁶⁶.

Cărțile fiind scumpe, înstrăinarea lor devine tot mai frecventă, astfel încât, de la un anumit moment, imprecategoriile încep să îi vizeze nu doar pe vânzătorii exemplarelor provenite din donații sau furt, ci și pe cei care ar fi *ispitiți să cumpere* asemenea bunuri. După 1567, Vlad și cu sora lui, Marina, cumpără un *Pracsiu*, pe care îl dau de pomană popii Iacob. „Iar cine o va vinde sau o va cumpăra să fie anathema și de trei

⁶³ În acest sens, la 1515, diacul Gavril mărturisea: „Această carte (*Tetraevanghel*) am scris-o pentru 12 zloți, și am scris în multă strămtoare, și în familie și în grea muncă, fratelui meu mai mic și al doilea, popa Streșină de la Sărăcinești” (*ibidem*, p. 39-40). Între 1720 septembrie 1 – 1721 august 31, popa Luca din satul Manic a cumpărat o *Carte românească de învățătură* pe care a „dat 12 lei bătuți”, într-o vreme în care „un cal a fost prețul 6 lei, să să știe” (*ibidem*, p. 421).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 94.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 145.

ori blăstemat și de către 318 Părinți care sunt în Nicheia și de 12 Apostoli să fie afurisit”⁶⁷. La 18 decembrie 1598, Gligorcea Crăciun, mare vornic, dona mănăstirii Vatoped de la Muntele Athos un *Tetraevanghel* grec din sec. X-XI, punând o serie de condiții testamentare și precizând: „Dacă cineva va îndrăzni a strica întocmirea și așezământul nostru, să aibă a da seamă în fața strașnicei și fără fățarnicie judecăți a lui Hristos de toate păcatele lor. *Vânzătorii sau cumpărătorii* să fie blestemați de Domnul Dumnezeu și de Preacurata lui Maică și de trei ori blestemați de cei 318 Sfinți și Purtători de Dumnezeu Părinți de la Niceia și de cei patru Evangheliști: Matei, Marcu, Luca și Ioan, și de toți sfinții și să aibă parte cu necuratul și blestematul Arie și cu părtașii lui”⁶⁸. Însemnările de acest fel fiind foarte multe, ne limităm doar la aceste exemple.

Cea dintâi mențiune cunoscută a unei *cărți zălogite* din Țara Moldovei poate fi doar aproximată, undeva după 1491. Este vorba de *Tetraevanghelul lui Alexandru, fiul lui Ștefan cel mare*, manuscris din 1491, fost la Muzeul Rumianțev de la Moscova (Federația Rusă). Alexăndrel a pus să se scrie pe carte că „fiul lui Ștefan voievod, Ioan Alexandru [...], a răscumpărat acest *Tetraevanghel* care a fost în zălog”⁶⁹, fără a lămuri împrejurările. La 9 august 1558, popa Loghin din Boureni, după ce a scris un *Octoih* și l-a dat bisericii din sat, considera necesar să-l afurisească pe cel care „ar vinde-o sau ar cumpăra-o sau ar pune-o zălog, să fie blestemat de Dumnezeu și de 12 Apostoli și de 4 Evangheliști și de trei sute și optsprezece Părinți cei de la Niceia. Numai copiii mei să aibă voie cu ea”⁷⁰. Observăm că fiind preot de mir și supunându-se unui regim diferit de cel monahal, popa Loghin păstrează dreptul de folosință asupra cărții pentru urmașii săi. După aproape un secol, la 12 mai 1650, popa Ioan Albu a scris și el pe un *Apostol*, manuscris din 1650, donat de „robii lui Dumnezeu Andronic, Gheorghe, Theodor, Sofronia [...] la hramul Sfântului Arhistrateg al lui Hristos Mihail, pe vecie, ca să nu fie îndepărtată de la acest sfânt hram. Iar dacă cineva o va vinde sau o va pune zălog, să fie blestemat în vecii vecilor de 318 Sfinți Părinți purtători de Dumnezeu, cei de la Nicheia”⁷¹.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 78-79.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 110.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 16.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 73-74

⁷¹ *Ibidem*, p. 229-230.

Autorii blestemelor îi ajută pe cercetători să afle *categoriile de răuvoitori ce își însușeau cărțile sau doar frumoasele lor podoabe*. Între aceștia se aflau, cu precădere, familiile donatorilor și monahii. Cei dintâi stricau daniile, probabil din cauza vreunui litigiu decurgând din dreptul de moștenire ori de protimisii. Din acest motiv, o anume Ana, călugărită Patavina, atunci când a cumpărat un *Tetraevanghel*, manuscris din secolul XVI, cu 28 de zloți, și l-a dat „pentru sănătatea sa și pentru sănătatea copiilor săi și pentru iertarea păcatelor lor și a tuturor celor vii și morți”, s-a asigurat că nimeni nu-i va strica dania, punându-l pe popa Ivan din Zahaicani să enumere pe toți posibilii contestatari: „*Iar după viața noastră, pe cine-l va alege dintre copiii noștri, dintre nepoții noștri și dintre strănepoții noștri și din părinții noștri, să fie această carte nevândută, ci să se învețe cu ea pentru sănătatea lor și pentru iertarea păcatelor lor. Și cine va vinde această carte, iar el să fie blestemat în acest veac, și în viitor să fie anathema de cei 318 Părinți de la Niceia. Și a scris această scrisoare popa Ivan de la Zahaicani, puțin la minte, amin, arip*”⁷². La 5 februarie 1535, Mathei, mare vistiernic, dăruind un *Tetraevanghel* mănăstirii Dobrovăț, pentru sufletul său și al fratelui său Sima vistiernic, care plătise scrierea, iar el ferecătura, nu ezită să-și blesteme familia dacă ar îndrăzni să nu respecte ofranda: „*Cine s-ar încumeta din fiii noștri sau oricine din neamul nostru să ia sau să strice această danie a noastră, acela să fie blestemat de Domnul Dumnezeu, făcătorul cerului și al pământului, și de Preacurata lui Maică și de toți sfinții care au plăcut lui Dumnezeu, amin*”⁷³. La 8 aprilie 1578, Grigore Ghenghea a cumpărat o *Liturghie* în manuscris și a dat-o „în mănăstirea lui Iosif, unde este hramul Bunei Vestiri a Născătoarei de Dumnezeu, ca să fie lui pomenire, și soției sale Anesia, și copiilor lor, și părinților lor. Și nimeni din neamul meu sau din fiii mei sau oricine, să nu o clinească de la sfânta biserică. Iară cine ar vrea să clinească să fie tovarăș vrăjmașului, adică al diavolului, să trăiască cu el în chinurile veșnice”⁷⁴. În anul 1550, ieromonahul Chiprian, egumen și stareț, a cumpărat un *Tetraevanghel* și l-a dat mănăstirii Doamnei, numită și Pantocrator, de lângă Botoșani, cerând ca „nimeni să nu-l strice cât va fi mănăstirea. Iar cine va vrea să-l strice, sau din copiii noștri, sau din călugări cât va sta mănăstirea, acela să fie blestemat de Dumnezeu și de Sfânta Născătoare de Dumnezeu și de 318 Părinți care

⁷² *Ibidem*, p. 114-115.

⁷³ *Ibidem*, p. 50-51.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 252.

au fost la Nicheea⁷⁵. La 22 iunie 1613, Stefca și soția lui Dolca, a cumpărat un *Tetraevanghel*, manuscris din 1613, pe care l-a dăruit bisericii Adormirii Maicii Domnului din Botoșani, „pentru sufletul părinților săi și pentru sufletul său și al soției sale [...]. Iar după viața lui, *cine-i va fi fiu sau fiică sau neamul lui sau oricine va fi*, să n-o ia de la sfânta biserică. Iar cine va încerca să o ia, iar acela să fie blestemat și nimicit de cei 4 Evangheliști și de cei 318 Sfinți Părinți și de cei 12 Apostoli și să aibă trai cu diavolii cei turbați, amin⁷⁶. La 15 august 1652, Apostol și soția lui, Ana, din Nărești, au cumpărat un *Apostol*, manuscris din 1652, pe care l-au dat de pomană la biserica din satul Dolheni. „Iar după moartea mea, *cine va rămâne, sau neamul nostru sau frații mei sau surorile mele și nurorile mele și nepoții mei, cine se va alege mai apropiat*, să nu vândă sfânta carte, și s-o întărească. Iar cine ar încerca s-o fure sau s-o vândă, să fie blestemat și de trei ori blestemat și anathima, de Sfinții Părinți 318 care sunt la Nicheia, amin⁷⁷. După câteva decenii, între 1586 septembrie 1 și 1587 august 31, Ioachim, patriarhul Antiohiei, a dat un *Tetraevanghel* în manuscris lui Gheorghe, episcop de Rădăuți, care, la rândul lui, l-a dăruit mănăstirii Sucevița, stigmatizând pe „*cine se va încumeta să îl ia, sau episcop sau cineva dintre călugări*, iar acela să fie neiertat de Hristos Dumnezeu, Mântuitorul nostru Iisus Hristos și de 318 Părinți cei din Nicheia și să fie socotit ca Iuda Iscariotul⁷⁸”.

La o dată ulterioară anului 1604, un *Tetraevanghel* a fost cumpărat de frații Carp și Simeon împreună cu familiile lor, pentru satul Nesteroveț. Din însemnarea cu blestem pot fi aflate alte categorii de posibili stricători de danii: „Cine va îndepărta această carte cu numele *Evanghelie* din acea sfântă biserică, *nici fecior, nici prieten și nici preot*, dacă o va îndepărta, apoi cu el voi avea judecată înaintea judecății lui Hristos, când Hristos însuși va veni să judece viii și morții⁷⁹”. La un moment dat, această carte a ajuns în posesia medelnicerului Iordache de la Pașcani, care a donat-o bisericii din Cârligi. Bun cunoscător al moravurilor vremii sale, medelnicerul s-a asigurat și el că oricare dintre cei care „s-ar ispiți să o înstreineze de la ace sfântă beserică unde au dat-o titorii, să fie afurisitu și anathima și aranathima și blăstămat de Tatăl și

⁷⁵ *Ibidem*, p. 61-62.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 155-156.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 236.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 132-133.

de Fiiul și de Duhul Sfântu și d(e) toate cetile îngerești și de trei sute și opt oteți carii sintu la Nechidie (*sic!*) și de Sfinții Vasili cel Mare, Gligorie Bogoslovu și Ion Zlataust și de toți sfinții. *Oricine s-ar greși să o ie de la biserică, ori călugăru, ori preut, sau diacu, sau alții din prostime, și dacă va înțelege scriptora și n-o va băga în samă, să o ducă de unde poroncește scriptora, să fie afurisito de Dumnezeu și de noi caria am scris aice*⁸⁰. Păcatul era considerat mult mai grav dacă prădătorul ar fi știut să citească pe carte, ar fi înțeles cui aparține, dar ar fi continuat să ignore dreptul asupra ei. Același lucru îl sublinia și un anume Iachim, la sfârșitul secolului al XVI-lea, atunci când a cumpărat și a dăruit un *Tetraevanghel* bisericii din satul Petricani, „să fie nestrămutat în veci din biserică; iar *cine s-ar încumeta să-l fure sau altfel să-l îndepărteze din sfânta biserică împotriva acestui înscris al nostru*, acela să fie blestemat de Hristos și de 318 Sfinții Părinți și să-i fie pârâș Sfântul Mihail la strașnica judecată a lui Hristos, amin”⁸¹.

Interdicția de înstrăinare se aplica deopotrivă cărții manuscrise și celei tipărite. Fostul staroste de Putna, Broștog, și soția lui Candachia au cumpărat un *Tetraevanghel* imprimat la București, în anul 1574, de ieromonahul Lavrintie. „Și a dat această carte la sfânta biserică să-i fie lui pomenire și să fie ajutor în ziua judecății cumplite. Iar apoi, *cine s-ar găsi din fiii mei, care s-au născut din corpul nostru, să vândă acela această carte sau din rudele noastre*, iar să fie proclat și anatema de cei 318 Părinți din Niceia și de 12 Apostoli, ci să lase și acela această carte la sfânta biserică, să fie pomană”⁸².

Imprecția țintea nu numai asupra înstrăinării, ci și a *păstrării necorespunzătoare a cărților*. Trăind într-o vreme în care cărțile erau împodobite cu *bogate ferecături*, Petru Rareș a vrut să se asigure că *Tetraevanghelul* pe care l-a făcut și l-a dat mănăstirii Xiropotam de la Muntele Athos, la 21 noiembrie 1535, își va păstra intactă ferecătura: „Și dacă va încerca cineva să-l ia de acolo sau *să rupă argintul de pe el*, acela să fie afurisit aici și pe cealaltă lume”⁸³.

Într-un alt timp, fiind probabil un bun cunoscător al năravurilor omenești, monahul Ioil, care a cumpărat o *Evanghelie* tipărită la Snagov, în 1697 și a dăruit-o schitului Lapoș, era și el foarte înverșunat împotriva virtualilor răufăcători. „Iară cinia s-ar întâ(m)pla *să o*

⁸⁰ *Ibidem*, p. 133-134.

⁸¹ *Ibidem*, p. 126.

⁸² *Ibidem*, p. 86.

⁸³ *Ibidem*, p. 51-52.

depărtiază cu gând desăvârșit di la sf(â)nta beserică sau să o vânzî sau să furi sau să lipsască slovine aceste în vrun feli și le strice, să fie blăstămat de Sf(â)nta Troiță și de Maica Precistă și de cei 12 Apostoli și de Sf(i)nți(i) Pro(o)roci și de Sf(i)nții Mucenici și de Prepodobnici și de Precuvioși și de toț sf(i)nți(i) și de cei 318 de Oteț Sf(i)nți di Nichiia și de cei 70 de Apostoli și de toț(i) sf(i)nții. Hierul să putrezască, pietrile să putrezască, pământul să să topască, iară trupul aceluia să șaze întregu pân la Sf(â)ntul județ și atunci să aibă părtaș pre Sf(i)nții îngerî și să fie în blăstămul lui Arie și să pătîmască crepare(a) Iudii și patima lui Avisalon și să fie de trii ori proclatu și să aibă parte cu Iuda și să rămăia supt mânia lui Dumnezeu și de smerenie noastră încă să fie neiertat unul ca acela ce o ar fura sau o ar vinde această sf(â)ntă *Evanghelie* di la Sf(â)nta Troiță”⁸⁴.

În anii 1744 sau 1745, Gavriil țăranul a cumpărat cu 15 lei un *Triod* de Râmnic și l-a făcut pomană la sihăstria Dărmăneștilor, dar a pus să se scrie pe el mare blestem: „Iară cine să va întă(m)pla să o furi sau să o vânze sau să ascunze slovele sau să le raze sau să le strice cu niscare meștesuguri sau or în ce feli a vre să o prăpădească și să o răsipască de la Sf(â)nta Troițe cu gând desăvârșit să fie anaftima, să fie blăstămat de Sf(â)nta Troițe și de Maica Precistă și de cei 12 Apostoli, de cei 318 de Oteț sf(i)nți di la săborul din Nichie și de toț sf(i)nții, să pătîmască ca Iuda și ca Arie și ca Avisalon și ca Ham și de smerenie noastră încă să fie ne(ie)rtat unul ca acela, precum și mai sus s-au auzit”⁸⁵. Sensul mențiunii privitoare la stricarea slovelor este acela de a falsifica documentul, adăugând sau ștergând cuvinte pentru a modifica textul însemnării și, implicit, mențiunea de proprietate. Mergând mai departe în timp, la 15 decembrie 1752, un Lupul R. nota pe o *Carte românească de învățătură*: „Iar cine au rumtu filile rumpă-i-se dzilile, dar nu ce i-au rumtu cu greșeală, cene ci-au rumtu într-adinsu, d-au fostu cu mi(n)te”. Cel care „va schimosi fără rânduială [exemplarul de la Corpadea urma] să fie anatemat”⁸⁶. Și, în fine, un mucalit a scris pe un *Apostol* (București, 1743), aflat la un moment dat într-o biserică din Vatra Dornei: „Acestor slove le trebuie tarniță, căci sunt prea mari: ar

⁸⁴ *Ibidem*, p. 327-328.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 526.

⁸⁶ Ilie Corfuz, *Însemnări de demult*, Iași, Editura Junimea, 1975, p. 196; Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Timișoara, Editura Facla, 1986, p. 117; idem, *Vechi cărți românești călătoare*, București, Editura Sport – Turism, 1987, p. 105.

putea aduce cu dânsle mălaiu de la țară! Dar nu-ți iaste mai lesne să le faci mai mici, să nu mânjești cartea, că șeade rău?”⁸⁷

Furtul prețiosului obiect reprezentat de carte era un păcat extrem de greu și din această cauză cel care își recunoaștea greșeala *putea fi iertat dacă aducea cartea înapoi*. În 1705, s-a scris pe un *Triod* (Lwow, 1699), că „este a sfintii bisarici a Banului din Iaș, iar cine ar fura-o sau ar lua-o făr(ă) știre preuților să fie afurisit și blăstămat de Domnul Dumnezeu și de Maica Precista, iar cine ar aduce-o la bisăric(ă), să fie iertat și blagoslovit”⁸⁸. O faptă remarcabilă era și returnarea unei cărți găsite. Iată exemplul câtorva manuscrise scumpe furate de tătari și de cazaci. Pe un *Tetraevanghel* (sec. XVI), păstrat azi la Muzeul de Artă al României, există următoarea notă: „*Acest Tetraevanghel a fost robîit de păgânii tătari și nu se știe de la ce loc a fost înainte și cine l-a făcut. Și l-a răscumpărat robul lui Dumnezeu pan Ioan Golâi, mare logofăt, și a dat pe dânsul 1200 aspri. Și era stricat și l-a îndreptat și l-a înfrumusețat, și l-a dat în biserica lui Dumnezeu din târgul Iașilor, la margine, unde este hramul Înălțării Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Isus Hristos, pentru sufletul său și al soției sale Ana, și al copiilor lor, și al părinților lor, și pentru sufletul aceluia care mai înainte l-a făcut și s-a străduit. În anul 7083 [1575] mart(ie) 9*”⁸⁹. O însemnare asemănătoare s-a făcut și pe așa-numitul *Tetraevanghel de la Humor*, manuscris din 1473: „În cursul anului 7165 a venit Timuș cu cazacii aici, în Țara noastră a Moldovii, pe când se afla doamna lui Vasile voievod închisă în cetatea Sucevei. Și pentru că Timuș Hmielnițchi era ginerele lui Vasile voievod, a venit cu oaste ca s-o ia din cetatea Sucevei și în această vreme a prădat și a ars bisericile și a ocupat mănăstirile și sfânta mănăstire Humor, care avea tot felul de minunate scule, podoabe și odăjdii, și n-a mai rămas nimic din averea sfintei mănăstiri. Și s-a întâmplat să fie luat și acest sfânt *Tetraevanghel în mâinile cazacilor*. Într-aceea, cu ajutorul lui Dumnezeu, am venit noi, cu oastea noastră și cu a lui Gheorghe Rakoți, măria sa cneazul Ardealului, și printre prăzile de la cazaci l-a luat oastea ungurească de la cazaci și a ajuns acest sfânt *Tetraevanghel în mâinile unui mare general, pe nume Kimin Ianăș, și de la luminăția sa l-am răscumpărat eu, Gheorghe Ștefan voievod, cu mila lui Dumnezeu, domn al Țării Moldovei. Și iarăși domnia mea m-am milostovit și am dat acest sfânt*

⁸⁷ Caproșu, Chiaburu, *op. cit.*, p. 516.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 375.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 87.

*Tetraevanghel înapoi la sfânta mănăstire sus-numită a Homorului, să fie pomenire domniei mele și ajutor atunci când va fi nevoie, pentru iertarea păcatelor și fie ca până atunci să le răscumpăr. Cursul anilor de la Adam 7165 [1656], luna septembrie 25 de zile”⁹⁰. Pentru a exemplifica evoluția modului de apărare a valorosului bun numit carte, redăm și însemnarea pe care a făcut-o mult mai târziu, la 4 martie 1824, dascălul Vasile din Tătăruși pe o *Carte românească de învățătură*, fără să blesteme: „Această carte ce să numește *Tâlcul Evangheliei* este a lui dascălul Vasile din Tătăruși, și este a lui drept câștigată cu măciuca la codru Iașului”⁹¹.*

După cum se observă, din însemnări se ivesc cei îndreptățiți să blesteme în funcție de raporturile în care se aflau cu cartea: donatori, copiiști, vânzători, cumpărători. Cuvântul scris având o importantă componentă sacră, un aspect interesant este cel al recunoașterii greșelilor și al iertării păcatelor. În textele însemnărilor apare copistul care solicită indulgența pentru eventualele greșeli de scriere, dar și îndemnul adresat cititorilor care pot fi absolviți de păcate prin lectură.

Considerentele enumerate îndreptățesc concluzia că însemnările cu blestem sunt importante surse de informații istorice, deoarece constituie forme vechi de contracte de donație și de vânzare-cumpărare și atestă practicile licite și ilicite de înstrăinare a cărții. Nu în ultimul rând, vechile însemnări de carte cu blestem oferă argumente despre cultura teologică și juridică a semnatarilor.

Abstract

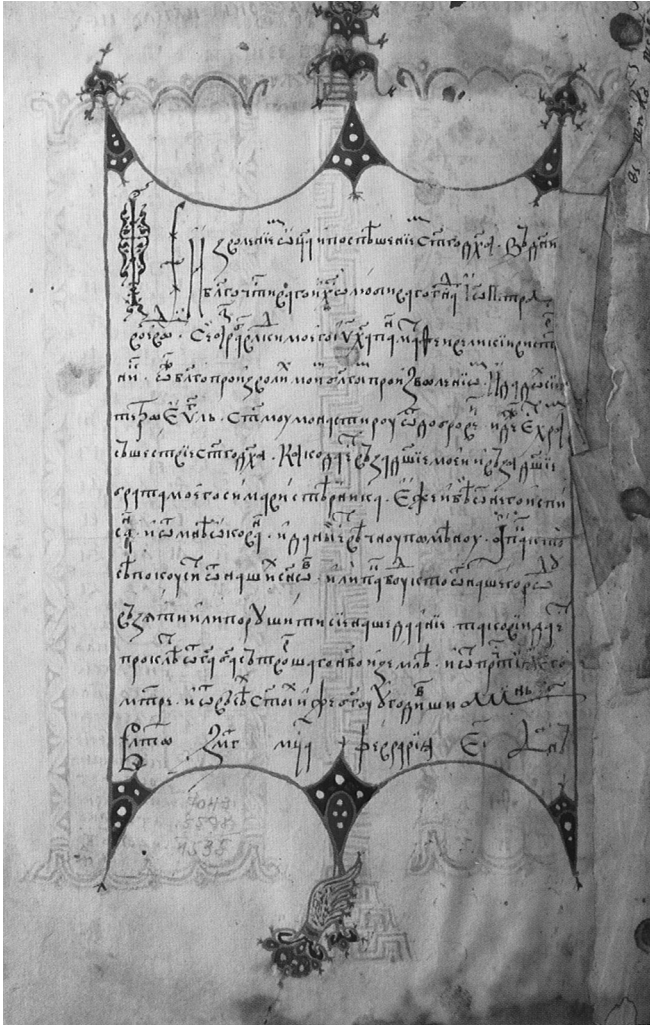
From a symbolical perspective, the real value of the old books is also given by the fact that they were assimilated to religious objects and for their protection, there were used spiritual measures, such as the terrifying curses, inspired by the Christian hagiography. In an epoch when thinking was dominated by the Church, ban and anathema, directed to those who might have dared to physically damage the books, were really efficient. Imprecations were most terrific and concerned all those who could have changed one way or another, the destiny of the book.

Yet, dissociated from their mystical character, the notes containing curses found in the old books are valuable sources of historical data, as they are old deeds of gifts or purchase and sale contracts. Hence, they have an important function: they

⁹⁰ *Ibidem*, p. 246.

⁹¹ Florian Dudaș, *Memoria vechilor cărți românești*, Oradea, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, 1990, p. 302, nr. 738.

acknowledge how books circulated in time and space, the transactions and owners, contributing to a large extent to the recreation of cultural moments in the past. Last but not least, we should also point out that curses are also clues regarding the education of the person writing them, the most terrific bans being real evidence of theological culture, on one side, and of civil and canonical law knowledge on the other side.



Colofonul (fila 256 v.). Reproducere după
Manuscrite din Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române,
 coord. Arhimandrit Policarp Chițulescu, București, Editura Basilica a
 Patriarhiei Române, 2008, p. 45.

RECLUZIUNEA INIȚIATICĂ A FETEI DE MĂRITAT DIN FOLCLORUL LITERAR ROMÂNESC*

Adina HULUBAȘ

Apropierea critică a momentului inițiativ este marcată de necesitatea îndepărtării fecioarei din planul cotidian, concretizată fie prin închiderea într-un turn ce îi reduce dramatic accesul la lumină, fie prin alungarea de acasă și rătăcirea în pădurea misterelor. Raportul pe care se situează acest dublu scenariu împarte evoluția inițiativă între staticul izolării și dinamicul căutării infernului, între orizontalitatea staționării (mai vizibilă în simbolul argelei, ori al gropii pentru țesut) și verticalitatea accesului la sacru. Cel dintâi mod al ieșirii din mediul social este implicit morții inițiatice, ca etapă cathartică pentru fata ce va pătrunde în mit, iar cel de-al doilea survine în urma unei repudieri. Doar prima îndepărtare va face obiectul analizei din acest studiu, dinamica inițierii feminine necesitând o punere în relație cu maternitatea fabuloasă.

Natura fetei este incertă, fiindcă se află între etapa infantilă și cea a tinerei nubile, și asta o face periculoasă pentru comunitate. Mezina (născută a 13-a) provoacă degradarea împărăției, într-un basm din colecția D. Stăncescu. Rele ale contingentului se abat succesiv asupra regatului (lăcuste, epidemii, războaie) pentru a indica amestecul nefast al copilului special în dimensiunea ordinară. Natura ei aparte este anticipată încă de la naștere, frisonul fiind cauzat de întruparea cifrei 13, considerată o „putere generatoare, bună sau rea”, „cheie a unui ansamblu parțial și relativ”¹. Sursa ghinionului este identificată prin poziția nefirească a somnului și astfel mezina va fi alungată din mundan: „Toți dormeau ca lumea, dar când ajunse la fata a mai mică se minună: dormea cu genunchii la gură și stârcită să ferească Dumnezeu”². Poziția fetală, chinuitoare pentru un adult, caracterizează

* Studiul face parte din lucrarea *Trasee inițiatice în folclorul literar românesc. Structuri stilistice*, aflată în curs de apariție la Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași.

¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. III, București, Editura Artemis, 1995, p. 373.

² D. Stăncescu, *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului [român]*. Ediție îngrijită, prefată și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 2000, p. 74.

starea de *regresus ad utterum*, necesară pentru evoluția inițiatică. Postura implică un sentiment defensiv, de retragere în dimensiunea germinală, pentru a extrage de acolo energia vitală. Imposibilitatea de a deveni crisalidă în lumea fenomenală și contaminarea acesteia cu forțele involutive creează nevoia imperioasă de a separa, prin neofit, sacrul de profan și aceasta va conduce mezina în trecerea rituală.

Feminitatea în pragul inițierii este asociată, cel mai adesea, cu staticul, reclusiunea și întunericul. V. I. Propp a analizat amănunțit motivul izolării în literatura populară rusă, făcând paralele și cu mentalul tradițional georgian, megrelian și german. Descendența regală pare a fi cea care impune separarea de cei de rând, fiindcă „„împăratului» i se atribuie o putere magică asupra naturii, asupra cerului, ploii, oamenilor, vitelor”³ și ieșirea prințeselor din casă ar cauza calamități naturale. Vârtejurile neguroase sunt însă ipostaze ale monstrului inițiator, zmeul care duce fecioara în sacru. Mai potrivită pare interpretarea cercetătorului rus referitor la acumularea de puteri magice prin reclusiune, dar această decodare se circumscrie puterilor cosmocratoare ale fecioarei.

Motivația închiderii fecioarei din basm anticipează parcursul inițiatic: „Și, biata, nu putea și ea să iasă din casă să se plimbe, nu putea să se mărite, nimic, din pricina zmeilor, că de cum mai răsărise și ea nițel de se făcuse de măritat, se pomenise cu spurcăciunile la poarta împăratului”⁴, „și-atâta trei zmei care bântuia la ele să le fure întotdeauna. El le-a ținut înainte șaptesprezăce ani într-un geamlâc de sticlă” (Boișoara – Vâlcea)⁵. Vârsta fetei este tipic inițiatică, planul sacru îi cunoaște dezvoltarea și vine să își ia ce i se cuvine. Fecioara nu mai aparține planului profan încă din momentul izolării și dispariția ei miraculoasă nu face decât să confirme așteptările tuturor. Teama care duce la măsuri exagerate ascunde, în mod implicit, fecioara de lumina solară: „Acest castel era așa de nalt – de patruzeci și patru de camere. Și toate ușile erau închise, toate erau cu santinelă la fiecare ușă, planton” (Celei – Olt)⁶, „a durat un turn mare cu zidurile groase-groase și cu gratii

³ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*. Traducere de Radu Nicolau, prefată de Nicolae Roșianu, București, Editura Univers, 1973, p. 32.

⁴ D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 208; vezi și p. 58, 95, 181.

⁵ Constantin Mohanu, *Fata munților. Basmele și poveștile Loviștei*, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 64.

⁶ I. Oprișan, *Basme fantastice românești*, vol. I. *Fata răpită de soare*, București, Editura Vestala, 2002, p. 315.

la ferestre cât piciorul omului și dese, și acolo a pus pe domniță de cum s-a mărit nițel”⁷, „biata nu știa nici iarba verde a câmpului nici de cântatul privighetoarei în pădure, nici de nimic”⁸, „de optăsprezăce de ani n-a văzut razele soarelui, nici măcar grădina lor de flori” (Boișoara – Vâlcea)⁹. Interdicția luminii, semnalată de V. I. Propp prin asociere cu tabu-ul vederii altor persoane, ca precauție specifică izolării¹⁰, este motivată în basm de o protecție a palorii dermice, cu funcție aparent estetică. De fapt, pielea neatinsă de arsura solară ține de închiderea în spirit, deschiderea către lume anulând acest drum introspectiv: „și nu putea s-o țăie-afară, că să topea de soare, atâta de frumoasă era, înnegrea” (Izbiceni – Olt)¹¹. Prohibiția apare și în balada *Iovan Iorgovan* I (6), unde inițiată a luat deja o formă improprie lumii ordonate, prin șederea în pământ: „Sub stană de piatră, / La umbră băgată, / Față sălbătică, / La față groaznică: / Lungi costițele / ’I bat călcâiele; / Și sprâncenele / I-ajung genele; / Iar brațele / ’I ascund țâțele”¹². Absorbția în natura genuină s-a făcut la adăpostul pietrei nemodelate de om, și trupul gol evidențiază agregarea totală la statutul nou. Ea are „Față / Cu albeață, / De vânt nebătută, / De om nevăzută”¹³ și s-a apropiat de ipostaza selenară prin șederea în întuneric: „Fața-și arăta, / Fața ca luna”¹⁴. Într-o variantă a baladei din colecția Păsculescu abandonul civilizației este dezvoltat: „Și ea a fugit, / S-a sălbătecit, / Prin Cerna a trecut, / Prin prunduri s-a alivănit, / Acolo a trăit. / Haine a părăsit, / Părul i-a crescut, / Din creștit până-n pământ. / Trupul s-a-nvălit, / S-a sălbătecit, / S-a năprăsnicit” (Celei – Olt)¹⁵. Pierderea în lume și mișcarea de rostogolire (semnificația lui *a alivăni*) în spațiul acvatic al prundurilor corespunde abolirii ființei istorice, marcată fizic prin creșterea nestăvilită a părului, ca „manifestare a vieții vegetative, instinctive și senzuale”¹⁶. Marcă a puterii spirituale,

⁷ D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 181.

⁸ *Ibidem*, p. 95; vezi și p. 58.

⁹ Constantin Mohanu, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰ V. I. Propp, *op. cit.*, p. 33.

¹¹ I. Oprișan, *op. cit.*, vol. V, p. 168.

¹² G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*. Ediție critică, note, glosar, bibliografie și indice de George Antofî. Prefață de Ovidiu Papadima, București, Editura Minerva, 1982, p. 490.

¹³ *Ibidem*, p. 491.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească*, cu 30 arii notate de Gheorghe Mateiu, București, Librăria Socec și Comp., 1910, p. 180.

¹⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. III, p. 43.

părul lung este urmarea interdicției inițiatice de a fi tăiat: „A pierde părul înseamnă a pierde puterea”¹⁷. În locul hainelor, trupul se acoperă cu pletele supradimensionate și fecioara ia un aspect bizar, adică se sustrage cenzurii supraindividuale a normei. Fecioara îmbrăcată cu propriul păr trăiește exclusiv la nivel spiritual, asemenea asceților cu plete, sprâncene și bărbi crescute hipertrofice. Într-un basm din Păuleasca – Argeș, modificarea aspectului fizic este subliniată prin contrast cu etapa anterioară inițierii: „Devenise viața ei o sălbăticie. Nu mai era chipu acela frumos și mândru, cum avea ea soarele-n piept și luna-n spate... Avea aceste semne cerești, dar în schimb, pă fața ei, [pe] care-o avea fină și mândră, crescuse păr la fel ca p-o maimuță”¹⁸. Remarcăm prezența constantă, în cele două specii literare, a lexemului *sălbatic*, ales de instanța narativă pentru descrierea stadiului existențial al fecioarei. Dimensiunea din care face ea parte în timpul reclusiunii ține de regimul neîmblânzit al lumii, o lume pe care o putem descrie doar apofantic: are forțe nestăvilite, energii nedomolite ce clocotesc. Basmul explică agregarea fetei la această lume ca urmare a hranei ingerate (mere pădurețe, urzici, frunze, rădăcini), fapt în deplină consonanță cu practicile magice de asimilare într-o dimensiune sacră. Atunci când eroul nu vrea să rămână pe tărâmul mitic își ia de acasă o turtă impregnată de energiile mamei, fie că este făcută cu laptele ei, fie că ea i-o coace în vatră. Dacă eroul a pornit însă pe un drum punitiv pentru încălcarea unei interdicții, când ajunge în palatul mirific se ospătează liber sub protecția invizibilității, sau pur și simplu găsește mese întinse, fără meseni, și se hrănește din bogăția descoperită. Distincția dintre cele două tipuri de hrană a fost sugerată de V. I. Propp: „Obișnuindu-se cu mâncarea destinată morților, noul-venit se obișnuiește definitiv cu lumea lor. De aici decurge și interdicția atingerii acestei mâncări de către cei vii”¹⁹. Opoziția se dezvoltă deci între drumul în infern, pe care eroul știe că trebuie să îl parcurgă, și drumul în sus, către lumea zânelor, unde feciorul vrea să se cuminece din puterile lor.

Revenind la tânăra cu emblemă astrală, năpădită acum de pilozitate facială (fața este expresia spiritului), descoperim că aparența ei nu respinge, dimpotrivă, feciorul ales i se adresează cu „față frumoasă”. Aspectul „ca de maimuță” este superficial (povestitorul subliniază că „tatuajul” minunat se păstrează pe pielea ei) și poate fi

¹⁷ V. I. Propp, *op. cit.*, p. 35.

¹⁸ I. Opreșan, *op. cit.*, vol. V, p. 65.

¹⁹ V. I. Propp, *op. cit.*, p. 69.

lesne abandonat de fata inițiată: „Dom’le, când își ia p-al treilea rând dă [h]aine și să-mbracă (...) vedem cum își’ dă tot părul acela după față și când se-mbracă și bate dă două ori dâ’n palme...”²⁰. Instanța narativă beneficiază de un unghi de observație privilegiat în care dorește să-l prindă și pe receptorul basmului, prin pluralul inclusiv al persoanei întâi. Statutul de neofit în recluziune apare, așadar, ca act benevol al fetei însemnate, care știe că aspectul păros nu semnifică urâtenie, ci profundă activitate spirituală.

Fecunditatea extremă a florei poate fi încadrată în același fenomen benefic al cuminecării din esența vitală în timpul inițierii. Colinda asociază somnul din leagănul magic cu o creștere exagerată a vegetației: „– Scoală, Ano, nu dormi, / Că doar de-asară ți-a fi! / Că de când ai adurmit / Florile te-au năpădit: / Și pe gură și pe nas, / Și pe dalbu-ți de obraz, / Și prin sân ți s-au băgat. / Scoală, fată de-mpărat!” (Broșteni – Brașov)²¹. S-a semnalat că „somnul malefic”, simptom al sacrului activ, este proporțional cu o vegetație ce se dezvoltă sufocant²². Dar aici nu avem același haos ce irumpe în colindele tip III, 55, *Leul*, fiindcă florile, iar nu mărăcinii ori iarba sălbatică pun stăpânire pe trupul fetei. „Solidaritatea mistică dintre femeie și glie”²³ face ca tânăra să trezească forțele roditoare, fiindcă ea însăși are puterea de a crea. „Naramza a frumoasă” din basmul omonim cules de G. Dem. Teodorescu are o legătură directă cu natura, augmentată de semnificația numelui: naramză înseamnă poame²⁴. Frumusețea excepțională a fecioarei este protejată de elementele primordiale: „Când ieșea ea la plimbare, / era lucru de mirare: / nici vântul nu adia, / nici soare nu dogorea, / părul să nu-i descrețească, / fața să nu i-o pârlească; / păsări nu mai ciripeau, / ape-n cale se opreau / și cu drag la ea priveau / stând pe loc / ca turta-n foc!”²⁵ Aceasta este însă faza preliminară a inițierii, ulterior, suferința rituală a Naramzei va face întregul univers să-i jelească alături, de trei ori pe

²⁰ I. Oprișan, *op. cit.*, vol. V, p. 70.

²¹ *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*. Ediție îngrijită și prefață de Monica Brătulescu, București, Editura Pentru Literatură, 1964, p. 175.

²² Mihai Coman, *Izvoare mitice*, București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 38.

²³ Mircea Eliade, *Arta de a muri*. Ediție îngrijită, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache. Prefață de Petru Ursache, Iași, Editura Moldova, 1993, p. 139.

²⁴ C. Sandu-Timoc, *Poezii, populare de la românii din Valea Timocului*, cu o introducere de N. Cartoian, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1943, p. 38.

²⁵ G. Dem. Teodorescu, *Basmе române*, culegere de... Ediție îngrijită și glosar de Rodica Pandele și Petre D. Anghel. Prefață de Nicolae Constantinescu, București, Editura Vitruviu, 1996, p. 42.

parcursul basmului: „Fiarele / se văietau, / lemnele se-nconvăiau, / văile / îmi răsunau, / petrele / se despicau / și codrii / se cletinau: / se jelea / într-un cuvânt / toată firea / pe pământ”²⁶. Lacrimile fecioarei devin mărgăritare, ca expresie a funcției magice îndeplinite de durerea ei, care este consubstanțială cu plânsul lumii epuizate de fertilitate. Revenind la imaginea somnului creator de flori hiperbolice, considerăm prin urmare că nu o ipostază a sufocării datorate sacrului monstruos se dezvăluie în colinda de față mare, ci o imagine a fecundității extreme, specifică momentului dintâi al genezei, când natura prolifera nestăvilită. Somnul catalizează adâncirea în spirit, iar colindătorii care somează fata să revină în lumea profană reprezintă martorii activi ai inițierii: „– Scoală, (cutare), nu dormi, / Că de-asară doar ți-a fi, / Că de când ai adormit, / Iarba toată te-a ’ngrădit, / Florile te-au năpădit / Și pe gură și pe nas / Și pe dalbul tău obraz, / Și prin sân ți s’au băgat, / Scoală față de ’mpărat” (Lipnic – Republica Moldova)²⁷. Fecioara și-a îndeplinit parcursul mitic și a adus în contingent fertilitatea (sub simbolul specific al nubiității feminine) ca promisiune metaforică a pruncilor pe care îi va avea. Jocul timpurilor verbale este contrapunctic; imperativul invitației apare de patru ori (o dată viitorul popular *ți-a fi* impune fetei limita) și tot de atâtea ori perfectul compus surprinde căderea instantanee în timp a vegetației revigorată de „fata de împărat”. Sintagma amintește de ipostaza mirelui din orațiile de nuntă, și el fiu de împărat, fiindcă reprezintă perechea cu puteri mitice complementare fecioarei. La nivel pragmatic, dacă facem legătura cu grădina emblematică a fetei de măritat, florile minunate crescute parcă din chiar trupul ei, spun peșitorilor că pot veni, fiindcă tânăra știe să cultive inflorescențe deosebite. Vegetația și viața însăși au nevoie de fecioară să readucă din imemorial puterea de a rodi, fiindcă doar femeia cunoaște taina germinării. La nivel social, doar fata care este vrednică să facă florile să crească frumos și să folosească puterea lor tămăduitoare și magică merită să treacă în etapa superioară a familiei proprii. Fecioara care poate face prunci de aur va fi întotdeauna soția fiului de împărat, cuplul nou format fiind ipostaze umane ale divinităților vegetaționale. Dacă Urmă Galbână face să crească flori solare pe drumul parcurs de el, fecioara izolată în sacru este îmbrățișată de flori mirifice, ca expresie a opoziției dinamic – static. Folcloristica a văduvit eroul de capacitatea nativă de a avea însușiri supranaturale, accentuând rolul majoritar al

²⁶ *Ibidem*, p. 164-165.

²⁷ *Poezia obiceiturilor calendarice*. Alcătuirea, articolul introductiv și comentariile de N. M. Băeșu. Sub redacția lui V. M. Gațac, Chișinău, Editura Știința, 1975, p. 181.

ajutoarelor năzdrăvane²⁸. Dar tinerii aleși au prefigurare de la naștere puterile revitalizante, sub forma metaforică a indiciilor vegetale (plantele înșămânțate pe drumul feciorului, în acord cu funcția principiului masculin, semnele din naștere, pe pielea eroilor și a eroinelor, printre care se găsește și spicul de grâu). Puterile reale se dobândesc abia în timpul inițierii, care nu ar conține ritul ajutorării neofitului, dacă acesta nu ar putea valorifica abilitatea primită. În cursul inițierii, fata doarme în leagănul sustras din profan și capătă darul magic al fertilității contagioase. Starea de somn este caracteristică dominantei statice a inițierii feminine și tocmai ea deschide poarta spre sacrul depozitar de puteri germinatoare. Practica inițiativă a culesului de plante trebuie pusă într-o continuitate simbolică cu imaginea grădinii prădate în colindele de fată mare. Orice agresor al acestui spațiu feminin ordonat în sensul cosmogonic devine un exponent al neantului: „Maria, ochi negri, / Munca-i d-astă vară, / Muncă ce-a muncit? / Grădin-a făcut, / Flori și-a presădit, / Flori și-a altoit, / Flori din toate flori, / Mai mult busuioc / Decât siminoc, / Mai mult rozmarin / Decât calofir. / *Leroi leo*, / Cel pește de mare, / Din mare că sare, / În grădină-i intră / Florile îi paște; / Câte paște, / Paște, / Mai multe dăraște” (Peceneaga – Tulcea)²⁹. Preferința pentru busuioc și rozmarin marchează statutul marital, multe descântece de dragoste având ca element catalizator busuiocul, plantă aromatică devenită sacră pentru atribuțiile sale. Spunând că are mai mult busuioc decât siminoc (a cărui funcție este preponderent utilitară, e folosit în industria casnică și în fitoterapie) în grădină, colinda transmite la nivelul limbajului floral dorința fetei de „a se lumi”. În credința populară, rozmarinul plantat lângă casă aduce noroc, opoziția poetică față de utilul calomfir accentuând, din nou, valoarea de omen a grădinii fetei.

Șederea în pământ, ca prefigurare a recluziunii sepulcrale, apare într-un basm cules de Constantin Mohanu: „Umblând el pân pădure-așa, găsăște un bordei, a găsât un bordei acolo făcut în pământ, ș-acolo era o fată, o fată – îi spunea Fata Munților” (Poiana – Vâlcea)³⁰. Dincolo de așezarea arhaică românească, trebuie subliniate aici valoarea simbolică a rezidenței în pădure și numele fecioarei, ambele semnalând intrarea în sacru. Misterele pădurii sunt lucruri „știute de acasă” pentru ea, mai mult chiar, treptele montane spre uranian îi formează ascendența. Toate

²⁸ Vezi Nicolae Roșianu, *Poetică folclorică*, București, Editura Universității din București, 1997, p. 26.

²⁹ *La luncile soarelui*, p. 91-92.

³⁰ Constantin Mohanu, *op. cit.*, p. 242.

aceste înzestrări vin odată cu intrarea în adâncuri, unde fata ajunge consubstanțială cu ființa lumii. În colecția D. Stăncescu, fata aruncată în beci este acuzată pentru o falsă sarcină cauzată de ingerarea unui șarpe³¹. Fapta abominabilă a surorii pizmașe transformă însă fobia feminină legată de pătrunderea unui șarpe în trup într-o evoluție inițiativă. Pe lângă reclusiunea care o face pe fată de nerecunoscut pentru profan („se făcuse urâtă, slabă, părul îi crescuse ca la o pădureancă, unghiile ca de cal”³²), prințesa dobândește și tainele fertilității: „Șarpele e într-adevăr simbol de fecunditate. Fecunditate totalizatoare și hibridă” care îmbină animalul lunar (feminin) cu virilitatea³³. O ipostază dezvoltată a reclusiunii sub pământ este atribuită într-un basm din Bughea de Sus – Argeș, unui fecior ce va avea parte de o răpire cu caracteristici meteorologice, asemenea fetelor nubile. Ursit să fie dus în Munți-turbați (domeniu al sacrului stâng, după cum ne sugerează determinantul substantival), feciorul va fi supus unei proceduri profilactice lumești. Beciul în care el va fi depus seamănă însă cu un cavou uriaș, mai ales prin ofrandă: „Împăratu ținând minte, a făcut dă nooze și noo dă stînjeni adînçime su palat; cu nooze și noo dă uși; la fieșicare ușă, lacăt. Și-a băga hrană p-un an dă zile: apă, mîncare, tot ce trebuie la doi, la doo suflete”³⁴. Ezitarea povestitorului când se referă la destinatarul hranei este revelatorie la nivel ideatic. Nu doi băieți, doi oameni trebuie să mănânce prinusul, ci două suflete au nevoie să se hrănească în timpul șederii în adâncuri. Obiceiul funebru dovedește că feciorul este mort, cât timp stă în mormântul de sub palat își pierde trupul perisabil și se purifică pentru incursiunea în sacru. Același scenariu al izolării și comportamentului caracteristic pentru cultul morților este prezent într-un basm din antologia Schott, în care feciorul fără descendență regală este închis în ruinele cetății *albe* și hrănit acolo noaptea de prințesă³⁵. Cromatica spectrală a efigiilor și închiderea tânărului într-un spațiu al trecutului glorios circumscriu locul

³¹ D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 148.

³² *Ibidem*, p. 149.

³³ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Prefață și postfață de Radu Toma, București, Editura Univers, 1977, p. 396.

³⁴ Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică*, București, Editura Pentru Literatură, 1966, p. 546.

³⁵ Arthur și Albert Schott, *Basm valahe cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*. Traducere, prefață și note de Viorica Nișcov, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 143.

caracteristic pentru intrarea în sacru. Fata inițiată, capabilă să dispună de metamorfoza în floare, este ademenită de feciorul de împărat prin blide cu bucate așezate pe masă pe timpul morții, în basmul *Cu Floarea*³⁶. Strategia trimite la credințele funebre, potrivit cărora mâncarea neconsumată la pomeni se lasă peste noapte pe masă pentru sufletul celui invocat. Atât ipostaza de neofit, cât și cea consacrată, deschide tinerilor accesul către lumea morților, prin condiția spiritului liber de corporalitate. Același basm conține etapa liminară a inițierii, moartea fetei, pentru care nu se oferă nici o explicație. Mai mult, fecioara își anticipează traseul ontologic și își învață părinții cum să procedeze când zmeii o vor căuta: „Fata o fo năzdrăvănă, ie o șt’iut că țe are să pățască tăt” (Mara – Maramureș)³⁷. A fi năzdrăvan semnifică în mentalul arhaic cunoașterea absolută și puterile nelimitate. Anticiparea morții proprii apare și într-un basm din Bughea de Sus – Argeș, în care mireasa își contrariază soțul cu premoniția ei³⁸, datorată statutului de neofit. Din indicațiile testamentare lăsate de fata pețită de zmei două sunt fundamentale prin semnificațiile înglobate. Mai întâi, fata insistă ca sicriul ei să fie scos printr-o gaură specială făcută prin spargerea unui perete. Valorificând informațiile din lucrarea lui Edward Westermarck, *L’origine et le développement des idées morales*, Ion H. Ciubotaru consideră că „scoaterea cadavrului pe geam sau printr-o altă deschizătură decât pe ușă avea ca scop împiedicarea sufletului să regăsească drumul spre vechea locuință”³⁹. Același basm, intitulat *Floarea de aur* în colecția D. Stăncescu, conține motivul scoaterii pe fereastră a sicriului unei fete omorâte de strigoi (monstru inițiator în plan ritual), mătușa ei fiind cea care acționează aici în cunoaștere deplină⁴⁰. În basmul *Mândra lumii*, pruncul promis diavolului înșelător (o ipostază recentă a monstrului inițiator) este dat de părinți pe fereastră⁴¹, ca semn al trecerii în altă viață, o nouă naștere simbolică, similară practicii de vânzare a copilului bolnav, din cadrul obiceiurilor de naștere. Etapa anterioară, a copilului dependent de mediul matern, nu

³⁶ *Ibidem*, p. 599.

³⁷ *Ibidem*, p. 593.

³⁸ *Ibidem*, p. 565.

³⁹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1999, p. 97.

⁴⁰ D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 180.

⁴¹ Ion Pop-Reteganul, *Povești ardelenesti. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Vasile Netea, București, Editura Minerva, 1986, p. 274.

este reversibilă pentru neofit. Florea știe, de asemenea, că zmeii, bestiile ce întrupează haosul anihilant au capacitatea de a vorbi cu obiectele și părțile componente ale casei, iar zidul nu va fi întrebăat. În balada *Voica I* (27) strigoii care o urmărește pe fată primește ajutor de la singura căniță neînțoarsă cu fundul în sus, ca gest magic de închidere a gurii comunicante cu sacrul.

Cel de-al doilea aspect al condiției inițiatice, de data aceasta propriu feminității, stă în răspunsul obsesiv la întrebarea zmeilor, „fata e în pământ”, repetat de 10 ori, atât de părinți, cât și de preot și de săteni. Coeziunea femeie-glie conține decodarea pentru răspunsul fix, feminitatea se dospește în consonanță cu ritmurile vegetale și telurice, după arhetipul Demetrei. Însă moartea Florei nu este cea care duce în *lumea fără umbră*, fiindcă locul cerut de înmormântare este la marginea țintirimului. Zmeii nu o găsesc acolo, deși morții răspund și ei la întrebările lor. Laterală extremă a cimitirelor este proprie morților nefirești, acolo sunt îngropați copiii nebotezați, sinucigașii, înecații și alte victime ale sfârșitului violent. Recluziunea inițiatcă este improprie planului social, în aceeași manieră în care proximitatea cu sufletele mâniate de smulgerea timpurie din lumea albă constituie un pericol. Amestecul celor două dimensiuni are conotații nefaste, și locul destinat neofitului nu poate fi decât printre morții *altfel*. Natura străină de profan a fetei neofit este sugerată limpede într-un basm din Păuleasca – Argeș, în care fata alungată de tatăl cu porniri incestuoase umblă prin lume în chip de mort viu: „Un diavol, strigoi ce-o fi, un vampir, că merge mereu c-un coșciug în cap”⁴². Cererea fetei însăși este la fel de bizară ca premoniția morții din basmele antologate de Ovidiu Bârlea, dar ea vine, în ambele cazuri, din conștientizarea traseului inițiatc: „Vă rog să tăieț’ aicea cu drujba, să-mi tăiați patru blăni. Faceți-mi un coșciug să pot să-l bag în cap, nu să mă bag în el. Să-l bag așa pe cap în jos. Ș-aicea, zice, -mi lăsaț’ ca un fel de geam de fereastră, să văd eu pă unde merg cu coșciugu-n cap”⁴³. Geamul din sicriu trimite la obiceiul investigat de Ion H. Ciubotaru în întreaga Moldovă: „O importanță deosebită prezintă informațiile potrivit cărora corpul *sicriului* este prevăzut cu două sau mai multe *ferestruici*” (subl. aut.)⁴⁴. Acesta consideră că „atunci când uzul *căsuțelor* de pe morminte a încetat, atributele acestora s-au

⁴² I. Opreșan, *op. cit.*, vol. V, p. 63.

⁴³ *Ibidem*, p. 62-63.

⁴⁴ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 56.

transferat asupra sicriilor, deși motivația rituală nu mai exista”⁴⁵. Cântecul ritual-ceremonial păstrează, de asemenea, indicii ale înmormântării arhaice: „Roagă-mi-te, roagă, / De șapte zidari, / Șapte meșteri mari, / Zidul să-l zidească / Și ție să-ți lase / Șapte ferăstrui, / Șapte zăbrelui. / Pe una să-ți vină / Colac și lumină; / Pe una să-ți vină / Izvorel de apă, / Dorul de la tată; / Pe una să-ți vină / Miroase de flori, / De pe la surori; / Pe una să-ți vină / Spicul grâului, / Cu tot rodul lui; / Pe una să-ți vină / Buciumel de vie, / Cu tot rodul lui; / Pe una să-ți vină / Raza soarelui / Cu căldura lui; / Pe una să-ți vină / Vântul cu răcoarea, / Să te răcorești, / Să nu putrezești” (Gorj)⁴⁶. Imaginarul tradițional a construit lumea morților drept copie a celei cunoscute, pe pământ, și de aceea practicile funebre au grijă cu precădere ca *dalbului călător* să nu-i lipsească nimic din ceea ce a avut în viață. Cântecul de priveghi cules de Constantin Brăiloiu mensește mortului darurile rituale (colac, lumânare, apă), pe care le dublează cu ipostaza lor lumească (pâine, soare, vin). Finalul cântecului devine o încercare de oprire a trecerii, prin urarea vântului, considerat în credințele populare o divinitate pe care nu trebuie niciodată să o superi. Textul citat duce până în vremuri imemorabile detaliul inițiativ surprins în basmul din Păuleasca – Argeș, și demonstrează, o dată în plus, coincidența simbolică a celor două etape existențiale. În lipsa acestor asocieri, fereastra coșciugului din cap poate fi lesne ignorată, ca având rol utilitar.

Studiul lui Petru Caraman asupra *Porților monumentale ale României*⁴⁷ l-a condus pe Ion H. Ciubotaru la concluzia că originea sicriilor cu ferestre se află în înmormântarea suspendată, pe care o descoperim, de asemenea, în basme: „...o năsalie din mlădițe de brad și saschiu, în care amestecară și flori frumoase, și așezară moarta deasupra”, „...lăsară trupul neînsuflețit și nesticat să se legene în aer liber, la umbra frunzișului verde și în cântecul păsărilor pădurii”⁴⁸. Și în colecția Ion Pop-Reteganul este prezentă o ipostază prețioasă a expunerii aeriene a moartei: un sicriu de aur așezat într-un paltin⁴⁹.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁶ C. Brăiloiu, *Opere*, vol. V. Studiu introductiv, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1981, p. 114.

⁴⁷ Vezi „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, nr. VI, Iași, 2006, p. 21-76.

⁴⁸ Arthur și Albert Schott, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁹ Ion Pop-Reteganul, *Zâna apelor. Povești ardelenesti culese din gura poporului*. Ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1997, p. 190.

Iulius Lips a investigat astfel de practici funerare la civilizațiile primitive: „Închinarea la soare, caracteristică populațiilor patriarhale, duce la dezvoltarea obiceiului de a înmormânta morții în vârfurile copacilor sau pe schele anume făcute, pentru ca mortul să se poată bucura cât mai mult de razele binecuvântate ale astrului sfânt. Din această pricină, multe triburi de indieni din America de nord își înmormântează morții în copaci sau pe schele sprijinite pe crăci înfurcitate”⁵⁰. Cântecul ritual-ceremonial citat mai sus avea grijă ca dispărutul să primească în continuare lumina solară, sufletul tânjind după tot binele fizic cunoscut. Similitudinile dintre practicile funebre arhaice și scenariul inițiativ dovedesc limpede că statutul neofitului se identifică în mare măsură cu identitatea *dalbului călător*, în imaginarul tradițional românesc. Basmelor vin, așadar, să completeze investigațiile de teren cu informații stilizate în filigranul textului, care are avantajul de a fi fost immortalizat când civilizația încă își mai moșea puterile distrugătoare de arhaic.

În basmul *Cu „Păpușica Licărea”* cripta pentru fata de măritat are dimensiunile unei biserici împrejmuite cu ziduri de piatră la fel de înalte precum construcția. Doar fecioara poate pătrunde în interior și separarea ei de părinți are proporțiile inițiatice ale smulgerii din familie, resimțită ca o moarte: „Împinse cât putu împăratul, împinse împărăteasa, mână pe vizitiu să bată și să se opintească, dar poarta sta nemișcată ca o stană de piatră. În deșert strigară, în deșert se necăjiră, în deșert plânseră, că nimeni nu-i auzi, decât biata lor fiică, care-și frângea mâinile și se obidea din tot sufletul, văzându-se tam-nisam despărțită de părinți și închisă ca într-un mormânt”⁵¹. Naramza, fecioara consubstanțială cu natura, își autoimpune reclusiunea, ca formă a jelierii după pierderea mamei (maternitatea modelează constant traseul inițiativ). Mai mult decât atât, ea șede în camera zăvorâtă, izolată de restul palatului 40 de zile („vro șase săptămâni”), adică exact timpul necesar agregării la noul statut existențial, de inițiată. Cifra are o puternică încărcătură rituală, ea regăsindu-se în obiceiurile familiale (40 de zile femeia care a născut este periculoasă pentru comunitate și în același timp vulnerabilă, 40 de zile sufletul mortului colindă locurile cunoscute în timpul vieții), dar și în formula tainică a concepției umane (în normele medicale, sarcina are 40 de săptămâni). Perioada purificării prin izolare este încheiată de

⁵⁰ Iulius E. Lips, *Obârșia lucrurilor. O istorie a culturii omenirii*, București, Editura Științifică, 1964, p. 538.

⁵¹ G. Dem. Teodorescu, *Basmelor române*, p. 124.

mama vitregă a Naramzei (maternitatea malefică în plan contingent), care devine un monstru inițiator prin provocarea suferinței inițiatice. Un alt termen ritual caracteristic desăvârșirii este prezent în basmul *Cu Florea*, trei ani fiind aici necesari transmutației fetei în ipostaza specifică a florii: „Apoi după ce petreče vo tri ai d'e zile, fata i-m pămînt. Creșt'e-o flore d'in mormîntu feț'ii, mîndră flore, da n-o șt'ut-o n'ime că ce fel d'e flore-i” (Mara – Maramureș)⁵². Floarea de aur din colecția D. Stăncescu se ivește după numai trei zile pe mormântul fetei, dar echivalența zi – an – eră este recunoscută. Trei ani stă zidită fata care a născut doi copii de aur, până la recunoașterea ei socială⁵³, trei ani trăiește în Pădurea Neagră și fecioara acuzată pe nedrept, după încheierea acestei perioade ea este descoperită de feciorul de împărat, viitorul mire⁵⁴.

În mod surprinzător, mireasa de pe celălalt tărâm respectă și ea canoanele inițiatice. Într-un basm cules de Ovidiu Bârlea în Rața – Satu Mare, tărâmul de nicăieri are dimensiunile iadului creștin, iar mama Mămonului (*i. e.* a zmeilor) refuză să își dea fiica cea mai mică (a 101-a) eroului. Pe ea „o bagă-nt-o ladă de fier ș-ncuiet acolo așa cu lăcăț, ca nime să n-o poată d'eșk'id'e”⁵⁵. Fata va fi furată cu tot cu lăcașul ei sechestrator, dar deschiderea cușărului implică o inițiere completă și feciorul, ultimul născut și el, a 101-a oară, trebuie să mai intre o dată în infern după cheia lăcățului.

Ieșirea din izolarea inițiativă se face printr-o răpire rituală, care ia cel mai adesea forma unei manifestări eoliene cu precipitații și descărcări electrice stihiale: „Dar abia făcuseră câțiva pași pe marginea pârâiașului ce șerpuia în vecinătate, când dodată se pomeniră că vine un nor cu fulgere și tunete. Până să se adăpostească de ploaie, un vârtej luă fata, se făcu nevăzut și o duse la casa zmeului, întoarsă cu gura spre prăpăstii”⁵⁶. Brutalitatea cu care se trece din spațiul profan în cel sacru este proprie mutației ontologice, orice legătură afectivă cu mediul familiar fiind astfel anulată. Casa monstrului nu este accesibilă dinspre contingent, ea face legătura cu prăpăstiile, ca domeniu al infernalului în care fecioara trebuie să își facă ucenicia. Florea își cunoaște în amănunt

⁵² Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 596.

⁵³ Arthur și Albert Schott, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁴ Octav Păun, Silviu Angelescu, *Basme, cântece bătrânești și doine*, București, Editura Minerva, 1989, p. 20.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 486.

⁵⁶ G. Dem. Teodorescu, *Basme române*, p. 38.

evoluția inițiativă și îl previne pe feciorul de împărat că scoaterea în mediul social îi va provoca dispariția. Alesul ei ia însă măsuri lumești împotriva pericolului, asemenea împăratului care pune feciorul după 99 (cifra maximă în mentalul popular) de uși: „N-o vrut a cred'e. Ș-apîi pun'e cătunușag pîngă tătă curt'ea lui tă cît'e două-tri rînduri ș-înarmaț cu mitraliere, cu tăt feľiu.

– Poț pun'e – iče – cît îi vreț – zîče – pi tă nu mă ai” (Mara – Maramureș)⁵⁷.

Basmul *Cionușotca* îmbină motivul răpirii cu cel al leagănelui de mătase, care separă fecioara de pământ: „...cine a venit și i-a furat prima fată și i-a dus-o tomna pă-naltul ceriului, într-un leagăn de mătase” (Scheiu de Sus – Dâmbovița)⁵⁸. Prezent cu deosebire în colindele de fată mare, unde se asociază cu magia cusutului și a cântecului, leagănelul are aici o funcție rituală similară cu turnul în care sunt închise tinerele nubile. Tabu-ul atingerii pământului cu piciorul vizează persoanele cu încărcătură numinoasă pozitivă (regele, preotul), sau negativă (bolnavul) și protejează solul de o contaminare nefastă. Interdicția de a atinge pământul „era impusă fetelor nubile, între 12 și 17 ani, în numeroase societăți primitive”⁵⁹. Ele beneficiază de o sacralitate virtuală prin puterea de a pătrunde în mit, iar transformările fiziologice le conferă o energie impură. Izolarea previne „efectele primejdioase ale unei contaminări magice, împiedicând orice contact dintre un lucru sau o categorie de lucruri în care se consideră că sălășluiește un principiu supranatural”⁶⁰. Traseul inițiativ pe verticală face din simbolul primei vârste umane un echivalent al copacului cosmic pe care urcă flăcăul până în sacru.

Recluziunea ia o formă lemnoasă în basmele în care tatăl își amenință incestuos fiica, clasificate de Lazăr Șăineanu sub numele *Peau-d'Âne*. Viziunea arhaică percepe o echivalență între existența arboricolă și cea umană, mai mult chiar, viața copacului devine un model superlativ pentru trecerea prin lume: „Să trăiți, / Să-mbătrâniți / Ca un măr, / Ca un păr”. Într-un basm din Fărcașele – Olt, ajutorul miraculos vine de la o entitate integrată dendrolatric. Informatorul dă ulterior date despre „arapul sălbatic”: „Este-un copac vechi, cine știe

⁵⁷ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 600.

⁵⁸ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁹ Silvia Ciubotaru, *Pantoful Cenușăresei*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, T. XXXIX-XLI, 1999-2001, București, 2003, p. 192.

⁶⁰ Roger Caillois, *Omul și sacralul*. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 2006, p. 24.

cum își are scorbura. El sta-n scorbura aia, – acolo. Sta... Nu-l ploua, nu-l ningea”⁶¹. Din perspectiva simbiozei om-copac, „trunchii vecinici” eminescieni, cu suflete părelnice sub coajă valorifică aceeași credință arhaică, a retragerii spiritelor tutelare în trupul arborilor seculari. Fecioara care se refugiază în lemn se identifică, așadar, atât cu principiul vegetal, cât și cu strămoșul, ambii constituind depozitare de energii magice, fertile. Omul de lemn în care intră *fata popii a cu stem*⁶² o camuflează integral, existența ei fiind dovedită uzând de același registru specific spiritelor, pe care l-am văzut în basmul *Florea*. Ca și fecioara-floare, ea iese din ipostaza izolantă doar noaptea, pentru a se hrăni. Cea de-a doua circumscriere în dimensiunea arboricolă este o haină de lemn. Menirea ei este să acopere frumusețea și bogăția fetei izgonite, pentru inducerea stării rituale de anulare a identității umane. Un basm din Scheiu de Sus – Dâmbovița, redă, prin antroponimul ales de neofit, abandonul în regnul vegetal: „Și sî roagă fata dă oameni să-i facă un rând de haine dă lemn. O-ntreabă oamenii că cum o cheamă?

– Lemnișoara”⁶³. Într-o altă variantă a textului, din aceeași localitate, hainele încropite din coaja de cireș înspăimântă, ele indică o ființă străină de mundan: „Toată lumea să mira și toată lumea fugea dă ea. Să mira de ce-o vedea-mbrăcată-n lemn”⁶⁴. Lemnișoara pătrunde mai profund în materia lemnoasă printr-o „blocare” rituală într-un trunchi de copac: „Ce zâce? «Ca să nu mă mănânce animalele, eu mă sui acolo sus, în scorbura aia și stau răzemat-așa, cu picioarele atârnate și stau până dimineța».

Pe la doișpe noaptea, a moțăit, a luat-o somnu, cum să zâce. Ș-a venit pă scorbura-n jos. Acolo a stat

trei zâle și trei nopt’

și trei d-albe dimineț’

cât a stat ea în scorbura-acolo”⁶⁵. Timpul desăvârșit al treimii este augmentat de eliberarea în ziua de duminică, când fiul de împărat o descoperă în scorbura și își începe el însuși inițierea. Episodul are o încărcătură sepulcrală, de întoarcere în mormântul crisalidă prin fibra lemnoasă. Sicriele arhaice erau confecționate din trunchiuri de copac tăiate în două și scobite: „Uite m-a trimes boieru cutare să fac un tron, c-a

⁶¹ Ion Oprișan, *op. cit.*, vol. I, p. 228.

⁶² D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 105.

⁶³ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁴ Ion Oprișan, *op. cit.*, vol. V, p. 18.

⁶⁵ *Ibidem*.

murit Chelbea și în alt loc nu e pomeneală d-așa copaci gros; d-aia eu îndrăznii de venii să-l dobor p-ăsta” (Chirculești – Ilfov)⁶⁶. Lexemul *tron* denumește și astăzi sicriul în Moldova și alte zone românești. Indiciile tulburătoare despre moartea inițiată a fecioarei unifică valoarea magică a copacului spirit cu reclusiunea thanatică în planul sacru. Prin aparența lemnoasă și cufundarea în trunchiul funerar, Lemnișoara devine inițiată pentru care doar fiul de împărat este demn să-i fie soț. Capacitățile dobândite în această etapă vor induce o maternitate fabuloasă, dar nu în spirit consacrant, ci drept o nouă fază inițiată.

Tărâmul infernal în care fecioara își face ucenicia este populat de zmei, sau, într-o ipostază mai apropiată de mundan, de tâlhari. Pasivitatea cu care ea se supune reclusiunii are aceeași justificare ca anticiparea morții în basmele culese de Ovidiu Bârlea. Fata conștientizează traseul inițiat și îl îndeplinește după datele rituale: „– Ei, eu sunt fata împăratului cutare, m-a răpit zmeul și m-a adus aici, de e vai de mine ce viață chinuită duc, dar ce să fac?” (Mihăilești – Giurgiu)⁶⁷. Interogația retorică denotă acceptarea stării de crisalidă, pentru captarea forțelor specifice sacrului și, în același timp, creează la nivel narativ pretextul „salvării” și aducerii în social, ca mireasă aleasă a eroului civilizator. Naramza, fecioara cu nume de rod, deretică pe ascuns în casa zmeilor, ba chiar le pregătește și masa. Surprinsă într-un târziu de mezin, ea devine sora zmeilor, care construiesc pentru ea o casă suspendată, heliotropă⁶⁸. Casa solară apare în *Cântecul Lioarei* ca spațiu formator feminin: „Ieste-o casă mare, / Cu ușe pă soare, / Scrisă-n șezătoare / De noauă fecioare / Și de fete mari. / Șed în șir și torc, / Și feciorii joc” (Valea-de-Jos – Bihor)⁶⁹. Casa iluminată de astrul diurn apare în momentele *mării treceri*, fie că este, prin moarte, la statutul de inițiat, fie la așezarea din *lumea fără dor*. Șezătoarea a fost analizată ca reminiscență a cetuii feminine, obscura inițiere a fetelor găsim aici unele indicii revelatoare, cum este vârsta primirii în șezătoare: „...se intra la aproximativ 13 ani, adică la vârsta fiziologică a pubertății feminine”⁷⁰.

⁶⁶ D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 200.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 188.

⁶⁸ Vezi G. Dem Teodorescu, *Basme române*, p. 168-170.

⁶⁹ Traian Mârza, *Folclor muzical din Bihor*. Schiță monografică, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1974, p. 156.

⁷⁰ Monica Brătulescu, *Ceata feminină – încercare de reconstituire a unei instituții tradiționale românești*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, nr. 1, București, 1978, p. 44.

În basmul Naramzei, infuzarea cu sacru este totală, fata devine consangvina fiarelor de dincolo de lume, provocând un schimb de energii în dublu sens: ea preia puteri miraculoase de la „frații” săi, și din casa mitică, zmeii sunt „umanizați” de legătura afectivă cu nubila pământeană. Scenariul inițiativ apare și în basmul *Mama cea rea*, cules „dincolo de muntele Marmore”⁷¹. Cunoscut mai ales sub numele *Alba ca zăpada*, basmul tip AT 709, are în spațiul românesc o viziune diferită asupra tărâmului sacru. Persephona cea harnică nu întâlnește la noi pitici, ci zmei sau tâlhari, cum este basmul *Oglinda fermecată* din colecția fraților Schott⁷². Intrarea în infern este aici evidentă prin sălașul ritual pentru etapa retragerii din lume. Tâlharii locuiesc într-o peșteră, într-o peșteră este închisă și fata care a încălcat interdicția camerei oprite, în basmul *Mama zidită de vie*⁷³. Recurența acestui spațiu geologic în scenariul inițiativ adâncește simbolistica întoarcerii *ab ovo*: „Grotă e considerată de către folclor drept matrice universală și se înrudește cu marile simboluri ale maturizării și intimității, ca oul, crisalida și mormântul”⁷⁴. Fecioara Maria, ca ipostază recentă a maestrului inițiator (într-un basm din antologia Pop-Reteganul o zână scoate fiica frumoasă din planul uman⁷⁵), adaugă recluziunii și *tabu*-ul vorbirii. Fata neofit va avea voie să grăiască numai după încheierea suferinței inițiatice, ca semn al penitenței totale. Denumită „interdicția lăudăroșeniei” de către V. I. Propp, tăcerea celui ce a fost în lumea arhetipală protejează taina la care se ajunge în urma unui proces evolutiv. Semnificativ este și numărul entităților din sacru. Zmeii sunt 9, iar tâlharii 12. Spre deosebire de pitici, specifici mitologiei nordice, zmeii au o simbolistică malefică, ei reprezintă dușmanul periodic al creației. Tâlharii pot fi o replică a lor în contingent, atacurile conduse în bande (de ambele grupuri de personaje), apropiindu-i de puterea anihilantă a zmeilor. Atât 9, cât și 12, conțin în sine ideea desăvârșirii, sunt numere complete din punct de vedere ritual. Fecioara „civilizează” prin instituirea ordinii gospodărești și prin legătura de rudenie întreaga dimensiune infernală și pune astfel la adăpost lumea. Cu zmei și tâlhari frați, ea își va face comunitatea să cunoască o perioadă de rodire netulburată, ceea ce reprezintă finalitatea superioară a inițierii tinerilor.

⁷¹ Ion Pop-Reteganul, *Povești...*, p. 146.

⁷² Arthur și Albert Schott, *op. cit.*, p. 124.

⁷³ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁴ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 300.

⁷⁵ Ion Pop-Reteganul, *Povești...*, p. 198.

Revenirea în mediul familial are, în balada *Iovan Iorgovan I* (6), forma unei consacării potrivită eroilor care au anulat răul: „La mal d-ajungea, / Pe mal s-așeza: / Lume c-o vedea, / În brațe-o lua / Și-n sat o ducea. / Fata sălbătică, / Mândră și voinică, / Vecini că-ntreba, / Lumea cerceta, / Rude de-și găsea, / Și rude venea, / De mi-o-mbrățișa; / Acas-o lua, / La curți o ducea, / Frumos mi-o scâlda, / Frumos mi-o-mbăia, / Cămașe că-i da, / Bine c-o-mbrăca / Cu haine de fir / Și de ibrișin, / Cu aur d-ăl bun”⁷⁶. Îmbăierea fecioarei scoasă de sub piatra care a protejat-o de lumină are rol ritual postliminar, de agregare la lumea socială infuzată cu fertilitate prin revenirea fetei sălbatice (*i.e.* care a aflat tainele lumii neaccesibile). Hainele fine, prețioase sunt proprii fetei de împărat din basme, ca ipostază socială supremă. Mătasea apare din nou, ca element al statutului superior, în componența ibrișinului. Atunci când reclusiunea include moartea aflată de comunitate, fata inițiată refuză întoarcerea în planul social, din cauza statutului ei superior: „Dacă mă-ntorc îndărăt la-mpărăția noastră, atuncea rîde lumea toată dă noi. Ce zîce? Am murit, și-am înviat, sun strigoaică, mănîn lumea!”⁷⁷. Inițierea prin care se intră o dată cu moartea simbolică trebuie continuată cu traseul ritual, animat de prezența feciorului ales.

Abstract

The paper focuses on the preliminary stage of the feminine initiation, when the girl is taken out from her familiar world and dies in a symbolic manner. Being complementary to the masculine process, girls' initiation is static and nocturnal. Fairy-tales show a physiological change for the secluded princesses, while the winter solstices songs reveal a maid fallen into a heavy sleep, as a metaphor for the spiritual journey to mythical times. Together with the girls who foretell their death, these neophytes can enter the main phase of initiation only by experiencing physical dissolution.

⁷⁶ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare...*, p. 489-490.

⁷⁷ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 567.

ROLURI FEMININE ÎN RITURILE ASOCIATE NAȘTERII ȘI BOTEZULUI ÎN SOCIETATEA TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

Cristina LUNG (POPESCU)

„O casă fără copii este ca un clopot fără limbă: sunetu-i ce doarme ar fi minunat, dacă s-ar găsi cine să-l trezească”

Carmen Sylva

Viața universului gravitează în jurul a doi poli: masculin – feminin. Din mitul biblic reiese că la începutul umanității s-a aflat cuplul primordial Adam și Eva. Femeia, născută din coasta lui, este menită „a perpetua etern existența ființei umane”¹. În mitologia antică a Greciei, Gea era divinitatea chthoniană reprezentând pământul – perechea cerului, care avea „rolul divinității supreme”, și pe care pământul o însoțea. Cerului îi revenea și rolul de a face pământul roditor². Această forță roditoare a pământului o regăsim cel mai bine ilustrată prin nașterile pe pământ întâlnite la toate popoarele din timpuri îndepărtate. Omul se naște din țărână, este viu, pentru că tot ce izvorăște din pământ este purtător de viață. Este natural ca el să se întoarcă înapoi în țărână. Romanii au asimilat pământul – Terra, femeii, datorită sensului de creație pe care ambele îl poartă. Fiind singura cunoscătoare a misterului creației, femeia este posesoarea capacității de a putea influența fertilitatea, presupunându-se că agricultura, inițial, a fost o practică feminină.

În societatea tradițională românească, țăranul intuia lumea din jur în totalitatea ei: „lumea albă” era numită realitatea palpabilă iar „lumea de dincolo” este o nouă viață, o schimbare, dar granița dintre ele este foarte fragilă. Lumea satului se afla într-o perpetuă schimbare, care se compune din „ființe ce se nasc, trăiesc și mor și un corp solid de obiceiuri”³ ce au rezistat în timp. Din acest motiv, țăranul era dominat

¹ „Jată în sfârșit aceea care este os din oasele mele și carne din carnea mea! Ea se va numi *femeie* pentru că a fost luată din om” (*Geneza*, 2:23).

² Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 229.

³ Gail Kligman, *Nunta mortului*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 15.

de marca ceremonialității, obiceiurile, cu multiplele lor funcții, fiind privite în relație directă cu sensurile de viață pe care le exprimă. Rolul diferitelor persoane din cadrul obiceiurilor populare impune comportamente speciale aflate în sfera de valori ale ritualului, festivului.

Orice naștere este o ivire, dar nu se știe de unde vine nou născutul, care se credea, odinioară, că vine însoțit de duhuri nevăzute ce pot influența viața întregii familii. Înainte de naștere, trupul fătului era protejat de corpul mamei, care, la rândul său, era acoperit cu piese de vestimentație cusute cu însemne simbolice, de protecție, mai ales semnul crucii. Cămașa mamei nu trebuia niciodată îmbrăcată pe dos sau cu gura la spate pentru a nu influența negativ nașterea pruncului. În timpul sarcinii, în tivul cămășii erau cusute talismane cum ar fi căței de usturoi sau fire de busuioc. Prin cămașa născătoarei moașa trecea un cuțit de la gură spre poale „ca să fie nașterea ușoară și rapidă”. Cămașa lăuzei trebuia să fie cusută cu cruci roșii în dreptul sânilor pentru a păstra simbolic belșugul laptelui. Obiceiurile la naștere sunt dominate de rituri și ceremoniale de integrare a noului născut în lume, cât și de protejare a lui de duhurile malefice.



Nașterea Domnului.

Icoană pe sticlă; Laz – Arad.
Colecția Muzeului Țăranului
Român

Protejarea de „cel rău” intra în atribuția femeilor și se realiza folosind magia. După cum observa Lucian Blaga, „ideea magicului nu va putea să fie niciodată izgonită din conștiința umană” și chiar dacă va fi ignorată totuși „va continua să palpite în subconștientul uman”⁴. Sistemul cultural tradițional românesc a păstrat în structurile magice „elemente mitice aparținând stratului arhaic precreștin și elemente proprii stratului religios creștin”⁵. Ca la toate popoarele arhaice, și la români în psihologia populară contopită cu religiozitatea aferentă există dualitatea între bine și rău, între viață și moarte, între lumină și întuneric, între sănătate și boală. De aceea medierea dintre aceste forțe se realiza prin apelarea la forțele sacre benefice regăsite în sistemul

⁴ Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, București, 1941, p. 173.

⁵ Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, București, Editura BICC ALL, 1998, p. 2.

mitic de reprezentări precreștine – Soarele, Apa, Luna, completate apoi cu cele creștine – mai ales Dumnezeu și Maica Domnului⁶. Integrarea noului născut în comunitatea creștină se împlinește prin botez, iar în viața comunitară prin cumetria ce are loc odată cu ceremonia religioasă.

Nașterea nu era la fel de ritualizată public ca și căsătoria sau moartea, cu toate că ea reprezintă „un element fundamental al vieții”⁷. Pentru ca familia să fie introdusă în ciclul vieții sociale creatoare trebuie să existe cel puțin o naștere în noua familie. În satul tradițional, dacă în primii ani de căsătorie nu apare nici un copil „acest lucru este considerat o adevărată nenorocire”⁸, deoarece copiii reprezintă viitorul familiei și, implicit, dăinuirea neamului. Frica de duhurile malefice impune familiei să-și boteze copilul nou născut în primele 40 de zile de la naștere. În cazul în care acesta se năștea bolnav sau fără putere, cea care rostea formula botezului era moașa, care astfel îi devenea nașă. Ferirea copilului de duhurile rele se face încredințându-l unui înger sau sfânt, act care se săvârșește la botez, când acesta capătă numele unui patron. Tot pentru protejare, până la botez, mama nu trebuia „nici un moment să-l lase singur căci altfel vine necuratul să-l schimbe, lăsând în locul lui un drăcușor”⁹.

În familiile din Țările Române copiii erau doriți. Cei ce nu aveau copii până la 40 de ani, din diferite motive, puteau cere carte de despărțire soborului bisericesc, de cele mai multe ori fiind dată vina pe femeie că nu poate da naștere unui moștenitor. Soțul putea cere despărțirea dacă constata că femeia a făcut un avort, iar legea scrisă permitea acest lucru¹⁰. Dacă, în primii ani de căsnicie, nu se năștea nici un copil, femeia încerca, prin diferite mijloace magice și religioase, să devină cât mai curând mamă. Ea ținea post, purta talismane „magice” sau făcea pelerinaje la mănăstiri rugându-se la icoane făcătoare de minuni. Acest obicei era consemnat și de Francesco Grisellini, care, în timpul trecerii sale prin Țara Românească în veacul al XVIII-lea, relatează existența unei mănăstiri săpate în stâncă (Schitul Negru Vodă) ce era venerată de creștinii din întreaga

⁶ *Ibidem*, p. 3.

⁷ Lucian Costin, *Studii asupra folclorului bănățean*, Timișoara, 1930, p. 85.

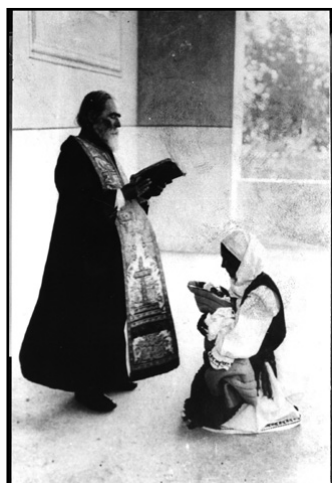
⁸ Maria Văcariu, *Contribuția la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” pe anii 1965-1967, Cluj-Napoca, p. 571.

⁹ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰ *Îndreptarea legii*, 1652, glava 220, p. 226.

țară. Motivul era păstrarea „unei icoane sau chip al Fecioarei în mare cinste la români și mai ales la femeile sterpe, care vin să i se închine (...) pentru a obține minunea fecundității”¹¹. Dacă totuși familia rămânea fără copii, exista practica „adoptării” unui copil, în general de la rude, de care se îngrijeau ca de propriul lor copil¹². Părinții adoptivi trebuiau să dea zestre fetelor, iar băieții erau cei care moșteneau „ocina” părintească (casa și pământul). Într-un document moldovenesc din 1638, Hârja și soțul ei Farcaș Ioanaș își lăsau întreaga avere nepoatei Anița, pe care „o am luat noi copilă de doi ani și giumătate să ne fie fată până la moartea noastră”¹³. Dacă părinții aveau obligația de a-i hrăni și îngriji, chiar dacă nu era copilul lor natural, și copiii trebuiau să-și cinstească părinții, să-i îngrijească la bătrânețe și după moarte să le facă cele de cuviință pentru trup și suflet.

În toate comunitățile tradiționale românești, șase săptămâni după nașterea noului născut mama era considerată „impură”. Această impuritate se transmitea în mod normal copilului și moașei. Din această cauză, nici moașa, nici mama nu puteau intra în biserică în această perioadă; se spune că mama și copilul nu au voie să părăsească perimetrul gospodăriei „ca să nu spurce tot satul”¹⁴.



Moliftă. Drăguș – Brașov.
Colecția Muzeului
Țăranului Român

Nașterea avea loc în prezența moașei care se bucura de un mare prestigiu și respect din partea întregului sat. Moșitul era o funcție, o cinste obștească, nu o profesie și, ca atare, nu se remunera cu bani¹⁵. Moașa putea fi o femeie mai în vârstă din neamul soțului (Oltenia) sau o femeie specializată în nașteri. Sângele de la naștere creaa o legătură simbolică între mamă și moașă. Aceasta era recunoscută drept bunică

sau nașă simbolică, legăturile de rudenie ritualică fiind extinse la întreaga familie. Ea și soțul ei sunt numiți moașă, respectiv moș. Datorită sarcinilor pe care le îndeplinea moașa, în credința populară se spunea că „umblă cu

¹¹ *Călători străini despre țările române*, vol. X, partea I, București, 2000, p. 348.

¹² *Îndreptarea legii*, glava 195, p. 192.

¹³ *Documenta Romaniae Historica*, A, vol. XXIV, doc. nr. 418, p. 398-399.

¹⁴ Ștefania Cristescu Golopenția, *Drăguș, un sat din Țara Oltului*, București, 1944, p. 47.

¹⁵ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, ICED, 1976, p. 131.

păcatele”, de aceea preotul citea rugăciuni și pentru reintegrarea socială a acesteia. Și lăuzei i se face o slujbă numită „moliftă”. În Drăguș (Țara Oltului), „nănașa” mergea cu o „cârpă” nouă la biserică, pe care o sfințea preotul. Lăuza lua și-și băga ștergarul puțin timp în sân, după care și-l punea pe cap, astfel ea se socotea curată. În prima zi după naștere, moașa mergea la biserică cu apa pe care o sfințea preotul și din care se punea în scaldă copilului până la botez¹⁶.

Odinioară, femeile nășteau acasă, cel mai adesea pe pământ sau pe vatră, și de multe ori fără moașă, cu ajutorul soacrei sau al mamei¹⁷.

Noul născut, după ce moașa îi tăia buricul pe un „resteu de jug” („ca să fie tare, «trăgător» cum trage boul la jug”¹⁸), era ridicat spre cer și i se făcea o urare de către moașă cu referire la viitorul ce-l așteaptă. Acest act simbolic reprezenta de fapt primirea, „încadrarea noului născut în colectivitatea socială căreia îi aparține și anume – neamul”¹⁹. Chiar dacă



Molifta premergătoare botezului
colectiv în Drăguș.

Colecția Muzeului Țăranului Român

românul dorea să aibă casa plină de copii, existau anumite practici și ritualuri executate de moașă pentru ca mama să nască mai rar. De exemplu, în Caraș-Severin, moașa, când se întorcea de la biserică cu apa sfințită, număra coșurile de la case tot „îndărăt”, de la trei până la unu, pentru ca mama în viitor „să facă copii tot la trei ani” sau, la fiecare răscruce de drum, se odihnea pentru „a face mama copii mai rar”. În Maramureș moașa îngropa „casa copilului” cu gura în jos, dacă mama nu mai dorea să nască alt copil.

¹⁶ Ion Chelcea, *Obiceiuri în legătură cu viața omului în Pătași și Borlovenii Vechi – Caraș*, în „Revista de Folclor”, anul III, nr. 3, București, 1958, p. 56.

¹⁷ Fapt relatat de Francesco Grisellini (pentru Banat) în *Călători străini...*, vol. X, partea I, p. 389: „Ele nasc ușor fără ajutorul moașei; acest ajutor li se dă întotdeauna de către mamele sau soacrele lor”.

¹⁸ Florica Lorinț, *Tradiția „moașei de neam”*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom XII, nr. 2, București, 1967, p. 5.

¹⁹ Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, București, Editura Sport – Turism, 1986, p. 175.

Prima scaldă a copilului o făcea moașa cu apă neîncepută adusă până la asfințitul soarelui. Ceremonialul popular al primei băi era un moment deosebit, în care apa joacă rolul de element purificator. De altfel, moașa avea multiple îndatoriri atât față de mamă, cât și față de copil, pentru care nu era întotdeauna răsplătită cu bani, ci i se ofereau piese de îmbrăcăminte (o maramă, un ștergar sau un șorț) și un prosop. Baia copilului avea un rol profilactic, de apărare împotriva bolilor, grija româncelor pentru sănătatea copiilor fiind relatată și de călătorii străini care au trecut prin țările române în secolele XVII-XVIII. De exemplu, Antonio Maria del Chiaro, secretarul lui Constantin Brâncoveanu, scria că, până la vârsta de 7-8 ani, „copiii erau îmbăiați în fiecare zi”. El descrie viața într-o familie boierească în care grija copilului era preluată de doică în locul moașei. Aceasta avea grijă ca, după ce-l spăla, îl „îmbrăca și împodoba” să facă „un semn negru pe fruntea copilului” ca să „nu fie deocheat”. De altfel, teama față de deochi marchează, și astăzi, prima perioadă din existența copilului, și de aceea circulă o serie de descântece pe care, teoretic, ar trebui să le cunoască orice mamă. Când copilul a fost deocheat, se poate apela la femeile care știu să descânte, care săvârșesc o serie de gesturi și rostesc formule speciale, de tipul: „Ochiule, deochiule, turbatule, / Fugi din ochi, dintre ochi, / Din zgârciul nasului, / Din cap, din burtică, din piciorușe de la... / Să te duci în pustietăți / Că acolo te așteaptă / Cu mese întinse, cu făclii aprinse, / Unde popa nu toacă, unde câinii nu latră, / Să stai să părăduiești / Pe ... s-o lași curată, luminată / Ca de la Maica Precista lăsată / Ca argintul strecurat. / De-o fi ... deochiat/ă / De strigoii, de strigoaică, / De moroi, de moroaică, / De ochi de tătăroaică / Pe ... s-o lași curat/ă, luminat/ă / Ca de la Maica Precista lăsat/ă / Ca argintul strecurat. / De-o fi deochiat/ă de strigoii / Să-i crape boașele, să-i cură pișatul / Să se mire tot satul / Cum s-a mirat el de ... / De-o fi deochiat/ă de strigoaică / Să-i piară laptele / Să-i moară pruncul de foame / Să se mire lumea de ea / Cum s-a mirat ea de ... / De-o fi deochiat/ă de față mare / Să-i pice codița / Să se mire lumea de ea / Cum s-a mirat ea de ... / De-o fi deochiat/ă de soare / Să-i pice raza jos / Să se mire lumea de el / Cum s-a mirat el de ...”.

Acest descântec se spune de trei ori urmat apoi de *Tatăl nostru*, spus tot de trei ori. Se ia o cană cu apă neîncepută și se sting cărbuni aprinși în ea rostindu-se formula: „Cum se sting cărbunii în apă / Așa să se stingă deochiul; / Dedei ochii peste frunte / Deochiul de la ... să se mute”. Cu apa descântată se unge în formă de cruce fruntea copilului și buricul de trei ori și i se dă să bea trei gurițe din ea. Apoi apa este azvârlită peste pietre spunând: „Când s-or deochia pietrele atunci să se mai deoache ...”²⁰.

²⁰ Descântecul a fost cules în anul 1998 de la Gherghina Popescu, 67 de ani, din satul Chilia, jud. Olt.

Din câte se poate vedea descântecul nu reprezintă doar o simplă formulă orală, ci „un întreg complex magic în care sunt recitate gesturi, mimică și întrebuițarea diferitelor substanțe” ce formează împreună „un ritual magic pe care îl execută o anumită persoană specializată și în vederea unui scop practic, de obicei pentru vindecarea unei boli”²¹. „Să fie bătrână, curată și să postească” sunt doar câteva dintre calitățile pe care trebuie să le aibă o descântătoare²².

Copilul nou născut era ținut în leagăn sau în copaiie. Leagănul descris de Del Chiaro este același tip ce se găsea și în casele țărănești, doar calitatea pânzeturilor folosite fiind alta. Având puteri apotropaice, culoarea roșie este folosită și pentru apărarea nou născutului, fie că este un fir de lână roșie prins de mânăța micuțului sau de scufiță, fie scutece și învelitori ce conțin decorații de culoare roșie. Și în foaia de zestre a domniței Maria, fiica lui Petru Șchiopu, apare trecut un „acoperământ de leagăn din pânză lucrată cu mătăsă roșie și altele de-aceeași



Leagăn la grindă. Drăguș.
Colecția Muzeului Țăranului Român

întrebuițare”²³. Fie că era confecționat din pânză tare prinsă pe laterale de un gherghef sau din lemn, leagănul era susținut prin patru sfori „strânse în formă de piramidă și printr-un nod prinse de o grindă” din odaia mamei sau a doicii²⁴. În cazul în care familia era foarte săracă, în loc de leagăn se folosea copaiia de frământat pâinea²⁵.

Și Paul de Alep spunea că femeile din Moldova au grijă de copii și „în fiecare dimineață și seară îi spală cu apă caldă”, iar iarna „în zilele

²¹ Gheorghe Pavelescu, *Magia la români*, București, Editura Minerva, 1998, p. 102.

²² Artur Gorovei, *Descântecul românilor*, București, 1931, p. 88.

²³ Nicolae Iorga, *Foaia de zestre a unei domnițe moldovene din 1587 și exilul venețian al familiei sale*, în „Analele Academiei Române”. Memoriile Secțiunii Istorice, s. III, T. VI, București, 1927, p. 5.

²⁴ *Călători străini...*, vol. VIII, p. 378.

²⁵ *Ibidem*, vol. X, partea I, p. 389: „În tot timpul zilei, copilul așezat pe o pernă este pus într-o albie de (lemn de) tei, care se mai întrebuițează și la frământatul pâinii, precum și la spălarea rufelor”.

când ninge îi freacă doar cu multă zăpadă”²⁶. Nu era un caz neobișnuit, pe vremea aceea, ca micuții să fie botezați în râu de Bobotează sau, chiar și la început de secol XX, se mai practica în Maramureș vindecarea fetelor bolnave prin îmbăierea în râul înghețat, în noaptea de Bobotează. Acest ritual de botez în apa rece a unui râu sau spălarea cu zăpadă se credea că întărește copilul, îl învață să îndure mai bine frigul iernii și că o să crească și speranța de viață a pruncilor. Sărăcia din mediul rural din veacurile trecute ne este relevată și de G. F. Bossi, când scrie că „mai ales femeile și copiii sunt goi și abia au o cămașă care să-i acopere”²⁷. Poate din același motiv, al călirii organismului, și în Banat „copiii lor, de când au abia câteva zile, sunt scâlțați afară în aer liber în apă caldă, iarna ca și vara, și înfășați în pânză de in sau stofă de lână groasă”; M. Bandini spunea că „de mici copiii se joacă cu picioarele goale și doar cu o cămașă de pânză prin gheață și prin zăpadă înaltă”²⁸.

După naștere, timp de trei nopți, moașa dormea cu lăuza și copilul până la venirea „ursitoarelor”. În prima scaldă se puneau bani „ca să aibă noroc”, „să fie sănătos și tare ca argintul”, flori „ca să fie frumos”, un ou „ca să aibă pielea curată”, pene „ca să fie ușor ca fulgul”, fagure de miere „ca să fie dulce și plăcut ca mierea”, pelin, busuioc „ca să fie iubit” etc. În cadrul obiceiurilor, florile au un rol binefăcător datorită credințelor mitico-magice, dar și medicinei tradiționale²⁹. Apa de la prima scaldă era aruncată într-un loc curat „necălcat”, de obicei la rădăcina unui pom roditor, pentru a fi ferit copilul de boli și pentru ca el „să crească și să rodească precum pomii”³⁰. Moașa primea pentru scaldă copilului o „cârpă” (ștergar, prosop sau basma în Moldova). În schimb, aceasta dăruia copilului o cămășuță, pantalonași și o brăciră. Scutecele (pelincile) și fașa pruncului erau albe, croite din pânza cămășii tatălui. Peste scutecele subțiri, în care se puneau busuioc, usturoi și un fir de lână roșu, ca să-l apere de deochi, se înfășura scutecul gros de lână. Fașa era o bucată de brâu roșu, legată în cruce pe pieptul copilului pentru a-l apăra de Zburător (Transilvania) și de Iele (Muntenia, Moldova). Exista o datină

²⁶ *Ibidem*, vol. VI, p. 28.

²⁷ *Ibidem*, vol. IX, p. 148.

²⁸ *Ibidem*, vol. V, p. 332.

²⁹ Alexandru Suciuc, *Nevoia actuală de ceremonial și ritual*, Brașov, Editura Lux Libris, 2005, p. 46.

³⁰ Simeon Florea Marian, *Nașterea la români*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 97-98.

străveche, nu numai la români, ci și la alte popoare, ca imediat după naștere, după îmbăierea și înfășarea sa, copilul să fie depus pe pământ „ca să probeze dacă este de viață și de drept”, pământul făcând dovada vieții și ca urmare „trebuia să-l crească”. Tatăl trebuia „să-l ridice sau ba”, iar dacă-l ridica „recunoștea că e al său”³¹. Astfel, atât tatăl, cât și copilul se supuneau legii firii, legii pământului.

Rolul moașei nu se încheia acum, ea trebuia să aștearnă masa ursitoarelor și apoi să ajute și la botezul copilului. Credința în ursitori era considerată o profesie cu ajutorul visului. Se credea că în a treia noapte de la naștere vin ursitoarele și țin destinul pruncului. Ursitoarele mai erau numite și Ursite, Ursoaie, Albe, Fecioare sau Babe. Erau trei surori care trăiau singure: Ursitoarea, Soarta și Moartea. Unii și le închipuiau tinere și frumoase, alții credeau că ar fi bătrâne și urâte. Cele trei ursitoare, după credința populară, torc firul vieții: prima îl trage pe furcă, ba neted, ba noduros, de aceea i se mai spunea și Torcătoarea, a doua îl răsuțește pe fus fiind Depănătoarea, iar a treia – Curmătoarea „cea rea” – îl taie cu foarfecile hotărând momentul morții. Destinul prezis era socotit implacabil, tot ce se mai putea face era să îmbunezi ursitoarele cu daruri dinainte pregătite. Pentru ele moașa copilului pregătea o masă cu colaci, pahare cu vin, mâncare și altele. În această noapte moașa dormea în camera lăuzei și a copilului pentru a auzi „prezicerile” ursitorilor³² care țineau întotdeauna sfat lung la capul copilului. Visul mamei din această noapte, pe care moașa îl traduce a doua zi, reprezintă destinul pruncului. În aproape toate zonele etnografice din țară, ceea ce era pus pe masă se dăruia moașei, la care se mai adăugau un prosop, o bucată de săpun și ceva de îmbrăcat (după posibilități). Moașa primea ștergarul pentru a se curăța, ca să nu ajungă pe lumea cealaltă cu mâinile mânjite de sângele nașterii. Moașa este maestrul de ceremonii al întregului obicei al nașterii, moșitul fiind, în satul tradițional, o funcție obștească ce nu era remunerată cu bani, ci cu daruri. Din a treia zi, moașa continuă să scalde copilul, dar nu mai rămâne în casa lăuzei noaptea. Ea ajută în gospodărie și aduce mâncare lăuzei.

³¹ Elena Sevastos, *Literatura populară. II. Povești. Nașterea la români*, București, Editura Minerva, 1990, p. 174; Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 132.

³² *** *Sărbători și obiceiuri*, vol. II, Banat, p. 55.

Noul născut era integrat în colectivitatea tradițională și prin petreceri care implicau întreg neamul. Este împământenit obiceiul ca noul născut să fie botezat de nașii de cununie ai părinților. Prin Moldova se mai practica și obiceiul „nașului din drum” mai ales pentru familiile în care copiii mureau de mici. Moașa lua pruncul și-l ducea la poartă, iar prima persoană care trecea pe drum era întrebată dacă nu dorește să-l boteze. Legat de sănătatea copilului se mai practica și ritul de „vindere a copilului pe fereastră” unei femei cu copii sănătoși, act prin care i se schimba totodată și numele. De Ovidenie (Intrarea Maicii Domnului în



Prima împărtașanie a copilului la botez.
Colecția Muzeului
Țăranului Român

biserică – 21 noiembrie) se fac praznice pentru copii și „toți acei cărora nu le trăesc copiii, se roagă la Ovidenie să le dăruiească și lor Dumnezeu copii și să le trăească”³³. În Evul Mediu, în Orient, cât și în Occident, mortalitatea infantilă era crescută atât datorită bolilor datorate alimentației, cât și a epidemiilor, a războaielor sau a muncilor grele de la vârste foarte mici³⁴.

Ritul denominării se oficia o dată cu botezul, copilul fiind introdus în societatea creștină și familială. Apa este simbol al vieții, cu rol de purificare și regenerare. Datorită acestor însușiri germinative, apa este acceptată și de creștinism care, prin botezul cu apa purificatoare, considera că omenirea se poate mântui de păcatul originar. Botezul este prima taină sfântă a creștinismului, prin care copilul se desparte de lumea neagră, necunoscută, „păgână”, și pășește în lumea creștină. Pentru orice familie botezarea noului născut era o obligație primordială datorită fricii de moarte. Bărbatul se considera „binecuvântat de Dumnezeu” dacă nașterea decurgea normal și soția și copilul supraviețuiau. Este interesant cazul unei nașteri descrisă de P. B. Baksic în trecerea sa prin Bârlad. El relatează că o femeie s-a chinuit timp de 15 zile în „durerile facerii” și a născut „o făptură vie”. Tatăl copilului a cerut să fie botezat imediat copilul, având credința că botezul îl

³³ C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, Culegeri din părțile Muscelului, București, 1909, p. 89.

³⁴ Șarolta Solcan, *Femeile din Moldova, Transilvania și Țara Românească în Evul Mediu*, București, Editura Universității din București, 2005, p. 100.

va întări și-l va ajuta să trăiască. Dar, din nefericire, imediat după botez făptura a murit, iar după înmormântare tatăl a împărțit călătorilor mâncare, „pâine și ce mai avea prin casă” mulțumind lui Dumnezeu că nu i-a murit și soția, că El a „avut milă de mine și a făcut să se nască făptura vie, pe care a mântuit-o prin sfântul botez, și că n-a murit mama”³⁵. Din acest caz, și nu este singular, ne dăm seama că orice naștere era așteptată cu teamă, deoarece exista credința că dacă se întâmplă ceva cu copilul și cu mama înseamnă că familia primea o pedeapsă divină din cauza păcatelor tatălui și chiar ale părinților. Se spune că păcatele părinților se răsfrâng asupra copiilor și a urmașilor până la al nouălea neam.

La biserică, pentru botez, mergea moașa cu copilul, împreună cu nașa. În Banat, era obiceiul ca moașa sau nașa să adune surcele de pe drum în credința ca noul născut să fie „strângător”. „Crijma” (bucată de pânză netivită) în care preotul învește pruncul după botez și ștergarul sunt obiectele schimbului ritual de daruri dintre nașă și cumetrii (părinții finului). Realizarea actului religios presupune garantarea de către nașă, pentru viitoarea inițiere a copilului în percepțiile creștine. Ceea ce nașa a mărturisit și făgăduit în numele pruncului însemna că „renunțarea la diavol și mărturisirea credinței în Dumnezeu” va deveni în viitor o adevărată faptă a copilului. Astfel, nașii trebuiau să se îngrijească de viitoarea viață spirituală (de aceea se numesc și părinți spirituali) a finului lor, sprijinindu-l cu sfaturi bune, dar și material, la nevoie, pentru a-și putea îndeplini făgăduințele făcute lui Dumnezeu la botez. Nășia este o instituție ce sudează relațiile sociale, „rudenia în Christos fiind mult mai puternică decât cea de sânge, (...) nașul e mai mult decât părintele, de vreme ce unul ți-a dat numai viața, pe când celălalt te-a creștinat”³⁶. Dacă această înrudire nu era respectată, atunci pedeapsa divină cădea asupra copilului și mamei și anume prin decesul lor. Ion Neculce povestea de moartea fiicei lui Constantin Cantemir, Safta Racoviță, care a murit la puțin timp după căsătoria sa cu Mihalache, fiul vornicului Racoviță, după ce Cantemir stricase logodna Saftei cu feciorul lui Miron Costin. Pe lângă acest fapt, cronicarul găsește și explicația de ordin religios, conform căreia „Cantemir vodă era cumătru cu cuscru-său, că-i botezdasă (...) un copil lui Ion Racoviță, mai mic decât ginere-său”, iar motivația suna astfel: „Căce poate n-au răbdat Dumnedzeu”³⁷. Și cronicarul

³⁵ *Călători străini...*, vol. V, p. 228.

³⁶ Elena Sevastos, *Nunta la români*, București, Editura Academiei Române, 1889, p. 26-27.

³⁷ Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija-vodă până la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat*, în *Opere*, București, Editura Minerva, 1982, p. 340.

transilvănean Georg Kraus pune pe seama unei logodne stricate nenorocirea abătută asupra familiei principelui Gheorghe Rakoczi I. Acesta, după ce o pețise pe domnița Ruxandra a lui Vasile Lupu, s-a răzgândit și l-a căsătorit pe fiul său cu Henrica. Numai că amândoi tinerii au fost răpuși, la scurt timp după căsătorie, de vărsat de vânt. Pentru că fiica domnitorului moldovean „a fost lăsată și părăsită” cronicarul concluzionează că „acest lucru au pricinuit mai târziu mare jale și toate nenorocirile care s-au abătut asupra Transilvaniei” și că moartea celor doi a fost „din pricina mâniei drepte a lui Dumnezeu”³⁸.

Lumânarea de botez, adusă de nași, era confecționată din ceară de albine, albă și împodobită cu flori de busuioc prinse cu strămătură sau bumbăcel, „cu o bucată de pânză albă ca la doi coți de lungă, ori un ștergar sau tulpan”³⁹. Pe lângă acestea mai aduceau „crijma” sau un ștergar frumos în care nașa primea copilul după ce îl scotea preotul din apa în care l-a botezat. Din crijmă și din pânza de la lumânare se făcea cămășuță pentru copil cu care acesta era îmbrăcat până la trei ani. Din punctul de vedere al bisericii, „crijma” ar fi trebuit păstrată până la moarte pentru a fi pusă pe fața decedatului. Pe lângă pânză, nașii mai aduc copilului scutece, cărpe, lucrșoare (cămăși, căciulițe, pantalonași) și „un brâneț foarte frumos lucrat numit fașă”.

În cazul în care ceremonialul de botez are loc în cadrul uneia din păturile sociale mai înstărite, nașii puteau dăruii copilul botezat nu numai cu lucruri mobile (gen haine și bani), ci și cu pământ. La 10 februarie 1647 Matei Basarab întărește lui Colțea vornic 100 de stânjeni de ocină dăruită de Chirca lui Radu, unul din fiii lui Colțea, pe care acesta l-a „botezat cu mâna lui”⁴⁰. Și într-un act din 1656, septembrie 15, băneasa Ilinca Buzescu dăruiește la botezul lui Matei, fiul spătarului Vlad din Otetelești, partea ei de moșie din Ciuperceni, deoarece acesta fusese botezat de fiul băneșei, postelnicul Matei, „de și-au pus numele lui, Matei”⁴¹. Dacă era luat de suflet un copil pe care îl și botezau, nașii trebuiau să-l înzestreze la fel ca și pe propriii lor copii. De multe ori se ajungea la judecată pentru averea familiei. Așa este și

³⁸ G. Kraus, *Cronica Transilvaniei (1608-1665)*, București, Editura Academiei, 1965, p. 143-145; apud Șarolta Solcan, *op. cit.*, p. 85-86.

³⁹ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁰ Arhivele Statului București (ASB), Documente istorice, DLVIII/5; apud Iolanda Țighiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova. Secolele XV-XVII*, București, Editura Paideia, 1997, p. 271.

⁴¹ ASB, M-rea Hurez, XII-XII bis (1); apud Iolanda Țighiliu, *op. cit.*

cazul Mariei, văduva șifarului Ivan din Pitești, care se judeca în 1645 cu fiicele sale vitrege pentru zestrea dată Mariei, fiica sa de suflet, pe care ea o crescuse și era „botezată cu numele ei și căsătorită cu Oancea logofăt”⁴².

Înainte de a pleca cu copilul la botez, moașa respecta anumite obiceiuri știute numai de ea. De exemplu, după ce scaldă copilul, îl înfășa cu o cămașă de-a tatălui sau a mamei, punându-i în scutece o bucată de pâine, sare și un ban „ca să aibă noroc” (Bucovina, Transilvania); când ia copilul în brațe să plece la botez, ea spune mamei: „duc un păgân ca să aduc un creștin”. În Banat, moașa atinge pragul de jos cu capul copilului „ca să nu se prindă deochiul de el” și tot aici copilul este scos pe fereastră, iar în biserică, moașa pune mâna dreaptă a copilului pe cartea preotului „ca să ajungă cărturar și om mare”. În Bucovina, moașa aducea o „cinstă” preotului constând dintr-o găină, un șap de rachie și o bucată de sare. După slujba religioasă, nașa primește copilul în „crijmă” și îl duce înfășat acasă. Preotului care a oficiat botezul i se dăruia un prosop (ștergar), o bucată de săpun, o sticlă cu vin și ceva bani din partea nașului.

Când ajungeau acasă, moașa înmâna copilul mamei, zicând: „Poftim cumătră pruncul acesta / Pe care l-am botezat / Și încreștinat / Și în lege l-am băgat. / Ți-l dăruim dumitale / Cu pâine și cu sare, / Cu darul sfinției sale / Ca să-l și creșteți / Și să vă învredniciți / Ca să-l și căsătoriți”⁴³. În alte părți, nașul închina copilul la icoane, zicând: „Să fii finule cinstit, / De toți oamenii iubit, / Ca și sfințele icoane!”

Introducerea copilului în comunitatea creștină prin botez are o semnificație deosebită atât pentru „lumea albă”, cât și pentru „lumea de dincolo” deoarece sensul tainic al botezului este mântuirea. Cumetria este continuarea și completarea laică a ritualului creștin al botezului⁴⁴. În timpul mesei nu lipsesc datinile și urările de bine făcute familiei, copilului, moașei și celor participanți la masă. Cumetria care încheia petrecerile ceremonialului de naștere avea loc atunci când copilul împlinea un an, la ruperea turtei pentru fete, sau la trei ani pentru băieți, când nașii îi tăiau moțul. Moașa și nașii primeau și cu această ocazie daruri din partea părinților (maramă, ștergare, colaci, uneori material pentru confecționarea cămășilor).

⁴² *Catalogul documentelor Țării Românești din Arhivele Statului*, vol. VI, doc. nr. 340, București, 1993, p. 140.

⁴³ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁴ Alexandru Suci, *op. cit.*, p. 53.

Legăturile de cumetrie erau importante și trainice în comunitatea sătească tradițională. Între fini și nași se stabileau legături de familie și obligații sociale de întraajutorare. Finii duceau nașilor plocoane cu ocazia marilor sărbători de peste an. De asemenea, moașa era cinstită de către toate femeile din sat, pe care aceasta le ajutase să nască. Cinstea se făcea într-o zi din an, stabilită de comun acord. În Maramureș, moașa era sărbătorită prin „adunarea nepoatelor” când primea și daruri: fuior, lână, pânză, năframă, ștergare, bucate și țuică. Acestea erau primite într-o încăpere în care se afla un blid cu agheasmă și un bănuț. Cu agheasma „nepoatele” spălau moașa pe față și pe mâini, în mod simbolic, de trei ori, după care o ștergeau cu un ștergar, cu năframa sau cu pânza aduse în dar. După toate acestea, începeau să petreacă până seara târziu⁴⁵. În Teleorman, același obicei se numea „babindenu” și avea loc în ziua Anului Nou, femeile ducându-i plocon moașei⁴⁶.

Credințele se mai păstrează și astăzi, dar respectarea lor se face doar cu ajutorul unor obiecte și ritualuri simbolice precum: agheasma pentru prima scaldă a copilului, pânza albă netivită și lumânarea de botez aduse de nași pentru botezul copilului, ștergarul (astăzi prosopul) și săpunul pentru preot, date acestuia tot cu ocazia botezului, cumetria de după botez, transformată astăzi într-o petrecere la restaurant. S-a mai păstrat, de asemenea, obiceiul *ruperii turtei la fete și tăierea moșului* la băieți, în ambele cazuri, după împlinirea vârstei de un an. Cu această ocazie a apărut și un nou element de ritual. Pentru a afla ce înclinații viitoare va avea copilul, pe o tavă i se pun diferite obiecte: stilou, caiet, carte, ață cu ac, bani, bijuterie din aur, pahar cu apă, pâine, pieptene, oglindă, iconiță etc. Și, în funcție de obiectele alese, se interpretează viitorul său. Într-un fel, se încearcă aflarea destinului copilului și a înclinațiilor sale.

Apariția acestor noi obiecte în cadrul unui ritual care pare a fi mult mai vechi ilustrează, pe de o parte, persistența tradițiilor, chiar în interiorul unei societăți moderne, iar pe de alta, capacitatea de inovare pe care societatea tradițională a dovedit-o dintotdeauna, aceasta fiind garanția supraviețuirii comunității și a valorilor acesteia.

⁴⁵ Mihai Dăncuș, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁶ Maria Bâtcă, Vlad Bâtcă, *Zona etnografică Teleorman*, București, Editura Sport – Turism, 1985, p. 147.

Résumé

L'événement unique qu'est la naissance ne passe pas inaperçu dans la société traditionnelle roumaine, où il y a une multitude de coutumes qui marquent l'apparition d'un nouveau membre de la communauté. Cette étude se propose de présenter la cérémonie qui se déroulait (et par endroits se déroule encore) dans les ménages paysans roumains, à partir du moment où la jeune femme apprenait qu'elle deviendrait mère. On trouve un peu partout des rituels et des objets symboliques tels l'utilisation de l'eau bénite pour le premier bain de l'enfant, le morceau de tissu blanc et la chandelle amenés par les parrains à l'occasion du baptême, la serviette et le savon donnés au prêtre à la même occasion, la fête qui suivait le baptême, aujourd'hui devenue une sorte de réception tenue au restaurant. Certains rituels prenant place lors du premier anniversaire de l'enfant, occasion de deviner quelles seront ses aptitudes futures de celui-ci, sont également préservés.

En présentant le passé et le présent de ces rituels du monde paysan nous nous proposons de souligner en même temps les continuités et aussi les changements qui ont eu lieu dans ce «monde que nous avons perdu» mais qui perdure sous certains aspects.

SCHIȚĂ PENTRU O ISTORIE A IDEII DE DIAVOL ÎN MENTALUL ROMÂNESC

Mircea PĂDURARU

I. Introducere

Diavolul, ca ipostază negativă a *sacruului* (folosesc termenul în accepția lui R. Otto¹, adică despovărat de ideea *moralității* și a *raționalității*), suferă, ca și *Dumnezeu*, un lung proces de secularizare. Așa se face că mai toți autorii care abordează acest subiect² își încep lucrările cu un capitol special în care arată cum anume diavolul, ca fenomen cultural-religios, continuă să existe. În orice caz, sacruul, cum spune Mircea Eliade, nu moare, ci numai se retrage în forme discrete, în structuri simbolice, în contururi ce își așteaptă *privirea descoperitoare* care să-l scoată din ascundere. De la „diavolul-în-carne-și-oase” de odinioară, până la diavolul „mască”, abia întrezărit, de astăzi, trebuie să remarcăm parcurgerea unui drum lung, complicat, punctat de trepte ale înstrăinării, ale depărtării *sacruului* de ochiul comun. După noi, acest traseu are trei faze importante pe care le-am conceput „calchiind” modelul ternar al lui G. B. Vico (*Știința nouă*) în următoarea schemă:

a. o fază *primordială* (mitică) în care îl găsim pe diavol la începutul tuturor lucrurilor;

b. o fază *legendară* în care diavolul umblă pe pământ „în carne și oase”;

c. o fază *populară* (defensivă), în care diavolul se retrage din lume, pierzându-și nu numai caracterul imanent, ci și forța simbolică.

Ne propunem să realizăm o „schiță” pentru o posibilă istorie a ideii de diavol în mentalul românesc cu focalizare pe diminuarea elementului sacru din ideea diavolului. Departe de noi gândul de a risca o „cronologie” a nașterii, devenirii și morții diavolului, dacă poate fi vorba de așa ceva. Acest lucru ar fi practic imposibil de realizat din foarte multe motive pe

¹ Rudolf Otto, *Sacruul*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 11-12.

² A se vedea lucrările lui Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, București, Editura Humanitas, 2004; Alfonso di Nola, *Diavolul*, Timișoara, Editura All, 2001; Robert Muschambled, *O istorie a diavolului*, Chișinău, Editura Cartier, 2002; Jean Delumeau, *Frica în Occident*, București, Editura Meridiane, 1986 ș.a.

care nu le expunem aici. Ne mulțumim în paginile de față la a arăta sensul unei deveniri și la identificarea unor momente cheie din această devenire.

Vom avea în vedere trei tipuri de texte. Pe de o parte, vom analiza *texte cu conținut și structură mitică*, forme de narațiune elementară, prezentând situații extrem de generale, cu maximum de indeterminare spațio-temporală. Pe de altă parte, vom avea în vedere *legende, basme și povestiri*. În materialul din prima categorie găsim figura diavolului la începuturi și rolul său în facerea lumii; în materialul din a doua categorie îl vom surprinde în diferite contexte existențiale, sub varii aparențe, asumându-și o multitudine de roluri și manifestând în istorie o dinamică specifică. Vom mai apela și la interpretarea unor *simple structuri verbale* care îl conțin (pe diavol) și care, plasate în contextul etnologic adecvat, ajung să comunice chiar mai mult decât unele structuri narative.

Să pornim la drum cu discutarea numelor la care, de multe sute de ani, diavolul răspunde. Ne vom întreba apoi de unde ne vine *diavolul*, de ce „arată” așa astăzi și care îi este, în linii mari, istoria.

II. Despre numele, chipul și „protoistoria” diavolului în mentalul românesc

a. Despre numele *Necuratului*

Nu este locul pentru o analiză lingvistică detaliată, dar câteva observații merită făcute, căci, dacă numele de *Diavol*, *Satana*, *Lucifer*, *Nefârțate*, *Drac* trimit la același referent, acest fapt se datorează nenumăratelor confuzii și suprapuneri de sens care s-au produs încă de foarte devreme. În lucrarea *The Devil. A Mask without a Face*, demonologul Luther Link studiază în diacronie primii doi termeni revelând o serie de aspecte inedite. De pildă, Luther Link, apelând la analize lingvistice, susținute însă de texte biblice (mai ales din Vechiul Testament), arată că „*Satan is a Hebrew word that normally means adversary and nothing more. Sometimes he is a human being and sometimes a celestial figure. In the Old Testament Book of Job, Satan is a member of God's Council. The Satan is a position, that of inspector or prosecutor*”³. Abia în perioada intertestamentară, când evreii din Alexandria traduc *Vechiul Testament* în greacă, *Satan* este tradus prin *diabolos* (hulitor, defăimător, calomniator). Folosind greaca, apostolii Luca și Matei apelează tot la *diabolos*, iar în Evangheliile apostolilor Marcu și Ioan apar ambii termeni,

³ Luther Link, *The Devil. A Mask without a Face*, London, Reaction Books Ltd, 1995, p. 19.

atât aramaicul *Satan* sau *Satanas*, cât și grecescul *diabolos*, fără nici o deosebire. Nu după mult timp, părinții latini vor recurge la *diabolus*, termenul desemnând pentru ei, ca și pentru restul limbilor europene care îl vor prelua pe filieră latină (diavol, devil, Teufel, diable etc.), atât sensul lui *Satan*, cât și pe cel al lui *diabolos*. Deci, sensul actual al lui *diavol* ne vine din fuziunea la nivel semantic a termenilor din ebraică și greacă, fapt care s-a petrecut înainte de pătrunderea sa în spațiul carpato-danubiano-pontic.

În ceea ce-l privește pe *Lucifer*, Augustin (*De civitatei Dei*) ne face atenți la faptul că acesta nu este identic cu *diavolul*, ci ipostaza căzută a acestuia, adică cu totul altcineva. Altfel spus, *Lucifer* este îngerul de lumină din mitologia creștină, care, prin *cădere*, suferă o redefinire de ordin ontologic.

Dacă cele trei nume de mai sus ne-au parvenit în urma influenței creștine, *Nefărtate* era aici de mult timp⁴. Patronând lumea spiritelor din imaginarul acestei părți de lume împreună cu *Fărtatele*, sensul i-a fost în parte deturnat de *creștinism*. Chiar dacă religia cu care a venit *diavolul* a câștigat oficial lupta cu religia autohtonă, vom vedea că acesta se va lăsa colorat semantic de nuanțele *Nefărtatului*. Însă asupra lui *Nefărtate* vom reveni imediat.

În fine, în ceea ce numim astăzi *mentalul românesc*, istoria cuvântului „drac” are două etape semnificative, ne spune Petru Caraman⁵: *epoca arhaică*, în care cuvântul *drac* păstrează sensul etimologic de *dragon*, cu referire la *șarpele fantastic de dimensiuni gigantice*, și *medievalitatea*, interval în care apelativul în discuție suferă influența hotărâtoare a creștinismului; locuitorii României de astăzi ajung treptat să identifice *dracul*, care avea deja o istorie întreagă în imaginarul locului, cu *diavolul*, nou venit, din mitologia creștină. Însă, pe măsură ce populația acestui spațiu își conturează tot mai clar identitatea, ea își reprezenta *diavolul/dracul* altfel decât în imaginea unui șarpe (moștenire culturală de la *drac*, altminteri deloc departe de imageria biblică), ci ca un țap, cu copite și coarne, cu urechi mari de

⁴ Întrebându-se asupra vechimii cuplului terminologic *Fărtate/Nefărtate* și realizând o trecere în revistă a soluțiilor date acestei chestiuni (B. P. Hasdeu, Sextil Pușcariu, P. Caraman ș.a.), Romulus Vulcănescu conchide – la unison cu Petru Caraman – că „termenul de *Fărtat* cu semnificația de Fraternitate ține de substratul dac și e o traducere în latina provincială din Dacia a termenului autohton care semnifică *frate*”, în *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1985, p. 225.

⁵ Petru Caraman, *Vielle influences Roumaines sur le folklore et la langue des Slovaques et des Tchèques*, Iași, 1976, *passim*.

măgar și coadă. Treptat i-au fost atribuite trăsături antropomorfe, fiind asimilabil *satyrului* din mitologia greco-romană.

b. Chipul dracului

Alternanța de sens sau, mai corect, resemantizarea suferită de *drac* implică și modificarea imaginii propriu-zise, a chipului sub care este reprezentat. Din șarpe uriaș, dracul devine, în urma influenței creștine, țap, cu copite și coarne, cu urechi mari de măgar și coadă, păros și cu ochi roșii. Aceasta este imaginea dominantă, omniprezentă în imaginarul pe care îl studiem – fapt întărit atât de cei ce *pretind că l-au văzut*⁶, cât și de picturile populare de pe zidurile mănăstirilor noastre⁷.

E momentul să punctăm că raportul idee/imagine este în cazul de față un raport simbolic, nu unul lingvistic. Paradoxal, deși *diabolos* ar trimite la „*dia-bolon*”, fiind „cel care divide”, care „desparte”, așadar antonimul lui *symbolon* (aduce laolaltă, pune împreună), imaginea sa nu spune niciodată un lucru, ci întotdeauna aruncă în față o încărcătură deconcertantă de sensuri. Toată tradiția culturală a fenomenului este cu sine în imaginea sa, cu toate ezitățile, alunecăturile și opozițiile.

c. „Protoistoria” diavolului în mentalul românesc

„Protoistoria” diavolului în mentalul românesc trebuie gândită în intervalul dintre Epoca Arhaică și Evul Mediu. Or, din această perioadă nu ne-a rămas aproape nimic. Și totuși, chiar dacă suntem siliți să lucrăm cu instrumentul aproximației mai ales în privința datărilor, gradul de imprecizie scade considerabil când vine vorba de a stabili succesiunea în care s-au produs schimbările.

⁶ „Dracii sunt negri, cu coadă, aripi de liliac, cu coarne, cu ochi albi, cu dinți și buze roșii, cu copite de capră și se prefac în fel de fel, ca să facă pozne, să sparie pe om” (Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, vol. I, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 407).

⁷ Printre mănăstirile cele mai bogate în reprezentări ale diavolului se numără Sucevița, Moldovița, Humor, Voroneț, Arbore și Râșca. De pildă, la Sucevița dracii sunt reprezentați cu coarne, gheare, diformi și hibrizi: cu aripi negre, copite și coadă, chinuind oamenii căzuți în cursa lor. La Humor, dracii sunt tot negri, cu urechi mari și ascuțite de măgar, cu coadă, prezentând de asemenea o fizionomie hibridă. La Voroneț, demonii sunt atât roșii, cât și negri și rânjesc, lăsând să li se vadă dinții mari. Tot aici, Satan însuși stă călare pe un balaur bicefal, asistat de toate animalele necurate: dragon, urs, vulpe, șarpe, porc etc. A se vedea observațiile lui Constantin Prut din lucrarea *Fantasticul în arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1972.

Înainte de impunerea creștinismului, locuitorii din spațiul României de astăzi trăiau într-o lume spirituală deosebit de complexă care avea, în principiu, următoarea structură ierarhică: în vârful piramidei, în calitate de zeități supreme, stăteau divinitățile gemelare *Fârtate* și *Nefârtate*⁸. Deși *Fârtate* era zeul bun, cel favorabil omului, iar *Nefârtate* divinitatea potrivnică omului, esența raportului *Fârtate/Nefârtate* nu era antagonismul, opoziția ireconciliabilă, ci, mai curând, complementaritatea. Cei doi fac împreună lumea, au nevoie unul de celălalt și numai în urma colaborării lor un lucru vine în ființă. Însă imaginarul omului din această parte de lume mai era populat de o diversitate uluitoare de semidivinități, *daimoni*, creaturi ale *Fârtatelui* și ale *Nefârtatelui*. Comportamentul daimonilor însă nu este determinat, esențial, de „paternitatea” lor mitică, ci sunt ființe indecise, capabile de surprize, a căror raportare la om este o problemă de context, de circumstanță. Iată un „recensământ” al ființelor supranaturale, o daimonologie românească stabilită de Tudor Pamfile⁹:

- 4 ființe supranaturale net binefăcătoare;
- 4 ființe supranaturale când binefăcătoare, când răufăcătoare;
- 34 ființe supranaturale net răufăcătoare;
- 4 ființe supranaturale neutre.

Daimonologia lui Pamfile nu este singura. De altfel, numărul *daimonilor* este greu de determinat cu precizie, ei asistând omul pe parcursul întregii lui existențe: în toate ocupațiile fundamentale (agricultură, păstorit, pescuit, vânătoare ș.a.), în apropierea universului domestic (gospodărie, casă, biserică, cimitir), în proximitatea sărbătorilor mari de peste an, cât și în momentele esențiale din viața individului (naștere, căsătorie, moarte).

Mai semnalăm o terță categorie de ființe demonice în a căror companie imaginară locuitorii acestui spațiu trăiau: strigoii, pricolicii, tricolicii, moroii, stafiile ș.a. Aceste ființe au un statut ontologic tensionat, căci, deși provin dintre oameni, sunt în același timp și oameni și neoameni¹⁰. Chiar dacă reprezintă contribuția oarecum „fizică” și „imediată” a omului la lumea fabuloasă, *strigoii* sunt uneori mai de temut decât ființele imaginare de „origine” divină.

⁸ Fapt egal valabil pentru toată zona etnologică care împărtășește această perspectivă de nuanță dualistă asupra lumii. Vezi Ioan Petru Culianu, *Gnoze dualiste ale Occidentului*, București, Editura Nemira, 1995.

⁹ Apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 306.

¹⁰ Prin originea lor și, deseori, prin înfățișare aparțin categoriei omului, însă prin capacitățile pe care le au se exclud din categoria umanului. De altfel, provenind mai ales din rândul morților care nu s-au putut integra în lumea strămoșilor, ei sunt niște triști pribeși, căci fără să mai aparțină lumii celor vii, le este interzisă integrarea deplină în lumea morților. A se vedea capitolul dedicat *Strigoilor* din lucrarea lui Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, București, Editura ALL, 1997.

Odată cu impunerea creștinismului, în „panteonul” românesc are loc o „schismă”. În primul rând, peste binomul traco-dac *Fârtate/Nefârtate*, a cărui caracteristică esențială nu era antagonismul, ci complementaritatea, se suprapune binomul *Dumnezeu vs. diavol*, divinități a căror relație era de absolută adversitate și asimetrie. Apoi, cu excepția câtorva *daimoni* (a celor exclusiv buni) pe care creștinismul i-a absorbit, suprapunându-i peste personaje pozitive din propria-i mitologie, *daimonologia* românească devine, din punctul de vedere al Bisericii, *demonologie*. Numai că, spre deosebire de *daimoni*, „*demonii sînt făpturi monovalente care exprimă o singură structură ontologică, specifică structurii lor maligne, ce promovează răul: infirmitatea, boala, suferința și chiar moartea*”¹¹. Astfel, anularea distincției *daimon/demon* și „proclamarea”, în mod dogmatic, a tuturor *daimonilor demoni*, a însemnat o îngustare semantică greu de tolerat, o restricție ce intra în conflict flagrant cu o vastă experiență existențială, validată secole de-a rândul, ce precedea cu mult creștinismul. Nu e de mirare că mulțimea nu s-a grăbit să îmbrățișeze doctrina Bisericii și niciodată nu avea să o facă altfel decât „oficial”¹². Așa se face că, prin jurul secolului al VIII-lea¹³, spiritualitatea română trăiește în orizontul a *două mitologii paralele*: una *arhaică*, tradițională (în care avem ambiguități și *daimoni* capricioși și nehotărâți, imprevizibili, când buni, când răi), și una *creștină, oficială* (în care totul este limpede împărțit în două tabere). Iată contextul în care ideea de diavol prinde contur în mentalul românesc. Aceste neclarități, ezitări, imagini derutante se „decantează” într-un semnificant plurivalent, oricând capabil de surprize: *diavolul*.

*

* *

Demonologia românească, de la L. Șăineanu încoace, face distincția între *demonologia majoră* (*diavolul/Nefârtate*) și *demonologia minoră* (*daimonii, stafii, strigoii, moroi* etc.). Noi vom avea în vedere *demonologia majoră*, faptele demonice din cealaltă tabără intrând în discuție numai atunci când intervin ca „agenți” ai diavolului sau când, pur și simplu, se confundă cu acesta.

¹¹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 309.

¹² Aceasta atitudine de rezistență a duhului locului la ideologia oficială a Bisericii a îmbrăcat la Mircea Eliade expresia celebră de „creștinism popular” sau „cosmic”, iar la Lucian Blaga pe aceea, la fel de celebră, de „spiritualitate bipolară”.

¹³ După aproximarea lui Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 309.

III. Schiță pentru o istorie a ideii de diavol în mentalul românesc

a. Etapa primordială (mitică)

În această etapă îl găsim pe diavol la începutul tuturor lucrurilor. Evident, narațiunile pe care le vom aminti aici au caracter întemeietor. Iată cum este proiectată mitic facerea pământului în mentalul popular românesc: „Din început era peste tot numai apă; singur Dumnezeu și cu Dracul umblau pe deasupra. Iată să întâlnesc amândoi. „Cum te cheama pe tine?” - zice Dumnezeu. „Nefărtache”, zice Dracul. „Da pe tine?”, întreabă Dracul. „Pe mine mă cheamă Fărtache”, zice Dumnezeu. „Haide și-om face pământ”, zice Dumnezeu. „Haide”, zice Nefărtache. „Bagă-te în mare și ia pământ în numele meu”, zice Dumnezeu. Nefărtache se bagă și zice: „Iau pământ în numele meu, nu într-al tău”. Când scoate mâna din apă, nu mai era nimic, pământul tot s-a fost spălat”. Abia a treia oară, Nefărtate ia pământ în numele lui Fărtate și acesta din urmă face un petic de pământ „cât un pat”. „Veni seara, se culcă alături, dar Nefărtache îl tot împinge pe Dumnezeu să-l înece. Și l-a tot împins toată noaptea; când se uită a doua zi, era pământ cât este și astăzi, el tot creștea sub Dumnezeu”¹⁴.

Această primă narațiune mitică expune o situație dualistă (sau *cvasi-dualistă*), căci cei doi lucrează împreună la facerea pământului. În relația *Fărtate/Nefărtate*, negația și contradicția sunt reprezentate de *Nefărtate*. Dualismul este totuși imperfect¹⁵, căci relația dintre cei doi nu este una de *opозиție* veritabilă. Chiar dacă sunt dușmani dintru început, ei nu sunt egali sub raportul puterii, or opoziția veritabilă reclamă această simetrie și la nivelul capacităților. „Numai două lucruri de aceeași natură pot fi opuse”, spune Augustin în polemicile lui, vrând să desființeze ideea că Satana ar fi *opusul* lui Dumnezeu.

Iată, în schimb, cum s-a făcut focul:

„Dracul s-a apucat să facă focul. Dumnezeu a mers cu un băț bortit de soc și, tot jucându-se cu bățul în foc, a intrat un cărbune în băț; așa a avut și Dumnezeu foc. (De atunci bățul acela e cărja mitropoliților). Dumnezeu a ascuns focul său în piatră, iară focul Dracului s-a stins. Dracul a început a-l învinui pe Dumnezeu că i-a furat focul... „Prostule!, îi zice

¹⁴ Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵ I. P. Culiănu, în *Gnoze dualiste ale Occidentului*, consideră, pe urmele lui Ugo Bianchi, că pentru a avea dualism autentic avem nevoie de „opoziția a două principii”. Considerăm că aici această exigență este împlinită numai parțial.

Dumnezeu, nu-mi trebuie mie focul tău, că eu am foc și în piatră”. Și lovind două pietre au sărit scânteii...¹⁶. În acest caz, *Nefârtate* are inițiativa în creație, iar *Fârtate* e un fel de „Trickster”. De fapt, această povestire mitică constituie modelul pentru explicația imaginară a apariției tuturor lucrurilor: *lupul, casa, carul, ciubotele, moara* ș.a. Pe toate dracul le concepe, însă mereu uită ceva și are nevoie de intervenția lui Dumnezeu. De pildă, când face *casa*, dracul uită să facă ferestre și cară cu sacul lumină în casă¹⁷, când face *carul* „întreg și frumos”, îl face în casă și nu îl mai poate scoate afară, când face *ciubotele*, dracul face numai una și își bagă ambele picioare într-însa etc. În toate cazurile, Dumnezeu vine cu soluția definitivă. Dincolo de stupiditatea dracului, este evidentă *situația de nuanță dualistă* (sau mai pronunțat dualistă) pe care aceste narațiuni mitice ne-o pun în față. Dualismul este și mai accentuat în următoarea imagine mitică: „Pe om, dracul l-a făcut din lut și a început a vorbi cu dânsul; dar lutul nu-i răspundea. Trece Dumnezeu pe acolo și îl întreabă ce face. „Ia, fac și eu, numai nu vorbește!”, „Dă-mi-l miel!”, „Dat să-ți fie!” Dumnezeu a suflat duh sfânt omului și a început a vorbi. Atunci dracul, de ciudă, face „Ptiu!” și l-a stupit tot. Dumnezeu l-a înturnat pe om cu ceea ce era afară înlăuntru și pe dinafară l-a făcut așa cum e acuma. De aceea omul nu-i curat pe înlăuntru și noi de aceea stupim, pentru că ne-a stupit atunci dracul. Noi, de câte ori stupim, pe dânsul îl stupim”¹⁸.

Deci, omul e *făcut* de drac și *însuflețit* de Dumnezeu. În ceea ce privește facerea femeii, se rămâne la varianta biblică, deși nu de puține ori femeia e creația dracului. În unele variante, numai prin Bucovina, și Adam și Eva sunt fii de draci.

Vedem că *dracul, diavolul* sau *Nefârtate* reprezintă o divinitate cu un rol esențial în facerea lumii. Scenariile în care este implicat conțin toate o situație dualistă. Tot ce este, posedă, conform concepției poporului român, și ceva drăcesc – prin creație. E în orice lucru o prelungire a lui *Nefârtate*. Mai remarcăm deocamdată și un relativ echilibru între cele două instanțe divine. Privind la acest tip de lume, reflectat de narațiunile de mai sus, am spune că relația de complementaritate și ideea conlucrării, a interdependenței copleșesc ideea de opoziție, de adversitate. Apoi, „dracul e meșter mare”, e o structură care trebuie înțeleasă având în minte și această explicație a

¹⁶ Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 24-25.

¹⁷ Aceste motive au fost preluate de Creangă și valorificate în povestea intitulată chiar „Poveste”.

¹⁸ Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 26.

lumii, nu numai în accepțiunea comună, de ființa malefică capabilă de „făcături”, „trucuri” etc.

Aceste narațiuni mitice ne mai comunică ceva: dualismului ontologic îi corespunde un dualism cosmogonic. În capitoul precedent am văzut că cei doi au fiecare „supuși”, creaturi de-ale lor, iar mai sus am remarcat că lumea întregă este de fapt produsul punerii în comun a competențelor celor doi. Fiecare lucru din lume ia naștere cu o constituție duală. Desigur, dualismelor ontologic și cosmogonic (consecința directă a celui dintâi) le vor corespunde un dualism etic, cum just remarca I. P. Culianu¹⁹. Acesta se va vedea din plin în etapa următoare.

Dacă raportăm datele de până acum la criteriul fundamental al acestei scheme de lucru observăm că ele reflectă un timp încărcat de sacralitate și prin excelență întemeietor (ca orice timp mitic). Dincolo de gesturi inaugurale, de tensiunea ontologică maximă, vedem că în acest efort de explicare imaginară a lumii s-a pus la lucru o dialectică bine-rău (*Fârtate/ Nefârtate*), rezultând un scenariu de factură dualistă.

b. Etapa legendară

Potrivit schemei pentru care am optat, faza sau etapa legendară din evoluția diavolului în mentalul românesc este aceea în care el „umbă pe pământ în carne și oase”. Element surpriză, ținând de domeniul mirabilului²⁰, el apare în viața omului pur și simplu ca „drac”, renunțând la măști. În această fază, cele mai interesante chipuri pe care diavolul le ia sunt: *învrăjbitor al lumii, cel-de-pe-comoară, cel-de-la-hotare, străinul și Aghiuiță*. Să le luăm pe rând.

¹⁹ I. P. Culianu, *op. cit.*, *passim*.

²⁰ Folosim termenul în accepția lui Jaques Le Goff, *Imaginarul medieval*, București, Editura Meridiane, 1991. În gândirea lui Le Goff, registrul *mirabilului* cuprinde manifestări supranaturale ce nu pot fi explicate decât prin supranatural. Mirabilul nu se suprapune nici peste *miraculos*, nici peste *magic*. Trăsătura esențială a faptului mirabil este *imprevizibilitatea*. Mirabilul tulbură cât mai puțin posibil bunul mers al lumii și la nivel psihologic își are motivația în „plictiseala crescândă față de sfinți: când apare un sfânt se știe ce va face. Dacă e lipsă de pâine, sfântul va spori pâinea. Dacă cineva moare, sfântul îl readuce la viață. Dacă cineva este posedat, sfântul îl exorcizează”. Mirabilul are o evidentă funcție *compensatorie*. Este o contracarare a banalității și a repetabilității cotidiene. Mai mult decât o formă de rezistență la ideologia oficială a Bisericii, el reprezintă un refuz al maniheismului. „*Un mirabil*”, afirmă Le Goff, „poate fi domesticit cu sau fără succes, dar rămâne în întregime ambiguu, căci nu este în întregime nici parte a binelui (Dumnezeu), nici parte a răului (Satan)” (p. 24).

Dracul, învrăjbitor al lumii

Unul dintre primele studii de demonologie folclorică îi aparține lui Tudor Pamfile și poartă chiar acest titlu: *Diavolul. Învrăjbitor al lumii*. În această ipostază, dracul, invidios pe buna înțelegere a oamenilor, se infiltrează în relații și le distruge. Povestirile sau legendele sunt ușor reductibile la schemă. Iată rezumatul unei astfel de legende:

„Dracul, neputând turbura fericirea unor tineri însurăței, năimește o babă. Aceasta spune nevastei că bărbatul ei este necredincios și că, spre a-l abate de la aceasta, ea îl va vrăji cu păr de-al lui, luat câte trei fire cruciș din cap. După ce-i pune pe spate palmele sale pline de făină, cu care nevasta pregătea plăcinte, merse la bărbatul ei și îi arată că soția lui se are bine cu altul, lucru despre care se va încredința, după urmele ce mâinile aceluia au lăsat pe nevastă. Apoi, după sfatul necredincioșilor, peste noapte nevasta va căuta să-i taie gâtul. Zavistia începe, însurăței se ucid și baba își ia plata de la Diavol: o pereche de papuci, din vârful unei prăjini”²¹.

Dracul reușește mereu să-și împlinească voia, dar niciodată prin puterile sale, ci apelând la serviciile unei *babe*. Dracul „în carne și oase” este în plan îndepărtat și doar baba, care se pune în slujba dracului, are experiența întâlnirii cu el. Prin minciună și viclenie, dracul își atinge scopul: destramă căsătorii, desparte frați, prieteni, *il face pe Sf. Ilie să-și ucidă nevasta și feciorul* și, în general, creează discordie acolo unde este pace. Dincolo de aspectul comic al narațiunilor din această categorie, care se reduce la morala că baba, agentul diavolului, e mai rea și mai vicleană decât dracul însuși, e de remarcat scandalul *necuratului* în fața relațiilor bine sudate. De asemenea, e de remarcat prețul derizoriu pe care baba îl cere dracului pentru serviciul ei: o pereche de cizme. S-ar zice că nici nu contează răsplata, cât bucuria în sine care vine din desfășurarea și reușita unui plan malefic.

Pe de altă parte, nu ar trebui să ne surprindă prea mult reușita babei. „Dracul de babă” este o imagine extrem de des întâlnită în folclorul românesc, ea funcționând ca emblemă a răutății și a vicleniei. Ea este cu atât mai periculoasă cu cât își ascunde viclenia sub aparența persoanei în vârstă, deci înțeleaptă, din acest motiv sfatul ei nefiind niciodată ignorat. În fine, dacă mai coroborăm aceste date cu cele venite dinspre mitul facerii femeii de către drac, atunci e lesne de înțeles succesul babei, căci, în imaginarul românilor, între ea și drac există o relație mitică de consubstanțialitate.

²¹ Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, București, Editura Vestala, 2006, p. 417.

Cel de pe comoară

Potrivit mentalității populare românești, dracul, care mai e numit și *Știma banilor*, vede comorile ascunse și le păzește. Niciodată nu le oferă de bună voie ori gratuit. Când nu e forțat să renunțe la ele, precum dracul din Dănilă Prepeleac, el cere întotdeauna un suflet. De multe ori e vorba de un adevărat pact cu diavolul: sufletul în schimbul comorii²². Desigur că întotdeauna dracul sfârșește deposedat de comoară și fără suflet, excepție făcând narațiunile în care înțelepciunea populară a ținut cu tot dinadinsul să dea o pildă pe seama iubirii exagerate de avere. Altfel, dincolo de comicalul care derivă din spectacolul prostiei dracului, și aici se uită un lucru: *necuratul* urmărește să câștige suflete de om. Deseori, după ce pactul a fost încheiat și omul a beneficiat din plin de serviciile diavolului, vine vremea ca omul să-și plătească datoria și, de regulă, i se cere să se spânzure – acest fel de moarte garantând, la nivelul imaginarului popular, soarta rea în lumea cealaltă.

Indiferent dacă iese din *baltă* sau se ivește din senin, dracul își face apariția de cele mai multe ori *invitat* de protagoniști: „Un băiat sărac, fiind necăjit, a zis într-o zi: Să știu că mi-ar da dracul bani și ce-mi trebuie, m-aș da lui”. „Iată-mă-s, dă-te mie, că-ți dau ce-ți trebuie”, a zis dracul²³. La fel e și în legenda *Omul negru și dracul*²⁴. Deci, dracul apare oricând i se rostește numele, iar *pactul* – atât de prețios pentru diavol – presupune întotdeauna *alegera* liberă a omului.

Cel-de-la-hotare

C-tin Noica²⁵ și Ernest Bernea²⁶ au contribuit decisiv la cunoașterea acestei ipostaze a diavolului. Din perspectivă etnologică e limpede de ce s-a adoptat acest nume: pentru că în imaginarul pe care îl studiem, diavolul *chiar stă* la hotare. Este una dintre locațiile sale favorite. Dar nu numai la hotare, ci și la răscruți, adică în spațiile de graniță. Bernea ne arată foarte clar că pentru român spațiul suportă și o

²² A se vedea capitolul despre „Știma banilor” din lucrarea deja citată, *Mitologia poporului român*, a lui Pamfile și capitolul despre „Dracul din Baltă” din Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 405.

²³ Poveste culesă de Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 405.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ C-tin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Humanitas, 1996.

²⁶ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 2005.

definire din punct de vedere al *sarcinii spirituale* pe care o poartă. Astfel, locurile sunt *bune și rele*. Evident, locurile unde stă *necuratul* sunt locuri rele. Și totuși, de ce „cel-de-la-hotare”? Dincolo de vulnerabilitatea oricărei treceri, în plan simbolic, *hotarul*, *răscrucea* reprezintă „locuri ale nimănuî”. Ele sunt spații neasumate ontologic. Există un dincoace și un dincolo de hotar, dar hotarul în sine? El reprezintă *partea diavolului*. De aceea, la răscruce oamenii plasează troițe. În aceeași situație se află orice loc neasumat ontologic, neluat în posesie: balta (*cel din baltă*), casele părăsite, locurile pustii. Și din această cauză se crede că vrăjile și descântecurile au o eficiență sporită în aceste locuri. Deseori, pactul cu diavolul de care vorbeam mai sus se înfăptuiește în astfel de spații. De asemenea, strigoii și restul duhurilor rele care, la nivelul imaginarului popular, se confundă uneori cu diavolul, se adună tot la hotare.

Dacă *cel-de-pe-comoară* așteaptă invitația omului, *cel-de-la-hotare* apare de la sine în miez de zi sau, mai ales, pe timp de noapte. Spre deosebire de restul aparițiilor demonice, acest tip se arată teribil și agresiv. În multe legende semnalate atât de L. Șăineanu, cât și de P. Ispirescu, călătorul se găsește *surprins* în aceste spații și nu de puține ori este omorât sau schilodit de către demon.

Străinul

Pentru omul care trăiește în orizontul mentalității tradiționale, orice străin este suspect, și, la limită, rău. Dar *străinul* prin excelență este Nefratele, diavolul.

Din multitudinea imaginilor „străinului”, ne-am oprit la două. În povestea *Dracul din canea*, culeasă de Arthur și Albert Schott²⁷, diavolul apare în chip de fecior *străin* pentru a pedepsi mândria unei fete de împărat. Așadar, este instrument pedepsitor al „sumeției”, care acționează, aparent, în numele unui principiu moral. Numai că sensul acțiunii lui pedepsitoare nu este corijarea unui defect, ci luarea în posesie a sufletului care se află în această situație. Al doilea caz se găsește într-o serie întreagă de „legende religioase”, L. Șăineanu²⁸ prezentându-ni-l pe *necuratul* în imaginea flăcăului *străin* care își face apariția la horă, unde seduce fetele și le ia cu dânsul în cimitir. Aici, în cimitir, *străinul* își dă pe față aparența de *strigoi*: chip palid, livid, cu

²⁷ Arthur și Albert Schott, *Basme valahe*, Iași, Editura Polirom, 2003.

²⁸ Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, București, Editura Academiei Române, 1965.

picioare de cal și coadă etc.²⁹. Acest al doilea exemplu este tipic pentru o categorie întreagă de cazuri în care, la nivelul imaginarului popular, se realizează o confuzie între diavol și diferite spirite demonice care țin de ceea ce se numește în chip obișnuit *demonologia minoră*.

Aghiută

E tipul dracului simpatic. E *nefratele*, dar în sensul lui Noica³⁰. El e personajul ce face lumea mai interesantă. Cu aparență de *uncheaș* bătrân, el nu-și ascunde identitatea. Ispitește pe față, deși întotdeauna sfârșește el însuși păcălit. Indiferent dacă în legende apare sub numele de *Aghiută* sau nu, el rămâne extrem de aproape de figura *diavolului-pișicher*, discutată în faza mitică. Figura diavolului cu „haine frumoase” pe care Sf. Ilie i le-a furat, a diavolului de la care Dumnezeu fură foc – ambele aduc din plin cu figura lui *Aghiută*. De fapt, aici el lucrează cinstit, în vreme ce omul trișează. Totuși, *Aghiută* rămâne esențialmente rău: vrea fie să pună stăpânire pe lumea omului, fie să câștige sufletul celui cu care intră în contact.

Cele cinci ipostaze discutate pe scurt nu epuizează multitudinea de roluri pe care *Ucișă-l Toaca* le îmbracă în istorie. Altminteri, reamintim că miza scrierii de față nu este prezentarea exhaustivă a imaginilor diavolului în mituri, basme, legende, povestiri, ci de a indica sensul unei evoluții: *evoluția ideii de diavol cu accent pe diminuarea treptată a elementului sacru din ideea diavolului*.

Aceste cinci categorii de imagini în care se arată diavolul ne comunică două lucruri: pe de o parte, ne face atenți la existența unui regim dublu al experienței imaginare cu diavolul și, pe de altă parte, spune ceva despre raporturile umanității reflectate în aceste texte cu *sacru*. Cu privire la primul lucru, putem spune că ipostazele *Învrăjbitorul lumii*, *Cel-de-la-hotare* și *străinul* definesc un *regim nocturn* de experiență cu și de reprezentare a diavolului, iar *Aghiută* și *Cel-de-pe-cumoaară* dau seama de un *regim diurn* – în sensul consacrat

²⁹ Alteori, chipul demonului este conturat de informatori cu lux de amănunte: „Când fu aproape de casa popii, îi ieși înainte o mogândiță cât un stat de om, cu o lumânare în mână. Era un strigoi. Avea dinți mari ca de cal și printre gingii i se vedeau fire de carne de om; unghiile îi erau de *sfartal*, și la picioare și la mâini la fel, ca de urs, ba încă și sub barbă avea păr. În cap avea o *chichie* la fel cu cea ce’o poartă *Ucișă-l-Toaca*, ce înșală oamenii” (Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 139).

³⁰ Vezi articolul referitor la *Nefărtate* din *Cuvânt împreună despre rostirea românească*.

deja de Gilbert Durand. Asupra acestor două regimuri de imagini vom reveni imediat. Cu privire la cel de-al doilea lucru, trebuie să constatăm că avem de-a face cu o lume *minunată*, care participă dinamic la sacru. Această asistență malefică silește omul la atitudine trează, aduce faptul mirabil în lume (în sensul lui Le Goff), dar face și victime și dă seama de o serie de imperfecțiuni care provin din constituția duală a lumii.

Mai remarcăm deocamdată că lupta diavolului pentru sufletul omului e o temă creștină, în vreme ce spaima de necuratul de la hotare sau de străinul misterios care își descoperă aparența de demon în locurile rele sunt teme ce țin cu precădere de un imaginar precreștin.

c. Etapa populară (defensivă)

Fie că e vorba de duhul modernității în care *Dumnezeu a murit* (fapt care antrenează automat și moartea *diavolului*), fie că e vorba de „dezvrăjirea lumii” (Max Weber), cert este că în cadrul acestei faze, diavolul și imaginile sale își pierd nu numai caracterul „imanent”, ci și forța simbolică, rezultând de fapt părăsirea sau trădarea orizontului sacru de semnificație în folosirea lor. Dacă numele de „drac” era odinioară de temut, *tabu* (căci, cum am văzut, provoca imediat apariția demonului), în epoca despre care vorbim, această teamă ancestrală dispăre (sau, în orice caz, pierde mult din forța sa de altădată). Astfel, „du-te dracului!”, „lua-te-ar dracul!”, „du-te la mama dracului!” sau „drace, intră în el!” erau în *etapa a doua* blesteme teribile. Acum însă fac parte din vorbirea zilnică³¹. Pe de altă parte, apelul la potențialul expresiv acumulat de numele diavolului în fazele precedente constituie și un mijloc stilistic eficient pentru a desemna contraste, dualități și ambiguități de ordin moral (și nu numai): „un drac de popă”, „îl arăți pe Dumnezeu și zice că e dracul” sau „om al lui Dumnezeu cu coarne”, sau „Om bun, dar cu năravul dracului”.

Diavolul însă e o *structură eternă*, un *arhetip* și nu poate dispărea cu desăvârșire. El rămâne să fie descoperit, intuit, ghicit cu ajutorul *apercepției mitice*³², căci prin acest tip de apercepție insolită, consideră Otto, omul poate recunoaște *sacrul* din lume. Iar pe urmele sale, Eliade consideră că ființa umană, esențialmente religioasă, are la dispoziție un spectru practic infinit de posibilități (fenomene, lucruri, ființe) în spatele

³¹ A se vedea familiaritatea cu acest lexic și la Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 436. A se vedea și studiul asupra blestemelor al lui P. Caraman.

³² Rudolf Otto, *op. cit.*

căroră poate găsi *hierofanii* și *kratofanii*³³, care-l invită să intre în relație cu sacrul: fie ca sacrul are forma diavolului sau nu. Oricum, pluralitatea formelor pe care răul, inexplicabil rațional, le îmbracă va proiecta mereu o imagine a diavolului. De aceea, în fiecare epocă el va trebui reconstruit, resuscitat sub chipul cel mai relevant, însă adăpându-se din solul mitic autohton și în conformitate cu o matrice stilistică.

IV. În loc de concluzii

Am afirmat mai sus că etapa a doua din evoluția ideii de diavol în mentalul românesc prezintă două „regimuri” ale experienței cu diavolul. Un regim „diurn” (optimist) și unul „nocturn” (înfricoșător). Prin ipostazele sale „diurne” nu înțelegem doar imaginile avantajoase pentru om, luminoase, ci mai ales acelea în care diavolul este ușor de identificat, ușor de conceput. Indiferent dacă se înscrie în paradigma „prostului” sau nu, specificul acestui regim este *claritatea*. Omul îl recunoaște fără ezitare și se comportă în consecință. La polul opus, regimul „nocturn” nu cuprinde doar ipostazele înspăimântătoare ale diavolului. Tot aici vom include aparițiile sale mai greu de identificat, marcate de ambiguitate, lipsite de contur clar și imprevizibile. Dacă ipostazele „diurne” ale diavolului, ar putea primi numele generic de „Aghiuță” (cu toată renumea de care se bucură acest apelativ), „regimul nocturn” ar trebui să primească numele simplu și ambiguu de „Celălalt”.

Să privim relația om – diavol în aspectul ei conflictual. Dacă ipostazele diavolului din *registru diurn* dau o luptă „pe față”, unde sunt înșelate de agerimea omului, ipostazele diavolului din *regimul nocturn* se caracterizează prin aceea că *evită confruntarea directă*. Strategia preferată a acestora din urmă este *disimularea*. Apoi, dacă în ipostazele diurne ale diavolului confruntarea are loc pe un teren prielnic omului, categoria cealaltă alege ca teren al confruntării numai spații și situații nefavorabile omului. Mai mult, dacă cu prima categorie de imagini, relațiile din timpul confruntării rămân de cvasi-amiciție, cu imaginile din *registru nocturn* raporturile sunt de agresivitate. În vreme ce prima categorie de imagini poate deveni „simpatcă”, cea de-a doua este, *da capo al fine*, terifiantă. Nu în ultimul rând, întâlnirea cu *Aghiuță* deșteaptă în noi ceea ce Le Goff numea sentimentul *mirabilului*, în vreme ce întâlnirea *Străimului* ne trezește *groaza*.

³³ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 2006, p. 47.

Traseul pe care l-am parcurs a scos la iveală, înainte de toate, trei regimuri ale reprezentării diavolului corespunzătoare celor trei etape din evoluția sa în imaginarul românesc. Dacă, la nivelul *rolurilor jucate în istorie*, diversitatea imaginilor *dracului* s-ar putea traduce prin discontinuitate, la nivelul structurilor simbolice și al scenariilor mitice actualizate în majoritatea narațiunilor care-l au în centru remarcăm o continuitate.

Nu am pomenit nimic, în subcapitolul despre protoistoria diavolului din mentalul românesc, despre influențele pe care ideea de diavol le-a suferit dinspre bogomilism și catharism. Explicația pe care Eliade³⁴ și Culianu³⁵ o dau în această privință este perfect acceptabilă pentru noi, anume că aceste influențe nu au făcut decât să întărească în sens dualist o *situație dualistă deja existentă* în această parte a lumii, patronată spiritual de divinitățile gemelare Fârtate/Nefârtate. A studia ce anume este de origine bogomilică sau catharică în conceptul autohton de diavol nu este lipsit de importanță, însă pentru cercetarea noastră este o miză mediocră. Mai importante ni se par cercetarea imaginilor, analiza structurilor narative, împreună cu semnificația lor și definirea imaginii demonice românești în toate coordonatele lui.

Abstract

In *Towards a History of the Idea of Devil in Romanian Mentality*, Mircea Paduraru proposes a diachronic approach to the devil-phenomenon putting at work, with a different meaning, a threefold scheme of analysis borrowed from G.B. Vico's *The New Science*: a. a mythical stage; b. a legendary stage; c. a popular stage; the fundamental criterion for the three stages being given by the gradual diminishing of the "sacred" (in the sense of Rudolf Otto's *Das Heilige*) from the idea of devil.

Working with three types of texts (myth-structured narratives, fairy-tales and simple idioms and proverbs), corresponding to the stages of the working-scheme, Mircea Paduraru draws the attention to three types of images of the devil, which talk not only about three progressive ways of imagining the devil, but also about three understandings of temporality and of three types of relating to the "sacred".

³⁴ În studiul *Satana și Bunul Dumnezeu* din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Editura Minerva, 1975.

³⁵ I. P. Culianu, *op. cit.*

POETICA SPAȚIULUI ÎN DESCÂNTECELE ROMÂNEȘTI

Ioana REPCIUC

La începutul *Poeticii spațiului*, Gaston Bachelard mărturisea că își dorește „să determine valoarea umană a spațiilor de posesiune, a celor apărate împotriva unor forțe adverse, a spațiilor iubite, fericite și lăudate”, căci acest spațiu trăit și dorit „concentrează ființa înăuntrul unor limite care o protejează”¹. Însă poetica „spațiilor de ură și luptă”, cum le numește același autor, a universului de dincolo de sistemul cercurilor concentrice în interiorul cărora se desfășoară existența umană, este termenul dihotomic ce trebuie avut în vedere spre a ne crea o imagine integratoare asupra relațiilor omului cu lumea. Imaginarul arhaic românesc, exprimat prin rituri și credințe, a încorporat viziuni specifice ale celor două fețe ale lumii: văzutul și nevăzutul, aici și dincolo, aproapele și departele. Riturile expiatorii încadrate în magia populară românească presupun descrierea răului și a binelui absolut: răul care trebuie alungat din lumea umană și binele care să-l înlocuiască. Orice proces de purificare împarte lumea în două jumătăți, căci spiritul arhaic nu poate opera cu infinitul spațial sau temporal. Totuși, în mod constant, fiecare exorcism enunță dorința ca duhurile bolii să piară pentru totdeauna și ca, în veci, binele să se instaureze.

Astfel, topografia din descânțece se împarte între augural și malefic, iar acestor substanțe opuse li se adaugă o altă determinare datorată tendinței omului de a traduce întreaga realitate în termeni antropomorfici. Este vorba despre prezența categoriilor umanului și non-umanului. Mai mult, lingviștii au observat că, în majoritatea limbilor, particulele demonstrative spațiale au stat la originea pronumelor personale, ceea ce a dus la concluzia că în limbile primitive alteritatea era înțeleasă în termeni spațiali; în limba japoneză, cuvântul „eu” provine dintr-un adverb de loc care semnifică „centrul” și un cuvânt pentru „el” dintr-un adverb care înseamnă „acolo”². În limbajul

¹ Gaston Bachelard, *Poetica spațiului*. Traducere de Irina Bădescu. Prefață de Mircea Martin, Pitești, Editura Paralela 45, 2005, p. 29.

² Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*. Traducere din limba germană de Adriana Cînta, Pitești, Editura Paralela 45, 2008, p. 180-182.

magic românesc, răul, boala, necunoscutul sunt exilate în semisfera cosmică în care „nu umblă nici picior de om”, tărâm dominat de alteritate și de „cealaltă” ordine. Pătrunderea în non-uman este acceptată doar în acele stări liminare ale existenței, în inițiere și moarte simbolică, momente în care condiția umană însăși este pusă la încercare.

În funcție de percepția pe care omul o are asupra spațiului, antropologul André Leroi-Gourhan identifica două categorii ale imaginarului ființei arhaice: *spațiul itinerant*, corespunzând unei perceperii dinamice a lumii înconjurătoare, echivalând cu traversarea și conștientizarea lumii de către om, și *spațiul radiant*, descoperit prin contemplația care tinde să „reconstituie în jurul eului cercurile succesive care se amortizează până la limitele necunoscutului”³. Dacă prima categorie spațială ne trimite la identitatea popoarelor migratoare, la esența lui *homo viator* în calitatea sa de aspirant la inițiere, cea de-a doua implică valența sedentarismului istoric și percepția filosofului arhaic ce tinde să-și reprezinte mai ales teoretic raportul dinamic dintre cunoscut și necunoscut. „Locuirea” în imaginar a unui *spațiu radiant*, viziune frecventă în textele magice, prin prisma sistemului cercurilor concentrice care se prelungesc între margine și centru, reflectă deschiderile diacronice ale descânteceleor românești, evoluția de la concepția arhaică, maniheistă, despre binele și răul absolut la modurile eterogene de expresie ale acestei concepții, prezente în textele folclorice.

„Spațiul primitiv este un spațiu al acțiunii; iar acțiunea este centrată pe nevoi și interese practice imediate. În măsura în care putem vorbi despre o *concepție* primitivă a spațiului, această concepție nu are un caracter pur teoretic. Ea este încărcată cu sentimente personale sau sociale concrete, cu elemente emoționale”⁴, observă Ernst Cassirer în încercarea de a contura *sistemul simbolic* în care viețuiește omul arhaic. Spațiul invocat în descântecele românești respectă esența eminentamente practică invocată de filosoful german, acestea demonstrând credința în capacitatea performativă a cuvântului.

Preferința imaginarului românesc pentru o interpretare radiantă a universului înconjurător și neliniștea provocată de ilimitare probează sedentarismul civilizației noastre, știut fiind că „societățile stabile din

³ André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*. Vol. II. *Memoria și ritmurile*. Traducere de Maria Berza. Prefață de Dan Cruceru, București, Editura Meridiane, 1983, p. 139.

⁴ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*. Traducere de Constantin Coșman, București, Editura Humanitas, 1994, p. 70.

vechime vor evita absorbția pământurilor nesfârșite, (...) și nu se vor aventura nici pe apele fără hotare, care nu știu unde duc”⁵. De la *imago mundi* la textele arhaice, o serie întreagă de influențe au marcat modul de a percepție spațială, interpretarea mitică sau fantastică a toponimiei. Neînțelegând substratul simbolic al călătoriilor inițiatice din basme, unii cercetători ai folclorului epic au sugerat posibilitatea ca imaginarul de acest gen să fie urmarea unui ecou al adevăratelor călătorii spre țărâmurii exotice. Însă, în cultura populară românească, prevalent orientată spre direcția spiritului radiant, fantasticul exotic, de proveniență itinerantă, a apărut prin fenomenul de aculturație între cultura noastră și cea orientală.

Esența viziunii cosmologice a unei culturi se regăsește fragmentar în practici semiotice sau în convenții literare, în similarități intertextuale sau în convergențe de ordin funcțional. Impuritatea modelului cosmologic, ambiguitățile care apar la nivelul de suprafață al discursului folcloric, religios sau literar, evidențiază diversitatea influențelor care au dus la configurarea unei anumite reprezentări a lumii. De aceea, este necesară o relaționare atentă a textelor, pe de o parte, și a conceptelor, pe de altă parte. Circulând într-un mediu eterogen, în care sacralitatea fenomenului magic și ritual se întâlnea cu transcendentul închipuit de religia oficială, descântecul a suportat și imixtiunea primelor forme de scris în limba română: cărțile populare, cronografele, textele religioase. Aici apar primele variante livrești ale imaginarului raiului și infernului, care îmbină influența orientală din mediul de proveniență al textelor cu refracțiile religiozității populare.

Din punctul de vedere al *spațiului itinerant*, descinderile în exoticele țărâmurii îndepărtate a îmbogățit imaginația europenilor, creându-se treptat confuzia între real și fantastic. În cultura occidentală, arhetipul călătoriei inițiatice, în care *homo viator* depășește orice limite ale spațiului uman, ajungând în rai și în infern, este cel odiseic. Modelul călătoriei lui Ulysse este urmat de călătoria cuceritoare a lui Alexandru Macedon, popularizată și în spațiul românesc printr-o celebră „carte populară”. În *Odiseea* lui Homer sau în *Divina comedie* a lui Dante, fabulosul călătoriei este asociat cu eternitatea ei, fiindcă eroul riscă să treacă „dincolo”. Privitor la izvoarele mitice și folclorice care l-au

⁵ Edgar Papu, *Călătoriile Renașterii și alte structuri literare*, București, Editura Pentru Literatură, 1967, p. 20.

inspirat pe Dante, un semiotician italian observa relația textului acestuia cu toposul basmului fantastic „călătorie în lumea fără întoarcere”⁶. Orice călătorie mitică presupune o primă inițiere spațială în terestruul infinit al pustiului sau / și al nesfârșitului acvatic, o trecere peste obstacole geografice consacrate: munți foarte înalți, codri întunecoși, văi abrupte, prăpăstii adânci. În limba română veche în care a fost transpusă *Alexandria*, se precizează că protagonistul trece dincolo de „țara mirului”⁷.

Cele mai vechi atestări ale imaginarului infernului aparțin lumii orientale. Vechii babilonieni – a căror „cultură magică”, așa cum o numea Spengler, a influențat decisiv religiozitatea civilizațiilor arabă și bizantină⁸ – credeau într-un infern destul de schematic în comparație cu tabloul hiperbolic popularizat în conștiința religioasă din secolele următoare, și anume își reprezentau *caverna Arallu*, în centrul pământului, loc numit „Mâl lá lári”, adică „locul de unde nu se mai întoarce nimeni”⁹. Acest topos tanatic era înconjurat de munți înalți și păzit de demoni, din care s-a desprins mai târziu o bogată faună demonologică. Lipsa de spectaculos și de amplitudine a acestui infern timpuriu și faptul situării lui în centrul lumii vor fi înlocuite treptat cu viziuni divergente asupra spațiilor în care sălășluiesc divinitățile bune, spiritele malefice și mai ales spiritele morților. În jurul imaginarului arhaic al iadului și raiului s-a configurat o cosmologie și metamorfozele suportate de aceasta pot fi indicatori culturali ai modului în care evoluează ideile magicului. Inconsistența și incapacitatea de verificare a adevărului acestor reprezentări a dat naștere la un corpus flexibil de credințe manipulat în funcție de nevoile și interesele ființelor umane.

⁶ D’Arco Silvio Avalle, în studiul „Ultima călătorie a lui Ulise”, în vol. *Modele semiologice în Commedia lui Dante*. Traducere de Ștefania Mincu. Cuvânt înainte de Marin Mincu, București, Editura Univers, 1979, p. 52-53.

⁷ În *Cărțile populare în literatura românească*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ion C. Chițimia și Dan Simonescu, volumul I, București, Editura Pentru Literatură, 1963, p. 50; este important aici sensul etimologic slavon: „mir” cu înțelesul de ‘lume, spațiu cunoscut și apropiat’, și nu cel instituționalizat în limba română contemporană, unde este sinonim cu ‘laic’.

⁸ Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*. Traducere din franceză de Șerban Broché. Ediția a II-a revizuită, București, Editura Humanitas, 2004, p. 65.

⁹ Idries Shah, *La magie orientale*. Avant-propos de Louis Marin, Paris, Editions Payot, 1980, p. 43.

În general, cosmografia populară românească, vizibilă grafic în pictura bisericească veche, situează lumea umană în interdependență cu două reperi spațiale fundamentale la nivelul imaginarii: raiul și iadul. Plasarea celor trei lumi (umană, edenică și infernală) variază de-a lungul epocilor și mentalităților, fiind corelată cu diverse interpretări ale structurii universului. O concurență acerbă s-a manifestat între două tipuri de interpretări – cea pe care o numim orizontală, și cea verticală – și nu e lipsit de importanță că la baza tuturor încercărilor de cartografiere a reperelor universului a stat mereu o motivație spirituală. Sfântul Efrem Sirul spunea în omiliile sale că Edenul înconjoară pământul, ca un cerc neîntrerupt. Respectiva viziune cosmografică, specifică Vechiului Testament, este mai mult decât o metaforă poetică având largi implicații teologice, deoarece este susținută de străvechea axiomă a pământului ca disc, înconjurat de oceanul cosmic.

Teoria despre forma sferică a Pământului, confirmată abia în lumea bizantină a secolului al XIV-lea, corelată cu triumful concepției medievale despre polaritatea centrelor spirituale (lumea oamenilor situată „jos”, cea a divinității – „sus”) stabilește și ordinea celor trei lumi, imaginate într-un model stratificat, conform densității, dată atât de substanțele elementare din alcătuirea lor, cât și de măsura etică, a purității ființelor care le locuiesc. O întreagă tradiție filosofică, începând cu Aristotel „numea sublimita naturală ca fiind sinonimul bestialității, iar supralimita absolută ca fiind teritoriul zeilor”¹⁰.

În magia populară românească, dovezile prezenței acestui tip de cosmografie sunt vizibile în descrierea coborârii divinității vindecătoare „din naltu cerului”, precum și de alungarea agentului malefic în „fundu iadului”. Un descântec *de strâns* din județul Vrancea este tributar unei concepții evolute despre abisurile infernului, amintind de episodul mitologiei grecești în care Zeus îi aruncă în Tartar pe Giganții ce se răzvrătiseră împotriva lui: „În fundu tartarului / Te-oi arunca, / Acolo sî ti pustiești, / Sî ti părăduiești...”¹¹. Homer, în *Iliada*, caracteriza acest spațiu ca situându-se: „Foarte departe-n pământ, acolo unde se află / Hăul cel mai adânc”. Acest tipar poetic a conviețuit cu bogatul folclor imprecativ magico-religios, după încadrarea stabilită de profesorul Petru

¹⁰ Ecaterina Morar, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, București, Editura All Internațional, 1998, p. 105.

¹¹ *De strâns* (Călimăneasa – Vrancea), în vol. Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2005, p. 502.

Caraman, care vede în aceste formule răspândite în întreaga Europă implicarea filosofiei creștine, care „a contribuit cel mai mult la separarea definitivă a principiului binelui de cel al răului”¹², la infernalizarea tărâmului „de dincolo”. Reconstituind un impresionant inventar european al blestemelor, savantul ieșean remarcă „drasticitatea superlativă” a unei imprecății folosite de spanioli: „Duce-ți-vă în iadurile cele mai din fund!”¹³ Exilarea în adâncurile infernului echivalează, la nivel ideologic și prin îndepărtarea suprastratului creștin, cu trimiterea în pustiu. Într-un *cântec de înstrăinare* – subspecie care a încorporat elemente ale poeticii imprecative, atenuându-le energia negativă – cules din Țara Zarandului, femeia nefericită își blestemă soțul: „Când dă floarea mărului, / L-oi lăsa pustiuului...”¹⁴.

Supraviețuirea în descântecele românești a credințelor păgâne alături de cele creștine este demonstrată de prezența în imaginarul magic a unui spirit benefic, plasat în spațiul simbolic pe care religia oficială îl destinase răului absolut: „Tu, Drăgoi, / Balamutu din fundu pământului, / Să vii să iei junghiurili”¹⁵. În virtutea percepției pozitive asupra centrului pământului, punct-cheie al energiilor ctoniene care comunică cu vatra casei, centru sacru al spațiului familial, *Maamutu Pământului* este invocat în ritualul cununiei, după cum arată savantul Petru Caraman într-un studiu celebru¹⁶.

În afara percepției verticale, folclorul românesc ne indică și o viziune diferită, probă a arhaicității culturii noastre. Raiul și iadul sunt situate unul lângă altul, teritorii pe care călătorul, în căutarea inițierii, le străbate pe calea cea dreaptă care se prelungește între cunoscut și necunoscut. Ba mai mult, remarcă etnologul Ion Taloș analizând toposurile simbolice din balada *Soarele și Luna*, „basmul nu vorbește

¹² Petru Caraman, *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), III, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2003, p. 67.

¹³ *Ibidem*, p. 61; în original: „¡Vete a los quintos infernos!”

¹⁴ Vasile Oancea, *Poezii populare din Țara Zarandului*, București, Editura Minerva, 1972, p. 82.

¹⁵ *De junghi*, în vol. C. Rădulescu-Codin, *Literatură populară. I. Căntece și descântece ale poporului*. Cu 50 de arii populare. Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb. Studiu introductiv de Dan Simionescu, București, Editura Minerva, 1986, p. 565.

¹⁶ Petru Caraman, *Une ancienne coutume du mariage. Étude d'ethnographie du sud-est européen*, în volumul *Studii de folclor*, II. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1988, p. 137.

despre iad și despre rai, ci de *lumea de dincolo* sau de *cealaltă lume*, o lume încă nediferențiată atât de clar în două zone, una a întunericului, cealaltă a luminii, cum face balada, care urmează mai fidel concepția creștină¹⁷. Această „altă” lume eterogenă, denumită sugestiv, în folclorul nostru, „satul fără nume”, în care „pe de o parte este cărarea cu spini, plină de neprevăzut, unde sălășluiesc străinii, iar de cealaltă parte se află pajiștea smălțuită cu flori (ghiocei, nalbe, bujori), unde așteaptă cei plecați mai demult din familie”¹⁸ este caracteristică unui substrat mai vechi al imaginarului. Un informator al lui Ernest Bernea descrie lumea „de dincolo” în termeni care precedă viziunea creștină: „Celălalt tărâm nu este iadul... Celălalt tărâm e parcă ceva nesănătos, ceva de înfiorare, cum spune în povești; acolo sunt smei și alte chipuri”¹⁹.

Vechii celți credeau într-o interconectare a lumilor, și nu în separarea lor definitivă – precum în alte culturi timpurii, ai căror indivizi își activaseră teama de moarte –, astfel încât considerau posibile călătoriile în „cealaltă lume” atât pentru morți, cât și pentru vii, care puteau apoi reveni, înzestrați în plus cu puteri magice. Lumea „cealaltă” închipuită de celți era formată dintr-o mare varietate de regiuni („Câmpia cea ispititoare”, „Frumoasa insulă”, „Tărâmul de sub valuri”, „Câmpia fericirii”), locuri în care li se ofereau trecătorilor banchete și delicii culinare²⁰. La un nivel supraordonat al imaginarului, toate aceste „lumi de dincolo” sunt ipostaze ale arhetipului *frontierei*, un loc al încercărilor și al dobândirii cunoașterii supranaturale, fiindcă „acolo” funcționează legi și puteri necunoscute. Tărâm deopotrivă al sălbăticiiei și al minunii, periferia se deschide nesfârșit către experiențele magicului, generând o eternă mișcare centrifugă în care sunt atrase spiritele rătăcitoare.

Raiul este prezentat de obicei ca un spațiu al liniștii și bogăției, un *locus amoenus*, populat de spirite benefice, plasat „altundeva”, într-un loc îndepărtat și izolat de lumea umană, dar care, din perspectiva spiritului magic, poate fi spațiul favorit al vindecării. Referindu-se la

¹⁷ Ion Taloș, *Cununia Fraților și Nunta Soarelui: incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal*, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 244.

¹⁸ Ion H. Ciubotaru, *Marea Trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1999, p. 112.

¹⁹ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 88.

²⁰ D. J. Conway, *Advanced Celtic Shamanism*, Published by The Crossing Press, 2000, p. 98 (t. n.).

datoria de a-i jertfi un cocoș zeului Asklepios, Socrate, în ultimele sale cuvinte redade de Platon în *Phaidon*²¹, lasă o ambiguitate intenționată în privința vecinătății simbolice dintre „moarte” și „sănătate”, astfel încât în filosofia socratică „marea trecere” poate fi înțeleasă ca un rit de purificare. Verdeța veșnică, prezențele avimorfe, divinitatea păgână, elemente integrate în peisajele paradisiace întâlnite în credințele românești, unifică viziunea creștină cu cea pre-creștină, animistă, iar „puntea”, ca spațiu interstițial, adaugă acestora influența orientală²²: „Nouă păsărele venia, / Sfânta Miercuri le chema, / De leacuri le întreba, / La puntea Raiului le trimetea, / Acolo ierburile să-nverzească, / Vitele să pască, / Iar Cutare să se tămăduiască...”²³. În cultura arhaică românească, puntea, podul sau „bradul răsturnat” din cântecul funebru, ca locuri de trecere, sunt probe ale supraviețuirii spațialității orizontale. Așa cum demonstrează Mircea Eliade, bogăția vegetațională a „celuilalt” tărâm se înscrie într-o largă dominantă simbolică ce unește cultul morților cu riturile de fertilitate²⁴, iar versurile de mai sus integrează în același context atât regenerarea pe cale magică, precum și ajutorul oferit de un spirit feminin, conform reminiscentelor religiei ctoniene. Sfânta Miercuri sau Sfânta Vineri sunt personaje consacrate ale lumilor îndepărtate, oferind fie inițierea prin sfaturi sau obiecte magice, fie vindecarea prin leacurile la care trimite descântecul citat.

În procedeele reprezentării teriomorfe a puterii malefice, C. G. Jung a văzut mecanismul psihologic al izolării de lumea umană: „Întruchiparea animală arată că funcțiile și conținuturile respective se află încă în domeniul extrauman, cu alte cuvinte dincolo de conștiința umană”²⁵. Imaginația arhaică românească nu a populat însă spațiile periferice și îndepărtate cu animale mitologice, făpturi hibride și înfricoșătoare, de talia celor întâlnite în călătoriile extatice din cadrul

²¹ Platon, *Phaidon* sau *Despre suflet*. Traducere de Petru Creția. Lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, București, Editura Humanitas, 2006, p. 145 și nota de la p. 213.

²² Credința despre puntea extrem de îngustă pe care trec morții este foarte veche, apărută în mazdeeanism, de unde a trecut în cultura islamică și apoi a fost împrumutată de creștinism.

²³ *De cositor* (Gresia – Teleorman), în vol. Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, p. 653, apud Artur Gorovei, *Descântecele românilor. Studiu de folklor*, București, 1931, p. 281.

²⁴ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Traducere de Mariana Noica. Prefață de Georges Dumézil, București, Editura Humanitas, 1995, p. 321-323.

²⁵ C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*. Traducere, prefață, comentarii și note de Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura „Jurnalul literar”, 1994, p. 136.

ceremoniilor sabatice performate în spațiul european²⁶, ci a instituit paralelisme între lumea umană și cea a duhurilor. Spațiile populate de ființe antipodice sunt create de imaginația europeană printr-o „dublă cenzură: *geografică* (aceste ființe sunt amplasate în locuri nevizitabile) și *biologică* (ele sunt aruncate în afara regnului uman)”²⁷. Atunci când apar în descânțele românești, viețuitoarele sălbatice din afara *oecumenei* păstrează totuși datele faunei din universul familiar: „Ci te du-n munți blestemați, / Că acolo-i găsi lupi turbați”²⁸. Alteori, toposul ritualic este configurat prin alăturarea caracteristicilor geografice cu cele ale fabulosului zoologic; prezența „fiarelor multe” trimite la extramundanul fabulos, nu la malefic, iar vegetația silvestră luxuriantă este o probă a triumfului naturii asupra culturii, în termenii lui Claude Lévi-Strauss: „Și-apoi îmi umblați / Până ce aflați / Câmpii ierboși și lați / Și codri bogați, / Tot cu cerbi armați / Și cu corn în frunte, / Unde-s fiare multe”²⁹. În afara de imaginarea paradisului ca o „grădină a desfătărilor”, izolată de lumea umană (*hortus conclusus*), dar în strânsă legătură cu aceasta, un alt tip principal de evocare a fost cel de „natură în stadiul sălbatic, dar generos dăruită de zei”³⁰, după cum observă un cercetător al imaginarului paradisiac.

În cultura românească veche, una dintre cele mai interesante forme de paradis al împlinirii tuturor dorințelor apare în epopea *Țiganiada*, a lui Ion Budai-Deleanu. Scriitorul respectă caracteristicile paradisului folcloric și religios (căldură, primăvară eternă, flori, pomi), dar îl completează cu elementele unui „fantastic alimentar” („râuri de lapte dulce”, „țărături de mămligă” ș.a.), de care se mai bucurau miticii locuitori ai țării *Jauja* sau cei ai *Țării Preotului Ioan*. Astfel, paradisul țiganilor din epopee se înscrie într-un registru de practici literare susținut de viziunea populară asupra „paradisului interzis”, model poetic la modă într-o lungă epocă a culturii europene, începând din secolul al XIII-lea și până prin secolele al XVII-lea și al XVIII-lea³¹. Viziunea

²⁶ Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Traducere de Mihai Avădanei. Postfață de Valeriu Gherghel, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 108.

²⁷ Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 73.

²⁸ *De săgetătură*, în vol. *Descânțe poporane române*. Adunate de Simeon Florea Marian, București, Editura Coresi, 1996, p. 182.

²⁹ *De samcă*, în *ibidem*, p. 185.

³⁰ Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*. Traducere de Horațiu Pepine, București, Editura Humanitas, 1997, p. 13.

³¹ Paul Cornea, *Le paradis des affamés: le motif du „Pays de Coccagne”*, în „Caietele Echinox”, volumul 10. *Les imaginaires européens*, Cluj, Editura Dacia, 2006, p. 353-354.

raului și a iadului atribuite de autorul *Țiganiadei* lui Parpanghel reflectă detalii de inspirație folclorică ale iconografiei bisericești, dar manifestă și continuitatea cu imaginarul colindelor sau snoavelor.

Este de ajuns să observăm amplitudinea expedițiilor vizionare în paradis sau în infern pătrunse în cultura românească veche din secolul al XVII-lea, prin intermediul cărților populare (istorii moralizatoare, cronografe, gromovnice ș.a.) și, mai ales, să constatăm grandiosul imaginar apocaliptic din textele apocrife, dar și exoticele utopii plasate în lumea orientală, pentru a avea o idee despre apetența lumii arhaice pentru popularea spațiului itinerant. Paralel cu aceste împrumuturi de imagini cu finalitate înfricoșătoare sau hedonistă, cultura românească va îngloba și informații despre lumea orientală monastică, despre locurile sacre ale Orientului, despre geografia simbolică și despre cea reală³². Într-un text transpus în limba română la sfârșitul secolului al XVII-lea, care îmbină fabulosul și viziunile impresioniste cu informațiile istorice, teritoriile îndepărtate ale Orientului sunt asociate cu pustia lipsită de viață a *Exodului*: „Alți oameni nu pot lăcui pe acile locure, că iaste o cale prea cu nevoie, că nici să află pășune, nici adăpare...”³³.

Univers al ascetismului, al însingurării și încercărilor, al ispitirilor maleficului, adevărata pustie orientală a devenit pentru europenii Evului Mediu un topos încărcat de sacralitate și care provoacă înfiorare. Cu acest sens, de spațiu în care sacrul se revelează, apare și în literatura religioasă pătrunsă în cultul ortodox românesc. În varianta din limba română veche, în *Psaltirea Hurmuzaki*, „Dumnezeul lui David” își arată slava „în păm(în)tu pustiniu <și> neîmblatu și fără de apă...” (62:3)³⁴, fiind prezente aici semnele

³² De exemplu, în *Istoria monastirii Sinai și Raith*, tradusă din greacă de Ghenadie ieromonahul în 1677, întâlnim capitole precum: „Pentru numele sfântului munte al Sinaei și pentru arapii care locuiesc împrejurul muntelui”, „Pentru arapii cei din pustie, afară de cei ce cred în Mehmet” etc. A se vedea și un original „cântec al pustiei”, pătruns din mediul monastic în cel folcloric, prin motivul liric „doina chedrilor”, cu descendență în toposul oriental „codrii Livanului”, în D. Caracostea, *Poezia tradițională română. II. Balada poporană și doina*. Ediție critică de D. Șandru, Prefață de O. Bârlea, București, Editura Minerva, 1969, p. 527-531. În cosmologia biblică, Libanul este un sinonim simbolic al grădinii Edenului.

³³ *Povestea Țărilor Asiei. Cosmografie românească veche*. Ediție de Cătălina Velculescu și V. Guruianu. Ilustrații de Mihaela Dumitru, după desene de epocă, București, Editura Vestala, 1997, p. 31.

³⁴ *Psaltirea Hurmuzaki*, vol. I. Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, București, Editura Academiei, 2005, p. 139.

specifice care configurează identitatea extra-mundanului: lipsa existenței umane și sărăcia vegetației. În ciuda diversității categoriilor departelui în folclorul românesc, am remarcat tendința configurării unei geografii care să corespundă particularităților spațiului carpato-danubiano-pontic, încât „pustiul” este, cel puțin în textele magice, un determinant preferat în sintagmele care trimit la câmpul semantic al non-mundanului, și mai puțin o frontieră ecologică reală, „pustia nu acoperă o realitate ce ține de geografia și habitatul fizic, ci se referă la ieșirea din lume, nu *se opune vegetației abundente, ci oamenilor care alcătuiesc lumea laică*”³⁵. De aceea, în descânțelele românești, pustiul este caracterizat, în mod aparent contradictoriu, de prezența abundentă a vegetației și a faunei. Rolul ritual-simbolic al „pustiei” în descânțelele românești este dovedit de prezența în același text a categoriilor spațiale antitetice: „Și să-l duci / Prin munți și codri, / Pustii nelocuite / De nici o ființă omenească!”³⁶. Cultura islamică, familiarizată cu geografia reală a pustiei, recunoaște și valențele simbolice ale acestui topos, conotat strict negativ, ca ilimitarea spațială și întindere pură dincolo de existent; pentru musulmani, pustia este *lá-makán* („non-loc”) sau *ná-kujá-ábád* („teritoriul lui non-unde”) ³⁷.

Jacques Le Goff remarca faptul că în imaginarul european medieval, marea, pădurea, muntele sunt echivalente occidentale (barbare, prin excelență, provenind din tradiții celtice, germanice, scandinave) ale pustiului oriental, loc simbolic specific textelor creștine, influențate de cultura Orientului Apropiat. Același cercetător al vieții medievale subliniază faptul că „Nici pădurea, nici pustiul, nu sunt niște sălbăticiii totale sau singurătăți absolute. Sunt locuri de extremă marginalitate, unde omul, dacă se aventurează, poate întâlni și alți oameni, sălbatici și animale”³⁸. Într-adevăr, după ce trece „peste mări și țări”, eroul basmului sau bolnavul pornit în căutarea vindecării, trecând peste strategice obstacole naturale sau supranaturale, ajunge în „pustia-pădure”, unde un personaj providențial le oferă inițierea sau purificarea: „Ș-o ișât o babî bătrânî / Și m-o-ntreabat / Cum de-am ajuns

³⁵ Laura Jiga Iliescu, *Răsplata paradisului. Filoane livrești și orale ale tradițiilor despre Blajini în spațiul românesc*, București, Editura Academiei, 2006, p. 104.

³⁶ *De fapt* (Văduțele – Căndești, Neamț), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 388.

³⁷ Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, București, Editura Paideia, 2002, p. 31.

³⁸ Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Mariana Rădulescu, București, Editura Meridiane, 1991, p. 112.

/ Şî cum am îmblat / Pi munţ şî pi stânci / Şî pin văi adânci?”³⁹. Incursiunea eroului de basm în necunoscut este fie motivată de găsirea sau recuperarea unui obiect magic necesar în universul profan (*apa vie, mărul magic, pasărea măiastră*), fie provocată de intervenţia malefică, dezechilibrantă a unui agent magic în lumea umană. Balaurul sau zmeul care atentează la ordinea lumii şi pe care feciorul de împărat trebuie să-l găsească în sălaşul lor de la „capătul pământului”, spre a-i învinge, par din aceeaşi categorie cu agenţii bolilor, anihilaţi de cuvântul magic şi trimişi în extra-mundanul originar.

De obicei, întâlnirea definitivă pentru îmbolnăvirea şi apoi vindecarea eroului se petrece „la mijloc de cale”. Pelerinajul fiinţei care-şi caută echilibrul interior şi exterior găseşte aici împlinirea, conform unei arhaice credinţe despre esenţa revelatorie a mijlocului, a răscrucii sau a centrului. Aşa cum pe eroul Ivan Iorgovan, blestemul fetei îl ajunge „la mijloc de apă”, bolnavul se va întâlni la răscruce cu răul personificat şi, tot aici, are loc experienţa definitivă a purificării. Şi de aceea, fiinţa tradiţională a ţinut să plaseze în aceste spaţii ale întâlnirilor nedorite ceea ce Romulus Vulcănescu numeşte „simulacrele *coloanei cerului*, legate în imaginaţia justificatoare a ţăranului român de tabuuri de locomoţie, de prevenire a maladiilor, de exorcizări şi incantaţii”⁴⁰, divinizate în descântece: „Descântecul de la mine / *Leacul de la stâlpul din drum...*!”⁴¹ (s. a.). Aceeaşi concepţie despre maleficul răscrucii este evident în acţiunea „Preacuratei” care trimite demonicul la locul său de origine: „Cine v-a mânat anume / eu vă întorc în lume. / Voi acolo să luptaţi / Unde-or fi două drumuri părăsite / La două dealuri trăsnite”⁴².

Augumentarea valenţei magice a unei *via sacri* se produce prin adăugarea în context a unei simbolistici a începutului, configurată prin: temporalitatea matinală, „roua nescuturată”, „cântecul cucoşilor”⁴³: „În cântările cântărilor, / În revărsatul zorilor, / În mirosul florilor, / Din pat de aur s-a sculat, / Pe prag de argint a plecat”⁴⁴; starea originară

³⁹ *De ură* (Botoş – Suceava), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 515.

⁴⁰ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, p. 179.

⁴¹ *Descântec de ură* (judeţul Romanaţi), în *ibidem*, p. 178.

⁴² *Descântec de faceri (fermecături)*, în vol. Ov. Densusianu, *Graiul din Ţara Haţegului*, Bucureşti, Editura Socec&Co., 1915, p. 283.

⁴³ *De desfăcut* (Boloteşti – Vrancea), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 371.

⁴⁴ *De pocitură* (Ştefăneşti – Vâlcea), în vol. *Versuri populare române ceremonioase*. Adunate şi coordonate de T. Bălăşel, vol. I, Craiova, Biblioteca poporului „Ramuri”, nr. 2. *Descântece*, p. 129.

corespunde, în planul imaginarului, perfecțiunii psiho-somatice a individului, protagonist al descântecului („gras”, „frumos”, „sănătos”). Aceeași primordialitate instauratoare se întâlnește în textele aparținând ceremonialului nupțial; pornirea alaiului de nuntă, descrisă de staroste, începe prin sublinierea atributelor căii inițiatice și a devenirii interioare: „A nostru tânăr împărat, / Dimineața s-a sculat, / Pe obraz că s-a spălat...”⁴⁵. În descântec, se observă îmbinarea perfectă dintre formularea stării inițiale a eroului și metaforele din final, care permanentizează perfecțiunea: „Ca roua florilor, / În zorii zorilor, / Ca poala Maicii Domnului / Din poarta cerului”⁴⁶. Mai mult, trimiterea la toposul transcendent precizează convergența semnelor augurale într-un context unitar al imaginarului paradisiac.

În afara „drumului mare” sau a „cărării”, locuri privilegiate ale începutului armonizării, universul incantatoriu românesc preferă spațiile încărcate de semnificații ancestrale ale casei, cum sunt *fereastra*, *pragul*, *vatra*. La fereastra casei este adusă boala: „A venit un bou ager / La fereastră / Și mi-a cerut carne grasă”⁴⁷ și tot aici este oferită vindecarea, de către un erou din galeria personajelor creștine: „O purces Constantin împărat / Cu Galben înșelat / La cutare om la fereastră...”⁴⁸. Aceeași semnificație de punct de trecere spre exteriorul nefamiliar îl are, în concepția tradițională, și pragul, deoarece lăsatul „faptului” pe prag declanșează o adevărată calamitate, echivalează cu o profanare gravă a spațiului personal: „Și-n prag mi le-o turnat / Și-acolo mi le-o lăsat”⁴⁹. Fereastra și pragul sunt variante ale graniței spațiului locativ, element intim al sistemului de cercuri concentrice prin intermediul căruia individul arhaic își reprezintă lumea. În toate ritualurile ciclului existențial, depășirea în bune condiții a acestor puncte limitrofe pretinde performarea unor formule gestuale sau verbale speciale.

⁴⁵ Simeon Florea Marian, *Nunta la români*. Studiu istorico-etnografic comparativ, București, Carol Göbl, 1890, p. 108.

⁴⁶ *De deochi*, în vol. Mihail Canianu, *Studii și culegeri de folclor românesc*. Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indice și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, 1999, p. 160.

⁴⁷ *De strâns* (Cașin – Bacău), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 484.

⁴⁸ *Di cias rău*, publicat în „Șezătoarea”, 1922, apud Al. Vasiliu, *Literatură populară din Moldova*. Ediție și studiu introductiv de Petru Ursache, București, Editura Minerva, 1984, p. 157.

⁴⁹ *De fapt*, în vol. S. Fl. Marian, *Descânțece...*, p. 209.

Vatra – centru al casei, guvernată de principiul feminin, și loc al generării focului casnic, „simbol al stabilității casei și familiei”⁵⁰ – este spațiul spre care este îndreptat ursitul, intrat astfel sub stăpânirea invocatoare: „Călare să-l aduci, / Tare ca vântul (...) / Și la vatra casei mele / Gol să stea în a lui piele”, după ce acesta va străbate întregul lumii umane: „peste codri, văi și munți” într-un mod supra-uman: „peste ape fără punți”⁵¹. Frecvent întâlnită în folclorul românesc și universal, călătoria cu mijloacele magicului, a fost inclusă de specialiștii basmului în *poetica imposibilităților*, iar rolul ei în desfășurarea epică, precum și în descântece, este de a sublinia pătrunderea în mitic. Eroul basmului este obligat să devină *homo viator*, să accepte desprinderea din limitele spațiului familial și transgresarea planului uman. În mod asemănător, ursitului i se regizează un traseu inițiativ, dar care are o ordine inversă, căci el vine din necunoscut spre centrul marcat de vatră.

Tiparul descântecului de dragoste presupune invocația fetei de măritat către un spirit adjuvant care să-l caute și să i-l aducă pe cel dorit, iar enumerarea locurilor în care acesta ar putea fi găsit vizează exhaustivitatea caracteristică imaginației magice hiperbolizante: „Prin toati țările, / Prin toati orașele, / Prin toati satili, / Prin toati casele, / Pe toate potecile, / Pe toate drumurile...”⁵². Dacă aici descântătoarea precizează variante ale topografiei mundane, într-o gradație perfectă, de la mare la mic, de la general la particular (țări, orașe, sate, case), precum și spații simbolizând itinerantul (poteci, drumuri), într-un alt text se sugerează proveniența transmندانă a ursitului: „Iar de-a ci / Di pisti hotar, / De-a ci pisti api, / De-a ci di pisti păduri / (...) la Ileana să-l aduci!”⁵³. Poetica descântecului se caracterizează prin această acumulare de organizatori spațiali care punctează progresia câmpului semantic. Particularitățile unei lumi intermediare sunt sugerate într-o variantă a *Mioriței*, culeasă în anul 1922, de către Ov. Densusianu, din Goești – Iași. Textul lirico-epic precizează valențele rituale ale locului în care este îngropat ciobanul moldovean, o serie cuprinzătoare de metafore spațiale care îmbină liminaritatea cu absența umanului, creionând iminența „rupturii”: „În țarm astupat / La capăt de deal, / La muchie de mal, / La valea adâncă, / La poteca strâmtă, / De vânt nebătută, / De

⁵⁰ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală. Mituri, divinități, religii*, București, Editura Albatros, 1995, p. 331.

⁵¹ *De dragoste*, în vol. Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 316.

⁵² *De dragoste* (Obârșeni – Voinești, Vaslui), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 382.

⁵³ *De dragoste* (Sirețel – Iași), în *ibidem*, p. 379.

ochi nevăzută”⁵⁴. Toposurile simbolice menționate aici fac parte din câmpul semantic al frontierei, aceasta nefiind înțeleasă în mentalitatea folclorică în ipostaza de simplă linie despărțitoare, ci „ea este întotdeauna rezultanta unei mișcări și nu face decât să materializeze în spațiu o stare de echilibru precar”⁵⁵.

Fabulația magică apelează, în afara creionării deplasărilor ființei umane între natural și supranatural, la figurarea planului hierofanic, al descinderii divinității dezlegătoare pe *scară de argint* sau *de aur*, „representare verticală a spațiului mitic, care simbolizează descinderea din spațiul de sus (muntea, apoi cerul), în cel de jos (pământ, țară, sat), în scopuri binefăcătoare”⁵⁶. De obicei, Maica Domnului este cea care aude plânsul cosmic al bolnavului și coboară pe *axis mundi* spre a-l vindeca, demonstrând prin prezența sa în nivelul existențial uman „legătura strânsă dintre teofanie, soteriologie și metafizică (...), fiindcă divinitatea uraniană a coborât cândva pe pământ spre a instaura riturile de inițiere”⁵⁷. De fapt, modelul vertical reprezentat de scara ce leagă cele două lumi corespunde unei mentalități străvechi, fiind identificat de Frazer în arhetipurile prebabelice ale Vechiului Testament⁵⁸.

Un text din județul Bacău redă o perspectivă deosebită a raiului în viziunea populară. O privesc cotidiană a unui rai localizat într-un „copac cu crengile de aur” (un *axis mundi* de esență vegetală), unde „sta Dumnezeu / Și cu Maica Domnului / La masă cu toată lumea”⁵⁹ situează indirect individul în legătură cu sacralul, făcându-l să aspire la împlinirea ritului de agregare specific momentului comensualității⁶⁰. Aspirația ființei umane de a pătrunde temporar în societatea divină îl vom întâlni în colinde, specie folclorică ce prezintă ritualul magic al împlinirilor:

⁵⁴ Ov. Densusianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, vol. II, București, Editura „Casei Școalelor”, 1923, p. 128.

⁵⁵ Pierre Toubert, *Frontière et frontières: un objet historique*, apud Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (coord.), *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*. Traducere de Denisa Burducea ș.a., Iași, Editura Polirom, 2002, p. 139.

⁵⁶ Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar – în contextul culturii populare românești*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 2001, p. 326.

⁵⁷ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁸ James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*. Traducere de Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995, cap. *Scara cerească*, p. 112 și urm.

⁵⁹ *De desfăcut* (Albele – Bacău), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 353.

⁶⁰ Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Prefață de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 36.

„Ci mi-aștept pe Dumnezeu / Ca să-mi cine el cu mine, / El cu mine, eu cu el, / Cum e legea lui Crăciun”⁶¹. În colindul tip „Furarea astrelor”, apare același tablou al sărbătorii cerești, unde dezimplicarea divinului, din cauza „desfrâului sacru”, va crea prilejul instaurării haosului⁶². În vechea religie japoneză, animale sacre, dintre care mai ales ursul, erau ucise pentru a fi trimise cu daruri multe (mâncare, băuturi) spre tărâmul zeilor, care erau astfel invitați să se îndrepte cu bunăvoință spre lumea oamenilor. Incantația rituală care însoțea aceste jertfe expune un scenariu teofanic: „Încă o dată, i-am invitat pe zei în locuința de aici, pe zeii cei îndepărtați. După ce au apărut cu mult fast, neîntrecutul ospăț a fost minunat”⁶³.

În toate religiile arhaice divinităților protectoare li se oferă daruri și ospete, spre a se asigura coeziunea și armonia dintre cele două lumi, însă originile acestei practici trebuie plasate în primele forme de religiozitate. Așa cum se demonstrează într-o bogată bibliografie a temei, din punct de vedere strict ritual, darul este un schimb, numit de Marcel Mauss, intenționat contradictoriu, chiar „schimbul-dar”, adică un contract de colaborare, o strategie de influențare a forțelor supranaturale, legiferare a unui circuit neîntrerupt de substanțe și mesaje între cele două lumi. Temporalitatea sacră a sărbătoreșcului sporește obligativitatea dăruirii și valoarea darului. Preferința pentru sacrificarea de alimente nu este urmarea unor apetențe mărginit empirice, ci, din contră, presupune reîntoarcerea spre lumea divină a darurilor pe care aceasta le-a oferit oamenilor prin fertilitatea naturii. Constanta poetică a meselor paradisiace din folclorul românesc este o reminiscență estetică a acestor practici primitive, și tot aici se încadrează reprezentările lui Dumnezeu în rai ca în mijlocul unui veșnic ospăț, simbolizând sacrificiul-dar etern împlinit și echilibrul care se va resimți cu siguranță și în lumea „de jos”: „Acolo e mare lumină și mese întinse se văd când se deschide ceriul, iar Dumnezeu se vede șezând alături cu Sfântul Neculai”⁶⁴. Percepția pozitivă a acestui tablou s-a răsfrânt asupra

⁶¹ Constantin Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei*, București, Editura Minerva, 1975, p. 24.

⁶² Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, Editura Minerva, 1989, p. 19 și urm.

⁶³ Peter Francis Kornicki, James McMullen, *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*. Published by Cambridge University Press, 1996, p. 238.

⁶⁴ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Tipografia „Isidor Wiegler”, 1903, p. 1238.

imaginarului arhaic, ce a asimilat ideea fericirii veșnice cu participarea sufletelor la ospățul extramundan. Acest fapt este vizibil în descrierile lumii „de dincolo” care apar în balada *Soarele și Luna*; dacă în rai Soarele vedea: „Multe mese-ntinse / Cu făcioare aprinse / Și de mulți oameni coprinse”⁶⁵, înțelegând astfel că aceasta este răsplata sufletelor bune, în partea de întuneric a „celeilalte lumi” observă: „Niște mese strânse / Cu făclii tot stinse, / Și pahare seci / Și oameni negri”⁶⁶. Înțelegerea adecvată a funcției rituale pe care o are nucleul retorico-simbolic discutat, se leagă de necesara lectură la nivelul primordial al sensului. Valoarea poetică a „raiului ca ospăț”, „grădină a plăcerilor estetice hiperbolizate”⁶⁷ sunt elemente de la suprafața discursului folcloric, ritul oblativ fiind aici implicit, în ciuda evidentei apetente pentru concret specifice mentalității tradiționale. Trebuie să evidențiem faptul că și textele religioase prezintă același gen de tablouri estetic-funcționale. Grădina Edenului, așa cum apare în *Geneză* (2:9), este binecuvântată de Dumnezeu cu o vegetație care oferă locuitorilor săi plăceri estetice și culinare. În episodul biblic, prin excelență teofanic, al „mesei de sub copacii Hebronului”, Avram își întâmpină cei trei oaspeți din transcendent cu un ospăț, pecetluind astfel un rit de agregare care-l așază printre inițiați.

În același tipar se integrează importanța hranei în riturile funebre, adevăratul ei destinatar fiind de fapt divinitatea care trebuie să-l protejeze pe „dalbul călător”, deoarece în mentalitatea arhaică „se credea, așadar, că atunci când cineva dădea de pomană pentru sufletul unui decedat, cel ce primea ofrandele va reuși să înduioșeze puterea divină, pentru a-l ocroti pe cel dispărut”⁶⁸. Într-adevăr, faptul este observat de Marcel Mauss, care afirmă că și darul pentru oameni este tot un dar pentru zei, iar exemple din sistemul oblativ la triburile primitive îl conduc la concluzia că „aceste schimburi și contracte antrenează în vârtejul lor nu numai oamenii și lucrurile, ci și ființele sacre care le sunt mai mult sau mai puțin asociate”⁶⁹. Atât în riturile funebre, cât și în

⁶⁵ *Soarele și Luna* (Drăgășani – Vâlcea), în vol. Ion Taloș, *op. cit.*, p. 670.

⁶⁶ *Soarele și Luna* (Alexandria – Teleorman), în *ibidem*, p. 766.

⁶⁷ Adrian Romila, *Raiul ca ospăț. Mic excurs prin „lumea de dincolo”*, în „Tomis”, septembrie 2007, nr. 450, p. 16; vezi și teza de doctorat a aceluiași autor, *Viziunea Raiului în cultura românească*.

⁶⁸ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁹ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*. În românește de Silvia Lupescu. Studiu introductiv de Michel Bass, Iași, Editura Institutului European, 1993, p. 60.

pasajele care descriu mese ritualice paradisiace, este recurentă prezența lumânării, respectiv a „făcliilor aprinse”, care ajung să semnifice, în balada citată mai sus, un alter-ego al oamenilor desăvârșiți din punct de vedere spiritual. În plus, așa cum observă o cercetătoare a „magiei darului” în cultura noastră etno-folclorică, „gestul oferirii ofrandelor include semantismul apotropaic și purificator al focului, sub forma lumânării aprinse; (...) lumânarea însăși putând fi interpretată ca o formă de sacrificiu”⁷⁰. Studiind specificul românesc al călătoriilor în lumea „de dincolo”, Anca Bratu susține că lumânarea aprinsă în obiceiurile funebre și mai ales „lumina de stat” sunt legate de „credința generală în necesitatea luminii, implicând ideea unui sălaș al morților situat într-o lume „întunecată”, fie pentru că e „subpământeană”, fie că e „la apus”⁷¹. Cele două interpretări sunt complementare și sunt bazate pe informații din realitatea folclorică românească, însă considerăm că semnificația apotropaică și sacrificială a focului este anterioară celei de luminare a tărâmului „de dincolo”.

Unul dintre cele mai importante nuclee simbolice recurente în descântecele românești este arhetipul *neinvitării la masă*, fiind resemantizat în funcție de necesitățile intrinseci ale tiparului incantatoriu. De cele mai multe ori, arhetipul la care ne referim apare în contextul alungării „bubei rele” de către descântătorul care adoptă strategia desolidarizării cu efect sigur de intimidare și descompunere a agentului negativ. Marcel Mauss sublinia faptul că, în mentalitatea arhaică, esențială nu e doar obligația de a primi, cât și obligația de a dărui, astfel încât „refuzul de a oferi, neglijența de a invita (...) echivalează cu o declarație de război”⁷². Persistentă în comunitățile tradiționale, dihotomia solidarizare – desolidarizare se sprijină pe importanța „ceremonialității participative”, care, în plan psihic, atenuează sentimentul marginalității, având rol de integrare a individului în comunitate. Arhetipul discutat are însă și o variantă opusă, în care boala este, din contră, trimisă la „mese-ntinse / Cu făclii aprinse”, ipostază care indică auguralul și abundența. Uneori, o aparentă redundanță în planul simbolurilor semnalează o îngemănare

⁷⁰ Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 121.

⁷¹ Anca Bratu, *Călătoria spre lumea cealaltă în credințele populare românești*, în „Viața românească”, anul LXXXV, dec. 1990, nr. 12, p. 24; articolul este o parte a tezei de doctorat pe această temă, susținută la École des Hautes Études en Sciences Sociales, în 1986, sub conducerea profesorului Paul H. Stahl.

⁷² Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 55.

a semnificațiilor în gramatica de profunzime a ritului. Interpretarea opozițiilor funcționale solicită plasarea la același nivel a ideilor și reprezentărilor. Plenitudinea alimentară *de aici*, din planul uman, descrisă cu aceleași instrumente retorice ca și cea *de dincolo*, alungarea prin desolidarizare din uman în non-uman, analogia perfectă dintre cele două tablouri sărbătorești evidențiază coerența imaginarului arhaic, economia de mijloace folosite pentru aceeași funcționalitate magică.

Sărbătoarea care i se oferă drept alternativă agentului dăunător este organizată de personaje investite cu forță taumurgică, de multe ori feminine. Dacă textele în care Maica Domnului este agentul vindecător vizează o descindere din planul superior vertical, în alte descânțece purificarea este realizată de către divinități feminine sau spirite necunoscute, din „munții depărtați”, din extra-mundanul orizontal. Prezența celor „nouă jupânese”, „nouă preotese” sau „nouă fete surori” arată preferința pentru magicul de gen feminin, în virtutea guvernării feminine a extremelor ciclului existențial. Detașându-se de opțiunea predilectă a exegeților, care au considerat prezențele mitice feminine ale „simbolismului vechi european” ca „zeițe ale fertilității”, Marija Giumbutas crede că „tărâmul zeițelor este cerul, pământul și lumea sub-pământeană (...); manifestările lor sunt pretutindeni, venerarea fiind legată de ciclul infinit al vieții, morții și renașterii”⁷³.

Atunci când agentul magic feminin capătă o identitate culturală precisă, ceremonialul strategiei persuasive se îmbogățește cu metaforele specializate ale respectivului cod cultural: „Ca să te duci la Țaligrad / La fata lui Ler-mpărat, / Că N. nu știe să te conăcească, / Să te cinuiască”⁷⁴. Toposul de extracție bizantină se îmbină armonios cu descendența feerică a eroinei, la care se adaugă expresivitatea lexicală de filieră medievală. Nu este însă indiferentă introducerea Țarigradului, ca spațiu consacrat al „ciclului dunărean” din cântecul epic românesc, în descânțece, deoarece mentalitatea tradițională a întrevăzut aici „locul unde erau luați prizonieri eroii care vor reuși să se elibereze cu ajutorul propriilor lor forțe”⁷⁵.

⁷³ Marija Giumbutas, *Civilizație și cultură: vestigii preistorice în sud-estul european*. Traducere de Sorin Paliga. Prefață de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1989, p. 105.

⁷⁴ *Descântec de abubă* (Priboeni – Argeș), în vol. C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 507.

⁷⁵ Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români*. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 176.

În basme, motivul *neinvitării la masă* a fost popularizat de tipul „Frumoasa din pădurea adormită” (*Dornröschen*, în colecția Grimm, *La Belle au bois dormant*, în cea a lui Charles Perrault), în care „cauza războinică a somnului magic devine o chestiune de convenție socială încâlcată”⁷⁶. Lazăr Șăineanu nu identifică, în cercetările sale riguroase asupra basmelor, o formă românească a acestui tip, deși îl aseamănă cu povestea *Împăratul împietrit*, unde este constantă „ideea de adormire sau de împietrire”⁷⁷.

Cu toate că folclorul literar românesc nu a înregistrat într-o structură artistică asemănătoare celei occidentale grija conștiinței tradiționale pentru îmbunarea spiritelor care intervin în destinul ființei umane, ritualul *mesei ursitoarelor*, performat în majoritatea regiunilor în contextul obiceiurilor la naștere, face parte din același substrat al imaginarului. Atenția sporită a omului arhaic de a mulțumi și concilia duhurile cu care este nevoit să intre în contact în chiar spațiul personal este subliniată de Artur Gorovei: „Știind că au toane, oamenii au totdeauna în grijă ca ursitoarele să găsească în casă tot ce au nevoie. De aceea li se întinde masă mare (...): un blid cu făină de grâu, sare, pâne și se lasă trei zile și trei nopți”⁷⁸. Organizarea mesei de ofrandă este întâlnită și în ceremonialul funebru, în Cașin – Bacău: „În camera în care omul și-a dat sufletul, masa trebuie să stea plină cu mâncare și cu băutură timp de trei nopți”⁷⁹. Într-o cercetare ajunsă clasică a sistemului oblativ la *trobrianzi*, Malinowski plasa darurile alimentare oferite spiritelor ancestrale, ofrande expuse în casă în cadrul unei sărbători dedicate morților, în categoria darurilor reciproce și care erau returnate în mod obligatoriu de către alți reprezentanți ai comunității⁸⁰.

Instituția antică a „ospetei” avea la bază teama de străini, iar „în primirea și tratarea oaspetelui este prezentă, ca subtext cultural-psihologic, ideea unei prezențe transcendente; musafirul este perceput

⁷⁶ Arthur și Albert Schott, *Basme valahe – cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*. Traducere, prefață și note de Viorica Nișcov, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 319.

⁷⁷ Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. Studiu comparativ*, București, Tipografia Carol Göbl, 1895, p. 171-172.

⁷⁸ Artur Gorovei, *Datinile noastre la naștere*, București, Biblioteca „Minervei”, 1909, p. 39.

⁷⁹ Ion H. Ciubotaru, *op.cit.*, p. 163.

⁸⁰ Categoria numită „Gifts returned in economically equivalent form”, în vol. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*. Published by Read Books, 2008, p. 184.

ca mesager al soartei”⁸¹. De aici, accentuatul caracter ritualic al invitării la masa proprie, grija pentru asigurarea abundenței alimentare. Împotriva oaspeților nepoftiți se iau măsuri de precauție; astfel, sub masă, în ajunul marilor sărbători, se pun obiecte cu rol apotropaic (topor, coasă, usturoi)⁸².

În descânțele românești, întâlnim și masa cu semnificația arhaică de „comuniune alimentară”, prin „sacrificii de sacralizare”⁸³, de atenuare a maleficiului sau, în virtutea principiului *potlach*-ului, se urmărește schimbul simbolic între sănătatea aflată în primejdie și ofrandele alimentare: „Și să strângi toți șchiopii / Și toți cotonogii, / Toți chiorii și toți morții. / Și să faci o masă mare, / Și pe toți să-i poftiți. / Atunci și nici atunci, / Să nu-mi poată face rău”⁸⁴. Uneori, perspectiva bunurilor din cealaltă parte a lumii este simțitor îmbogățită cu alte probe ale spațiului ofertant: „C-acolo sunt nouă leagăne făcute, / două mese-ntinse, / nouă făclii aprinse, / nouă pahare pline, / în leagăne să vă legănați, / cu paharele să vă-mbiati, / la masă să vă ospătați, / cu făcliile să vă luminați”⁸⁵. Întâlnim, de asemenea, asocierea între metaforele spațialității necivilizate și strategica dăruire a bunurilor tradiționale, dovezi ale cinstirii: „Unde fata cosâță nu toarce, / Câinii nu latră, / Că acolo îți dă bere, / Demâncare, / Pâine și sare, / Cinstea dumitale”⁸⁶. În momentul smulgerii mătrăgunei, în locul rădăcinii „pui zahăr, pâine, vin”⁸⁷, realizându-se astfel practic schimbul ce va asigura culegătorului păstrarea proprietăților magice ale plantei și, în același timp, îl va feri de eventuala răzbunare a spiritului plantei.

Dacă în ritualurile magice românești, realizarea efectivă a schimbului-dar supraviețuiește doar în culegerea mătrăgunei și a altor plante folosite în magie (omanul, iarba lui Tatin, popelnicul), în

⁸¹ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 329.

⁸² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 50.

⁸³ Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*. Traducere de Gabriela Gavril. Studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 116.

⁸⁴ *De supus* (Huși – Vaslui), în vol. Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească*, București, Socec, 1910, p. 144.

⁸⁵ *De babiță* (Bogdănești – Vâlcea), în vol. T. Bălășel, *op. cit.*, p. 95.

⁸⁶ *Descântec de brână*, în vol. C. F. Ciușanu, C. Fira, C. M. Popescu, *Culegere de folclor din județul Vâlcea și din împrejurimi*. Cu un glosar, București, Editura Cultura Națională, 1928, p. 137.

⁸⁷ Informație din Buciumi – Bacău, cf. Silvia Ciubotaru, *Cultul mătrăgunei în Moldova*, în *AMEM*, III, 2003, p. 147.

culturile primitive această practică a fost mai bine conservată. Ritualurile de exorcizare performate de populația *Lahu*, din nordul Thailandeii – comunitate cu o religie animistă și un inventar impresionant de spirite malefice și benefice – dublează ritul verbal asemănător celui românesc, ce trimite duhul rău la ospățul dintr-o lume întunecoasă și interstițială („Unde luna nu strălucește, unde soarele nu strălucește, la intersecția a nouă râuri, acolo sunt nouă coșuri cu pui să le mănânci, nouă curți cu porci, acolo mâncarea nu se mai termină nici în nouă vieți!”), cu prezentarea coșurilor încărcate cu alimente⁸⁸. În descântecele românești, schimbul ritual s-a refugiat în imaginarul poetic, păstrând însă, în conștiința performerilor, forța magică originară.

Uneori, spațiile necivilizate în care este trimis răul sunt caracterizate, pentru a le spori atractivitatea, de avantajele unei *Insule a Fericirilor*: „Unde-s ciutile grasă; / Mănâncă pită necenușoasă / Și beu apă netulburoasă!”⁸⁹. Așa cum vechii egipteni le descriau defuncțiilor, în *Cartea celor două căi*, avantajele *Câmpiei Ofrandelor*, și „dalbul călător” este îndemnat să parcurgă „calea-nenturnată” spre lumea strămoșilor, descrisă cu aceleași atribute ale plenitudinii și auguralului („Dar tu să-mi apuci, / Către mâna dreaptă, / Că-i calea curată, / Cu boi albi arată, / Cu grâu semănată, / Și-s tot mese-ntinse / Și făclii aprinse”⁹⁰), și este îmbunt să prin oferirea punților sau podurilor (colaci, lumânări, câni cu apă sau vin). Mai mult, preoții religiei faraonice asigurau hrana zilnică statuetei care rămânea să reprezinte dublul pământesc al celui plecat dintre vii, prin ritualul de „deschidere a gurii”⁹¹. În lumea greacă antică, morții aveau o vatră, unde li se aduceau miere, lapte, dulciuri, făină și, element demn de semnalizat, un narcotic, în vederea adormirii și diminuării vigilenței spiritelor, la care trimite și simbolul macului din cântecul funebru

⁸⁸ Anthony R. Walker, *Lahu Nyi (Red Lahu) Rites of Spirit Exorcism in North Thailand*, în „Anthropos”. Herausgegeben vom Anthropos-Institut. International Review of Ethnology and Linguistics, Freiburg, 71-1976-3/4, p. 401 (t. n.).

⁸⁹ *De zgaibă*, în vol. V. Scurtu, *Cercetări folklorice în Ugocea românească (județul Satu-Mare)*. Extras din „Anuarul Arhivei de Folklor” (AAF), VI (1942), București. Publicat de Ion Mușlea, p. 121.

⁹⁰ *Cântec funerar din Gorj*, în vol. Constantin Brăiloiu, *Ale mortului din Gorj*, București, 1936, în vol. *Opere*, V. Studiu introductiv, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1981, p. 112.

⁹¹ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*. Ediția a treia. Traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu. Cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan (în românește de Sorin Antohi), Iași, Editura Polirom, 2007, p. 108.

românesc: „Numai floarea macului / Șede-n poarta raiului / Și dă rând sufletului”⁹². Prin astfel de sacrificii alimentare, mai întâi reale, apoi exclusiv simbolice, este vizată atenuarea fricii de ființele „de dincolo” care pot afecta comunitatea umană, fie acestea duhuri ale morților sau ale bolilor. De aceea, călătorul între lumi nu trebuie să intre în *Valea Plângerii*, zona tabu în care funcționează alte repere temporale, căci reunește astfel, prin memorie, centrul original cu marginea lumii, conștientizându-și condiția de „străin”.

O altă credință arhaică fundamentează relația dintre semnificația hranei și frica de morți. Călătoria viilor sau a căutătorilor de inițiere în lumea „de dincolo” este mereu însoțită de interdicția de a nu gusta din alimentele celuilalt tărâm, iar abundența acestora este menită să transforme abținerea într-o veritabilă probă inițiativă. În mitologie, pentru că mănâncă o rodie din Hades, Persephona este obligată să se întoarcă periodic în lumea subpământeană. Reversul benefic al acestei situații este că acceptarea hranei pardisiace îi oferă călătorului nemurirea. De aceea, în multe povești inițiatice neofitul nu este lăsat sau nu poate să mănânce pâinea și apa vieții, așa cum eroul mesopotamian Adapa refuză alimentele sacre oferite de către Tammaz și Gizada, cei doi zei de la poarta cerului. Neputința de a ingera hrana din rai este întâlnită și în folclorul românesc. Într-o poveste culeasă de Elena Niculiță-Voronca se prezintă vedenia unui tânăr, adus de îngerul său în rai, unde întâlnește cunoscutul ospăț paradisiac, la care el, nefiind „scris în cartea celor morți”, nu poate lua parte: „Îngerul l-a dus și l-a pus la o masă și i-a spus: *Mănâncă tu, dacă poți!* dar n-a putut nici el mânca”⁹³. Cercetările lui Frazer asupra obiceiurilor funebre primitive scot la iveală un substanțial inventar de practici legate de tabuizarea hranei morților. Pentru triburile din Noua Guinee, tărâmul subacvatic *Hiyoyoa*, considerat sălașul spiritelor celor morți, se aseamănă cu lumea viilor, doar că regimul diurn-nocturn este inversat. Fantomele ce le călăuzesc pe ființele vii care ajung aici le sfătuiesc pe acestea să nu mănânce din hrana defuncțiilor, dacă doresc să se mai întoarcă de unde au venit. Însă interdicția își arată efectele și în plan uman, deoarece membrii familiei din care a făcut parte mortul se feresc, pentru o anumită perioadă de timp, să mănânce din fructele cultivate de acesta, din hrana lui preferată sau din cea pe care a

⁹² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 390.

⁹³ *Ibidem*, p. 1269.

consumat-o în intervalul bolii⁹⁴. Prohibițiile alimentare la care se supun thailandezii sau neofiții care ajung în lumea „neagră” relevă faptul că, la nivelul imaginarului folcloric, este prezentă și concepția complementară: spiritele malefice sau cele ale morților vor rămâne veșnic în spațiul ale cărui ofrande le vor accepta.

Demonstrație a fenomenului aculturației motivelor folclorice cu cele religioase de ordin livresc, scenografia descântecelor înglobează spații beneficiind de o aură istorică și imaginară valorizantă: „la fântâna lui Adam”, „la râul lui Iordan”, „la câmpul Rusalimului”, „pe calea lui Avram”⁹⁵, „pe drumul lui Traian”, „în munții Sinaiului”, „în ulița Raiului”. Imaginarul creștin a investit aceste toposuri cu trăsăturile plenitudinii: „Și te-oi duce / La tău lu Liordan, / La fântâna lu Rusalim, / C-acolo apa-i lăptoasă, / Iarba-i fructoasă”⁹⁶. Toponimia de rezonanță biblic-orientală care apare în descântece este urmarea unui proces de împrumut cultural sub forma unor *stereotipuri*⁹⁷ ale sacrului, evocând atât semnele departelui, cât și cele ale paradisiacului. Totuși, este important faptul că această denominație specializată se suprapune peste categoriile consacrate ale spațiului folcloric (fântâna, munții, apele). În ceea ce privește specificul creștin al poeziei spațiului, Northrop Frye observă atât ipostaza spirituală, cât și localizarea empirică a acesteia: „Împărăția lui Dumnezeu este o lume idealizată, identică metaforic cu grădina spirituală a raiului și pământului promis, inclusiv cu viitorul pământ promis al lui Israel restaurat și cu Apocalipsa Noului Testament”⁹⁸.

Imaginația arhaică încearcă să facă trecerea de la domeniul răului îndepărtat, generator de angoase, la agenți vindecători care poartă amprenta spațiului familiar, fabulația magică deplasându-se spre

⁹⁴ James George Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. I. *The Belief Among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia*, Published by BiblioBazaar, 2008, p. 233.

⁹⁵ *De deochi*, în vol. Dim. P. Lupașcu, *Medicina babelor. Adunare de descântece, rețete de doftorii și vrăjitorii băbești*, București, Göbl, 1890, p. 12.

⁹⁶ *Mana vacilor*, în vol. I. Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în AAF, 1 (1932), p. 201.

⁹⁷ Înțelegem *stereotipurile* ca fiind convingeri fondate, dar schimbătoare, încărcate de senzații subiective și care, în majoritatea cazurilor, sunt lipsite de critică obiectivă. Cf. Klaus Roth, «*Bilder in der Kopfen*». *Stereotypen, Mythen und Identitäten aus ethnologischer Sicht*, Frankfurt, 1999, p. 23.

⁹⁸ Northrop Frye, *Marele Cod. Biblia și literatura*. Traducere de Aurel Sasu și Ioana Stanciu, București, Editura Atlas, 1999, p. 106.

figurarea unei înfruntări de baladă medievală: „Boier din țara muntenească / A venit în țara moldovenească / Ca să caute calul junghiului”⁹⁹. În comparație cu descinderile în regiunile „de dincolo”, mișcarea dintr-o zonă românească în alta pare o reducere a prototipului, însă aceasta rămâne, în conștiința arhaică, o metaforă a înstrăinării, iar călătorul, oaspetele arhetipal, cel venit de departe, poartă atributele sacrului *tremendum*. Conform logicii imaginarului, orice călătorie este o descentrare, iar periferia un spațiu al necunoscutului hierofanic. O situație specială o are, în această interpretare, apa, mediu care jalonează eternitatea, dar simbolizează nesfârșitul spațial, generând începutul procesului de purificare. Astfel, conform textelor funebre, „primul obstacol pe care sufletul trebuie să-l treacă în călătoria sa către comunitatea strămoșilor este marea”¹⁰⁰.

În descântece, toposurile acvatice sugerează falia dintre lumi, iar fiindcă omul arhaic a ținut să-și reprezinte frontierele în termeni familiari, boala este exilată „la Marea Neagră / Și la Marea Roșie, / La Dunăre / Și la Prut...”¹⁰¹. La valența simbolică a apei ca mediu al transgresiunii se adaugă aici semnele generate de specificul imaginarului românesc, pentru care Dunărea, Marea Neagră și Prutul sunt puncte de frontieră ale cercului etnic dincolo de care se întinde necunoscutul. De asemenea, știm că spiritul arhaic a închipuit apa ca un obstacol și în același timp un mediu de comunicare între cele două părți ale lumii, așa cum demonstrează credința românească în *Apa Sâmbetei*.

Mircea Anghelescu, analizând cel mai vechi „gromovnic” românesc din secolul al XVII-lea, cu o probabilă origine sanscrită¹⁰², ce înfățișa un univers apocaliptic cu sens moralizator, afirma că „el constituie prima atestare în literatura noastră a motivului *lumii pe dos*”¹⁰³. Într-adevăr, lumea desacralizată a sfârșitului umanității are toate datele unui iad utopic și ucronic, în care mecanismele normalității sunt

⁹⁹ *De junghi* (Balotești – Bacău), în vol. Artur Gorovei, *Descântecele...*, p. 350.

¹⁰⁰ Ștefan Dorondel, *Structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*, în „Sud-estul și contextul european”. Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene, IX-B. Coordonator: Paul H. Stahl, 1998, p. 55.

¹⁰¹ *De fapt*, în vol. Mihail Canianu, *op. cit.*, p. 197.

¹⁰² Vezi și varianta recent publicată a textului respectiv: *Cele mai vechi cărți populare în literatura română. VIII, Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer. Învățătură despre vremea de apoi a prorocului Isaia*. Studii monografice, ediție și glosar de Alexandru Mareș, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2003.

¹⁰³ Mircea Anghelescu, *Literatura română și Orientul (secolele XVII-XIX)*, București, Editura Minerva, 1975, p. 48.

destructurate. Aceeași atmosferă paradoxală, dar cu funcționalitate diferită, în nici un caz moralizatoare și declamativă, ca în apocrife, didahii și iconografia medievală, o vom regăsi în ceea ce folcloriștii au numit „formulele imposibilului”, răspândite în majoritatea literaturilor populare. Originea acestor aparente formule stilistice se pierde undeva între tehnica „minciunilor” introductive sau finale din povestirile orientale, cum ar fi „tekerlemele” turcești, și cerința adecvării cronotopului fantastic al basmului la *illo tempore*.

Deși observă analogiile dintre aceste formule așa cum apar ele în basm, descântec și proverbe, alăturare care ar fi trebuit să semnaleze disoluția ritualicului din magia populară, la estetic și fantastic în basm, până la chintesența paremiologică, Nicolae Roșianu vede în formula imposibilului din basm doar funcția parodică și de accentuare a ficționalității. Folcloristul recunoaște că „descântecul a urmat o cu totul altă cale”: „În descântec, imposibilul nu se transformă în comic, situația imposibilă descrisă aici (timpul sau spațiul în care bolile pot acționa în voie: *niciodată, nicăieri*) fiind tocmai starea *dorită, ideală* (scopul actului magic, *însănătoșirea*)”¹⁰⁴ (subl. autorului). O clarificare a tiparului poetic discutat este oferită de prezența acestuia în poezia funebră, al cărei rol ritualic nu poate fi pus la îndoială. În virtutea „fricii de morți”, cum o numea George Frazer, formulele imposibilului apar aici pentru a asigura tocmai ruperea ireversibilă a legăturilor dintre cele două semicercuri ale lumii, dintre morți și vii: „Atunși ti-i întorșea, / Când cerbi or ara / Și ciute-or sămăna, / Atunși și niși atunși...”¹⁰⁵.

În cercetarea descântecelor noastre, sesizarea formulei imposibilului apare într-o lucrare a Antoanetei Olteanu, care observă „trimitere bolii în spațiul mitic (nonuman, anormal)”, „habitat (considerat de om) specific pentru aceste duhuri”¹⁰⁶, raportând această imagine poetică la un „niciodată” al întoarcerii bolii. Atunci când descrie semnificația „locurilor bune” și a „locurilor rele” în geografia mitologică a țaranului român, Camelia Burghel semnalează apariția „semelor configurative ale imaginii spațiului propice înglobării răului – *marginalitatea, depărtarea, lipsa oricărei forme normale, cotidiene de viață, împrăștierea, nepuțința întoarcerii înapoi*”, oferind exemple din

¹⁰⁴ Nicolae Roșianu, *Eseuri despre folclor*, București, Editura Univers, 1981, p. 141.

¹⁰⁵ Vasile Tudor Crețu, *Mitul „marelui drum” în cântecele de petrecut din Banat*, în vol. *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968, p. 275.

¹⁰⁶ Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, București, Editura Paideia, 1998, p. 294-295.

descânțe culese din zona Sălajului, a unor „spații îndepărtate luate din lumea biblică, marcând puternic orizontul cultural al subiecților: *Muntele Sinaiului* sau *Marea Roșie*”¹⁰⁷. În mod firesc, autoarea punctează posibilitatea unei semnificații culturale a spațiilor exotice prezente în descânțe, care echivalează la nivelul ritului expiator cu anti-lumea în care sunt marginalizați agenții malefici.

Un studiu mai puțin cunoscut care aspiră într-adevăr să lămurească sursele imaginarului hotarului nelocuit, ca spațiu infernal, îi aparține lui Vasile Bogrea. Filologul clujean pleacă de la un descântec cules de Ion Bîrlea din Maramureș, în care „mătricile” sunt alungate „în pădurile cele întunecoasă, / Unde cocoși negri nu cântă, / Vaca neagră nu rage, / Rădăcină nu se trage, / Foc nu se face...”¹⁰⁸, dar și de la alte fragmente de texte incantatorii, cu nuanță de imprecăție adresată spiritelor malefice care au provocat boala, urmărind în fiecare descântec variantele în care imaginarul popular a codificat „locurile depărtate” și „necercetate”. Întunericul silvestru, lipsa reperelor civilizației, a vegetației și a focului evocă extra-mundanul și terifiantul, la sugerarea cărora contribuie și valențele simbolice ale culorii negre. În scopul sporirii expresivității descrierii, iar, pe plan funcțional, pentru augmentarea impresiei de pustietate absolută peste care se așază semnele degradării, performerul adaugă epitete din același câmp semantic: „În codrii întunecoși, / În butuci bortoși, / În ciungi scorburoși, / În lemne putregăioase...”¹⁰⁹.

Această maieutică spațială ajunge la precizarea clară a desacralizării, prin implicarea ideologiei creștine: „Fata chică n-o-mpleti, / De Hristos n-o pomeni”. Ridicat la rangul de metaforă de particularizare a civilizației umane, „pusul costițelor” sugerează îndemânarea nubilelor și conservarea, prin urmarea inițierii nupțiale, a existenței tradiționale. În schimb, lipsa gestului tradițional al tinerei fete, locuitoare a spațiului periferic, atentează la ordinea lumii, așa cum despletirea fetelor și femeilor sugerează ritul preliminar în care este implicată comunitatea.

Bolile sunt trimise de către descântătoare în spații exotice, sugerând aceleași semnificații de *no man's land*: „la Veneția” (cu

¹⁰⁷ Camelia Burghel, *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Editura Limes, 2000, p. 248-249.

¹⁰⁸ Ion Bîrlea, *Cânțe populare din Maramureș*. Vol. II. *Descânțe, Vrăji, Fărmece și Desfaceri*, București, 1924, p. 360.

¹⁰⁹ *De fapt*, în vol. S. Fl. Marian, *Descânțe...*, p. 149.

posibila etimologie din „venetic”), „la Maroga” (modificare fonetică a cuvântului „Maroc”). În cântecul epic dunărean, întâlnim cu același sens un alt topos oriental consacrat, „Nadolia” (Anatolia): „Tot țară pustie / Peste nouă mări, / A nouălea țări”. Autorul consideră că pustiul în care nici o activitate umană nu este posibilă apare prima dată la noi în *Molitvele Sfântului Vasile-cel-Mare*, traduse din limba greacă, text imprecativ prin excelență, în care „durerea de cap” este alungată de Domnul pe un munte unde „câine nu latră, / cocoș nu cântă”. Vasile Bogrea indică și faptul că „formula e și mai veche, putând fi urmărită până în secolul al II-lea al erei creștine, de când datează placa de plumb de la Amorgos, pe care e scrisă o *defixio* la adresa Demetrei”¹¹⁰. Același autor aduce în context și blestemul (la care se poate adăuga tabuizarea numelui diavolului) românesc cu formula „Ducă-se pe pustii!” Totuși, ritualul trimerii bolilor și a spiritelor care le provoacă dincolo de orice „țipenie de om” se regăsește în cultura antică, în texte magice foarte asemănătoare celor românești; de exemplu, un exorcism de alungare a bolii de la mamă și de la copil din Egiptul antic accentuează, prin redundanța din plan lexico-semantic, valoarea spațiului nepopulat: „Ieși afară, / Și du-te în bălți / Și pe pustii, / Du-te în bălți și pe câmpuri / Până pe pustiile pustii”¹¹¹. I.-A. Candrea, în plus, observă că „surghiunirea demonului bolii departe de locurile umblate de oameni e frecventă mai ales în descântecele slave și grecești”¹¹².

Influențele concepției creștine sunt vizibile într-o formulă care trimite la același pustiul neprimitor: „unde turcul toacă”, tipar poetic aflat în complementaritate stilistică cu sintagma care apare mai frecvent „unde popa nu toacă”. Paradoxul se creează prin alăturarea gestului sacru legat de religia creștină cu arhetipul păgânului. În afara oricărei individualizări pe baza culturii religioase, *străinul* are o semnificație bine stabilită în imaginarul universal, căci aduce cu sine necunoscutul. Arhaismul românesc *iabangiu*, preluat din limba turcă, în timpul dominației otomane asupra Principatelor, însemna în perioada utilizării sale ‘venetic, străin, haimana’, o determinare peiorativă a sensului său

¹¹⁰ Vasile Bogrea, „O străveche formulă de exorcism în descântecele noastre”, în vol. *Pagini istorico-filologice*. Cu o prefață de acad. Constantin Daicoviciu. Ediție îngrijită, studiu introductiv și indice de Mircea Borcilă și Ion Mării, Cluj, Editura Dacia, 1971, p. 476.

¹¹¹ Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 382.

¹¹² I.-A. Candrea, *Folclorul medical român medical. Privire generală. Medicină magică*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 347.

în cultura de origine, din veche persană (*yabangi*), care îl denumea pe individul provenind dintr-o țară străină, îndepărtată¹¹³.

Grefarea culturii religioase pe tradiția primitivă se vede în denumirea de esență religioasă a lumii „de dincolo”. De exemplu, într-un basm cules de Ovidiu Bîrlea, eroii ajung în „împărăția diavolească”, unde vor descoperi un palat plin de „băneturi”, „mâncăruri” și, în plus, acest tărâm păstrează determinantele izolării spațiale: „Nu-i mai era lume, nu mai era câine, nu iera pisică, nu nimic”¹¹⁴. Acest tip de basme integrate de Lazăr Șăineanu în „ciclul descinderilor infernale” prezintă călătoria protagonistului în împărăția îndepărtată a zmeilor. Într-o versiune bănățeană a basmului-tip *Petre, fiul oii*, cei trei frați pornesc spre țara zmeilor, situată pe tărâmul celălalt, iar mezinul reușește să coboare „pe răsuflătoarea pământului în lumea neagră”, unde „găsi în niște case o fată frumoasă care-l ospătă și-i dete să bea un buricaș cu puteri de-ale zmeului”¹¹⁵. Diversele caracterizări ale „lumii negre” care apar în basmele românești demonstrează că un inventar consistent de nuanțe poetice situează basmul în continuarea descântecului. Pedepsit de zână, eroul Arghir va fi nevoit să parcurgă drumul inițiativ până la împărăția zânelor, așa cum este sfătuit: „Arghiri, sî mă cauț unde câinii nu latrî, nici cocoșai nu cântî”¹¹⁶.

Se observă că seria metaforelor negative care particularizează tărâmul unde este expulzat maleficul sau se instituie planul mitic se remarcă printr-o preferință pentru registrul fonetic: „cocoși nu cântă / glas de voinic nu s-aude / nici tăieturi de topor”¹¹⁷. Cunoașterea inițiativă presupune o redimensionare și la nivelul acuității senzoriale, încât simțul auditiv, simț de gradul doi, de obicei situat în urma vizualului, devine astfel privilegiat în detectarea semnelor „de dincolo”. În acest mod este confirmată transgresiunea celor „trei fete surori” din balada populară, rătăcite în ceața dintre lumi, deci obligate să renunțe la orientarea comună prin văz: „Ele n-auzea / Nici

¹¹³ Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturii române*, vol. II. *Vocabularul. Vorbe istorice. Împrumuturi literare – indice general*, București, Editura Gutenberg, Joseph Göbl, 1900, p. 65-66.

¹¹⁴ Basmul fantastic *Un om bătrân și o femeie avea doi copii*, în vol. Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, București, Editura Pentru Literatură, 1966, p. 167.

¹¹⁵ Lazăr Șăineanu, *Basmele române...*, p. 579.

¹¹⁶ Basmd din Izvoare – Soroca, în vol. I. Oprișan, *Basme fantastice românești*, vol. II. *Frumoasa lumii*. Ediția a 2-a, revăzută, București, Editura Vestala, 2005, p. 82.

¹¹⁷ *De ceas rău* (Bogați – Dâmbovița), în vol. Artur Gorovei, *Descântecel...*, p. 277.

popă tocând, / Nici cocoș cântând, / Nici plugari hăind”¹¹⁸. Recurența menționare a absenței cântecului cocoșilor, a lătratului câinilor sau a mugetului vacilor trimite nu doar la lipsa atributelor domestice ale acestui spațiu, ci, mai ales, atenționează asupra sublimării reperelor temporale și spațiale. Civilizația rurală este o lume polifonică, în care sunetul familiar îndeplinește rolul unui orologiu primitiv, marcând momentele zilei. Dintre aceste repere, „cântecul cocoșilor” se abstractizează în simbol, devenind ceea ce anticii numeau *gallicinium*, adică una dintre cele șapte faze ale nopții, care începe cu *crepusculum* și se termină cu *aurora*. Acest cântec devine, în mentalitatea tradițională, pragul temporal dintre întuneric și lumină, marcând miezul nopții. Lătratul câinilor are rol apotropaic și este asociat cu familiarul, încât ciobanul moldovean vrea să fie îngropat „în dosul stâinii, / Să-mi auz cîinii, / Că ei de-or lătra, / Stăpân c-or chema”¹¹⁹. Călător între lumi, eroul din balada *Lenore* este obligat de legile umane să descalece, spre a-și întâlni sora, într-un spațiu interstițial și neapărat, deschis forțelor necunoscutului: „La șanțul grădinii, / Să nu-l simță cîinii”¹²⁰. Lătratul câinilor devine astfel un reper al centrului și o metaforă a protecției pe care spațiul comunitar o asigură individului.

Diversitatea modelelor poetice prin care este definită periferia lumii conduce la identificarea unui punct originar al imaginarului arhaic, iar practicile simbolice jalonează un prototip ritualic al exorcizării, pe care am încercat să-l conturăm. Convergența imaginilor poetice din descântece, balade sau basme, precum și descrierea practicilor primitive, încifrate în textele ceremonialului funebru, demonstrează că „imaginarul este răspântia schimburilor, loc al răspunsurilor căutate în spațiu la spaimele ființei în fața temporalității”¹²¹.

Poetica spațiului magic românesc a resemantizat viziunea curentă despre tărâmul pustiu și a îmbogățit funcționalitatea „celeilalte” lumi. În mentalitatea arhaică românească, pustiul nu este o ipostază a

¹¹⁸ *Joi, în sărbători, trei fete surori*, în Gh. I. Neagu, *Folclor din Câmpia Dunării*, în vol. *Folclor din Oltenia și Muntenia*. Texte alese din colecții inedite, IV. Ediție îngrijită de Iordan Datcu, București, Editura Pentru Literatură, 1969, p. 43.

¹¹⁹ *Oaia năzdrăvană* (Lacul-Sărat – Brăila), în vol. *Balade populare românești*, vol. II. Introducere, indice tematic și bibliografic, antologie de Al. I. Amzulescu, București, Editura Pentru Literatură, 1964, p. 475.

¹²⁰ *Voica Bălaca*, în Gh. I. Neagu, *op. cit.*, p. 102.

¹²¹ Jean Burgos, *Pentru o poetică a imaginarului*. Traducere de Gabriela Duda și Micaela Gulea, București, Editura Univers, 1988, p. 109.

neantului, ci reprezintă o lume „pe dos” în comparație cu universul domestic, ajungându-se la concepția potrivit căreia reversul spațial și temporal reflectă o parcurgere în sens invers a firului cauzalității. Breșele în ordinea lumii „de aici” anunță sau reclamă descentrarea urmată de procesul magic al revenirii în centrul umanității și, în același timp, a esenței umane vitale.

Résumé

L'étude a comme point de départ une formule exorciste fréquente dans les charmes roumains, à l'aide de laquelle le facteur maléfique est jeté dans le monde non-humaine. Dans les formes adaptées à la fonctionnalité esthétique ou rituelle, ce modèle poétique peut être retrouvé dans des chants funèbres, dans les ballades ou dans les contes. La présence, dans l'ordre du discours, du désert et de la forêt infinie, au-delà de la civilisation, le monde «renversé», exige le parcours du chemin rituel – ayant une finalité magique – menant des limites jusqu'au centre vital de la communauté archaïque. C'est ainsi qu'on examine les analogies multiples qui s'établissent entre le topos magique roumain et ceux qui sont présents dans d'autres cultures archaïques, et l'influence du modèle cosmologique chrétien superposé au modèle primitif. On considère que le topos paradisiaque et les dîners auguraux présents dans l'imaginaire folklorique sont des moyens pour manipuler les forces surnaturelles, intégrées dans la catégorie de «l'échange-don».

**MOȘTENIREA – ÎN CADRUL RELAȚIILOR
FAMILIALE – LA GĂGĂUZII DIN MOLDOVA ȘI BULGARIA
LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA ȘI ÎNCEPUTUL
SECOLULUI AL XX-LEA**

Elizaveta CVILINCOVA

Procesele contemporane care au loc în lume se caracterizează prin globalizarea și internaționalizarea culturilor. Însă, cum demonstrează realitatea, procesele de globalizare și evoluția culturilor nu se finalizează cu formarea unei culturi comune pentru toți. Un rezultat al modificărilor culturale existente este universalizarea într-o anumită măsură a culturilor, dar nu omogenizarea lor. Pentru perioada contemporană este caracteristic procesul de „revenire” la tradițiile populare, proces care a fost numit „renașterea culturii tradiționale”. Cercetarea culturii tradiționale și a fenomenului cultural al etniei, căreia în ultimul timp i se acordă o atenție sporită, contribuie la soluționarea unor probleme importante și, în primul rând, la studierea problemei originii unui anumit popor.

Analiza minuțioasă a surselor și a bibliografiei, precum și rezultatele cercetărilor efectuate de noi pe teren, demonstrează faptul că în perioada îndelungată de habitat separat (peste 200 de ani) în cultura tradițională a diferitelor grupuri de găgăuzi au apărut deosebiri. Studiarea particularităților regionale ale culturii lor populare este de actualitate, deoarece oferă posibilitatea de a urmări procesele de stabilitate a tradiției etnice și adaptarea ei la condițiile locale. Cercetarea acestor aspecte permite analiza proceselor de interacțiune etnoculturală a găgăuzilor cu alte popoare pe parcursul diverselor etape ale istoriei lor etnice și contribuie la păstrarea moștenirii culturale și a tradițiilor lor etnice.

În prezent ni se pare important de a continua depistarea particularităților regionale ale culturii tradiționale a găgăuzilor, începută în monografia precedentă¹. Aceasta va da posibilitatea de a cerceta unele lacune din istoria găgăuzilor.

¹ E. N. Cvilincova, *Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности* (*Cultura spirituală tradițională a găgăuzilor: particularitățile etnoregionale*), Chișinău, Business-Elita, 2007, 840 p.

Articolul nostru are scopul de a studia particularitățile etnice regionale ale culturii tradiționale a găgăuzilor în vederea determinării stabilității tradiției etnice în baza a două grupuri de găgăuzi (din Republica Moldova și Bulgaria), unul dintre ele ajuns în alt mediu natural, social și etnic. Subiectul lucrării îl constituie relațiile de familie și câteva elemente ale culturii socio-normative. Astfel se introduc în circuitul științific date și documente care reflectă problemele conjugale, ale situației juridice a femeii și rolului ei în viața socială, ale proprietății funciare, ale dezvoltării sociale ș.a.

La redactarea prezentei lucrări autorul s-a bazat pe *materialele de teren* proprii, culese între anii 1996-2007 în 16 localități găgăuze din sudul Republicii Moldova („Gagauz Yeri” – Găgăuzia): s. Avdarma, s. Cioc-Maidan, s. Congaz, s. Beșalma, s. Dezghingea, or. Comrat, or. Ceadâr-Lunga, s. Beșghioz, s. Baurci, s. Gaidar, s. Joltai, s. Tomai, s. Cazaclia, s. Copceac, or. Vulcănești, s. Carbalia și Chirsovo, un sat de etnie găgăuză și bulgară, precum și în șapte localități de pe teritoriul de nord-est al Bulgariei în care locuiesc găgăuzi: or. Cavarna, s. Bolgarevo (Gheavursuiutciuk), s. Bojureț (Mihalbei), s. Moghiliște (Iuzghiubenlik), s. Generalul Kantardjievo (Ceaușkioi), s. Kicevo (Djeferli) și s. Oreșak (Djevizli). În timpul cercetării de teren, autorul a îmbinat convorbirea colocvială cu un interviu aprofundat conform unei programe-chestionar elaborată special, precum și metoda observației.

Cadrul cronologic al cercetării include sfârșitul secolului al XIX-lea – prima jumătate a secolului al XX-lea datorită faptului că cele mai timpurii surse etnografice scrise privind cultura tradițională a găgăuzilor din Basarabia se referă la ultimul sfert al secolului al XIX-lea, iar privitor la găgăuzii din Bulgaria la prima jumătate a secolului al XX-lea. Limitarea cadrului de cercetare la jumătatea secolului al XX-lea se explică prin faptul că din acea perioadă, urmare a transformărilor social-economice și politice, s-a accelerat procesul de distrugere a structurilor tradiționale. Pentru a analiza obiceiurile și ritualurile populare, relațiile de familie în evoluție, lucrare prezintă pe scurt starea lor actuală.

La studierea diferitelor domenii ale culturii tradiționale a „găgăuzilor basarabeni” au contribuit savanți din țară și de peste hotare:

M. N. Guboglo², L. A. Pokrovskaia³, S. S. Kuroglo⁴, M. V. Marunevici⁵, A. V. Șabașov⁶, E. N. Cvilincova⁷, V. Ia. Dîhanov⁸, E. S. Soroceanu⁹, M. A. Durbailo¹⁰ etc. Diversele domenii ale culturii tradiționale a găgăuzilor din Bulgaria au fost cercetate de savanții bulgari: A. Manov¹¹, C. Baev¹², M. Ivanova¹³, D. Todorova¹⁴,

² M. N. Guboglo, *Хору («групповой танец») и панаир (ярмарка) в системе соционормативной культуры гагаузов (Hora („Dansul în grup”) și panair (târg) în sistemul culturii socio-normative al găgăuzilor)*, Курсом развивающейся Молдовы, Т. 5, Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», 2008, Comrat, M. Старый сад, 2009, p. 197-225.

³ L. A. Pokrovskaia, *Гагаузские термины родства (Termenii de rudenie în limba găgăuză)*, Вып. 1. СПб: РАН, 1995, p. 260-267.

⁴ S. S. Curoglo, *Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. (Obiceiurile familiare ale găgăuzilor din sec. XIX – începutul sec. XX)*, Chișinău, Editura Știința, 1980, 138 p.

⁵ M. V. Marunevici, *Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР. Этнография и искусство Молдавии (Obiceiurile tradiționale de nuntă ale găgăuzilor din Republica Sovietico-Socialistă Moldovenească)*, Chișinău, Editura Știința, 1972, p. 177-186.

⁶ A. V. Șabașov, *Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа (Găgăuzii: sistemul termenilor de rudenie și proveniență a poporului)*, Odessa, Астропринт, 2002, 740 p.

⁷ E. N. Cvilincova, *О регламентации положения женщины в обычном праве гагаузов (Despre reglementarea poziției femeii în dreptul comun al găgăuzilor)*, în „Закон и жизнь”, Chișinău, 2005, nr. 9, p. 27-31; eadem, *Гагаузы Молдовы и Болгарии. Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора (Găgăuzii în Moldova și Bulgaria. Studiu comparativ al obiceiurilor calendarice, termenilor de rudenie și folclor)*, Chișinău, Editura Pontos, 2005, 308 p.; eadem, *Обычай наследования у гагаузов (Obiceiul moștenirii la găgăuzi)*, în „Закон и жизнь”, Chișinău, 2006, nr. 6, p. 54-57; eadem, *Традиционная духовная...*

⁸ V. Ia. Dîhanov, *Обряд жертвоприношения в традиционной духовной культуре болгар и гагаузов Украины (Obiceiul sacrificării în cultura spirituală tradițională a bulgarilor și găgăuzilor din Ucraina)*, Украина и Болгария: віхи історичної дружби (Материалы міжнародної конференції, присвяченої 120-року визволення Болгарії від османського ига), Odessa, 1999, p. 280-286.

⁹ E. S. Soroceanu, *Терминология гагаузской календарной обрядности (Terminologia din domeniul obiceiurilor calendarice găgăuze)*, Материалы VI Конгресса этнографов и антропологов России, СПб., 2005, 100 p.

¹⁰ M. A. Durbailo, *Гагаузские народные баллады с образом желтой змеи, Советская тюркология (Baladele populare găgăuze cu imaginea șarpelui galben)*, Moscova, 1990, nr. 2, p. 31-47.

¹¹ A. Manov, *Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави (Originile găgăuzilor: obiceiurile și moravurile)*, Varna, В две части, 1938, 183 p.

I. Gradeşliev¹⁵, M. Nikolova¹⁶, J. Pimpireva¹⁷. O contribuție deosebită în studierea folclorului găgăuzilor din Bulgaria a avut-o savantul polonez V. Zaioncikovski¹⁸.

Recunoscând importanța cercetărilor efectuate, menționăm că până la momentul actual nu sunt lucrări în care au fost investigate în mod complex particularitățile regionale ale culturii tradiționale specifice găgăuzilor. Studiile existente reflectă doar unele aspecte ale problemei date. Particularitățile regionale din Moldova și Bulgaria sunt, pe de o parte, rezultatul activizării contactelor interetnice ale găgăuzilor cu etniile învecinate și al procesului de adaptare a culturii la mediul alonațional (aculturalizarea), iar pe de altă parte, are loc dispariția multor obiceiuri și ritualuri, uitarea unui șir de termeni. Procesul dat a decurs cu un grad diferit de intensitate la fiecare din grupurile de găgăuzi.

Relațiile de familie la găgăuzi sunt cercetate din punctul de vedere al culturii socio-normative, deoarece acest aspect al familiei și traiului familial la găgăuzi aproape nu este reflectat în literatura de specialitate. Studierea relațiilor conjugale și de familie permite a cerceta mai profund organizarea socială a poporului.

Analiza datelor de arhivă după tipurile de familii la țărani găgăuzi din prima jumătate a secolului al XIX-lea¹⁹ arată că tipul

¹² C. Baev, *Исторически народни песни у гагаузите (Cântecelile populare istorice ale găgăuzilor)*, în „Известия на Варненското Археологическо Дружество”, Варна, Кн. XV, Варна, 1964, p. 61-74.

¹³ M. Ivanova, *Представата на гагаузите от Каварненско за Алекси човек Божии (Închipuirile găgăuzilor regiunii Cavanaugh despre Alexei, Omul Domnului)*, Медиевистични ракурси: Топос и енигма в културата на православните славяни. Sofia, 1993, p. 170-175.

¹⁴ D. Todorova, *Преживелици от обичайното право във Варненско (Reminiscențele dreptului comun în regiunea Varna)*, Известия на Народния музей, Т. 24 (39), Варна, 1988, p. 142-149.

¹⁵ I. Gradeşliev, *Християнството при гагаузите (Creștinătatea la găgăuzi)*, Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения «Професор Иван Гълъбов», Veliko Târnovo: ВТУ, 1995, p. 373-380.

¹⁶ M. Nikolov, «Обичаят Петльовден» (*Obiceiul „Ziua Cicoșului”*), în „Известия на Народния музей Варна”, Кн. IX (XXIV), Варна, 1973, p. 153-181.

¹⁷ J. Pimpireva, *Родствени отношения при гагаузите в България (Relațiile de rudenie la găgăuzii din Bulgaria)*, în „Българска етнология”, Бр. 3, Sofia, 2000, p. 75-87.

¹⁸ V. Zaioncikovski, *Jezyk i folklor gagauzow z Bulgarii (Limba și folclorul găgăuzilor din Bulgaria)*, în „Polska Akademia nauk”, nr. 5, Cracovia, 1966, p. 65-91.

¹⁹ Архива Націоналă а Републиціі Молдова, Фондул 134 (Curtea de Conturi а Basarabiei), inventarul 2, dosarul 45, p. 642 ș.a.; inventarul 2, dosarul 247, p. 158 ș.a.

preponderent de familie îl formau așa-numitele familii mici care includeau pe soți și copii, adică familia de două generații. Această tendință s-a păstrat și la începutul secolului al XX-lea, ceea ce se desprinde din informația cuprinsă în literatura de specialitate. Cu toate acestea, la coloniștii de dincolo de Dunăre erau răspândite pe larg „familiile mari patriarhale”²⁰. Așa-numitele familii „neselectate,” în cadrul cărora trăiau permanent părinții cu câțiva fii căsătoriți și cu nepoți, se întâlnesc tot mai rar. De regulă, pe parcursul a 7-15 ani părinții găseau posibilitatea de a separa fiul cu familia, pentru care, cu forțe comune, construiau o casă. Subliniind rolul legislației rusești în păstrarea familiilor „neselectate” și „unite”, atragem atenția la faptul că tradiția conviețuirii (pe parcursul unei perioade îndelungate de timp) a părinților cu câțiva fii căsătoriți și cu nepoți la începutul secolului al XX-lea a fost pe larg răspândită și la găgăuzii din Bulgaria²¹. Însă noi nu am putut găsi informația conform căreia la găgăuzii din Basarabia și Bulgaria există familii „complexe”, „neselectate” sau „mari” după tipul celor bulgare.

În ultimul sfert al veacului al XIX-lea rămâne tot mai puțin pământ pe lângă casă la gospodăriile individuale (ca rezultat al separării familiilor nou-formate). Aceasta, la rândul său, a sporit procesul micșorării familiilor mari patriarhale printre coloniștii de peste Dunăre. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea crește numărul familiilor „mici” și scade numărul de familii având forme „complexe”.

Indiferent de tipul de familie, viața ei internă se baza pe modul de viață patriarhal, pe rolul dominant al bărbatului mai în vârstă și respectul față de cei mai în vârstă. În urma căsătoriei, femeia își pierde „calitatea de membru” în grupul tatălui și intra în grupul de rudenie al soțului (genealogia patrilineară). În problemele consumului familial și organizării traiului avea loc divizarea muncii după criteriul de vârstă și sex (tipurile de muncă pentru femei și pentru bărbați) care se păstrează până în ziua de azi în satul găgăuz. Statutul bărbatului și al femeii a fost determinat de modelul de conduită în baza căruia erau folosite normele tradiționale ale relațiilor dintre sexe care consolidau și elucidau situația subordonată a femeii la nivel social. Anume în normele etichetei, după cum am reușit să constatăm, într-o oarecare măsură apare tenta orientală. În baza drepturilor și îndatoririlor femeii se aflau principiile conceptuale ale

²⁰ N. S. Derjavin, *Болгарские колонии в России. Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии (Coloniile bulgare în Rusia. Guberniile Tavria, Herson și Basarabia)*, Sofia, Державна печатница, 1914, p. 33.

²¹ D. Todorova, *Преживелици...*, p. 145.

societății tradiționale²². Inegalitatea femeii în comparație cu bărbatul se manifesta inclusiv și în normele de moștenire²³.

Cu toate acestea, în urma analizei datelor istoriografice și folclorice, nu sunt argumente pentru a afirma că în familie femeia nu avea nici un fel de drepturi. La luarea deciziilor importante se ținea seama de opinia ei (de exemplu, în chestiunile alegerii partenerului de viață, de vânzare-cumpărare a bunurilor etc.). De drepturi mai mari beneficia femeia care se afla în a doua căsătorie. La păstrarea atât de îndelungată a principiului patriarhal în traiul familial (la „găgăuzii basarabeni” – până în anii ’60-’70 ai secolului al XX-lea) a contribuit, după opinia noastră, păstrarea rolului bărbatului în producție, normele dreptului cutumiar, trăsăturile naționale de caracter etc.

Obiceiul de moștenire al găgăuzilor se prezintă ca o parte importantă a culturii socio-normative și este legat de problema dezvoltării socio-economice, de sistemul de relații dintre sexe, de rolul și statutul femeii în societate. Pentru desemnarea noțiunii „moștenire”, găgăuzii utilizau diferiți termeni, legați, în primul rând, de avere și de pământ. La găgăuzi, ca și la alte popoare est-europene, la transmiterea moștenirii se păstra principiul minoratului, conform căruia casa, pământul și toată gospodăria părinților revenea fiului mai mic. Pe baza materialelor de teren, observăm că găgăuzii nu păstrau întotdeauna principiul minoratului. La dorința tatălui (sau a ambilor părinți), moștenitorul casei părintești și a pământului putea fi copilul mai mare sau cel mijlociu. Modificarea legii nescrise era adesea una din formele de penalizare a fiului și nurorii pentru neascultare față de părinți și pentru o fire nesociabilă, deoarece cota parte, căpătată de fiu la separare, era cu mult mai mică decât moștenirea părintească.

Până în prima jumătate a veacului al XX-lea găgăuzii din Basarabia păstrau dreptul preferențial de moștenire pentru bărbat, pe când fiica, de facto, era înlăturată de la moștenire. Aceasta se explică nu doar prin problema insuficienței pământului, care s-a acutizat simțitor cu începere de la sfârșitul secolului al XIX-lea, cât prin normele tradiționale stabilite, bazate pe modul de viață patriarhal. Pentru comparație, menționăm că la moldoveni, de exemplu, participarea fiicelor la moștenire se efectua deja din a doua jumătate a secolului al XIV-lea²⁴. Pe teritoriul Basarabiei, începând cu mijlocul secolului al

²² E. N. Cvilincova, *Традиционная духовная...*, p. 192-207, 616.

²³ Eadem, *Обычай...*, p. 54-57.

²⁴ A. I. Galben, *Из истории феодального государства и права Молдовы XVIII – начала XIX в. (Din istoria statului feudal și a dreptului în Moldova. Sec. XVIII – începutul sec. XIX)*, Chișinău, Editura Ruxanda, 1998, p. 133.

XIX-lea, în conformitate cu principiile *Statutului despre coloniile străinilor în Imperiu*, femeia a căpătat dreptul la cota parte fixată din moștenirea rămasă după moartea rudelor apropiate, numai privitor la bunurile mobiliare. Conform datelor informatorilor, în prima jumătate a secolului al XX-lea, la împărțirea patrimoniului soția capului de familie răposat căpăta 1/3 parte din moștenire.

Analiza procesului de transformare în domeniul dat demonstrează că, odată cu consolidarea relațiilor capitaliste de la sat, obiceiul înzestrării fiicelor cu pământ la „găgăuzii basarabeni” a căpătat o anumită răspândire (nu în toate satele). Conform spuselor informatorilor, la începutul secolului al XX-lea, țăranii înstăriți care aveau o cantitate considerabilă de lot de pământ înzestrau și pe fiice cu o parte de pământ. În același timp, prezintă interes distincțiile privitoare la conținutul termenului *zestră* la găgăuzii din Moldova și Bulgaria, precum și la moldovenii și românii. La găgăuzii din Bulgaria, termenul dat se completa printr-o caracteristică anumită psiho-morală: o plată obligatorie suplimentară la zestrea miresei, dacă ea nu era virgină. Deseori, termenul *zestră* era înlocuit cu noțiunea *namiz tarlasi* (în română: *namâz tarlasi*) / *namiz topra* (literalmente: *pământul onoarei*). Datele culese și analizate ne-au permis să tragem concluzia că tradiția înzestrării fiicelor cu pământ nu era caracteristică și pentru găgăuzii din Bulgaria²⁵.

Insuficiența terminologiei legate de noțiunea de „moștenire”, privitoare la „zestre”, ne arată faptul că, indiferent de legislația oficială în vigoare, multe probleme privind relațiile de familie și de rudenie, inclusiv moștenirea, deseori erau reglate de normele dreptului cutumiar.

Diferențele regionale demonstrează clar faptul adaptării culturii populare a găgăuzilor la condițiile locale și gradul de păstrare a tradiției etnice. Pe teritoriul Basarabiei avea loc procesul de consolidare a găgăuzilor într-o etnie unică. Obiceiurile tradiționale se unificau, se atenuau diferențele locale proeminente ale unuia și aceluiași ritual.

Putem afirma cu destul temei, că în cultura tradițională a găgăuzilor din Moldova se manifestă o influență considerabilă etnoculturală est-romanică. Îndeosebi acest lucru se evidențiază în obiceiurile calendaristice, cântecul popular (colindele de Anul nou, cântecele cu conținut religios) și terminologie.

Așadar, studierea și analiza, pe scurt, a relațiilor de familie ne-au permis să concluzionăm că în acest domeniu pentru găgăuzi este specific caracterul dominant al bărbatului și supunerea deplină a femeii,

²⁵ E. N. Cvilincova, *О регламентации положения...*, p. 27-31.

fapt consfințit de normele dreptului cutumiar (în domeniul etichetei, dreptului succesoral – eliminarea femeii de la moștenire ș.a.). Principiul organizării familiei găgăuze se baza pe tradițiile patriarhale. Elementele specificului etnic, într-o măsură considerabilă, se păstrează în structura familiei și în principiile organizării ei. Ele se manifestă în etichetă, în normele tradiționale de comportament, în relațiile dintre soți, dintre generații (în relațiile dintre cei mici și cei maturi, copii și părinți etc.) și în formele de contact ale membrilor familiei cu alți membri ai obștii.

Резюме

В статье исследуются особенности типологии крестьянской семьи у гагаузов в XIX – начале XX в. на основе архивных материалов и данных, представленных в работах предшествующих исследователей. Отмечается, что независимо от типа семьи ее внутренняя жизнь основывалась на патриархальном начале, на главенстве старшего мужчины и почитании старших. В известной степени данные принципы сохранялись в гагаузских селах до 70-х годов XX в.

Abstract

In this paper there are investigated the special features of the typology of peasant Gagauz family during the 19th century and at the beginning of the 20th on the basis of archive materials and data, represented in the work of the previous researchers. It is noted that independent of the type of family, its internal life was based on the patriarchal principle, on the supremacy of elder man and the respect of elders. As far as we know them, the given principles remained as such in the Gagauz villages up to the 1970s.

ILUSTRĂȚII





IOAN BUD, MEȘTER DRĂNIȚAR DE PE VALEA COSĂULUI, BUDEȘTI – MARAMUREȘ

Ovidiu FOCȘA

Tipologia populară în privința tehnicilor de realizare a acoperișului locuinței tradiționale îmbracă o mare diversitate de forme și expresii, determinate în primul rând de tehnicile constructive specifice unei anumite zone cât și de natura materialului de realizare.

Ca principal element constructiv, simbol al statorniciei omului, casa rămâne cel mai important edificiu din cadrul gospodăriei, motiv pentru care meșterii constructori erau deopotrivă apreciați și recunoscuți în comunitate. Dincolo de foloasele materiale cu care aceștia erau răsplătiți pentru munca prestată, între familia celui cărui i se ridică casa și meșter se lega o strânsă relație, materializată printr-o succesiune de acte magico-rituale, menite să vegheze asupra durabilității construcției. De cele mai multe ori, la finalizarea casei, în semn de apreciere, meșterii își lăsau inscripționat pe meștergrinda casei – grinda de susținere a structurii acoperișului – numele și anul în care s-a ridicat construcția, localizând astfel temporal evenimentul.

Pe unul din constructorii maramureșeni contemporani cei mai de seamă, specializat în realizarea și bătutul draniței, l-am găsit inițial în 2008 cadrul Muzeului Viticulturii și Pomiculturii din Golești – Argeș, unde, împreună cu alți meșteri, era implicat într-un amplu proces de conservare a unor monumente de arhitectură populară din cadrul muzeului, înlocuind dranița veche cu una nouă, pe care o prelucra la fața locului. În acest context, l-am întâlnit pe meșterul Ioan Bud, de loc din Budești – Maramureș, cunoscut în comunitate mai ales sub numele de *Bud a lui Lorinz*, în vârstă de 68 de ani. Considerați a fi printre cei mai buni lemnari, țăranii maramureșeni sunt creatorii unei adevărate „școli” de meșteri specializați în această tehnică, îmbogățind arhitectura populară românească cu numeroase ansambluri monumentale (porți, case, edificii de cult), simboluri ale unei tradiții moștenite din tată-n fiu. Utilizând și astăzi vechi tehnici tradiționale de prelucrare a lemnului, printre care regăsim cioplitul lemnului cu securea, fășuitul cu barda,

tăiatul și crăpatul cu ferăstrăul și joagărul¹, meșterii maramureșeni sunt chemați adesea în muzeele etnografice pentru salvarea sau conservarea unor martori de arhitectură rurală.

Cercetarea asupra specificului acestei vechi tradiții maramureșene, începută în cadrul muzeului din Golești, nu ar putea fi pe deplin înțeleasă fără o raportare la spațiul de baștină al meșterului – Budești, acolo unde Ioan Bud își are casa și familia.

Alcătuit din două părți, Budești Susani (nucleul inițial al satului) și Josani (partea mai nouă), arătând diferența dintre cele două entități ale comunității, separare ce nu are rol administrativ, dar este folosită de localnici, Budeștiul, este o veche așezare maramureșeană, menționată documentar prima dată în anul 1361². În ceea ce privește denumirea localității, modul de formare al oiconimului reflectă o semnificație profund socială, expresie a modului de viață patriarhal, bazat pe familie și menținerea libertăților obștești. Astfel, prin sufixare (-ești este un vechi sufix de origine latină), cu sens de plural colectiv, se formează oiconimul Budești, derivat de la antroponimul Bud, nume purtat și de meșterul drănițar, după un model des întâlnit în toponimia românească.

Localitatea este recunoscută în primul rând pentru vestitele sale monumente ecleziastice, bisericile de lemn ce datează din secolul al XVII-lea, cu înalte turnuri îndrăznețe, realizate în stil gotic, ce dau dovadă de iscusită pricepere tehnică³, ea fiind una din acele comunități mari, cu două biserici și două parohii diferite.

Având în vedere specificul locului, în care ocupațiile de bază au rămas creșterea vitelor și pomicultura, în absența pământului pentru agricultură și a formelor de relief neprietenoase din punct de vedere al exploatărilor agricole, maramureșenii s-au îndeletnicit din cele mai vechi timpuri cu lucrul la pădure, fiind recunoscuți printre cei mai pricepuți din întreg spațiul românesc. Astfel, locuitorii din Budești, ca și cei din localitățile învecinate, Călinești și Vadu Izei, s-au specializat de-a lungul timpului în prelucrarea lemnului de rășinoase. Acest fapt este ilustrat și de ansamblul elementelor de arhitectură rurală (bisericile de lemn și porțile gospodăriilor) de o monumentalitate aparte, ce folosesc în tehnicile constructive *brădăul* și *molidișul*. De altfel, rășinoasele, prin

¹ Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, București, Editura Sport – Turism, 1986, p. 72.

² Dan Ghinea, *Enciclopedia geografică a României*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 322.

³ Mihai Pop, *Cât îi Maramureșul...*, Chișinău, Editura Științifică, 1993, p. 6.

caracteristicile fizice ale structurii lemnului și abundența lor în rândul speciilor lemnoase, reprezintă cele mai utilizate materiale de construcție, dintre ele detașându-se în primul rând lemnul de brad, care „lucrat sub forma scândurilor, a draniței și șindrilei, reflectă tot atâtea stadii ale nivelului tehnic al epocii în care acestea s-au folosit”⁴.

Pentru spațiul românesc, Maramureșul rămâne un exponent al civilizației lemnului, fapt ilustrat și de trăsăturile de ordin constructiv ale impresionantelor edificii laice și religioase, conservatoare din punct de vedere al tehnicilor și materialului de realizare. Un strălucit vestigiul al acestei civilizații îl constituie porțile monumentale⁵, a căror origine presupunea îndeplinirea a două funcții distincte: una pregnant practică, deserving scopuri pur gospodărești, care este și funcția primară, și alta mistică prin excelență, de esență culturală, decurgând din folosirea porților la înmormântarea aeriană a morților familiei⁶, încărcând simbolic acest element de arhitectură rurală reprezentativ pentru întreaga gospodărie.

Construcțiile maramureșene, ce pun în valoare tradiția locală a prelucrării lemnului, s-au bazat dintotdeauna pe iscusința și priceperea meșterilor dulgheri ale căror tehnici constructive au conferit o excepțională unitate stilistică arhitecturii zonei. Între aceștia se remarcă și Ioan Bud, cunoscut, după cum am amintit, mai mult după porecla *Bud a lui Lorinz* decât după nume, poreclă ce o moștenește de la bunicul său, după o veche tradiție maramureșeană, potrivit căreia fiecare membru al satului are propria poreclă, pe care o poartă cu mândrie. Reminiscentă a modului de viață arhaic, în care cuvântul, numele, în unitatea sa semantică, relevă structuri de permanență și profunzime în straturi de limbă și istorie⁷, porecla rămâne un lucru firesc în cadrul comunității maramureșene. Asemenea lui, frații Gheorghe și Ioan se recomandă în comunitate tot cu apelativul *...a lui Lorinz*, pe ulițele satului putând fi auzite expresii de genul: *...a lui Urșiag, Bătă, Țăranu, Popuță, Pintioc*, oameni ce au în stăpânire locuri ca *Dâmbul Roiului, Dâmbul Nacului, Izvorul Pitului*, dovedind originalitate și conservatorism lingvistic.

⁴ Ion Cherciu, *Arta populară din Țara Vrancei*, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 44.

⁵ Petru Caraman, *Porțile monumentale ale României*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, VI, 2006, p. 22.

⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁷ Ioan Crâncău, *Porecle și supranume în Tăuții Măgherauș*, în „Memoria ethnologica” (ME), Baia Mare, an IV, nr. 11-13, 2004, p. 1301.

Astfel de denumiri relevă înțelesuri profunde prin care membrii comunității denumesc locurile, personalizându-le, umanizând spațiul luat în stăpânire, spunându-se că fiecare sat din *Țara lui Dragoș* își are porecla sa, întemeiată pe o legendă; oamenii locului „își aruncă la tot pasul ocări de acestea, nimeni nu se supără din cauza lor, și le auzi aruncate până și între *domnari*”⁸.

Meșterul se ocupă cu confecționarea și baterea draniței pe casă, pentru a cărei realizare utilizează numeroase esențe lemnoase cu diverse însușiri (stejar, molid, brad), cea mai bună fiind cea obținută din molid. Această esență lemnoasă este preferată de meșterii drănițari pentru calitățile sale; cantitatea mare de rășină conferă draniței o rezistență aparte, ce poate ajunge până la 70 de ani. Lemnul de brad sau *brădăul*, cum este denumit local, este un alt material utilizat la confecționarea draniței, șitei sau șindrilei, dar care are o durabilitate mai mică în timp, rezistând cu 20 de ani mai puțin decât cea confecționată de molid, din cauza conținutului mai mic în grăsime. Durata în timp a acestui tip de învelitoare naturală este condiționată și de alți factori, printre care amintim intemperiiile naturale, meșterul precizându-ne că o draniță bine lucrată, din lemn uscat de bună calitate nu poate avea o viață mai mică de jumătate de veac, chiar dacă nu este acoperită de nici un strat protector. Pentru aceasta trebuiau respectate anumite condiții, printre care tăierea lemnului în anotimpul rece pare a fi cea mai importantă. Astfel, iarna, din luna noiembrie și până în februarie, se fac tăierile la pădure atunci când „lemnul e închis”, ceea ce îi prelungește viața față de unul tăiat în sezonul cald. Buștenii folosiți pentru obținerea draniței erau aleși cu mare grijă, drepti și cu cât mai puține noduri, pentru a se putea prelucra mai ușor. Uneori, prin anumite metode, precum decojirea *brădăului* cu un an înainte de a fi tăiat, se urmărea sporirea duriții, spunându-se că lemnul se usucă în picioare și se întărește.

După tăiere și curățare, începea prelucrarea trunchiului, el fiind tăiat perpendicular în mai multe bucăți, de lungime aproximativă cu cea a draniței. Fiecare butuc în parte era despiciat în patru sferturi cu ajutorul *toporului* sau a *baltagului* și a *maiului de lemn*, obținându-se ceea ce popular se numesc *bile*⁹. Fiecare sfert în parte era fasonat cu ajutorul unei *securici* sau *băltăgaș*, după care era crăpat în fâșii subțiri, 15-17 la număr, cu ajutorul *custurii*, un cuțit cu o formă aparte bătut cu *maiului*

⁸ Andrei Radu, *Porecle*, în *ME*, an IV, nr. 11-13, 2004, p. 1243.

⁹ Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. IV, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1996, p. 105.

de drănițit, ciocan de lemn de mici dimensiuni. Odată încheiată această operațiune, scândurile de lemn, late de 8-10 cm, erau strânse în mănunchiuri, fiind pregătite pentru a fi trase, netezite, la *scaunul de drănițit*, unde se obțin bucăți trapezoidale cu lungimi de 60 cm.

Din acest moment, dranița era numai bună de bătut pe casă, meșterul folosindu-se de cuie speciale de draniță sau șită, din fier; altădată, acestea erau confecționate din lemn de stejar, practică ce s-a păstrat până acum 100 de ani, după cum ne-a relatat Ioan Bud. Operațiunea de batere a draniței începe de la coama acoperișului numită „cheptine”, unde se pune un anumit „semn-lemnă după credința omului: *cruce, cocoș, bolț piramidal*, după o tradiție foarte veche intrată în sufletul omului”¹⁰. De cele mai multe ori, obiectele de formă ascuțită fixate la extremitățile coamei, „constituie un argument serios în favoarea funcției lor apotropaice de stăvilire sau de îndepărtare a răului pe care o vor fi avut odinioară”¹¹. Înainte de începerea propriu-zisă a muncii de realizare a acoperișului, „*găzdoia* – femeia casei, ca obligație morală și bucurie pentru că-și vede casa sus ridicată, pune o pânzătură frumoasă cu monedă, destinată ălui mai vrednic meșter ce ridică casa”¹², gest cu semnificații profunde în mentalitatea tradițională, „prosopul alb simbolizând legământul cuplului, dar și starea de puritate, de curățenie, sub zodia căreia era zidită casa respectivă”¹³. În afara rolului funcțional, coama acoperișului este importantă și din punct de vedere estetic; de multe ori meșterii recurg la diverse forme de modelare a lemnului în așa fel încât, „rândul de sus al dranițelor este tăiat în forme simple decorative, formând un șir dantelat”¹⁴, ce dă un aspect deosebit întregii construcții.

În funcție de înălțimea acoperișului, care poate fi *țepiș*, adică mai ascuțit, sau *lopoș*, mai scund, echipa specializată de meșteri drănițari, alcătuită din două până la patru persoane, bate dranița într-unul sau în două rânduri, în așa mod încât 2/3 din suprafața unei scânduri este acoperită de o alta, capetele ei fiind bine petrecute,

¹⁰ Inf. Ioan Bud, 68 de ani; înregistrare mg. din 3 aprilie 2008.

¹¹ Ion. H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*. Universul culturii populare, vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998, p. 28.

¹² Inf. Ioan Bud.

¹³ Ion. H. Ciubotaru, *Gherăești, un sat din ținutul Romanului*, Iași, Editura Presa Bună, 2003, p. 281.

¹⁴ Florea Bobu Florescu, Paul Petrescu, *Arta populară românească*, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 107.

asigurându-se astfel o bună protecție întregii construcții. *Apele* acoperișului sunt încheiate fie în unghi drept, mai pronunțat, fie, trecerea se face mai lin, muchiile fiind rotunjite, tipul cel mai des întâlnit în cadrul construcțiilor maramureșene. Ca formă, în zona maramureșeană predomină acoperișul cu structura în patru ape, mai ascuțit, numit *țepiș*, ce permite o evacuare rapidă a apei și zăpezii.

Suprafața pe care meșterul bate dranița este un suport de scândură ce acoperă cununa de bârne a pereților, formând așa-numitul strat al acoperișului, în fapt un sistem de grinzi puternice ce încununează pereții constituind suportul pe care se sprijină întregul acoperiș. Întregul edificiu are la bază o structură relativ simplă alcătuită din cununi de bârne late și groase cu dispunere orizontală, cioplite cu securea și fețuite cu barda, încheiate în „cheutoare românească” sau în tehnica „blockbau”, așezate pe o fundație de granit (granitul fiind scos din carierele aflate în apropiere). De obicei, fundația este îngropată 2,5 m în pământ, ridicându-se deasupra cu jumătate de metru dacă casa este în pantă; în caz contrar, când terenul este neted, fundația se ridică până la 2 m deasupra solului¹⁵. Pentru o casă cu dimensiuni de aproximativ 10/8 metri, constructorii folosesc în jur de 25-30 m³ de lemn cioplit din brad sau stejar.

Ca element de arhitectură populară, prin vechimea și valoarea ei artistică, casa a devenit emblema Maramureșului, conferindu-i acestuia identitate zonală; în acest sens, un rol determinat l-au avut meșterii constructori, dintre care, Ioan Bud rămâne un reper prin îndemânarea, pricepera și experiența de a ridica construcții monumentale din bârne. Din această perspectivă, meșterii maramureșeni, moștenitori ai unor valori tradiționale profunde, au fost capabili să atingă un nivel profesional ridicat, rafinamentul lor artistic excelând în compoziții ample ce poartă amprenta unei mărci identitare, semn al unui statut socio-profesional bine individualizat.

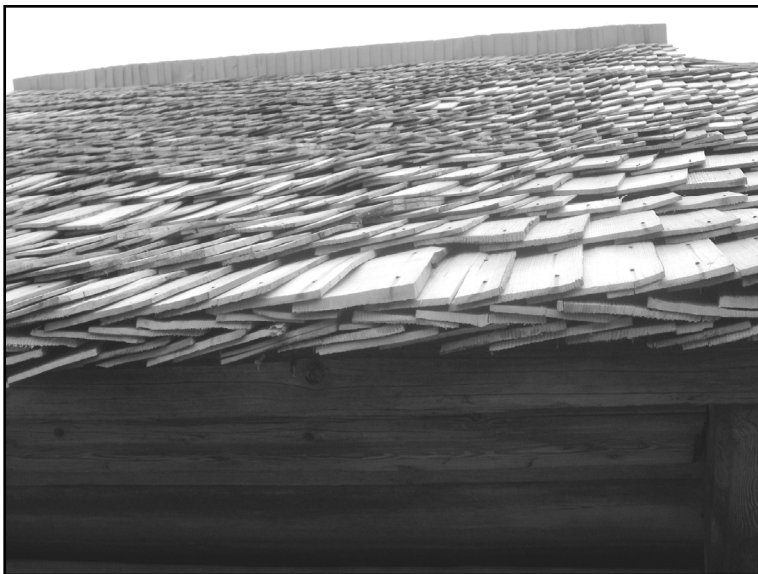
¹⁵ Inf. Ioan Bud.

Abstract

Starting from the thinking pattern specific to peasant craftsmen that created perfectly equilibrated and functional buildings, within the Romanian space there developed the brilliant art of wooden constructions, and the historical region of Maramures excels in this regard by the originality and diversity of the applied techniques and procedures. Wood processing with its various forms was granted in time the artistic feeling of folk artists, fact which explains the exceptional results that were obtained. It is in this category that falls the shingle maker Ioan Bud, of Budesti-Maramures, known locally as Lorinz's Bud. Using traditional tools such as the *hatchet*, *axe*, *wooden beater*, *shingling chair*, the craftsman works in fir tree wood and spruce wood, creating the shingles specific to the roof of the Maramuresan houses. Representative of an archaic community characterized first of all by its impressive churches and monumental gates, craftsman Bud whose artistic mastership and creativity find their most adequate expression in wood processing, has created his fame by special achievements, reason why he is frequently invited in the ethnographic museums throughout Romania to help with his knowledge the works of restoration-conservation of the monuments of traditional art.

ILUSTRĂȚII









CONSIDERAȚII PRIVIND CONTRIBUȚIA LUI GRIGORE BOSTAN LA CERCETAREA FOLCLORULUI DIN SPAȚIUL CARPATO-NISTREAN*

Mircea FOTEA

Considerațiile noastre privind activitatea de folclorist a lui Grigore Bostan sunt rezultatul lecturării volumului *Poezia populară românească în spațiul carpato-nistrean*, Iași, Editura Cantes, 1998, cu o bogată tematică care credem că îl reprezintă pe autor.

Prima parte a volumului, intitulată *Folclorul – zidire a ființei naționale*, se constituie ca o succintă dar completă prezentare a oamenilor de cultură care au manifestat un interes viu pentru valorificarea creației poetice populare din zona respectivă, începând cu poetul Vasile Alecsandri, frații Gheorghe și Alecu Hurmuzachi, I. G. Sbiera, Karol Mikuli, Iraclie Porumbescu, apoi S. Fl. Marian, Elena Niculiță-Voronca, Leca Morariu, Mathias Friedwagner, Alexandru Voevidca, Dimitrie Dan și terminând cu generația nouă de cercetători care continuă cu succes munca.

În partea a doua a volumului, cea mai întinsă și consistentă, atenția autorului este îndreptată asupra unor aspecte importante ale folclorului românesc: colinda, plugușorul, Malanca, teatrul popular haiducesc, poezia nunții, bocetul, lirica populară, descântecul, pe care le cercetează din perspectivă comparată, evidențiind identitatea și persistența tradițiilor populare românești în spațiul carpato-nistrean. Din această tematică variată vom selecta două aspecte pe care le considerăm reprezentative pentru activitatea folcloristului.

Studiul despre *colindă* este primul asupra căruia ne vom referi. El are la bază cunoașterea celei mai importante bibliografii de specialitate pe această temă, incluzând studii teoretice, culegeri și antologii, apărute la noi, la ucraineni, ruși, bulgari, precum și contactul nemijlocit, desfășurat pe parcursul a câtorva decenii, cu realitățile folclorice din spațiul cercetat.

* Lucrarea a fost prezentată la *Simpozionul Grigore C. Bostan. Omul și opera*, organizat de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași, Facultatea de Litere, Academia Română, Institutul de Filologie Română „A. Phillippide” și Biblioteca Județeană „Gheorghe Asachi” Iași în ziua de 17 noiembrie 2007 și desfășurat la Biblioteca Județeană „Gheorghe Asachi” Iași.

Studiul prezintă la început cele 33 de tipuri de colindă, atestate în timp în spațiul etnografic respectiv, din totalul de 217 de tipuri de colindă cunoscute în întreg arealul daco-român, cuprinse în sinteza Monicăi Brătulescu. Respectivul tipuri sunt cercetate amănunțit, scoțându-se în evidență particularitățile pe care le are fiecare versiune aparținând etniilor din zonă.

Având în atenție colindele cosmogonice românești, cu diversitatea lor tematică, de multe ori unică în spațiul cercetat, autorul evidențiază că „originalitatea poeziei noastre populare de acest gen este o însușire de temelie, de substrat ritualic arhetipic, de viziunea mitologică inițială” (p. 59).

Tematica păstorească, bine reprezentată atât în lirica poporului, cât și în colinda noastră, a fost depistată, în urma cercetărilor de teren efectuate și la ucrainenii și rușii din zona cercetată. Analizând versiunile slave, autorul trage următoarea concluzie: „Ucrainenii (și, local, rușii) din zona subcarpatică răsăriteană (regiunea Cernăuți) au însușit unele motive păstorești, intercalându-le în repertoriul național” (p. 61). Problema a fost tratată de autor și în studiul *Reminiscențe și reflexe ale poeziei populare românești la ucrainenii și ruși*. Fenomenul evidențiat îl considerăm firesc în cazul contactelor interetnice.

Din ciclul *Colinda de fecior*, Grigore Bostan cercetează versiuni românești și slave pe motivele *lupta tânărului cu leul* și *vânătoarea cerbului*, prezente în zonă. Despre motivul *cerbului* trage concluzia, în urma cercetării tuturor versiunilor, că acesta cunoaște o mai mare pondere la români. Existența lui sporadică la ucrainenii și bulgarii, în special în zone locuite și de români, varietatea tematică și amploarea mai mare a textelor românești, forma lor artistică mai elaborată sunt argumente care îl determină pe folclorist să afirme că „zona Carpaților, cu populație preponderent românească, a fost «leagănul» colindei date, de unde ea «s-a ramificat» spre sud, nord și est” (p. 64).

Pe parcursul studiului autorul trage de mai multe ori concluzia că la slavii răsăriteni și nordici colinda este mai bogată tematic și mai realizată artistic în special în zonele de contact cu românii. Problema condițiilor în care au apărut colindele cu un specific aparte din sud-estul și estul Europei, a contribuției popoarelor din această zonă la dezvoltarea fondului relativ comun de colinde a preocupat pe toți cercetătorii de prestigiu ai acestei specii folclorice. Unii dintre ei (A. N. Veselovski, Petru Caraman) au avansat ideea potrivit căreia colinda romană, pătrunsă în spațiul respectiv prin populația

romanizată, a cunoscut o evoluție deosebită în urma influenței suferite din partea unor cântece rituale agrare slave.

Observând că spațiul vechii Dacii coincide cu spațiul în care se întâlnește colinda în forma specifică, Gh. Vrăbie a avansat ipoteza originii geto-dacice a colindelor în discuție. Folcloristul Grigore Bostan a preluat și a aprofundat ideea lui Gh. Vrăbie, adunând noi argumente în susținerea ei.

Constatarea faptului că zona principală de circulație intensă a colindei la slavi o constituie zona Carpaților, la contactul cu populația românească, făcută și de cercetătorii ruși (L. Vinogradova) este un argument important în susținerea ideii lui Gh. Vrăbie. Un alt argument pe care îl are în vedere autorul este și concluzia unor lingviști că termenul arhaic „Crăciun” nu este de origine romană sau slavă, cum au susținut unii, ci de origine traco-ilirică, fiind moștenit din vechea albaneză și reluat de populația est-romană în prima jumătate a mileniului întâi, apoi transmis limbilor slave.

Ca urmare a argumentelor prezentate, folcloristul cernăuțean trage următoarea concluzie: „Diferențierea tipurilor inițiale (arhetipurilor) de colindă (moștenite, probabil, în bună parte de la geto-daci și alte etnii înrudite, precum și de la romani) s-a produs pe parcurs de secole și s-a aprofundat în permanență, deși, fără îndoială, n-a lipsit contribuția populației slave și interferențele mai ales în zonele limitrofe, inclusiv din spațiul carpato-nistean. Aceste conexiuni (mai târzii) româno-slave (bulgară, sârbă, la sud, româno-ucraineană la nord-est) n-au atins structurile esențiale ale sistemului etnofolcloric românesc, ele (influențele) menținându-se mai mult la periferie – ca elemente suprapuse. Aspectele originale ale colindelor noastre sunt relevante la nivelul subiectelor și mai cu seamă la nivelul motivelor și procedeele artistice” (p. 77-78). Studiul de folclor comparat despre colindă al folcloristului Grigore Bostan este o contribuție temeinică și originală care oferă o explicație plauzibilă problemei originii colindei est-europene.

Un alt studiu asupra căruia dorim să atrag atenția se intitulează *Lirica populară (Încercări de analiză sistematică și comparată a constantelor poetice)*. Constatând că în cercetarea comparată a liricii populare de până în acest moment s-a manifestat o lacună care viza „lipsa unor criterii bine determinate de sistematizare a materiei (ținându-se cont atât de mesaj cât și de modalități artistice)” și faptul că „n-au fost căutate sau n-au fost găsite acele suporturi semantice și

estetice, acele puncte de reper stabile (noțiuni-cheie), în jurul cărora gravitează anumite structuri poetice, pe care timpul le-a diferențiat și le-a investigat în funcție de semnificațiile lor majore” (p. 155), folcloristul poet Grigore Bostan trece la remedierea lipsei constatate, aplicând „un sistem modern de procedee și modalități ale studierii comparate a limbajului artistic al liricii populare” (p. 158). În ce constă acesta ne-o spune însuși autorul, când își definește principiile și metoda folosită: „Se recurge la o analiză diferențiată pe zone istorice (în funcție de caracterul relațiilor interetnice și metamorfozele istorico-demografice) a sistemelor de sintagme cu valoare de constante poetice (eventual arhetipice) în lirica populară la români, ucraineni, ruși, precum și, în plan comparativ mai vast – la italieni, bulgari, sârbi și la alte popoare mai îndepărtate. Astfel sunt determinate amplitudinile caracteristicilor semantico-stilistice ale unor noțiuni contrastive de bază ale poeziei populare (frumosul – urâtul, bucurie – tristețe, locurile natale – străinătatea etc.).

Confruntarea prin suprapunere a «blocurilor» de formule poetice în mai multe repertorii naționale, inclusiv în zonele limitrofe, scoate în relief fondul tradițional (original) al constantelor limbajului artistic al doinei, cântecului ș.a. Desigur, principala condiție a studiului este acumularea suficientă de material în cadrul expedițiilor sistematice (staționare) în întreg spațiul carpato-nistrean: nordul Bucovinei, ținutul Herței, nordul Basarabiei, inclusiv fostul județ Hotin, raioanele de pe Nistru, din regiunea Odesa, Bugeac, Transcarpatia (raioanele Teceu și Rahău ș.a.)” (p. 158).

Frecvența constantelor poetice, afirmă în confirmare autorul, poate fi determinată pe parcursul anumitor serii de nu mai puțin de 2000-3000 de versuri, de la fiecare etnie cercetată. Punându-și în practică metoda, folcloristul stabilește trei categorii semantice ale liricii populare: I. Frumosul (A. fată, femeie frumoasă, B. bărbat frumos); II. Fericire; III. Nefericire; „durere la inimă (dorul, jalea, urâtul, amorul etc.)” pe care le urmărește în poezia populară a românilor, ucrainenilor și rușilor, relevând aspectele comune și cele distinctive ale repertoriilor naționale.

Considerăm că nu e cazul să intrăm în amănunte privind concluziile parțiale pe care le trage autorul în urma cercetării respectivelor categorii semantice. Reținem doar concluzia finală: „Reconstituirea «blocurilor» poetice și confruntarea lor în plan național și local ne convinge însă de faptul că în zonele limitrofe

repertoriul nostru folcloric, în cazul de față al liricii de dragoste, a rezistat tuturor avalanșelor de intervenții dinafară, păstrându-și identitatea etnică” (p. 178).

Ne-am convins pe parcursul lecturării studiului că analiza sistematică și comparată a constantelor poetice pusă la punct de folclorist este viabilă și poate conduce la rezultate notabile, cu un anumit grad de obiectivitate. Studiul deschide, indiscutabil, noi perspective în cercetarea comparată a liricii folclorice. Volumul prezentat ne-a descoperit un folclorist format, talentat, având mult curaj în descoperirea și impunerea adevărului.

Abstract

The paper shortly presents the activity of folklorist Grigore Bostan of Cernauti; the main source of information was the volume issued in Iasi, in 1998, entitled *Poezia populară românească în spațiu carpato-nistrean*. In a way, the main features characterizing folklorist of Cernauti can be found in this volume based on a wide bibliography and a thorough field research. Therefore, man and masterpiece harmoniously complete.

**JUMĂTATE DE VEAC DE LA DESCHIDERA EXPOZIȚIEI DE
BAZĂ A MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI.
MĂRTURII, ACTE ȘI DOCUMENTE (I)**

*In memoriam Ion Chelcea
și Gheorghe Bodor*

LĂMURIRI

În existența de peste 60 de ani a Muzeului Etnografic al Moldovei, perioada 1943-1957 este puternic marcată de personalitatea lui Ion Chelcea, întemeietorul muzeului, cel care și-a pus amprenta pe întreaga activitate din acești ani de început ai muzeului ieșean. Acest fapt reiese cu prisosință din actele și documentele ce fac obiectul acestui material, ce-și propune, în primul rând, să marcheze un fapt remarcabil din istoria muzeologiei românești din a doua jumătate a veacului trecut, fapt indisolubil legat de întemeierea muzeului la 28 aprilie 1943¹: *deschiderea la Iași, acum 50 de ani, la 16 februarie 1958, (a) expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei*; evenimentul se petrecea după 15 ani de la înființarea propriu-zisă a muzeului ieșean, după multe incertitudini privitoare la profilul muzeului², după o muncă înverșunată de convingere a factorilor responsabili din domeniul culturii de necesitatea repartizării unui spațiu pentru muzeu, de dotare cu personal și buget adecvate (deziderate care au devenit realități de abia în 1951, după 8 ani de la înființare!³), după campanii perseverente și sistematice, aproape eroice, de alcătuire a unor colecții etnografice pe criterii

¹ Ion Chelcea, *Cum a luat ființă și a fost organizat Muzeul Etnografic al Moldovei. Mărturii*, în „Revista Muzeelor și Monumentelor”, seria Muzeu, nr. 8/1978, p. 56: înființarea Muzeului Etnografic al Moldovei a fost un „act de cultură cu adânc înțeles (...), muzeul acesta fiind prin caracterul său strâns legat de cunoașterea ființei naționale”; p. 61: înființarea muzeului „corespundea cu o adevărată revelație, el umplând un gol imens”.

² *Ibidem*, p. 59-60; Petru Cazacu, *Preocupări pentru organizarea unui Muzeu Etnografic la Iași*, în „Cercetări istorice” (CI), Iași, nr. VII/1976, p. 26-27.

³ Petru Cazacu, *op. cit.*, p. 26.

științifice⁴, colecții capabile să ilustreze elocvent civilizația tradițională din Moldova istorică⁵ (spunem „Moldova istorică” deoarece Ion Chelcea a avut în vedere mereu Basarabia și Bucovina; de altfel, cel dintâi spațiu a fost cercetat sistematic de către Chelcea încă din primii ani de existență ai muzeului; sugestiv, unele dintre imaginile de la sfârșitul acestui material sunt din Basarabia).

Majoritatea actelor și documentelor publicate în acest material omagial ne-au parvenit de la etnograful Gheorghe Bodor, cel care, în aprilie 1957, a preluat conducerea Muzeului Etnografic al Moldovei; prin 1999 sau 2000, cu câțiva ani înaintea morții sale, survenită în primăvara lui 2002, m-a invitat în apartamentul său din Piața Unirii și mi-a încredințat, în numele unei prietenii pe care o legasem încă de la venirea mea în muzeu (în 1993), mai mulți saci în care depozitase tot ceea ce considerase Domnia Sa că ar putea să intereseze un urmaș în profesia și în instituția pe care le slujise cu pasiune circa 40 de ani. Mai apoi, acei saci au fost cercetați cu mîgală, fiind dat la o parte tot ce am considerat de prisos; în final, au rămas circa 50 de acte și documente de mare însemnătate pentru istoria Muzeului Etnografic al Moldovei, acte și documente ce formează, începând cu 2002, *Fondul documentar „Gheorghe Bodor”*. Altă sursă informațională e una pur întâmplătoare; e știut faptul că în urma evenimentelor din 1989 viața multor instituții românești a fost grav bulversată; ei bine, la venirea mea în muzeu am găsit pe ici, pe acolo, diverse documente care nu aveau un stăpân bine precizat; strângător din fire, le-am pus la păstrare, iar o parte din acestea văd acum lumina tiparului. În sfârșit, alte acte și documente, puține la număr, ne-au fost încredințate în 2007 de către Doamna Cazacu, soția răposatului Petru Cazacu, un alt etnograf ce a fost angajat la muzeul nostru încă din 1955⁶, șef al muzeului pentru o bună bucată de vreme

⁴ Obiectele achiziționate trebuiau să se supună obligatoriu unor minime criterii: „Să fie cât mai reprezentative, să oglindească real și cât mai elocvent ideea urmărită”; cf. Ion Chelcea, *Muzeografia etnografică în Moldova. Preocupări și realizări*, în „Anuarul Muzeului Satului”, București, nr. I/1966, p. 180; această problematică este pe larg dezbătută, cu argumente pertinente și exemple elocvente, într-un alt studiu al lui Chelcea, *Acțiunea de colectare a obiectelor etnografice de muzeu și problemele legate de aceasta*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. VI/2006, p. 77-88.

⁵ Idem, *Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei*, Iași, Tipografia „Liga Culturală”, 1943, p. 5, 10, 12 și 14; studiul a fost republicat în AMEM, nr. I/2001, p. 11-18; după cum subliniau editorii din 2001, republicarea *Menirii...* se motiva „prin actualitatea unora din problemele abordate, cât și datorită rarității exemplarului din 1943”; Ioan Oprea, *Istoria muzeelor din România*, Editura Museion, București, 1994, p. 105.

⁶ Petru Cazacu, *op. cit.*, p. 27, nota 28.

atunci când Gheorghe Bodor a devenit Directorul General al Complexului Muzeal Iași; aceste documente se constituie în *Fondul documentar* „Petru Cazacu”, publicarea unora dintre ele fiind o sarcină de viitor.

Materialul nostru prezintă, în două părți, file disparate din acei ani premergători deschiderii expoziției de bază, ani de frământări, de căutări și de convulsii, ani în care profilul muzeului a fost multă vreme unul incert, ani în care politicul, ca și astăzi din păcate, era mult prea prezent în viața instituțiilor culturale. Am căutat să ordonăm în câteva mari teme mărturiile, actele și documentele avute la îndemână.

Astfel, în această primă parte se regăsesc următoarele grupaje tematice: *Texte retrospective (1973-2006)*, cuprinzând trei asemenea texte: primul, numit *Comemorare*, se pare că este din 1973, fiind semnat de Ion Chelcea; textul are o puternică încărcătură nostalgică și e ciudat că poartă un titlu care duce mai mult cu gândul la înmormântare decât la o aniversare; totuși, nu e chiar imposibil de priceput ce a vrut să transmită întemeietorul Muzeului Etnografic al Moldovei prin acest text. Al doilea text se intitulează *Muzeul Etnografic al Moldovei în contextul muzeografiei etnografice românești* și îi aparține lui Gheorghe Bodor; ceea ce publicăm acum e numai o parte dintr-un text mai lung; a fost citit în cadrul manifestărilor aniversare din 1973 și relatează pe larg, printre altele, emoțiile inaugurării expoziției de bază. Al treilea text retrospectiv are titlul *Etnograf Victoria Semendeaev – file de autobiografie*, titlu dat de către editor; a fost scris relativ recent, în 2006, de către Victoria Semendeaev, muzeograf la Muzeul Etnografic al Moldovei din anul 1957; după plecarea (îndepărtarea?) lui Ion Chelcea de la conducerea muzeului, Victoria Semendeaev, basarabeancă la origini, a făcut parte, alături de Emilia Pavel, Gheorghe Bodor, Petru Cazacu, Aurora Turcu și Pantelimon Filioreanu, din colectivul de specialiști care a avut dificila sarcină de a organiza efectiv expoziția de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei⁷; rândurile selectate de noi privesc în special această perioadă din activitatea Victoriei Semendeaev.

Un al doilea calup tematic vizează *Corespondența oficială (1948-1950)*, se înțelege doar cele câteva acte ce ne-au parvenit nouă. Aici se remarcă, în special, insistența, dusă uneori până la obsesie, a unor funcționari din Ministerul Învățământului Public, insistență demnă de cauze mai bune, de a controla până la absurd activitatea instituțiilor subordonate; constatăm că Ion Chelcea trebuia să-și piardă vremea cu

⁷ *Ibidem.*

tot felul de răspunsuri la adrese, adesea repetate la interval de câteva săptămâni sau luni, pe care era obligat să le transmită în virtutea calității sale de director (onorific) al Muzeului Etnografic al Moldovei; selecția noastră a vizat, printre altele, un schimb de adrese între Ministerul Învățământului Public, Serviciul Planului, și muzeu din care reținem că muzeul avea obligația să completeze și să trimită lunar Institutului Central de Statistică formularele de statistică lunară ale salariaților și salariilor, asta deși Ion Chelcea repetase mereu în adresele către Minister că muzeul de la Iași nu a avut niciodată buget și personal... Mai mult, prin 1950, Chelcea era amenințat astfel: „Veți fi trimiși în judecată pentru sabotaj conform decretului Nr. 183, publicat în Buletinul Oficial Nr. 25 din 30 Aprilie 1949”! Ne-a reținut atenția și un schimb de adrese din 1950 dintre muzeu și Comitetul Provizoriu al orașului Iași; atunci, un comitet format pe lângă Comisiunea Monumentelor Istorice, Secția Iași, propunea ca muzeului să i se dea drept local Pavilionul din Parcul Expoziției de la Copou, pavilion care era neutilizat. Interesant este că acest Comitet Provizoriu a aprobat instalarea aici a Muzeului Etnografic al Moldovei, însă muzeul avea să ajungă în 1952 în actualul Muzeu al Unirii⁸.

A treia temă propusă, *Procese verbale privitoare la patrimoniul muzeului (1949-1952)*, e una, la prima vedere, anostă, însă un atent istoric al muzeului regăsește aici o mulțime de informații utile. Astfel, publicăm un *Proces verbal* încheiat între Muzeul de Antichități din Iași și „Muzeul de Etnografie al Univ. Iași”⁹, cuprinzând și câteva anexe interesante (*Modele de cusături românești, Stampe, Inventarul de predarea covoarelor... și Inventarul de obiectele etnografice...*) și un *Proces verbal* încheiat între Biblioteca Centrală și „Muzeul Etnografic din Iași”; alte *Procese verbale* privesc perioada 1951-1952, perioadă în care Ion Chelcea, prin desființarea Conferinței de Etnografie, pleacă din Universitate; aici un personaj foarte des întâlnit este Vladimir Benicovschi, responsabilul cu inventarierea al Universității ieșene; în sfârșit, un insolit *Proces verbal* din 10 martie 1952 menționează felul în care în patrimoniul muzeului din Iași au intrat diverse obiecte „găsite în magazia Sfatului Popular Regional și provenite de la conacele boerești naționalizate”.

⁸ *Ibidem*, p. 25-26.

⁹ Emilia Pavel, *Patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași*, în **CI**, nr. VIII/1977, p. 46; eadem, *Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei – Iași*, în **AMEM**, nr. I/2001, p. 23.

Un alt grupaj tematic din acest prim material omagial cuprinde *Planuri de muncă și Rapoarte de activitate (1954-1957)*. Primul document publicat al acestui grupaj este un *Plan de cercetare și colectare de obiecte muzeale pe anul 1954*, plan întocmit de Ion Chelcea, harnicul director al muzeului; apoi, urmează un amplu *Raport global de activitate privind perioada 1951-1954 de când muzeul a fost încadrat în sistemul de organizare a Așezămintelor Culturale, azi Ministerul Culturii*, raport elaborat de același director Chelcea; *Raportul* este un document extrem de edificator asupra activității muzeului ieșean din acea vreme, fiind foarte bine structurat pe câteva dintre direcțiile esențiale de acțiune ale muzeului (Rolul muzeului, Etape și realizări, Mărirea fondului de obiecte, Arhiva fototecă științifică a muzeului, Arhiva de folclor, Tematica, Determinarea fondului de obiecte, Planul grafic, Biblioteca, Activitatea științifică propriu-zisă, Expoziția, Personalul, Alte greutăți, Colectivul de amatori, Colaborări, relații, popularizare ș.a.). Un alt text din acest grupaj este *Raportul de activitate pe intervalul 1 ianuarie – 1 octombrie 1955*; acesta surprinde sintetic perioada imediat următoare, aceasta fiind una decisivă pentru existența Muzeului Etnografic al Moldovei, datorită mutării sale, la hotarul anilor 1954-1955, din Muzeul Unirii în Palatul Administrativ și de Justiție (actualul Palat al Culturii)¹⁰; acum se schimbă obiectivele majore ale muzeului, unul dintre acestea fiind alcătuirea unui punctaj tematic pentru sectorul din Muzeul Etnografic ce urma să fie deschis în patru săli („Evoluția vieții agricole în Moldova”; „Specificul creșterii vitelor și al păstoritului”; „Viticultura” și o parte din „Meșteșugurile și industriile țărănești”); din acest *Raport* aflăm că punctajul tematic a fost riguros întocmit, fiind supervizat atât de Ministerul Culturii, cât și de Academia R.P.R. (prin directorul adjunct Ion Vlăduțiu și prin renumitul etnolog Romulus Vuia, mentorul lui Ion Chelcea, și cel care, într-un anume fel, poate fi socotit întemeietorul din umbră al muzeului de la Iași¹¹). Astfel, cea mai importantă realizare din 1955 a fost organizarea muzeului în situația nou creată. Autorul Raportului, același Chelcea, observa cu temei că „oricât de limitată a fost această organizare e însă *prima deschidere de muzeu etnografic la Iași* [subl. ns.]. Prin aceasta s-au risipit unele îndoeli și în același timp s-a putut cunoaște măsura puterilor noastre în materie de organizare. S-a scos în evidență

¹⁰ Ion Chelcea, *Cum a luat ființă...*, p. 60-61; Petru Cazacu, *op. cit.*, p. 27.

¹¹ Asta pentru că, încă din 1939, Romulus Vuia a propus înființarea unui muzeu etnografic la Iași; vezi Ioan Opriș, *op. cit.*, p. 106.

îndeosebi calitatea pieselor de muzeu de anumiți cunoscători în etnografie”. În sfârșit, un ultim document publicat la această secțiune tematică se intitulează *Scurtă privire asupra activității Muzeului Etnografic al Moldovei în perioada 1947-1957*; autorul lui, sugestiv în privința schimbărilor care se pregăteau sau urmau a avea loc în muzeu, este „directorul Gh. Bodor”. Iată, concis, structura acestei *Scurte priviri...*: Cercetări științifice, Acțiuni de popularizare a muzeului, Expoziții organizate de muzeu (aflăm că de abia în 1951 a putut fi organizată prima expoziție – temporară – în incinta Universității, cu ocazia serbărilor de sfârșit de an. Expoziția a avut ca temă „Arta populară în Moldova” și a fost vizitată de aproximativ 1.000 de studenți și profesori¹²), Creșterea colecțiilor muzeului (fondul de obiecte la 31 decembrie 1947 era de 494 piese, iar la 15 octombrie 1957 de 2904 piese), Spațiul de expunere al muzeului, Numărul vizitatorilor, Fondul de achiziții și Schema muzeului.

Cu *Imagini* sugestive, majoritatea din fototeca Muzeului Etnografic al Moldovei, multe realizate de către Ion Chelcea cu propriul aparat de fotografiat în perioada 1943-1957, se încheie acest material dedicat împlinirii a cinci decenii de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Aceste imagini sunt, ele însele, veritabile documente etnografice sau, după caz, documente edificatoare privitoare la istoria muzeului ieșean. Din păcate, calitatea multora dintre ele nu este prea bună, însă pentru noi a contat mai mult imaginea și mesajul transmise, redarea unei anume atmosfere, decât calitatea intrinsecă.

În partea a doua, materialul nostru omagial, preconizat a fi publicat în nr. IX/2009 al **AMEM**, va ilustra aceeași ani de început din existența muzeului ieșean prin următoarele grupaje tematice: 1. *Chestionare (1950-1956)*; 2. *Corespondență diversă* (în special, corespondența dintre Ion Diaconu și Gheorghe Bodor din anii 1957-1958); 3. *Diverse materiale* din perioada 1949-1956 (un „*Inventar de conținutul lăzilor Muzeului Etnografic al Moldovei. Universitatea Iași*” din 1949, un text cu titlul *Muzeul Etnografic al Moldovei*, redactat de Gheorghe Bodor în 1954, un altul, numit *Un muzeu în aer liber moldovenesc*, scris de Ion Chelcea prin 1955 sau 1956, precum și trei texte semnate de directorul Ion Chelcea, primul, fără titlu, numit de noi *Gânduri ale lui Ion Chelcea*, din 1955, al doilea, *Muzeul Etnografic al*

¹² Petru Cazacu, *op. cit.*, p. 26; totuși, se pare că o primă expoziție temporară a fost organizată în 1948 la intrarea în Secția de Geografie a Facultății de Istorie și Geografie a Universității din Iași (a se vedea Ion Chelcea, *Cum a luat ființă...*, p. 58-59).

Moldovei, din 1956, iar al treilea, un text de mare însemnătate pentru istoria muzeului din Iași, *Tematica muzeului* elaborată cu prilejul deschiderii primei expoziții de bază în Palatul Culturii, în anul 1955); 4. *Extrase din Cartea de onoare a muzeului*, aici urmând a se regăsi însemnări făcute de importante personalități ale culturii noastre (Petru Caraman, Ion Diaconu, Ștefan Pascu, Petru Comarnescu, Cornel Irimie, Mihai Pop, Constantin C. Giurescu, Ion Frunzetti ș.a.), dar și de câțiva oaspeți de peste hotare; 5. *Scurtă Bibliografie privitoare la lucrările despre Muzeul Etnografic al Moldovei*, o listă de lucrări publicate despre muzeul nostru, un important instrument de lucru pentru cei care și-ar dori să afle mai multe despre instituția noastră și, în sfârșit, 6. *Imagini*, în special de la inaugurarea expoziție de bază din februarie 1958 și din sălile muzeului.

Menționăm că ne-am silit, în măsura posibilităților, să adaptăm textele care văd acum lumina tiparului la normele ortografice și ortoepice actuale, făcând minime corecturi asupra aparatului critic; unele cuvinte, pentru a fi în ton cu atmosfera epocii, au fost totuși păstrate (ex.: „complectare” în loc de „completare” sau „adecuat” în loc de „adecvat”); peste tot am transcris textele cu *i* din *â*, nu cu *î*, așa cum apare adesea. Minimele intervenții ale editorului în interiorul textelor au fost marcate prin paranteze drepte. Multe texte sunt scrise de mână de către Ion Chelcea sau Gheorghe Bodor, altele fiind dactilografiate la mașina de scris. Mai precizăm că unele dintre acte și documente au la sfârșit, între paranteze drepte, scurte mențiuni privitoare la autor (atunci când numele lui nu este menționat, am dedus acest lucru din context!), eventual la anul emiterii (atunci când nu este prevăzut!) și la contextul în care au fost redactate textele. Amintim și faptul că citatele din aceste *Lămuriri* introductive care nu au trimiteri la sursa bibliografică se regăsesc în actele, documentele sau mărturiile publicate în continuare.

Nu ne propunem să facem decât puține comentarii pe marginea textelor publicate. Ca un fir ... roșu, din cele mai multe răzbate o puternică amprență ideologică, altfel firească, deoarece majoritatea textelor aparțin obsedantului deceniu 6, unul în care regimul comunist exercita un control aproape absolut în toate sectoarele de activitate, iar nesupunerea era aspru pedepsită adesea cu ani grei de închisoare... Ca un corolar, tot firesc, calea etnografiei sovietice era cea pe care trebuia să o apuce și muzeul nostru, acest fapt fiind mereu subliniat („...așa cum ne învață materialismul istoric după care ne orientăm în organizarea muzeului nostru” sau „...sprijiniți pe lecturi din clasicii

marxiști, pe unele realizări sovietice și pe bruma noastră de experiență în acest domeniu, am început și tematica”). Totuși, spiritul critic al lui Chelcea nu putea fi prea ușor ținut în frâu; întemeietorul muzeului etnografic ieșean avea uneori idei contrare viziunii oficiale; iată un astfel de exemplu extras din *Tematica* redactată în 1955: „Vizitarea sălii se începe cu un text din Marx în care se arată că, o dată cu schimbarea modului de producție, oamenii își schimbă și raporturile sociale. El [Marx] susține că morii de mână i-ar corespunde societatea cu stăpânul feudal și morii cu aburi societatea cu capitalistul industrial, *când mai just ar fi ca să se spună* [subl. ns.] că moara de mână aduce cu sine societatea sclavagistă cu stăpânul de sclavi – iar moara de apă, de vânt aduce de drept pe stăpânul feudal – și, în sfârșit, urmează moara cu aburi [care] într-adevăr aduce cu sine societatea cu capitalistul industrial”. Aceste presiuni ideologice, se regăsesc, în aceeași *Tematică*, în fraze de genul: „Rolul muzeului nostru e precis: el va trebui să oglindească modul de trai al poporului muncitor; aspectele vieții și civilizației acestuia în diferitele epoci, stăruindu-se îndeosebi asupra diferențierii sociale din care rezultă stabilirea raportului care există între forțele de producție și relațiile de producție... Pentru acest lucru, ca îndreptar, ne-a[u] fost de folos realizările din Uniunea Sovietică pe care muzeul nostru le-a urmărit îndeaproape”. Câtă distanță față de ceea ce stipula Chelcea, în 1943, în *Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei*, lucrarea de căpătâi a instituției noastre, un veritabil certificat de naștere: „Muzeul Etnografic [are] un întreit scop: mai întâi acela de *salvare* a mărturiilor de civilizație și cultură populară, pândite la tot pasul cu desființarea și pieirea lor fără urmă: cedând în fața civilizației urbane, ori a influențelor popoarelor învecinate. Al doilea scop e pur *științific*. În el se cuprinde ceea ce Pârvan numea cercetare și sinteză. Al treilea scop îl formează muzeul ca mijloc de *educație publică*”¹³.

Prin 1954, directorul muzeului ieșean, în absența unui personal calificat, era adesea depășit de mulțimea treburilor pe care trebuia să le facă de unul singur; astfel, spunea cu năduf că „...ia parte efectivă la toate muncile. El face pe hamalul, pe secretarul, pe curierul, el redactează tematica, el depistează și colecționează obiecte, și – se înțelege că nu e muncă de muzeu în care să nu fie amestecat, – n-ar fi regretabil acest lucru, dacă numai o parte din aceste munci ar fi executate efectiv de el, dar chiar la toate nu poate face față”. Mai târziu, când a început a fi

¹³ Ion Chelcea, *Menirea...*, p. 10.

angajat personal, au apărut interesele, intrigile și intruziunile: „Se înțelege că oamenii, în afară de specialitate, au înclinat să creadă că *la Muzeu s-ar putea încadra personal selecționat după alte criterii decât cele cerute de specificul muncii noastre și atunci se înțelege că personalul respectiv devine pur bugetiv și nu trăiește problemele de muzeu decât într-o formă pasageră. Au fost cazuri când ni s-au impus la muzeu nu numai persoane neacceptate de conducerea muzeului* [subl. ns.], dar impuse fără aprobarea Secțiunii Culturale. Nu e o întâmplare când muzeele sunt dotate cu personal științific în mai toate țările care se pretind civilizate. Improvizația nu are ce căuta în muzeu”¹⁴.

Oarecum vizionar, Chelcea spunea prin 1954: „Faza ultimă, IV, va fi – așa vedem noi lucrurile – faza când personalul muzeului, având cunoștințe suficient de multe și bune, va trece la o activitate de cercetare, de aprofundare de noi adevăruri în legătură cu mult necercetatele probleme referitoare la viața și civilizația poporului român și a minorităților naționale din țara noastră, cu specială privire la Moldova”. Ajungându-se aici, Chelcea gândea că cei care au trudit la întemeierea muzeului ieșean se vor putea împăca cumva cu sine: „Vom fi și noi poate mai mulțumiți... Mângâindu-ne în suflet că orice creație se realizează cu oarecari greutateți”.

Cu toate reziduurile ideologice, peste ani, prin 1973, Gheorghe Bodor recunoștea cu onestitate că „muzeul s-a deschis aici având la bază o tematică ale cărei principii generale au fost stabilite de prof. Chelcea, care aducea la Iași spiritul științific al școlii etnografice clujene, în frunte cu Romulus Vuia. Cu unele corective ce ne-am îngăduit a-i aduce – cum este aceea a dezvoltării unei secții de instalații tehnice – această tematică stă încă și astăzi ca exemplu de rezolvare muzeografică în unitățile noastre muzeale cu acest profil”. La rândul ei, Emilia Pavel (etnograf respectabil care, după propria-i mărturie, a „dăruit acestei instituții munca de o viață și anii cei mai frumoși”¹⁵), în 2001, susținea același fapt, recunoscând plastic meritele incontestabile ale întemeietorului: „Ion Chelcea, în calitatea sa de director, este socotit inima acestui muzeu, de la care colaboratorii au învățat etnografie,

¹⁴ În altă parte, Ion Chelcea afirma că „criteriile de selecționare [a personalului muzeului] au suscitât vii discuții”; vezi Ion Chelcea, *Cum a luat ființă...*, p. 59.

¹⁵ *Emilia Pavel. Jumătate de veac în slujba etnografiei românești (1951-2001)*. Pliant editat de Muzeul Etnografic al Moldovei cu prilejul organizării manifestării muzeale închinată împlinirii a 50 de ani de activitate de către etnograful Emilia Pavel, Iași, 2001, p. 1.

aceasta fiind o șansă unică, deoarece profesori de etnografie erau puțini la număr în acea perioadă în țara noastră”¹⁶.

Pe de altă parte, generația actuală de muzeografi etnografi ieșeni, profund recunoscătoare antecesorilor, nu poate fi decât mândră că unul din dezideratele formulate de Ion Chelcea în 1974, dar de care amintea încă de la întemeierea muzeului în 1943¹⁷, a fost împlinit în 2001, e vorba de „apariția unui *organ periodic de publicitate*, fără de care societatea în care trăim refuză să ia act de existența unui mare muzeu ca cel de la Iași, ca instituție de cultură”.

După cum afirma Gheorghe Bodor, cu un an înainte de a trece în lumea strămoșilor, se cuvine, cu adevărat, „să ne închinăm cu respect în fața memoriei celor care au trecut în lumea umbrelor și să fim mai atenți cu cei care mai sunt în viață”!¹⁸ Este ceea ce facem și noi, actualii muzeografi ai Muzeului Etnografic al Moldovei, prin modestele noastre puteri, încercând să ducem mai departe câte ceva din gândurile înalte și fapta lor măreață!

TEXTE RETROSPECTIVE (1973-2006)

Comemorare

Zi-i timpului să stea pe loc! Zi-i timpului că s-a întâmplat ceva vrednic de a fi consemnat...

Și în goana după desăvârșire – etapele – adevărate pietre de hotar – umple inimile noastre de mulțumire, de noi speranțe, de noi avânturi spre mai bine, spre ceea ce ne depășește ca ființe trecătoare.

Inter arma silent musae. „Și totuși”... Și era în timpul acela (1943) o stare de spirit, ca în timp de război, când fiecare se gândea la salvarea propriei sale existențe. Cui îi trecea prin gând că în acele clipe va lua ființă o nouă instituție de cultură la Iași – și încă din cele mai autentice – românești?

¹⁶ Emilia Pavel, *Din istoricul...*, p. 21.

¹⁷ Ion Chelcea, *Menirea...*, p. 14-15.

¹⁸ *In memoriam Gheorghe Bodor (1929-2002)*. Pliant editat de Muzeul Etnografic al Moldovei cu prilejul organizării manifestării muzeale închinată memoriei etnografului Gheorghe Bodor, Iași, 2003, p. 3.

Totul a mers ca la o chemare lăuntrică [subl. ed.]. Din acest punct de vedere s-ar putea spune că la început – ca forță motrice – a fost acea *pasiune*, dublată de o solidă *cunoaștere științifică* în materie, urmată de o strategie, care în mod natural implică, în același timp, nu numai abnegație, dar și luptă. Trăim doar între oameni și adversități...

„*Noli me tangere*” ... O singură dorință am fi avut: să fim lăsați în pace, de cei din jur, spre a ne descurca singuri, dacă nu puteam fi ajutați. Dar lucrurile s-au petrecut cu totul altfel...

Statui în inimile noastre. Când, pe cerul speranțelor se iviră, atunci, trei mari moldoveni: primul a fost *Ion Petrovici*, ministrul învățământului, care a venit cu un obol de 300.000 de lei, din visteria statului, pentru „primele începuturi” (sumă investită de îndată într-un raft masiv de stejar pentru *biblioteca*, mărginit de sticlă, precum și un *fișier*, anex, dispărut în iureșul armelor); al doilea mare moldovean e *Iuliu Pascu*, primul mare donator de obiecte, în număr de cca. 400: „Darul Maria și Iuliu Pascu”, având o valoare greu de estimat, întrucât unele piese erau unicate, azi greu de găsit; al treilea mare moldovean și al doilea mare donator, a fost blândul și înțeleptul *Artur Gorovei*, autorul acelor „Cruzimi”¹⁹ pe care le îndura poporul în trecutul regim – mare folclorist, care, nu după multe ezitări, și-a donat biblioteca sa de etnografie și folclor muzeului²⁰.

Toți aceștia vor avea în inimile noastre câte o statuie ca-ntr-o incintă de muzeu, în asemenea împrejurări! Ei sunt doar idoli noștri, care, la vreme de cumpănă, au sprijinit muzeul.

Spre consolidarea pozițiilor. În sfârșit, în mersul ascendent spre același scop, urmează și alte etape: încadrarea muzeului cu personal corespunzător (1951). Cresc colecțiile văzând cu ochii. Colectivul de muncă este de acum antrenat. Descinderile pe teren sunt tot mai dese. Se întocmește tematica. Muzeul este dotat cu local de expunere, grație înțelegerii superioare de care au dat dovadă organele politice și de stat. Este iminentă deschiderea muzeului și antrenarea sa în circuitul de vizitare, național și internațional (1958). Se culeg roadele. Muzeul este super-estimat, pentru claritatea ideilor ce-i stau la bază, pentru materialul valoros expus și cel existent în depozite. Faima sa depășește hotarele țării. Muzeul a intrat cu repeziciune în conștiința publică. E o etapă însemnată de unde ne putem așinti cu adevărat privirile înapoi.

¹⁹ [Artur Gorovei, *Cruzimi*.] Iași, Editura Cartea [de fapt, Viața] Românească, 1921.

²⁰ Pentru care v. și Maria Luiza Ungureanu, *Scrisori către Artur Gorovei*, [București,] Editura Minerva, 1970, p. 82.

Și acum, spre noi realizări. Dar este aceasta îndeajuns? De la o expunere de nivel, cu o colecție ce se ridică în preajma deschiderii la 3.000 și azi numără cca. 10.000, se impune pășirea spre noi trepte de dezvoltare: întocmirea unui plan de perspectivă, implicând o activitate științifică propriu-zisă, având ca scop publicarea de studii și cercetări; apariția unui *organ periodic de publicitate*, fără de care societatea în care trăim refuză să ia act de existența unui mare muzeu ca cel de la Iași, ca instituție de cultură. Să nu se uite că Muzeul e situat într-o capitală-cetate universitară și că acestuia-i corespunde o vastă arie geografică din care s-au recoltat obiectele, despre care nu se știe nimic, sau prea puțin. Or, acestea, genurile de materiale existente în muzeu, stau față de mediul social-ecologic, din care au fost aduse, într-un raport ca de la cauză la efect. Și tocmai acest acord lipsește: prezentarea marelui laborator al vieții rurale, care a dat naștere acelor obiecte, fântâna vie, peisajul cultural-popular, echivalent în botanică cu peisajul floristic, – și care – trebuie accentuat – e în continuă schimbare. Acesta rămâne necunoscut.

La cele de mai sus va trebui să mai reținem faptul dureros de interesant de constatat, că de la *Descriptio Moldaviae* a lui Dimitrie Cantemir au trecut peste 250 de ani, în care timp nu s-a mai făcut nici o încercare: ca Moldova să fie reprezentată sub raport științifico-etnografic într-o lucrare de sinteză...

Se mai știi apoi că legătura cu puținele ore de curs de etnografie la Universitate, n-au fost ținute de reprezentanți autentici, ce se ocupă cu etnografia – personalul didactic fiind ales la întâmplare de așa fel, încât, ne vine în minte un vechi deziderat, exprimat de G. Vâlsan acum 65 de ani, învinuind vechiul regim, cu care ocazie ni se aducea ocară: „Oricui trebuie să i se pară uimitor faptul că nu ne gândim serios la lucrul acesta. Nu ne cunoaștem pe noi...”. Școala nu ne învață să cunoaștem poporul din care facem parte. „Ne învață să cunoaștem istoria patriei, adică trecutul poporului care a murit. Ne învață să cunoaștem geografia, adică pământul poporului; ne învață să cunoaștem limba poporului, dar pe însuși poporul nimeni nu ni-l arată. Care obiect și în care școală românească, de la cele primare până la Universitate, tratează despre viața actuală a poporului românesc”²¹? Dezideratul, în mare parte, a rămas deziderat până în zilele noastre.

²¹ George Vâlsan, *O știință nouă: etnografia*, [în] „Biblioteca secțiunii geografico-etnografice”, nr. 2, Cluj, 1927, p. 27.

Un muzeu etnografic în aer liber în Moldova. Societatea românească a timpului în care trăim se caracterizează printr-un dinamism accentuat; prin diversificarea preocupărilor, diversificare născută din fluxul social mărit, în legătură nu numai cu o anumită creștere a productivității, ca urmare a industrializării în curs, ci și în legătură cu revoluția tehnico-științifică mondială, când viața populară-rurală se schimbă sub ochii noștri, sub presiunea noului mod de a trăi generat de schimbări. Din care cauză, salvarea mărturiilor de civilizație populară, produs al formațiunilor economice anterioare, se impune cu necesitate grabnică. Nu mai e de ajuns muzeul etnografic de pavilion. Unele provincii din țara noastră au trecut demult la reprezentarea specificului lor etnografic prin muzee în aer liber²². Numai Moldova...

În această privință ne putem gândi la Moldova anilor 1848, care se situa în fruntea celorlalte provincii – e drept – mai ale din punct de vedere folcloristic, și nu găsim nici o scuză de rămânere în urmă în această privință.

Muzeul etnografic de pavilion, prin natura sa, are posibilități limitate de expunere, mai ales în ceea ce privește *dimensiunea*, dar și în ceea ce privește posibilitatea de prezentare a unor *unități de viață*. Astfel, o locuință tipică-țărănească, pentru o anumită epocă, nu poate figura într-un muzeu de pavilion; cu atât mai mult o gospodărie întregă, ca unitate arhitecturală și de conținut interior. Or, curiozitatea omului modern ține de cunoașterea întregului, mai ales a întregurilor etnografice. Din această cauză, aceste muzee, deosebite de cele de pavilion, se întâlnesc de obicei înlăuntrul acelor zone pe care le reprezintă. *Ele chiar reprezintă acele zone ca individualități distincte.*

De unde rezultă că dacă cele două genuri de muzee se întregesc, atât sub raportul conținutului, cât și al cunoașterii, ele vor trebui să coexiste în mod fizic-material în contemporaneitate.

Cultura, civilizația, s-au născut dintr-o continuă-persistentă încheștare a omului cu natura, cu factorii istorici negativi, cu inerția sub toate formele – de aici – se-nțelege că încheștarea la Iași a unui nucleu etnografic-muzeistic și de cercetare ar echivala cu o victorie asupra tuturor acelor factori negativi de care am vorbit mai sus.

Lumea, atât cea din lăuntrul granițelor țării noastre, cât și din afară, așteaptă să cunoască *diferențiat* și nu global poporul român – or,

²² Ion Chelcea, *Muzeografia etnografică la Iași*, în „Contemporanul”, nr. 11, 1973, p. 2.

coordonatele cercetare-reprezentare muzeală pe dublu aspect se impun ca un imperativ al timpului nostru.

prof. dr. Ion Chelcea

[Textul este dactilografiat și semnat de către Ion Chelcea. Ușor nostalgic, e posibil să fi fost citit în 1973 în cadrul manifestărilor prilejuite de aniversarea a 30 de ani de la înființarea muzeului, manifestări la care întemeietorul Muzeul Etnografic al Moldovei a fost invitat de onoare].

Muzeul Etnografic al Moldovei în contextul muzeografiei etnografice românești

Am văzut din cele două intervenții de aleasă ținută ale colegilor Cazacu Petru și Pavel Emilia cum a luat ființă Muzeul Etnografic al Moldovei, care este tematica expoziției sale de bază, care este și cum s-a format patrimoniul acestei instituții, patrimoniu cu care pe drept cuvânt ne putem cu toții mândri, atât noi, cei care am muncit și muncim la alcătuirea lui, cât și dvs., Iașul, Moldova, țara întreagă, în dubla calitate de făuritori și de beneficiari ai acestor frumuseți.

Mie îmi revine plăcuta sarcină ca în cele ce urmează să schițez, beneficiind de înalta dvs. răbdare și bunăvoință, pe care le voi pune și eu la o scurtă încercare, să schițez deci locul și rolul Muzeului Etnografic al Moldovei în muzeografia românească în general și a celei etnografice în special. Pentru aceasta, cu îngăduința dvs., și având în vedere caracterul festiv în care se face acest lucru, voi încerca să amintesc acele elemente, acele realizări care-i conferă muzeului nostru un anumit loc, un loc ce ne onorează, dar ne și obligă – în constelația muzeelor etnografice din România. Nu voi face deci o dare de seamă, o analiză critică a activității noastre, ci voi evoca acele momente sau mai bine zis unele din acele momente care – subsumate – au creat numele și renumele muzeului nostru.

Acum 15 ani, trăiam din plin emoțiile inaugurării expoziției de bază. Se mai deschideau atunci, concomitent, Muzeul de Istorie, secția de istorie veche și un Muzeu de Științele Naturii, care din păcate n-a rezistat timpului – acest atât de aspru, dar drept judecător al tuturor lucrurilor de pe fața pământului.

După cum spuneam, colectivul de atunci al muzeului, format din cei doi antevorbitori (Pavel Emilia, Cazacu Petru), la care se adăugau Turcu Aurora – pensionară începând din noiembrie 1963, Semendeaev Victoria și Filioreanu Pantelimon, atunci relativ recent încadrați, precum și subsemnatul – trăiam marea noastră „aventură”. Spun marea noastră aventură – pentru că era ziua care avea să hotărască dacă vom avea sau nu dreptul să ne înrolăm definitiv în modesta și pe atunci încă slab echipata armată a muzeografiei românești. Emoția era cu atât mai justificată cu cât experiențele personale erau oarecum reduse – unii dintre noi având doar 3-6 ani de muncă în acest domeniu, iar alții de-abia câteva luni. În ce mă privește, emoția era dublată și de faptul că din aprilie 1957 – profesorul Chelcea – întemeietorul și directorul muzeului timp de 14 ani – fiind pensionat – îmi revenea conducerea acestui colectiv (în paranteză fiind spus, eram pe atunci și am rămas multă vreme, cel mai tânăr director de muzeu din țară).

Și, după cum se cade, unii am fost titularizați în această „armată” a muzeografiei românești, trecând atunci cu succes peste etapa de recruți, iar astăzi, după 15 ani de la deschiderea muzeului începem să ne numărăm printre veteranii acestei atât de nobile profesii.

Mi-am amintit aici de momentele și de emoțiile premergătoare deschiderii muzeului, pentru că au fost unele voci care n-au avut încredere în posibilitățile tânărului colectiv de etnografi – etnografi în formare – iar formarea trebuia făcută din mers – spun că unii n-au avut încredere în noi – lucru ce mărea enorm de mult tensiunea noastră nervoasă în momentul aceluia examen dificil. Au existat în schimb alții, printre care pomenesc aici cu recunoștință numele lui Grigore Botez – atunci și după aceea directorul Palatului – cel care a pus de fapt bazele Palatului în forma sa de azi – și a profesorului Jean Livescu, rectorul Universității ieșene. Aceste două personalități ale culturii ieșene ne-au acordat toată încrederea – iar tânărul nostru colectiv a făcut eforturi deosebite spre a nu-i dezamăgi. Și sperăm că măcar în parte lucrul acesta nu s-a întâmplat.

Muzeul s-a deschis aici având la bază o tematică ale cărei principii generale au fost stabilite de prof. Chelcea – care aducea la Iași – după cum a reieșit și din expunerea tov. Cazacu – spiritul științific al școlii etnografice clujene, în frunte cu Romulus Vuia. Cu unele corective ce ne-am îngăduit a-i aduce – cum este aceea a dezvoltării unei secții de instalații tehnice – această tematică stă încă și astăzi ca exemplu de rezolvare muzeografică în unitățile noastre muzeale cu acest profil. [...]

[Textul aparține etnografului Gheorghe Bodor, fiind citit în februarie 1973 în cadrul manifestările prilejuite de aniversarea a 30 de ani de la înființarea muzeului].

[Etnograf Victoria Semendeaev – file de autobiografie]

M-am născut pe plaiuri basarabene, pe data de 26 iunie 1923, în localul Școlii primare din satul Cușmirca, j. Soroca, școală la care tatăl meu era pe atunci director, ambii mei părinți fiind învățători. [...]

După refugiul din anul 1944, am pribegit prin țară, apoi, ajunsă în București, am fost cazată la un cămin al Casei Corpului Didactic din strada Sf. Apostoli, nr. 12, unde am petrecut toată iarna într-o odăiță neîncălzită situată la mansarda acestei clădiri. [...]

În toamna anului 1945 am venit la Iași și, ca să mă pot întreține și să-mi pot continua în paralel studiile, am fost nevoită să muncesc. Plecam de acasă dimineața și mă întorceam noaptea târziu. În timpul studenției am avut marele noroc de a fi găzduită în casa generoasei familii a generalului Ernest Ballif din str. Sărăriei, nr. 30, unde am fost tratată asemeni unui membru al familiei. [...]

Destinul a făcut însă ca să apară un post vacant la Muzeul Etnografic al Moldovei tocmai în preajma organizării primei expoziții permanente a acestei instituții. M-am încadrat aici pe data de 1 noiembrie 1957, cu intenția vădită de a mă transfera apoi la Muzeul de Artă. În toamna aceluiași an [de fapt, în aprilie 1957], fostul director și ctitor al acestei importante instituții, Profesorul dr. Ion Chelcea, fusese înlăturat în mod brutal, în timp ce se afla plecat pe teren, într-o campanie de achiziții. Ca nouă angajată, m-a impresionat faptul că tinerii muzeografi de atunci îl priveau pe exigentul director ca pe un adevărat zbir. Eminent etnolog, Prof. dr. Ion Chelcea s-a născut în localitatea Boteni – Argeș la data de 5 februarie 1902. A studiat Istoria și Geografia la Universitatea din Cluj și s-a specializat în Etnografie și Antropologie fizică la Viena. În anul 1951 înființează Muzeul Etnografic al Moldovei [în realitate, muzeul este înființat în 1943!], a cărei direcție o deține până-n anul 1957 când a fost demis și a plecat la București. S-a stins din viață în mod fulgerător în satul său natal Boteni pe data de 9 septembrie 1991, fiind apoi înmormântat la cimitirul Tudor Vladimirescu din București.

După plecarea din Iași a fostului director al Muzeul Etnografic al Moldovei, atmosfera de aici a devenit încinsă căci urma organizarea primei expoziții de bază a acestei instituții de cultură. Pentru rezolvarea respectivei situații importante și dificile, a fost invitată la Iași o cunoscută specialistă în domeniu, D-na Elena Secoșan, care funcționase ca muzeograf la Muzeul de Artă Populară din București, iar după pensionare a colaborat cu Institutul Român pentru Relații cu Străinătatea, organizând în diferite orașe de peste hotare expoziții de Artă Populară Românească. S-a constituit în acest scop și o colecție importantă de obiecte de patrimoniu cu specific românesc. După ce IRRCS și-a încetat activitatea, prin intermediul D-nei Secoșan, această valoroasă colecție a intrat în patrimoniul Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași.

Când s-a trecut la organizarea expoziției, subsemnata fiind nou angajată și lipsită de experiență, am urmărit-o pas cu pas pe această talentată doamnă S., minunându-mă de cunoștințele pe care le posedă și de talentul de care dădea dovadă în organizarea unor expoziții de artă populară. M-a impresionat și faptul că au fost luate în considerare și unele sugestii și păreri emise de mine, îndeosebi cele privind modul de prezentare a mobilierului, cât și a portului popular din sălile respective.

Descoperindu-mi-se unele înclinații de a activa într-un muzeu cu profil etnografic, mi-a fost facilitată posibilitatea de a participa la cercetările ce urmau să aibă loc în toamnă pe Valea Bistriței. Aici, pe lângă experiența acumulată, am avut și prilejul de a cunoaște și multe dintre personalitățile vremii ce activau în domeniul fascinant al etnografiei. Tot doamna Secoșan mi-a sugerat și ideea de a răspunde de sectorul Olărit, ceramica devenind apoi una dintre marile pasiuni ale vieții mele. Am realizat de-a lungul anilor petrecuți la Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași o importantă colecție de ceramică populară provenită de pe aceste meleaguri străbune.

La campania de cercetări și achiziții de pe Valea Bistriței a participat și colega mea Emilia Pavel, care, având o vechime și experiență în muncă de câțiva ani, se specializase în domeniul Portului popular, cât și a Obiceiurilor din Moldova, făcând și importante achiziții de teren, unele piese fiind expuse chiar în această primă expoziție organizată în cadrul Muzeului Etnografic al Moldovei.

Deși fusese invitat cu insistență, prof. dr. Ion Chelcea n-a participat la acest important eveniment ce a avut loc pe data de

16 februarie 1958. A fost însă prezent la cea de a 30-a aniversare a muzeului pe care l-a ctitorit²³.

Muzeograf Victoria Semendeaev

[Textul a fost scris la insistența noastră în martie 2006 și reprezintă o selecție dintr-unul mai amplu cu vădite accente biografice; menționăm că Victoria Semendeaev a fost, din 1957, vreme de circa 25 de ani, muzeograf la Muzeul Etnografic al Moldovei].

**CORESPONDENȚĂ OFICIALĂ
(1948-1950)**

R.P.R.
PREFECTURA JUDEȚULUI IAȘI
Serviciul Financiar

Nr. 3585
7 Iulie 1948

DOMNIEI SALE
DOMNULUI DIRECTOR AL MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI
Universitatea Cuza Vodă
Iași

La Nr. 8/1948, avem onoarea a vă face cunoscut că din lipsă de fonduri Prefectura nu vă poate satisface cererea, acordându-vă ajutorul solicitat.

În ceea ce privește înlesnirea transporturilor în județ, vă vom anunța ori de câte ori vom pleca și vom avea locuri disponibile în mașină.

PREFECT,

ȘEFUL SERVICIULUI,

²³ Discutând cu D-na Elena Secoșan despre demiterea din postul de conducere al Muzeului Etnografic al Moldovei a prof. dr. Ion Chelcea, răspunsul ei a fost că ... s-a comis o mare greșală și nedreptate.

X X X

MINISTERUL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI PUBLIC
DIRECȚIA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI SUPERIOR

DECIZIE

Ministerul Învățământului Public,

Având în vedere dispozițiunile Decretului nr. 175 pentru reforma învățământului, publicat în Monitorul Oficial, nr. 177 din 3 August 1948 și ale Decretului nr. 312 pentru reglementarea unor norme tranzitorii în legătură cu funcționarea instituțiilor de învățământ superior, publicat în Mon. Ofic. nr. 261 din 9 Nov. 1948,

DECIDE:

Art. I. Muzeul Etnografic din Iași se încadrează cu următoarele posturi științifice:

Director de secție: vacant

Șef lucrări: vacant

Asistent: vacant

Preparator: vacant

Art. II. Domnul Director al Învățământului Superior va aduce la îndeplinire dispozițiunile prezentei deciziuni.

Dată astăzi, 15 Februarie 1949

Ministru,

Nr. 46.317/949

X X X

MINISTERUL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI PUBLIC
DIRECȚIA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI SUPERIOR
SERVICIUL Îndrumare

Nr. 214.609/949

Către

INSTITUTELE DE CERCETĂRI ȘTIINȚIFICE

Muzeul Etnografic al Moldovei Iași [adăugat cu stiloul]

Vă rugăm ca până la 20 Decembrie 1949, să ne trimiteți un referat privind:

1. Activitatea Institutului dvs. pe anul 1949: ce s-a prevăzut în plan, ce s-a realizat, în ce condiții, de către cine, importanța subiectului cercetat pentru RPR, greutatea în muncă, lipsuri.

2. Planul de muncă ptr. anul 1950: problemele ce se propun pentru a fi studiate, datele calendaristice când vor fi luate în studiu și când vor fi depuse referatele cuprinzând rezultatele.

3. Propuneri ca munca să se ducă în cât mai bune condițiuni.

4. Diverse chestiuni interesând activitatea institutului dvs.

5. Pentru viitor, vă rugăm să ne depuneți referate trimestriale cât mai concludente privind activitatea ce aveți în cadrul preocupărilor institutului.

DIRECTOR,
[Indescifrabil]

Șeful Serviciului,
[Indescifrabil]

X X X

UNIVERSITATEA „ALEX. I. CUZA”

Muzeul Etnografic al Moldovei

Nr. 15 din 14 Decembrie 1949

CĂTRE

MINISTERUL ÎNVĂȚĂMÎNTULUI PUBLIC

Direcția Înv. Superior – Serviciul Îndrumare

BUCUREȘTI

La adresa Dvs. nr. 214.609/1949, vă rugăm să binevoiți a cunoaște că Muzeul Etnografic al Moldovei n-are încă încadrat nici un fel de personal, subsemnatul, în calitate de conferențiar de Etnografie la Universitate și delegat cu conducerea Muzeului, am putut în condițiuni excepționale să asigur:

1.a) inventarierea colecțiilor;

b) conservarea lor;

c) recoltarea unor noi colecții (fie în dar, fie în schimb sau achiziționate);

d) am putut face față într-o oarecare măsură și cerințelor administrative.

2. În cazul când se va da local pentru muzeu; în cazul când ni se va încadra personalul cerut, planul de muncă pe anul 1950 este făcut:

a) alcătuirea unor biografii a etnografiei R.P.R. pe capitale.

b) cercetarea unui sat din partea de Nord-Est a podișului moldovenesc, privit ca un sondaj etnografic și servind nu numai ca punct de plecare, dar ca și termen de comparație față de cercetările viitoare referitor la Etnografia R.P.R. privind Moldova. Acest sat este Comarna din județul Iași, luat în plan încă din anul acesta de subsemnatul.

c) în acest scop am gata studiul: *Modul de trai al oamenilor muncii din satul Comarna din jud. Iași sub raportul alimentării lor cu apa*, în care scop s-a făcut și analiza bacterio-logică și chimică luându-se probe de la 5 (cinci) fântâni din diferite părți ale satului.

d) ar urma, se înțelege, împărțirea muncii pe aspecte, plecându-se de la bază și terminându-se cu supra-structura.

e) de la un sondaj de acest fel ne-am ridicat la studiul unei regiuni naturale și tot astfel de la subunitățile regionale am trecut la unitatea cea mare, Moldova, spre a-i determina caracterul etnografic specific.

f) paralele cu studiul propriu-zis am putea dezvolta și o vastă și științifică adunare de material de la teren, pentru îmbogățirea colecțiilor existente a muzeului, lucru care s-ar face paralel cu studiul propriu-zis.

În caz că vom avea condițiile necesare, sperăm să terminăm anul viitor (1950) de studiat modul de trai al oamenilor muncii din satul Comarna în funcție de unelte și activitățile economice existente.

3. Muzeul nu poate fi conceput fără local propriu, potrivit pentru un atare scop, și fără personal pregătit. Ar fi prima grijă a noastră.

Pentru îndeplinirea cu succes a planului am avea nevoie și de un sprijin bănesc: un fond de cercetări și achiziționare de noi obiecte.

4. –

Conferențiar de Etnografie
(delegat cu conducerea Muzeului)

X X X

MINISTERUL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI PUBLIC
SERVICIUL PLANULUI

Nr. 225.742/1949

Către
Muzeul Etnografic
Iași

În conformitate cu Comunicatul Comisiunii de Stat a Planificării, apărut în ziarele din 12.XI.a.c., unitățile administrative sub controlul direct al Min. Înv. Public și conform ord. circular al M.I.P. Nr. 205.652. din 24.XI.1949, Dvs. aveți obligația să completați și să trimiteți Institutului Central de Statistică, cu începerea lunii Octomvrie a anului curent, formularele L.S. (Ad.) de statistică lunară a salariaților și salariilor pendindete [sic!] de unitatea Dvs.

Fiind sesizați de Instit. Central de Statistică, prin adresa Nr. 11.329 din 19 Dec. 1949, că deși termenul de depunere pentru luna Octomvrie era de 7 Dec. a.c., totuși Dvs. nici până la această dată nu ați depus sus arătatele formulare de munca și salarii.

Față de cele relatate mai sus, ne veți comunica de urgență data la care ați depus formularele S.L. (Ad.) și totodată numele responsabilului Dvs.

În consecință, vă facem cunoscut că pe viitor vom lua măsuri de pedepsire, conform Decretului Nr. 183/1949, publicat în Buletinul Oficial Nr. 25/1949, împotriva responsabililor cu completarea acestor formulare.

MINISTRU,
D. Protopopescu

ȘEFUL SERV. PLANULUI
Ion Purec

X X X

**UNIVERSITATEA „CUZA VODĂ” IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI**

Nr. 1 din 4 Ianuarie 1950

**CĂTRE
MINISTERUL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI PUBLIC
Serviciul Planului**

La adresa Dvs. Nr. 225.742/1949,

Avem onoarea a vă aduce la cunoștință că Muzeul Etnografic al Moldovei nu are încă nici un fel de personal bugetar, subsemnatul, conferențiar la Etnografie la Universitate, îndeplinesc funcția de „director” cu delegație de la Rectorat, ca etnograf.

În consecință, am crezut că noi nu putem complecta și trimite Institutului Central de Statistică formularele cerute. De altfel, noi am mai arătat în toate adresele și memoriile noastre anterioare, inconvenientul acesta: lipsa personalului bugetar, care ni se spune că este „în curs de numire”. De îndată ce va fi cazul, noi vom trimite Institutului Central de Statistică formularele cerute.

Conf. Chelcea Ioan

X X X

**Ministerul Învățământului Public
Nr. 22.414/23.II.1950****C ă t r e****UNIVERSITATEA IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC**

Am fost sesizați de Institutul Central de Statistică că nu v-ați conformat obligațiilor ce le aveți pentru complectarea formularelor statistice de muncă și salarii privitor la Instituția Dvs. pe lunile Octombrie, Noembrie, Decembrie și trimestrul IV.

Vă atragem atenția în mod deosebit că pentru repetarea unei asemenea abateri, veți fi trimiși în judecată pentru sabotaj conform

decretului Nr. 183, publicat în Buletinul Oficial Nr. 25 din 30 Aprilie 1949.

Vă facem cunoscut că termenul de depunere pentru formularele S.A. (A.d.) de statistică anuală pe 1949 a salariaților și salariilor, este dată de 25 Februarie 1950, iar termenul de depunere pentru formularele S.L. (A.d.) pentru luna Ianuarie 1950, este data de 7 Martie 1950.

CONSILIER MINISTERIAL,
D. Protopopescu

ȘEFUL SERV. PLANULUI,
Ion Purec

X X X

Universitatea „Alex. Ioan Cuza” Iași
Muzeul Etnografic al Moldovei

Nr. 5
28 Februarie 1950

Către
Ministerul Învățământului Public
BUCUREȘTI

La adresa Dvs. Nr. 22.414 din 23.II.1950, prin care ne somați ca să complectăm formularele statistice de muncă și salarii, avem onoarea a vă aduce la cunoștință, din nou, că Muzeul Etnografic de la Iași, n-are până în prezent nici un fel de salariat și deci nu avem cu ce completa formularele cerute.

Acelaș lucru l-am făcut cunoscut, tot Dvs. prin adresele noastre din 4 Ianuarie cu Nr. 1/1950 din 8 Februarie, cu nr. 4/1950 și ne prinde mirarea cum ele n-au ajuns ca să vă pună în cunoștință de cauză asupra situației.

Cu Nr. 4 din 8 Februarie 1950 vi s-au înapoiat chiar formularele trimise nouă cu adresa Nr. 15467/2.II.1950.

Delegat cu conducerea Muzeului
Ion Chelcea

X X X

UNIVERSITATEA „AL. I. CUZA” Iași
Muzeul Etnografic al Moldovei
6-25/950

C Ă T R E
Comitetul Provizoriu al
orașului Iași

În orașul Iași, pe lângă Universitate există un muzeu etnografic al cărui material, din lipsă de local propriu, se află de ani de zile închis în lăzi.

Cum însă acest muzeu își propune să reprezinte specificul și contribuția adusă de țărănimea muncitoare din această parte a țării pe tărâm cultural, nu vedem cum acest material ar mai putea sta nevalorificat.

Exemplu ne poate fi nu numai mulțimea de muzee etnografice din U.R.S.S., ci și alte provincii din țara noastră, fiecare având de multă vreme câte un astfel de muzeu central-regional.

În acest scop, un comitet format pe lângă Comisiunea Monumentelor Istorice, Secția Iași, propune ca acestui muzeu să i se dea drept local Pavilionul din Parcul Expoziției de la Copou care este neutilizat.

Această clădire ar întruni următoarele condiții favorabile:

1. Cadrul natural potrivit unui muzeu etnografic. Localul corespunzând prin însăși situația lui unui atare scop.

2. Prin ocuparea acestei clădiri de către Muzeul Etnografic al Moldovei ar crește în importanță întreg parcul existent – muzeul fiind o instituție culturală care implică prestigiul.

3. Spațiul din fața muzeului se pretează la diverse festivități cu caracter popular, ca spre ex. concursul de dansuri populare, precum și expunerea unor piese monumentale caracteristice civilizației populare din această parte a țării.

4. În planul inițial, parcul respectiv era destinat ca loc pentru expoziții cu caracter diferit.

Muzeul Etnografic al Moldovei ar reprezenta și el o expoziție cu caracter permanentă.

Iașul, oraș de mare importanță pentru țara noastră, prin aceasta s-ar îmbogăți cu o nouă instituție de cultură care-i lipsește și care în alte părți există de multă vreme.

Față de cele de mai sus, Comitetul format pe lângă Comisiunea Monumentelor Istorice, Secția Iași, roagă insistent onoratul Comit. Prov. al orașului să binevoiască a ceda Muzeul Etnografic al Moldovei Pavilionul din Parcul Expoziției dimpreună cu o anexă necesară paznicului acestui muzeu.

COMITETUL: *de la Iași*
Ion Lebeșcu
Antonie Borș
Marcel Litic

X X X

REPUBLICA POPULARĂ ROMÂNĂ
 COMITETUL PROVIZORIU AL COM. URBANE IAȘI ASIMILATĂ
 CU JUDEȚUL
 SECȚIUNEA Secretariat

Nr. 5492 din 26 Septembrie 1950

C ă t r e

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA”

Muzeul Etnografic al Moldovei

IAȘI

Ca urmare la Nr. 5492 [din adresa de mai sus se constată că referința este greșită, numărul fiind, de fapt, al ieșirii din Primărie] prin care ne solicitați cedarea în folosință a Pavilionului din Grădina Expoziției, vă facem cunoscut că Comitetul Provizoriu aprobă această cedare, pentru instalarea Muzeului Etnografic al Moldovei, în acest local.

Toate reparațiile privesc Muzeul.

ȘEFUL SECȚIUNEI SERETARIAT,

Fiftor Marcu

X X X

TELEGRAMĂ

MUZEUL ETNOGRAFIC IAȘI, REG. IAȘI

LK 110 BUCUREȘTI 28 NR. 325 433 15 9 1530 – FULGER

TRIMITEȚI DE URGENȚĂ PROPUNERI PENTRU SCHEMA DE ÎNCADRARE A PERSONALULUI NECESAR BUNEI FUNCȚIONĂRI A MUZEULUI. PROPUNERILE NE SUNT NECESARE PE ZIUA DE 25 SEPTEMBRIE A.C. – VICEPREȘEDINTE ȘOIMU MIHALACHE, NR. 80.49//ON 950.

X X X

Facultatea de Istorie
Muzeul Etnografic – Iași

Plecat cu nr. 925 din 18.IX 950.
Trimis de Chelcea
[Adăugat cu stiloul]

Onor
Comitetul pentru Artă de pe lângă
Președinția Consiliului de Miniștri

București
Str. General Manu 2

La telegrama Nr. 8049/950 înaintăm alăturat schema de încadrare a personalului Muzeului Etnografic din Iași, făcând totodată și propuneri nominale.

1. În funcția de director al Muzeului, tov. Chelcea Ion, dr. în specialitate și conferențiar de Etnografie la Universitate, inițiatorul și organizatorul Muzeului, actualmente director onorific, cu delegație din partea Universității.

2. Șef de lucrări: Popescu Nicolae, profesor de istorie la Școala de Agricultură din Miroslava – Iași, care a activat în cadrul Muzeului în ultimul timp făcând totodată și cercetări pe teren.

3. Asistent: Blaj Constantin, profesor cu examen de stat, care a urmat cursurile de Etnografie la Universitate.

4. Preparator: Poghircă Pompiliu, student an III, Facultatea de Istorie, care are aptitudini excepționale pentru lucrări, în special cu caracter cartografic și desen tehnico-artistic.

5. Desenator - -

6. Secretar casier-contabil - -

7. Laborant - -

Menționăm că Muzeul Etnografic din Iași funcționează de 7 ani și cum s-a mai arătat și cu alt prilej, are o bogată colecție de materiale etnografice care așteaptă să fie puse în valoare – apoi, între timp, a dezvoltat o activitate științifică, rodnică și sub raportul cercetărilor pe teren, precum și în învățământ, fiind legat de Universitate. Toate acestea s-au realizat în cea mai mare parte cu personalul de mai sus, care a muncit onorific.

DECAN

**PROCESE VERBALE PRIVITOARE
LA PATRIMONIUL MUZEULUI
(1949-1952)**

**Proces verbal
No. 1**

Astăzi, 10 Noembrie 1949,

Subsemnații: Profesor Univ. Tudor Dumitru, delegat cu conducerea Muzeului de Antichități Iași, și Conferențiar Ioan Chelcea, din partea Muzeului de Etnografie al Univ. Iași, conform aprobării Universității Nr. 5446 din 9 Noembrie 1949, primul am predat, iar secundul am primit materialul muzeistic, conform alăturatului inventar.

Delegat cu conducerea Muzeului,
D. Tudor

Conferențiar,
Ion Chelcea

Modele de cusături românești

| Nr. crt. | Denumirea bunului | Nr. buc. | Starea în care se află | Nr. inv. | Observ. |
|----------|---|----------|------------------------|----------|---------|
| 1. | Una planșă cusături românești din Muscel | 6 buc. | bună | 54 | |
| 2. | Una planșă cusături românești din Oltenia | 11 buc. | bună | 51 | |
| 3. | Una planșă cusături românești din Breaza-Prahova și diverse regiuni | 9 buc. | bună | 52 | |
| 4. | Una planșă cu cusături românești din Banat | 7 buc. | bună | 55 | |
| 5. | Una planșă cu cusături românești din Breaza-Prahova | 10 buc. | bună | 50 | |
| 6. | Una planșă cu cusături românești din Muscel | 10 buc. | bună | 53 | |
| 7. | Una planșă cu cusături românești din Hotin 1933 | 1 buc. | bună | 61 | |
| 8. | Una planșă cu cusături românești Hotin | 1 buc. | bună | 60 | |
| 9. | Una planșă cu modele de cusături rom. din Breaza Prahova | 6 buc. | bună | 49 | |
| 10. | Una planșă cu model de cusături rom. din Hotin | 1 buc. | bună | 59 | |
| 11. | Una planșă de modele cu cusături românești din Banat | 7 buc. | bună | 62 | |
| 12. | Una planșă cu modele de cusături românești din Covurlui Tuțcani | 1 buc. | bună | 63 | |
| 13. | Una planșă cu modele de cusături rom. din Prahova Breaza | 7 buc. | bună | 58 | |
| 14. | Una planșă cu modele de cusături rom. din dif. regiuni | 7 buc. | bună | 56 | |

15. Una planșă cu model rom.
din Hotin 1 buc. bună 57

Delegat cu conducerea Muzeului,
D. Tudor

Stampe

| Nr. crt. | Denumirea și descrierea bunului | Starea în care se află | Nr. inv. | Valoarea lei |
|----------|---|---------------------------|----------------|--------------|
| 1. | Paysans des environs Galatz Moldave | Ramă cu vipușcă bună | 159 | 30 |
| 2. | Jeunne fille Valaque | Idem | 160 | 30 |
| 3. | Voiturier Tsigane route de Iassy | Idem | 161 | 30 |
| 4. | Payssanes Moldave des Bords du Danube | Idem | 162 | 30 |
| 5. | Patre Moldave des Bords du Danube | Idem | 163 | 30 |
| 6. | Un dorobanț din Jud. Roma- nați | Idem | 164 | 30 |
| 7. | Eglise et Tour des trois Sants [tăiat cu o culoare roșie!] | Idem | dată la Arhive | |
| 8. | 13 planșe cu motive de covoare naționale | fără ramă | | 1.040 |
| 9. | 4 planșe cu ceramică românească | Idem | | 320 |
| 10. | Halte d' une caravane Moldave transportant du charbon | Ramă cu vipușcă | 165 | 30 |
| 11. | Una planșă cu oua pictate | fără ramă | | 80 |
| 12. | Patru fotografii etnografice | | | |

Delegat cu conducerea Muzeului
D. Tud.

Secretar,
[Indescifrabil]

Inventar

de predarea covoarelor aflate la Muzeul de Antichități, Muzeului
Etnografic al Facultății de Istorie-Geografie Iași.

| Nr. crt. | Denumirea și descrierea bunului | Mărimea | Starea în care se află | Nr. inv. | Valoarea |
|----------|--|-------------|---------------------------|----------|-----------|
| 1. | Un covor cu un chenar longitudinal, cu bordură îngustă | 3.80/115 m | proastă | 18 | 1.000 lei |
| 2. | Un covor motive romb cusut la mijloc | 4/1.57 m | „ | 19 | 1.000 lei |
| 3. | Un covor cu motive romb central, chenar ambele părți cu motive în frunze crestate | | | 20 | 1.000 lei |
| 4. | Un covor cu motive romb central | 2.83/0.76 m | | 21 | 1.000 lei |
| 5. | Un covor cusut la mijloc fond negru, motive romburi cu cruce la mijloc și frunze | | | 22 | 1.000 lei |
| 6. | Un covoraș, cu chenar la marginii, cu o parte lipsă la un capăt, cusătură la mijloc, fond roșu, cu un desen în cruce la mijloc | 1.90/1.20 m | | 23 | 1.000 lei |
| 7. | Un covor fond negru, cu bordură în zigzac [sic!], motivele centrale gen rom. | 4.20/0.86 m | | 24 | 1.000 lei |
| 8. | Un covor basarabean, fond negru, bordură roz, motive brazi | 4.10/2.17 m | | 25 | 1.000 lei |
| 9. | Un covor fond negru, motive romb, borduri albe | 3.88/0.88 m | stricat și găurit | 26 | 1.000 lei |
| 10. | Un covor, fond cărămiziu, motive romb și stele | 3.70/0.90 m | rupt | 27 | 1.000 lei |
| 11. | Un covor, fond negru, motive rombice, borduri fond alb | 4.05/0.85 m | deteriorat | 28 | 1.000 lei |

| | | | | | |
|-----|--|-------------|------------|----|-----------|
| 12. | Un covor, fond bleu deschis, borduri fond alb, motive florale | 3.40/1.20 m | deteriorat | 29 | 1.000 lei |
| 13. | Un covor cu o bordură, motive geometrice și florale | 5.85/0.60 m | „ | 30 | 1.000 lei |
| 14. | Un covor cu motive romb și patrate, fără bordură, fondul albastru | 3.65/0.85 m | „ | 31 | 1.000 lei |
| 15. | Un covor pe fond negru, bordură în zigzac [sic!], motive geometrice (rozete) | 3.65/0.85 m | „ | 32 | 1.000 lei |

Delegat cu conducerea Muzeului,
D. Tudor

Secretar,
[Indescifrabil]

Inventar

de obiectele etnografice, predate de Muzeul de Antichități Iași,
Muzeului Etnografic al Facultății de Istorie și Geografie, Univ. Iași.

| Nr. | Denumirea și descrierea bunului | Starea în care se află | Nr. inv. | Valoarea lei |
|-----|--|---------------------------------|----------|--------------|
| 1. | Două ii naționale | bună | 1-2 | 1.000 lei |
| 2. | Nouă legături de cap, cusute cu fir și lână | „ | 513 | 450 lei |
| 3. | Un semn de carte din mărgele | „ | 15 | 200 lei |
| 4. | Un model broderie fir | „ | 16 | 100 lei |
| 5. | Un vas smălțuit | „ | 60 | 50 lei |
| 6. | Un ibric turcesc cu taleru său | potrivită | 128 | 1.500 lei |
| 7. | Doi papuci turcești din lemn sculptați | „ | 129-130 | 200 lei |
| 8. | Trei pistoale arnăuțești | două potrivită, unul stricat | 131-133 | 300 lei |
| 9. | Un stilet în miniatură | bună | 136 | 100 lei |
| 10. | Un vas mauric | lipit și spart | 138 | 500 lei |
| 11. | Un vas de cupru (Vadra lui Cuza) | bună | 13 | 2.000 lei |

- | | | | |
|------------|--|----|-----------|
| 12. | Un talger de aramă, ornam. florală, diam. 32 cm bună | 14 | 1.000 lei |
| 13. | Un talger cupru, ornam. florală, diam. 13.5, formă octogonală „ | 15 | 1.000 lei |
| [Fără nr.] | Un lacăt vechi de fier stricat | 16 | 10 lei |
| 14. | Greutăți în formă de capse bună | | |
| 15. | Un iatagan | | |
| 16. | Un hanger + una baionetă japoneză (?) | | |
| 17. | Brâu de popă | | |
| 18. | Zgărdiță de mărgele – adaos (neridicate) | | |

Delegat cu conducerea Muzeului,
D. Tudor

Secretar,
[Indescifrabil]

[Pozițiile 15-18 au fost adăugate ulterior, cu stiloul și creionul, sub semnătura lui Ion Chelcea].

[Aceste ultime două inventare nu au nici un fel de dată, însă, relaționate cu alte informații, bănuim că sunt din 1949].

Proces verbal

Astăzi, 4 Mai 1950, subsemnații I. Chelcea, Directorul delegat al Muzeului Etnografic din Iași, și Grigore Botez, Directorul Bibliotecii Centrale, am procedat primul la primirea și ultimul la predarea obiectelor notate mai jos.

În baza acestui proces-verbal, aceste obiecte vor fi scăzute din inventarul Bibliotecii Centrale și înregistrate în inventarul Muzeului Etnografic din Iași.

| | Nr. inv. muzeu |
|---|----------------|
| 1. trăistuță (una) | 635 |
| 2. bucată cusută cu fir (una) | 636 |
| 3. ie (partea superioară) cusută cu fir (una) | 637 |
| 4. cămeșoi femeiesc cu poale (una) | 638 |
| 5. un opreg (cu fire) – bănățeană | 639 |
| 6. un opreg (cu fire) – bănățeană | 640 |
| 7. un opreg țesut, mic | 641 |

| | |
|---|-----|
| 8. un opreg țesut, mic | 642 |
| 9. un opreg țesut, mic | 643 |
| 10. un opreg țesut, mic | 644 |
| 11. un opreg țesut, mic | 645 |
| 12. un opreg țesut, mic | 646 |
| 13. una basma cu franjuri | 647 |
| 14. un buzdugan de lemn | 648 |
| 15. una pereche bete | 649 |
| 16. patru buc. motive broderie (cusuturi) | |

Am primit,
Ion Chelcea

Am predat,
Gr. Botez

Proces verbal

Astăzi, 1 Decembrie 1951, subsemnații Benicovschi Vladimir, responsabil cu inventare, și Chelcea Ioan, Conferențiar la conferința de etnografie și Directorul Muzeului Etnografic la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, având în vedere desființarea conferinței sus arătate și plecarea tov. Chelcea de la Universitate, am procedat primul la primire și secundul la predarea Muzeului Etnografic, conform inventarelor întocmite pe baza registrelor de inventar special, biblioteca și mobilier, care fac parte integrantă din acest proces verbal.

Drept care am întocmit prezentul proces verbal în 5 exemplare, din care trei exemplare au rămas la Universitate, iar două exemplare s-au predat tov. Chelcea I.

Am primit,
Indescifrabil

Am predat,
I. Chelcea

Proces verbal

Astăzi, 31 Ianuarie 1952, subsemnații, Chelcea Ioan, Directorul Muzeului Etnografic de pe lângă Sfatul Popular al Regiunii Iași și Benicovschi Vladimir, responsabil cu inventare la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, având în vedere rezoluția Tov. Rector al Universității Iași,

pusă pe adresa Sfatului Popular al Regiunii Iași, Nr. 1215/1952, prin care s-a aprobat împrumutul către Muzeul Etnografic de mai sus a întregului inventar special, bibliotecii și mobilierului, făcând partea din Muzeul Etnografic al Universității, am procedat primul la primire și secundul la predare a inventarului, conform tablourilor anexate [printre actele avute la îndemână nu am găsit aceste anexe!], care fac partea integrantă din prezentul proces verbal.

Muzeul Etnografic al Reg. Iași este obligat să restituie întregul inventar Universității, la cerere.

Drept care am dresat [sic!] prezentul proces verbal în cinci exemplare, din care trei au rămas la Universitatea Iași, iar 2 exemplare s-au predat Muzeului Etnografic al Reg. Iași.

Am primit,
I. Chelcea

Am predat,
V. Benicovschi

Proces verbal

Astăzi, 10 Martie 1952

Subsemnații, Gh. Ungureanu, șeful Arhivelor Statului Iași, și I. Chelcea, Directorul Muzeului Istorico-Etnografic Iași, am procedat la predarea și primirea obiectelor muzeistice aflate până acum în păstrarea Arhivelor Statului Iași și neinventariate.

Obiectele sunt specificate în alăturata listă în număr de 14 [de fapt, 16].

Am predat,
Gh. Ung.

Am primit,
Ion Chelcea

[Alături de semnătura lui Chelcea, mai apar două semnături, dintre care una este a lui Costache Agafiței]

R. P. R.
MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
Serviciul Arhivele Statului
Iași

Tabel
 De obiecte netrecute în inventarul anterior, predate
 Muzeului Etnografic

| Nr. crt. | Sub clasa | Denumirea obiectului | Caracterul, dimensiunea, culoarea | Cantitatea | Coef. uzură | Valoarea | Nr. obiect. actual | Nr. reg. invent. |
|----------|-----------|--|--|------------|-------------|----------|--------------------|------------------|
| 1. | 64 | Greutate | metalică din 1864 | 1 | 100% | 1.000 | | |
| 2. | 64 | Medalie | Expoziția Region. de animale 1905 | 1 | „ | 1.000 | | |
| 3. | 64 | „ | Camera de agricultură | 2 | „ | 2.000 | | |
| 4. | 64 | „ | Exp. Reg. Tg. Fălticeni 1864 | 1 | „ | 1.000 | | |
| 5. | 64 | „ | La inaugurarea statuiei lui V. Alexandri, 1906 | 1 | „ | 1.000 | | |
| 6. | 64 | „ | Școala de Belle Arte- honoris cauza | 1 | „ | 1.000 | | |
| 7. | 64 | „ | Inaugurarea Teatrului Național Iași | 1 | „ | 1.000 | | |
| 8. | 64 | Cutie cu una broșă cu cruce argint | | 1 | „ | 1.000 | | |
| 9. | 64 | Basorelief Cuza Vodă | ghips | 1 | „ | 1.000 | | |
| 10. | | Plug de lemn | | 1 | „ | 1.000 | | |
| 11. | | Plug de lemn | | 1 | „ | 1.000 | | |
| 12. | | Plug de lemn | | 1 | „ | 1.000 | | |

13. Grapă de lemn cu
dinți de fier 1 „ 1.000
14. Obiect scăzut din inventar fiind trecută Muz. de Științe Naturale. I. Ch.
15. Un tub de stejar din vechea canalizare de apă a orașului
16. Un tub de stejar - // - - // - - // -

[Pozițiile 10-16 au fost adăugate cu stiloul, sub semnătura lui Ion Chelcea].

Proces verbal

Astăzi, 10 Martie 1952

În baza aprobării dată de Tov. Președinte a Comitetului Executiv al Sfatului Popular Regional Iași, pusă pe adresa Muzeului Istoric Etnografic Iași, din 15 Februarie 1952, noi, Dobrescu Victor, șeful Secției Bunuri, și Hrușcă Filip, Ad-tor Imobil din Sfatul Popular al Regiunii Iași, Tov. I. Chelcea din partea Muzeului, am procedat, primii la predarea și Tov. I. Chelcea la preluarea următoarelor obiecte de muzeu, găsite în magazia Sfatului Popular Regional și provenite de la conacele boerești naționalizate:

1. Cană de porțelan știrbită la gură.
2. Sfeșnic de metal în forma șarpelui.
3. Placă de nichel cu morminte și cruce.
4. Tabacheră de metal cu motiv de păun.
5. Lingură împerecheată cu furculiță de lemn.
6. Poșetă din plasă de argint cu lanț.
7. Coralii montate pe lanț de argint.
8. Două broșe metal.
9. Rublă de 5 zloți din 1840.
10. Cutie pentru bijuterii.
11. Ochelari în toc metalic.
12. Iconiță.
13. *Broșă de metal.*
14. Colier de argint.
15. Diademă.
16. Două brățări de argint.
17. Inel de argint.
18. Brățară în stil chinez.

19. Brățară cu motive roșii.

Drept care s-a încheiat prezentul proces verbal în trei exemplare.

AM PREDAT,
ȘEFUL SECȚIEI BUNURI,
Dobrescu Victor

AM PRIMIT,
I. CHELCEA

AD-TOR IMOBIL,
Hrușcă Filip

Broșa de metal trecută în procesul verbal
la nr. 13 face parte din colierul de
argint (cordon) la care s-a și atașat.

În consecință, respectiva broșă,
trecută în procesul verbal separat,
n-a mai fost inventariată separat.

Semnează: I. Chelcea și Em. Pavel

[Text scris cu stiloul, adăugat de Ion Chelcea]

**PLANURI DE MUNCĂ
ȘI RAPOARTE DE ACTIVITATE
(1954-1957)**

MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI IAȘI

Nr. 14411

din 12 mai 1954

A fost înaintat spre aprobare

Comitet. Executiv azi, 14.V.954, după

care va fi trimis la Buc. I. Ch.

[text scris de mână de către Ion Chelcea,
cu un stilou cu cerneală roșie]

Plan de cercetare și colectare de obiecte muzeale pe anul 1954

În vederea dotării Muzeului, cu material documentar, etnografic, care să oglindească modul de trai al poporului muncitor din Moldova, precum și creațiile sale artistice, în cadrul sumelor acordate pe anul în curs, ne propunem următorul plan de colectare:

S-a căzut de acord ca să se achiziționeze obiecte din următoarele regiuni:

1. *Valea Moldovei* (între satele Fundul Moldovei și Moldova-Sulița, Bucovina), cuprinzând circa 6 sate în care, prin faptul că sunt și Ruteni, s-ar putea pune și problema conviețuirii celor două naționalități, a modului lor de trai și specificului național, urmărindu-se în același timp cultura materială sub aspectele esențiale ce prezintă: portul național, arta populară etc.

2. *Depresiunea Cracău*, ce se situează pe cursul mediu și inferior al râului Cracău (zona subcarpatică), cu satele Mitocul și Magazia, Ghindăoani, Crăcăoani, Halmașul, Budeștii Precistei, Girovul etc., Regiune importantă pentru studiul locuinței, industriei casnice, a uneltelor de păstorit, agricole, cu privire specială asupra diferențierilor sociale, caracteristice regiunii.

3. *Câteva sate din Podișul Moldovei*: satul Tanța [greșeală de tehnoredactare; e vorba de Tansa!], cunoscut ca sat de meșteșugari, și Suhuleț, ca sat de boștinari. Aici se va adânci problema meșteșugurilor și a apiculturii, veche și nouă.

4. *Stepa Elanului*; cu satele Mălinești, Șchiopeni, Dodești, Mălușteni, Cîrja, Vetrișoia, Hurduci, Murgeni etc. Problemele ce se pun aici sunt: condițiile de pescuit, problema locuinței (ceamurul), a conviețuirii min[orităților] naționale și diferențierea muncii în medii particulare de stepă cu reflex în formele culturii materiale prezentate pe cazuri tipice.

5. Câteva puncte izolate unde s-au semnalat obiecte: Flămânzi, Dumești, Solești, Lespezi, regiunea Iași, (Industria Cânepei și Lipoveni), Buda, Zeletin (Regiunea Bârlad).

DIRECTORUL MUZEULUI,
I. Chelcea

MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI IAȘI

Raport global de activitate

*privind perioada 1951-1954 de când muzeul a fost încadrat
în sistemul de organizare a Așezămintelor Culturale, azi
Ministerul Culturii*

În anul 1951 Partidul și Guvernul R.P.R. a trecut, prin organele în subordine, la reorganizarea muzeelor din țară. Cu această ocazie, Muzeul Etnografic al Moldovei, care n-avea local și personal salarizat, a pășit într-o nouă fază, întrucât, prin atenția acordată nouă acum, ni s-a repartizat ca sediu Palatul Alex. I Cuza, unde s-au început de îndată reparații. Deocamdată au putut fi date în folosință 4 camere; în două s-au depozitat obiectele și biblioteca, iar în celelalte două s-a instalat personalul științific, tehnic, administrativ și de serviciu.

Totodată s-a acordat muzeului un buget care a crescut an de an culminând, se înțelege, cu bugetul din anul acesta care se ridică la cca. 200.000 lei.

Așa încât, dacă muzeul a luat ființă din 1943 el nu a avut până în 1951 condițiile necesare ca să se dezvolte, iar Decretul lege apărut în 1945, privind muzeul, nu s-a aplicat.

Rolul muzeului. Rolul muzeului nostru e precis: el va trebui să oglindească modul de trai al poporului muncitor; aspectele vieții și civilizației acestuia în diferitele epoci, stăruindu-se îndeosebi asupra diferențierii sociale din care rezultă stabilirea raportului care există între forțele de producție și relațiile de producție. Totodată, o grijă a noastră va fi accentul pus pe specificul național ce rezultă din prezentarea modului de trai, nu numai a poporului român din Moldova, dar și al minorităților naționale.

Prin aceasta, sperăm ca să se facă o cotitură față de trecut, când rolul muzeelor etnografice era cu totul altul.

Pentru acest lucru, ca îndreptar, ne-a[u] fost de folos realizările din Uniunea Sovietică pe care muzeul nostru le-a urmărit îndeaproape.

Etape și realizări. Pe primul plan al acțiunii noastre s-au situat anumite sarcini. Trebuiau înlăturate anumite piedici, fără de care scopul acțiunii noastre nu putea fi atins. În primul rând, se puneau problema localului, mărirea fondului de obiecte, inventarierea, conservarea, restaurarea, tematica – cu un cuvânt, o serie de acțiuni

prealabile ce se cer neapărat în momentul când se pășește la organizarea propriu-zisă a muzeului.

Localul: reparațiile la muzeu s-au efectuat în tot acest răstimp. În anul 1951 s-au putut restaura 4 camere în care s-au depozitat – cum s-a arătat – obiectele, biblioteca și în care sunt instalate birourile personalului muzeului și locuința omului de serviciu. În 1952 s-a terminat de acoperit clădirea, executându-se și o serie de planșee; 1953 s-a executat restul de planșee, dușumele, s-au instalat sobe, s-au executat tencuieli, tâmplărie etc. În 1954 se lucrează în continuare și se speră că în anul acesta reparația clădirii va fi terminată. Între timp, s-a ajuns la un punct de vedere unitar conceput de comun acord cu C.S.A.C.-ul în ceea ce privește continuarea lucrărilor.

De menționat că terminarea reparațiilor sunt condiționate de mutarea librăriei „Cartea Rusă” și Anticariat – muzeul prin aceasta-și va putea ocupa spațiul de care are absolută nevoie de la parter.

Mărirea fondului de obiecte. În anul 1950 muzeul avea un număr redus de obiecte. Dacă nu avea decât o singură persoană ce-l deservea gratuit, el nu avea nici buget. Numărul obiectelor în acest timp nu se ridica decât la 644 de piese „cum de altfel o arată și graficul expus în muzeu”. Din 1951, creșterea fondului de obiecte a luat un curs progresiv: în 1951, numărul lor s-a ridicat de la 644 la 754. În 1952 a crescut cu 616 obiecte, deci a atins cifra de 1.370; în 1953, numărul obiectelor s-a ridicat la 1.838. [În] prezent în muzeu se află 1848 obiecte, la care se adaugă un număr de 733 piese numismatice.

După cum arată localitățile reprezentate pe harta expusă în muzeu de unde s-au achiziționat obiecte, raza de recoltare a acestora s-a extins neîncetat în aproape întreaga Moldovă, trecând și în Bucovina chiar. Sursa de alimentare, de îmbogățire a muzeului cu obiecte a fost, în primul rând, mai ales dacă ne luăm după calitatea lor, *terenul*; prezentându-se două forme de obținere a lor: prin donație și cu plată.

O grijă deosebită, a recoltării pieselor de muzeu, s-a pus în obținerea numai a acelor care prezentau o valoare din punct de vedere tematic. Metoda de colectare a fost următoarea: notarea locului și locuitorului unde obiectul a fost găsit; funcțiunea îndeplinită în viața poporului de respectiva piesă de muzeu. De cine a fost făcută și când? Cum a pus-o în lucru, unde era așezată de obicei etc., grija noastră fiind de a descrie odată cu obținerea obiectului și mediul său ambiant, spre a nu rupe de realitatea în care a fost găsit, așa cum ne învață materialismul istoric după care ne orientăm în organizarea muzeului nostru.

Tot în ceea ce privește metoda: se întâmpla ca să nu putem obține obiectul. Directorul Muzeului are cu sine de obicei un aparat fotografic cu care fotografiază obiectele – fotografia intrând în *Arhiva fototecă științifică* a muzeului; sau îl desena directorul muzeului, fiind însoțit, de cele mai multe ori, pe teren de desenator. Desenul intra la *Arhiva de documentare prin desene*. Se înțelege că, atât la obținerea obiectului original, cât și a desenului sau a fotografiei, să [se] rețină anumite date ca: denumirea populară a obiectului, precum și a părților sale componente etc.

A doua sursă de îmbogățire a muzeului a fost obținerea de obiecte provenite de la diferite conace boierești. Acestea, cum au o bază de documentare slabă, urmează a fi identificate. Tot astfel, cele rămase de la unele muzee din Iași, cum ar fi Muzeul de Artă Plastică sau Arhivele Statului, ce ne-au fost puse la dispoziție prin bună voința tovarășilor respectivi. Obiectele s-au găsit apoi și pe la diferiți colecționari, pe care le-am obținut în multe cazuri prin donație – grija permanentă fiind păstrarea, inventarierea, conservarea și identificarea acestora de la caz la caz.

Deși s-ar putea spune că s-a depus o muncă susținută pentru colectarea de obiecte; deși s-a lucrat în baza unui plan de colectare, orientându-ne după lipsurile din tematică, totuși metoda de colectare de obiecte, în mod sistematic, cere un plan bine studiat; o regiune sau două pe an, bine *cercetată*, puncte de sondaj etc. în diferite regiuni din Moldova, urmărite cu un personal mai numeros care să treacă numărul redus de o persoană sau două, astfel ca unul să se preocupe de o problemă, altul de altă problemă. Spre exemplu, unul să urmărească problema meșteșugurilor, altul locuința, altul sectorul agricol, pescuitul, arta populară etc. – lucru pe care nu ne-am învrednicit până în momentul de față, pe de o parte pentru că n-am avut posibilitatea bănească, pe de alta pentru că muzeul a avut un personal cu totul redus, mă refer la numărul de persoane ce compune colectivul științific, care în momentul de față are doar doi activiști.

Am arătat că metoda cere ca obiectele ce intră în muzeu să fie tratate în mod special: mai întâi, să fie conservate, inventariate și restaurate. În momentul de față, tot fondul de obiecte e inventariat, conservat și în parte restaurat. În modul acesta el formează o sursă inepuizabilă de documentare la îndemâna cercetătorilor încă de pe acum, iar mai târziu, când muzeul va fi organizat, el va deveni un instrument practic de educație a maselor largi populare sub aspectul etnografic.

Dat fiind că anul acesta ni s-au alocat fonduri însemnate pentru achiziții de obiecte, ne propunem ca să alcătuim un plan sistematic de colectare, să adâncim metoda noastră de lucru și să realizăm într-un timp relativ scurt completarea fondului de obiecte într-un număr care să întregască pe cel existent, cerut neapărat de tematică. Pentru aceasta vom face demersuri la Banca de Stat și forme la București spre a ni se facilita cumpărarea de obiecte din sector particular cu bani numerar – totul depinzând, bineînțeles, și de mărirea schemei.

Materialul complimentar [în fapt, complementar]. Fondul de obiecte redus de care dispune muzeul, ne-a condus, paralele cu obținerea de obiecte originale, la pregătirea de material documentar; la executarea de hărți; de planșe, de picturi chiar, întrucât, materialul complimentar în muzeu sau ține locul obiectului original sau îl întregeste. În acest scop, noi, dându-ne seama de necesitatea materialului complimentar, am executat un număr de 176 piese de muzeu având acest caracter.

Execuția desenului, picturii, cad în sarcina desenatorului de la Muzeu, care nu întotdeauna a putut avea la îndemână materialul necesar, penițe de un anumit fel, cărbune de un anumit fel, pânză etc.

Selecționarea materialului complimentar; de unde și ce să se reproducă, e o treabă ce privește personalul științific; chiar pe teren, tot personalul științific este acela care hotărăște ce și cum să se deseneze. Cum trebuie privit obiectul și ce anume părți din el să fie reliefate spre a corespunde ideii centrale care stă la baza activității noastre de muzeu.

În muzeu, fiecare planșă, fiecare desen e datat, identificat și etichetat. Ca și obiectele originale, fiecare piesă e inventariată. Ceva mai mult: fiecare piesă își are sticlă și, spre a fi montată, la momentul oportun, sticla e prevăzută cu găuri de fixare.

Muzeul, pe lângă obiecte originale, material complimentar format, cum s-a spus, din planșe, picturi, hărți etc., a luat în planul său de muncă și executarea de machete. Nu s-a putut executa până în prezent decât o singură machetă reprezentând o moară țărănească de apă cu puiă de bătut sumane; un fel de combinat industrial-rural, frecvent în orânduirea feudală și în orânduirea capitalistă, mai ales în anumite regiuni din Moldova.

Ne propunem în viitor să continuăm executarea de machete privind tipuri de iazuri, tipuri de locuințe după regiuni, stâni etc. care să sugereze plastic imaginea unei realități specifice modului de trai a poporului nostru din Moldova și a minorităților naționale.

Munca de pregătire științifică muzeală, ce se realizează paralel cu reparația clădirii, a luat în planul său și executarea anticipat a etichetelor prevăzute cu sticlă.

Vitrine. Obiectele, pentru a fi expuse, au nevoie de vitrine. Luându-se în considerație tematica, ținându-se în seamă planul funcțional al clădirii; avându-se în vedere bugetul pe care l-am avut, și în această direcție s-au făcut unele progrese, zestrea muzeului în mobilier până în 1951 fiind cu totul redusă. S-au cumpărat mese, birouri, scaune, cuiere etc., s-au comandat apoi vitrine. În 1952 s-au comandat și executat 4 vitrine (metalice); în 1953 s-au mai comandat 8. Execuția lor s-a făcut în condițiuni abea mulțumitoare, din cauza lipsei de material și din material nu întotdeauna din cel mai bun. Ele se află astăzi în faza de grund. Urmează deci vopsirea lor cu o culoare adecuată, care se va face anul acesta. În legătură cu vitrinele existente s-a comandat și sticla necesară ce va fi pusă odată cu vopsirea vitrinelor și cu darea în folosință a sălilor de expoziție.

Ne propunem, tot în anul acesta, în baza sumelor prevăzute în buget, să comandăm noi vitrine, potrivit sălilor și cerințelor tematice ce stau la baza muzeului.

În planul nostru de muncă de anul trecut a fost prevăzută și executarea unor manechine care să servească prezentării, în condițiuni acceptabile, a portului național – creația poporului, de valoare nu numai din punct de vedere al protecției corpului, dar și din punct de vedere artistic, pe de o parte, iar, pe de alta, portul național, având rădăcini adânc înfipte în trecutul cel mai depărtat al formării poporului nostru. Nu s-a putut executa până în prezent nici un manechin, deoarece nici-o firmă nu s-a putut angaja; nici din Iași, nici din București – acțiunea trece deci în planul de lucru pe anul acesta.

Arhiva documentară prin desene. De îmbogățirea materialului documentar pentru orientarea în ce privește probleme culturii materiale și spirituale a poporului român din Moldova și ale minorităților naționale se leagă apoi înființarea la muzeu a *Arhivei de documentare prin desene*. Ea a luat naștere dintr-o necesitate: multe obiecte, neputând fi achiziționate pe teren, noi le-am obținut totuși sub forma reprezentării prin desene tehnico-științifice, urmate de note complimentare – explicative, așa cum s-a arătat mai sus.

Arhiva aceasta a fost prețuită de unii specialiști, cum se va arăta în cele ce urmează. Ea numără în total 319 piese, rezultate în urma cercetărilor pe teren făcute de director și desenator. Ea servește, cum s-a

spus, ca mijloc de orientare științifică în munca noastră de muzeu sau drept documentare unor studii de specialitate. Concret, tov. C. Turcu de la Arhivele Statului Iași i s-au pus la dispoziție pentru un studiu executat în cadrul Academiei R.P.R., Filiala Iași, desene din această arhivă; tov. care vă vorbește, tot în cadrul aceleiași instituții, a folosit material documentar din aceeași arhivă. Decanul Facultății de Filologie din Sofia, care ne-a vizitat anul trecut, ne-a cerut și a obținut material documentar plastic pentru unele probleme ce-l interesau din același izvor de documente amintit mai sus.

Ceva mai veche este *Arhiva de folklor* care, între timp, n-a mai putut fi îmbogățită. Totuși, în anul 1951 s-a întocmit un chestionar în legătură cu dispariția portului național din Moldova sub titlul: „Pe urmele portului național din Moldova”, care a fost trimis pe la căminele culturale – chestionar care a avut un rezultat foarte slab. În baza răspunsurilor, foarte puține la număr, s-a alcătuit totuși o schiță provizorie de hartă, cu extensiunea geografică a portului, detașându-se, cu această ocazie, un areal compact; unul de tranziție; unul insular și unul fără port național.

Acestea sunt eforturile noastre continui pentru dotarea, în diferite forme, a muzeului cu material documentar, fie original, fie complimentar, care să reflecte condițiile de viață; acel mod de trai specific național pe care vrem să-l arătăm în muzeu, apărându-ne în față cât mai credincios propriul nostru popor, precum și minoritățile naționale.

În viitor, ne propunem, în măsura în care suntem înțeleși și sprijiniți, să intensificăm munca noastră – punându-ne la îndemână atât nouă, cât și oamenilor din țară, fie din străinătate, o arhivă documentară bogată și științific organizată – prin aceasta crescând prestigiul științific, atât al muzeului nostru și implicit al Moldovei și țării.

Tematica. În trecut, de cele mai multe ori, muzeele nu-și aveau la bază o concepție clară, științifică. În timpurile noastre, grație grijii ce se poartă acestui lucru din partea forurilor noastre conducătoare, nu este un muzeu care să nu aibă la baza sa o tematică mai mult sau mai puțin pusă la punct. Deși la baza tematicii muzeului nostru, ca muzeu etnografic, a existat o oscilație de principiu, totuși, în ultimul timp, noi suntem clarificați și sub acest raport. Tematica este, cum am spus, o problemă de concepție; ea presupune anumite principii științifice bazate pe doctrina materialismului istoric și constituie astfel firul roșu în organizarea muzeului nostru. Colectivul nostru științific, deși extrem de redus; deși în domeniul etnografic, nu numai în Moldova, dar în țara

întreagă, totul e de făcut atât sub raportul cercetării pur științifice, cât și sub raport muzeal, totuși, sprijiniți pe lecturi din clasicii marxiști, pe unele realizări sovietice și pe bruma noastră de experiență în acest domeniu, am început și tematica muzeului, ajungând cu ea până la orânduirea capitalistă.

[Cuvânt indescifrabil] a existat anticipat strângerea de fișe documentare și de redactare, citirea documentelor și studiilor, începând de la cele mai vechi și până la apariția relațiilor capitaliste privind Moldova. E adevărat că nouă ni s-a cerut la început un muzeu Istoric Etnografic și că acum s-a revenit la un muzeu etnografic și că numai într-o măsură cu totul redusă ne servim și de material istoric-arheologic – totuși, sprijinindu-ne pe propriile noastre puteri, am întocmit tematica până la orânduirea capitalistă din care se poate vedea clar posibilitățile noastre de înțelegere a problemelor sub raport teoretic-muzeal. Organizarea muzeului va arăta, sperăm, cât mai curând, posibilitățile noastre și sub raportul organizării practice.

Dacă astfel se pune problema, ca muzeul nostru să rămână cu profil etnografic, așa cum fusese conceput, apoi, în perspectiva vremii ce vine, va fi nevoie să ne gândim serios și la organizarea unui muzeu istoric al Moldovei. Problema, cum spun, urmând să fie studiată de aproape în anii următori.

Întorcându-ne la munca noastră, e de amintit că, pe lângă tematică, s-au pregătit și texte explicative, reprezentând pe scurt caracterizarea orânduirii primitive, sclavagiste și feudale necesare în momentul când se pășește la organizarea muzeului.

Determinarea întregului fond de obiecte după orânduirea socială și importanța lor tematică. Pentru a avea o idee clară asupra numărului și calității obiectelor, s-a caracterizat fiecare obiect cam în ce orânduire și-ar avea locul, iar în tematică în ce categorie ar putea intra: unealtă, mod de trai, suprastructură. Astfel, pentru orânduirea primitivă s-au putut repartiza un număr de 162 piese; pentru sclavagism, 13; feudalism, 542 și capitalism 879. Tot astfel, clasificarea obiectelor s-a făcut, cum s-a arătat, și din punctul de vedere al locului ce urmează să-l ia obiectul în tematica muzeului: unelte, mod de trai, suprastructură.

Planul grafic. Planul grafic a fost condiționat de împărțirea sălilor, de executarea vitrinelor; de faptul dacă vom avea și parterul etc. Din această cauză, ne-am rezumat, deocamdată, mai mult la o însăilare de plan grafic, indicând global pe vitrine și săli categoriile de obiecte

(rezumându-ne la etaj); înlăuntrul fiecărei orânduiri, unde ar putea veni uneltele, modul de trai, suprastructura etc. Planul grafic mai era în funcție de profilul muzeului, care influențează și distribuția obiectelor pe anumite spații de muzeu. Așa se explică de ce tematica noastră, la orânduirea primitivă, a primit un sens dezvoltat când muzeul se credea „Istoric-Etnografic”. Acum s-au primit dispoziții prin tov. delegați de la București care clarifică într-un mod mai just atât tematica muzeului nostru, cât și planul grafic.

Biblioteca. Paralel cu dezvoltarea activității arătate, o atenție nu mai puțin încordată s-a arătat și bibliotecii documentare de la muzeu, folosită de anumiți specialiști și în primul rând de personalul muzeului pentru clarificarea unor probleme ce se ivesc în munca științifică de muzeu.

De la trecerea în sistemul de organizare și funcționare a Așezămintelor, azi Ministerul Culturii, numărul cărților documentare în muzeu s-a ridicat de la 601 la 730, iar revistele de la 129 la 150. S-a trecut deci la un spor simțitor. Atât revistele, cât și cărțile din bibliotecă, parte au fost cumpărate, un număr mai redus; cele mai multe au fost obținute din foste biblioteci, de pe la particulari, sub formă de donație.

O bibliotecă documentară bine selecționată formează pentru un muzeu o armă serioasă de luptă culturală-științifică; un instrument eficace de împrăștiere a dezorientării și chiar împrăștierii întunericului. De aceea, de la primele începuturi ale muzeului s-au pus bazele unei biblioteci documentare fără de care nu se putea concepe o muncă științifică de muzeu.

Activitatea științifică propriu-zisă. Nu e o întâmplare când muzeele sunt dotate cu personal științific în mai toate țările care se pretind civilizate. Improvizatia nu are ce căuta în muzeu. Acest lucru îți dă planul peste cap. Cu toate că colectivul nostru este extrem de redus, totuși se poate vorbi de o activitate nu numai muzeală propriu-zisă, dar chiar și de o cercetare științifică, deși prea puțin cunoscută. Activitatea științifică propriu-zisă – e depusă în legătură cu aflarea de noi adevăruri legate de specificul muncii noastre; adică, legată de domeniul cercetărilor etnografice din Moldova. Astfel, directorul muzeului, în 1951, a fost solicitat din partea Institutului de Higienă de pe lângă Ministerul Sănătății ca să cerceteze condițiile de îmbrăcăminte a oamenilor muncii de pe Valea Bistriței și chiar îmbrăcămintea ca atare. Cercetarea, dimpreună cu hărți și planșe, sub formă de studiu a fost înaintată la timp Institutului respectiv.

De reținut că, odată cu cercetarea pur științifică pe teren, care a durat cca. 18 zile, s-au colectat și obiecte de muzeu, formând o colecție care s-a ridicat la un număr de 25 piese și a constituit una din cele mai frumoase și rodnice dintre expedițiile noastre științifice, la care a participat, pe lângă personalul muzeului, și tov. Prof. N. Popescu de la Școala Agricolă din Miroslava, membru în colectivul de amatori al muzeului, care se interesează îndeaproape de unele probleme etnografice.

În anul 1952 s-a întreprins o campanie de cercetări, tot pe Valea Bistriței, de astă dată inițiată de Academia R.P.R. [prin] Institutul de Istoria Artelor. Subsemnatului i-a revenit ca temă de studiu industriile casnice țărănești. Nici cu această ocazie nu s-a uitat Muzeul: au rezultat de aici o colecție de 27 piese de muzeu, în cea mai mare parte reprezentând unelte și industrii țărănești – reflectând modul de trai al oamenilor muncii de pe Valea Bistriței – activitatea pur științifică împletindu-se astfel cu cea de pe teren, așa cum cere metoda noastră de muncă, pe care mulți nu o cunosc și nici nu o înțeleg fiind o activitate de specialitate.

În anul 1953, Academia R.P.R., Filiala Iași ne-a solicitat colaborarea, cerându-ne un studiu cu tema: „Morăritul, pivele și șteaza pivate sub raport istoric-tehnic”. Studiul e aproape gata. În viitor nădăjdum ca să întreprindem astfel de studii în colectiv lărgit; adică să ia parte la munca de cercetare întreg personalul științific, mai ales în eventualitatea complectării schemei și a măririi sale.

Expoziția. Anul trecut am avut în plan pregătirea unei expoziții pentru combaterea neștiinței, a misticismului și superstițiilor. Expoziția cuprinde următoarele teme mari: originea sistemului planetar (cu privire specială la originea pământului), problema apariției vieții pe pământ, problema dezvoltării vieții în perioadele geologice și, în sfârșit, problema apariției omului și a primelor forme de civilizație.

Deși muzeul nostru are un profil cu totul de altă natură decât conținutul temelor expoziției, noi, cu ajutorul unor tov. de pe la Universitate, am reușit să executăm un număr de 30 de planșe, dintre care, pentru originea pământului, 19, pentru apariția vieții pe pământ, 7, prezentarea vieții în diferitele perioade geologice, 4, și cu privire la apariția omului și a primelor forme de civilizație, 1.

S-au executat și un număr de 6 panouri, din lemn de brad, pe care le-am obținut cu mare greutate de la I.R.C.L., dar vopsitul lor și procurarea de lemn pentru lăzi, ambalaj n-am putut obține. Executarea acestei expoziții, cu toată importanța pe care o prezintă, ne-a întârziat într-o mare măsură realizarea planului de muncă din anul trecut, mai

ales în ce privește mărirea fondului de obiecte, care, din aceste cauze, a suferit un regres: de la 617 obiecte față de anul precedent a scăzut la 471. În afară de aceasta, expoziția comporta, cum s-a spus, teme străine de preocupările noastre și trebuie dată în sarcina unor muzee care au drept preocupare acele teme.

Personalul. Cum s-a mai arătat, e compus din 2 forțe de muncă cu preocupări științifice (director, șef secție); una forță de muncă e repartizată activității tehnice, desenatorul, și mai e o tov. femeie de serviciu. Problema personalului e una dintre cele mai spinoase din câte există, dat fiind faptul că activitatea noastră e dublă, triplă și dusă chiar pe mai multe aspecte. În general însă activitatea științifică se împletește cu cea tehnico-administrativă, din această cauză nu întotdeauna se poate recruta personal corespunzător. Cineva e sau pur științific și atunci nu vede latura practică muzeală, de traducere în viață a noțiunilor căpătate în școală și cărți sau e pur tehnic-administrativ, dar e lipsit de orientare teoretică în marile probleme de principiu ce stau la baza muzeului. Se înțelege că oamenii, în afară de specialitate, au înclinat să creadă că la Muzeu s-ar putea încadra personal selecționat după alte criterii decât cele cerute de specificul muncii noastre și atunci se înțelege că personalul respectiv devine pur bugetivor și nu trăiește problemele de muzeu decât într-o formă pasageră. De aceea trebuie acordată o atenție deosebită deciziei Ministerului Culturii, Nr. 64. Așa se explică unele lipsuri care au dăunat prestigiului muncii noastre. Au fost cazuri când ni s-au impus la muzeu nu numai persoane neacceptate de conducerea muzeului, dar impuse fără aprobarea Secțiunii Culturale.

[În] prezent se impun următoarele probleme de rezolvat în legătură cu personalul: 1. Încadrarea personalului în posturile blocate – se înțelege deblocare întâi, care este în curs de înfăptuire. 2. Lărgirea schemei prin adoptarea de personal necesar.

Într-adevăr, activitatea muzeului, cum s-a văzut, e complexă; mai bine zis, ea devine din zi în zi mai complexă. La Muzeul din Cluj aveam 12 persoane, între care fotograf și tâmplar care deserveau în mod prompt lucrări de interes muzeale; avem secretar, contabil, pe lângă 2-3 asistenți, șef de lucrări etc. și munca mergea, iar muzeul devenise cu faimă recunoscută și peste hotare. Ne vom strădui deci, în limita posibilului, ca să luptăm pentru o schemă mărită la muzeu și cerem sprijinul D-vs. pentru aceasta. Directorul Muzeului răspunde de traducerea în viață a principiilor de bază ce stau la temelia muzeului; promovează coordonarea muncii și se îngrijește de ridicarea de cadre

specializate. În nici-o parte, decât la muzeu, nu se poate ridica mai cu succes cadre de specialitate, muzeul e un laborator. El răspunde de o armonioasă conducere și asigură perspectiva dezvoltării muncii de muzeu pe toate aspectele. În faza de acum însă, directorul ia parte efectivă la toate muncile. El face pe hamalul, pe secretarul, pe curierul, el redactează tematica, el depistează și colecționează obiecte și, se înțelege că nu e muncă de muzeu în care să nu fie amestecat, n-ar fi regretabil acest lucru dacă numai o parte din aceste munci ar fi executate efectiv de el, dar chiar la toate nu poate face față.

Șeful de secție, echivalent în ordinea universitară cu șeful de lucrări, are în grija sa anumite sectoare de activitate și după director are atâta experiență ca să ducă o problemă la bun sfârșit fără ca să se ascundă în dosul colectivului – activului de muzeu; el poate prezenta soluții; poate să aibe inițiative, aprobate de colectiv și se așteaptă ca ele să fie bune și acceptabile. Răspunde în special de fondul de obiecte sub raportul localizării lor în timp și spațiu, sub raportul numeric și al unei bune păstrări și înlocuiește, sub acest raport, cu succes pe director când acesta lipsește de la muzeu.

Șeful de secție e în stare să se angajeze la o problemă științifică din domeniul respectiv și poate să împărtășească și personalului subaltern din rodul muncii și experiența sa în domeniu. Are experiență în ceea ce privește modul de colectare, modul de conservare al obiectelor – care nu se face de el, ci de alt personal; modul cel mai potrivit de inventariere, care adesea cade în sarcina sa. El e directorul în perspectivă de devenire. Ori șeful de secție, în afară de aceste probleme, se ocupă efectiv și de combustibil, de conservare, lucru care trebuie numai supravegheat de el; face și pe curierul și mai e trimis de secție și în alte munci de teren, la care nu se pricepe, lucru de care Secțiunea Culturală cred că își dă seama perfect de bine. De ce să ne mai mirăm că el nu ajunge ca să îmbrățișeze și să stăpânească problemele de muzeu în măsura cerută?

Noi avem în schemă, mai dinainte, un post de asistent; acesta, funcționând în colectiv, i se repartizează un sector de muncă, să zicem unelte și meșteșuguri, de care să răspundă atât în ceea ce privește colectarea materialului documentar, cât și valorificarea lui muzeală; dar unde este celălalt asistent care urmărește portul, locuința etc.? Nu-l avem; pentru o bună reușită ar trebui să luptăm ca să-l avem.

Tot astfel, postul de preparator. Preparatorul e personalul științific în curs de formare; prin dragostea sa, prin experiența sa, mai mult incipientă, el ajută; e ochi și urechi; de altfel, la un muzeu tot

personalul e ochi și urechi; mai ales ochii lor și urechile lor sunt îndreptate la ce face și cum face directorul care se presupune că are o experiență mai mare în domeniu. Nimic nu pasionează mai [mult] decât un plus de cunoștințe cu fiecare zi; un plus de experiență și de bună înțelegere. Preparatorul se inițiază în toate, supraveghează pe laborant la conservarea materialului, la restaurarea lui. Știe cum se alcătuieste o listă originală; are intuiția problemelor; știe să se orienteze pe teren sau învață de la cei mai în vârstă cum se poate obține încrederea oamenilor; știe să întocmească un referat scurt cu privire la o carte, la o colecție ce intră în muzeu etc. Asistent și preparator nu avem în prezent.

Desenatorul trebuie să fie stăpân pe tehnica sa; el va trebui să-și adapteze înclinarea muncii specifice de muzeu și să păstreze de la Institutul de Arte Plastice posibilitatea de a prezenta oricând un plan de casă la scară, de a alcătui o secțiune transversală și orice desen de perspectivă, hărți la scară și chiar lucrări de relief etc.

Pentru a elibera personalul tehnic și științific de munci străine pregătirii și rolului ce-i revine ar trebui să avem cadre administrative, cel puțin un bun secretar contabil, care să se priceapă la dactilografie; pentru că e destul ca un memoriu, un deviz urgent să intre în lucru și dacă n-ai personal specializat s-au imobilizat pentru un timp prețios forțele din sectorul științific sau tehnic care răspund în sectorul lor de o anumită cantitate de muncă și trebuie să mai îngrijească pe deasupra și de calitatea acelei munci. Orice improvizație la un muzeu mai ales, care e prin natura lui o instituție care se vizitează de diverse categorii de oameni, din țară și străinătate, se soldează cu un eșec care atrage după sine, fără ca să ne dăm seama, nu numai prestigiul muzeului, a personalului, cât și al țării în care ne găsim.

Ori, muzeul, la ora actuală, nu are personal propriu-zis administrativ, iar de serviciu are o tov. care nu poate face față sarcinilor multiple ce-i revin. Va trebui ca să fie dublată de un tov. care să ne ajute chiar și pe teren în transportarea obiectelor mai grele de la loc la loc.

Atâta vreme cât problema personalului – asta e părerea noastră – nu se soluționează, nu putem aștepta mare lucru de la munca de muzeu, care așteaptă să fie organizat cu atâta nerăbdare, multă lume negândindu-se la condițiile grele arătate mai sus. Au trecut vremurile de demult, când o culegere de obiecte și o expunere a lor, fără nici un plan, constituia un muzeu; multă lume trăiește încă în perspectiva trecutului sub acest raport. Partidul și Guvernul nostru cer o altă perspectivă și în consecință noi trebuie să ne revizuiem forțele de muncă.

Alte greutăți. Cea mai mare greutate care ne-a stat în cale a fost greutatea folosirii plășilor în numerar pentru obiectele de muzeu; din această cauză, planul de colectare s-a rezumat la colecționare de obiecte sporadice, unul de aici, altul de colo, în multe cazuri noi bazându-ne numai pe bună voința donatorilor, întrucât nu aveam sumele necesare; dar, la complexul de obiecte ce reprezintă unități de viață și de tehnică nu ne-am putut ridica; n-am avut bani numerar! Sperăm că tov. Cazimir, care ne-a lămurit linia nu numai spre o nouă orientare tematică, ne va ajuta ca să putem să obținem sume numerar corespunzătoare planului de muncă ce ni l-am fixat. Totuși, e de reținut că, cu toate greutățile de care ne-am izbit, cu toate că am fost puțini, execuția bugetului pe anul trecut a fost de 94 % , lucru ce poate indica activitatea noastră susținută și în această privință.

Alte greutăți: muzeul nu are nici mașină de scris, deși unii dintre noi ne-am pricepe și la bătut la mașină. Vom căuta să umplem și acest gol, deoarece de la muzeu la sfat [Sfatul Popular?!] e cale de mers și timp de pierdut.

Colectivul de amatori, în care intră aproape întreg colectivul de protecția a monumentelor istorice și alte persoane chiar mai depărtate, cum ar fi învățătorii Ciudin de la Tăcuta, cum ar fi învățătorul Buraga de la Dănești, Regiunea Iași, ne-a sprijinit, interesându-se, nu numai în trecut, de muzeul nostru, dar colaborând efectiv cu obiecte colectate din proprie inițiativă sau la cererea noastră. Așa stă cazul cu arhitectul Nicolae Sofronie, cu învățătorul Ștefănescu din Tătărași, cu învățătorul Ciudin și alții care continuă să ne sprijine efectiv munca noastră. Gândul nostru este ca să lărgim acest colectiv; să cooptăm în rândurile noastre anumite persoane de la anumite instituții cum ar fi de la Banca de Stat, Serviciul Financiar etc. și să extindem rețeaua de corespondență în lumea muncitorilor mai ales de la țară – care, venind unii dintre ei la muzeul nostru, au rămas surprinși de multe lucru[ri] văzute.

Colaborări, relații, popularizare. Muzeul a ajutat Secțiunea Culturală în organizarea expoziției de artă populară prin șeful secției – activitate la care a luat parte și directorul. Muzeul a colaborat de asemeni și la organizarea unei expoziții de comemorare a războiului nostru pentru independență, organizată la Iași, contribuind cu planșe executate de noi și chiar cu obiecte. Am arătat apoi colaborarea noastră pe plan științific cu alte instituții de cultură din Iași și București. Mai zilele trecute, o grupă de tov. de la Studioul de Film din București, în frunte cu tov. Marieta Sadova, artistă emerită a R.P.R., a cercetat atent

muzeul, căutând obiecte caracteristice epocii 1840-1890 pentru turnarea filmului „Barbu Lăutaru” cu care prilej s-au selecționat cca. 20 de teme scoase din Arhiva prin desene documentare de la muzeu, care au fost fotografiate în același scop; tot astfel, s-au fotografiat obiecte din muzeu caracteristice acelei epoci. Pentru anumite ocupații, zlătărit (spălarea aurului de prin râuri) de care se ocupă tov. [loc gol] s-au dat referințe speciale din lucrările tov. director care se ocupase mai de mult de aceeași problemă.

Biblioteca a fost frecventată de mai mulți specialiști. Unul dintre ei, care s-a ocupat cu o chestiune de folklor, tov. Ursu de la Academia R.P.R., Filiala Iași, a găsit aci un mediu prielnic de informație – biblioteca noastră fiind etnografico-folklorică-istorică. Am căutat să ne sprijinim reciproc. Spre exemplu, Arhivelor Statului din Iași le-am predat documente găsite de noi pe teren, cu diferite ocazii; tot astfel, D-lor ne-au dat nouă obiecte de la arhive sau ne-au semnalat anumite lucruri. Tov. Ungureanu, tov. Balica, tov. Turcu și tov. Agafiței C. au menținut legătura cu noi permanent.

Muzeul nostru a mai lucrat și într-o altă direcție: a trecut între timp la lucrări prealabile pentru organizarea muzeului memorial „Vasile Alexandri” de la Mircești. S-au strâns câteva cărți, ediții vechi de ale autorului, de către subsemnatul, câteva fotografii originale; s-au executat și înrămat un număr de 16 planșe reprezentând diferite faze din viața scriitorului, care urmează a fi transportate la Mircești de îndată ce se fac reparații la clădire. Muzeul de la Mircești a primit bani anul acesta pentru reparații și organizare. Mobilierul de la București al casei e restaurat și urmează ca să fie trimis de îndată ce reparația s-a terminat.

Ne-am îngrijit și de localul de la Mircești; partea administrativă, mai mult – devize, adrese etc.

Directorul muzeului fiind membru în colectivul pentru protecția monumentelor istorice, a colaborat în mod activ și în acest colectiv, făcând dări de seamă asupra unor observații pe teren referitor la unele monumente din regiune și chiar în afară de regiune.

X

Nu ne-ar mai rămâne acum decât să arătăm că muzeul nostru pentru a se cristaliza a trecut prin mai multe faze. Noi ne permitem ca să arătăm și fazele de viitor. Prima fază: de la înființare (1943-1951), e faza de început, când muzeul a luat ființă din propria noastră inițiativă, când n-a avut personal și local; faza a doua (1951-1954), când muzeul are un local care trebuie reparat, are un personal care

trebuie specializat în probleme de natura aceasta. În acest timp la muzeu s-a muncit cu râvnă pentru mărirea fondului de obiecte, reparației localului (în continuare pentru cristalizarea tematicii etc.) [rânduri încălecate în textul dactilografiat]. Faza a treia, care se apropie, se va caracteriza prin eforturi depuse în vederea organizării muzeului; se va soluționa problema expunerii obiectelor, adică tematica va deveni realitate. Lucrări de complectare și definitivare vor urma. Este, credem, faza când orice îndoială cu privire la muzeul nostru se va risipi și va căpăta încredere în noi și masele largi muncitoare pentru care luptăm. Paralel, vom fi și noi poate mai mulțumiți... Mângâindu-ne în suflet că orice creație se realizează cu oarecari greutate.

Faza ultimă, IV, va fi – așa vedem noi lucrurile – faza când personalul muzeului, având cunoștințe suficient de multe și bune, va trece la o activitate de cercetare, de aprofundare de noi adevăruri în legătură cu mult necercetatele probleme referitoare la viața și civilizația poporului român și a minorităților naționale din țara noastră, cu specială privire la Moldova.

DIRECTORUL MUZEULUI,
I. Chelcea

[Acest text, datorită oralității sale sporite, se pare că a fost destinat citirii în cadrul unei reuniuni științifice organizată probabil de către Secțiunea Culturală Iași în primele luni ale anului 1954].

MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI IAȘI

Raport de activitate pe intervalul 1 ianuarie – 1 octombrie 1955

Raportul nostru de activitate cuprinde intervalul de timp dintre 1/I și 1/X 1955. El are drept scop prezentarea critică și autocritică a întregii activități ce s-a desfășurat în acest timp la muzeu.

I. La începutul anului 1955, Muzeul Etnografic al Moldovei se găsea în Str. Republicii, nr. 14. Întrucât, între timp, muzeul a primit un anumit sector în Palatul Culturii, aceasta a influențat hotărâtor însuși planul nostru de muncă.

II. Obiectivele mari ale activității noastre în noua situație au fost:

1) *Mutarea colecțiilor muzeului* din Str. Republicii în Palatul Culturii. La această acțiune a luat parte întreg colectivul. Lucrarea a durat 4 zile. Transportul s-a efectuat cu ajutorul camioanelor. Executarea acțiunii s-a făcut în condițiuni mulțumitoare. Materialul documentar muzeal s-a depozitat în diferite săli din Palatul Culturii, avându-se în vedere fiecare categorie de obiecte în parte, conform planului grafic-tematic adaptat la noua situație.

Obiectele prețioase au fost închise în săli speciale. S-au cumpărat lacăte pentru garantarea securității. Parte din obiecte au fost rânduie în sălile de depozit.

2) *Lucrări în legătură cu punerea la punct a mobilierului.*

a) Repararea unor vitrine metalice (în număr de 6).

c) Vopsirea lor cu o culoare adecuată.

e) Montarea vitrinelor de lemn sosite de la București și punerea sticlei la toate vitrinele.

La această muncă a luat parte Tov. Bodor, Pavel și Turcu.

S-au executat, tot pentru expunerea obiectelor, un număr de 23 panouri care s-au îmbrăcat în vatir, cu funcția de a se putea expune obiectele de muzeu, precum și a mascării tapetului pereților necorespunzători. La această muncă au luat parte Tov. Chelcea, Bodor și Cazacu.

3) O altă problemă importantă a fost executarea punctajului tematic necesar organizării provizorii a muzeului, cât și a punctajului tematic al muzeului memorial V. Alecsandri din Mircești.

În acest scop s-a alcătuit un punctaj tematic pentru sectorul din muzeul etnografic ce urma să fie deschis, pentru sălile 2, 3, 4, 5; pentru sectorul agricol, pastoral, viticol, meșteșuguri și industrii țărănești, acesta a fost întocmit de I. Chelcea și discutat în 3 ședințe ale consiliului științific, la care au luat parte personalul științific al muzeului, precum și delegatul Ministerului Culturii, Tov. Cazimir Ghe., iar din partea Academiei R.P.R. au fost de față Tov. director adjunct Vlăduțiu și profesorul Romulus Vuia.

Pentru „Muzeul memorial V. Alecsandri” de la Mircești a fost întocmit un punctaj tematic de către Tov. Bodor Gh. în baza studiului făcut pentru acest scop.

4) În măsura în care problemele de mai sus au fost puse la punct, s-a trecut apoi la *organizarea a 4 săli de muzeu* deocamdată, întrucât celelalte săli de muzeu necesită modificări sau erau improprii unei deschideri la un nivel corespunzător.

Organizarea muzeului s-a făcut, avându-se în vedere mai întâi o introducere, care s-a organizat în coridorul de intrare. Aceasta constă dintr-un text care arată scopul muzeului, dintr-un plan grafic funcțional, adică prezentarea pe plan a sălilor organizate; un grafic al creșterii colecțiilor de obiecte, de când există muzeul; o hartă, din care se poate vedea, dintr-o dată, localitățile de unde au fost aduse în muzeu obiectele.

S-a trecut apoi la organizarea primelor săli, începând cu agricultura (sala care trebuia să reprezinte primele forme de activitate de producție – vânatul, pescuitul, apicultura – fiind deocamdată impracticabilă).

Aici s-au putut prezenta următoarele teme: producția sub formă înapoiată de plantare a legumelor cu ajutorul săpăligei de os și a sapei de lemn, concretizată în folosirea hârlețului de lemn cu ramă de fier.

În continuare s-a expus o altă temă, constând din prezentarea unei noi forme de a lucra pământul. E vorba de intrarea în acțiune a plugului de lemn și a tracțiunii animale, apoi a prezentării în muzeu a plugurilor moșierești și a unor unelte auxiliare agriculturii patriarhale din Moldova.

Din lipsă de spațiu, nu s-au putut expune o serie de piese privind viața agricolă din trecut. Tot astfel, agricultura caracteristică orânduirii capitaliste a rămas ca să formeze o preocupare de viitor.

O altă temă a format-o agricultura socialistă caracterizată prin intrarea în temă a agriculturii mecanizate.

Sala II-a cuprinde păstoritul cu următoarele teme: stâni de munte și de șes, mulsul oilor, prelucrarea laptelui, conservarea laptelui și instrumente muzicale legate de păstorit.

Sala III-a e ocupată de viticultură. Au fost expuse aici câteva piese de însemnătate rară, ca de exemplu: teascul cu șurub de lemn, caracteristic întregii orânduirii sociale feudale și altele.

Sala IV înfățișează o parte a meșteșugurilor și industriilor țărănești din Moldova.

5) Paralel cu dezvoltarea activității de organizare, s-au pus pentru noi și alte probleme de care se simțea lipsă: datorită faptului că muzeul nostru este o instituție tânără și că fondul de obiecte este restrâns, a trebuit ca să înscriem în planul de muncă anual și *mărirea colecțiilor cu noi achiziții*. În urma acestui lucru s-au alcătuit planurile de cercetări și achiziții de obiecte în măsura în care anumite regiuni erau mai puțin cercetate. Astfel, în planul de achiziții de obiecte au fost

trecute regiunea Vrancea și nord-estul Moldovei. În Vrancea au luat parte la achiziții patru tovarăși din personalul științific și s-a obținut un număr de 55 piese, în majoritate textile.

Cu ocazia cercetărilor științifice, inițiată de Academia R.P.R. în regiunea Biczului, tov. Chelcea a urmărit paralel cu activitatea științifică propriu-zisă a Academiei și achiziții de obiecte muzeale.

S-au achiziționat un număr de 19 piese de muzeu.

Între timp, s-a putut face și un sondaj în nord-estul Moldovei și s-a achiziționat în urma acestei campanii un număr de 8 piese de muzeu de către tov. I. Chelcea.

În total, fondul de obiecte s-a mărit între timp cu un număr de 82 obiecte.

Campaniile de pe teren au fost precedate de pregătiri tehnice și metodice, s-au întocmit planuri de achiziții, s-a luat în studiu regiunea, întocmindu-se chiar hărți de explorare, cum spre exemplu a fost cazul cu Vrancea.

La sosire s-a discutat în colectiv rezultatele campaniilor, dificultățile, precum și succesele obținute.

Pentru „Muzeul memorial V. Alecsandri” s-a întreprins o acțiune paralelă la Academia R.P.R. București, unde s-a depistat o serie de materiale care urmau să fie aduse la Mircești. Tov. Bodor a executat această lucrare.

6) Tot în vederea punerii la punct a materialului documentar muzeal, s-a trecut la executarea unui număr de 130 de planșe desen, 46 texte, 175 etichete, 30 fotografii mărite, 28 hărți, 2 grafice și 2 planuri cu clădirea Palatului Culturii. La această muncă a luat parte tov. Turcu A., Constantinciu și I. Chelcea.

7) Pentru susținerea unei activități calitative era nevoie și de un alt gen de muncă: ideologică-profesională; aceasta s-a dus sub mai multe forme:

I. *Comunicări cu caracter profesional științific.*

a) Colectarea obiectelor muzeale și problemele ce se pun în legătură cu aceasta. Comunicarea a fost ținută de către tov. I. Chelcea.

b) Creșterea colecțiilor Muzeului Etnografic Iași. Comunicarea a fost ținută de către tov. Aurora Turcu.

Ambele comunicări au fost susținute în fața personalului științific în cadrul ședințelor de grupe sindicale.

II. 4 lecții introductive în etnografie cu scopul ridicării nivelului profesional al cadrelor, ținute de tov. I. Chelcea.

III. Lecturi individuale din traducerile apărute la Institutul Româno-Sovietic.

IV. Explicații în muzeu date personalului științific pentru orientarea justă a publicului vizitator de către tov. I. Chelcea.

8) *Lucrări de inventariere, conservare și restaurare.* Au fost inventariate un număr de 220 piese de muzeu (obiecte originale) – odată cu complectarea listelor originale a colecțiilor, s-au inventariat 152 foto negative, 141 copii – foto și 34 alte materiale complementare – lucrări executate de tov. Pavel E.

S-a făcut conservarea și verificarea textilelor – total: 500 piese; lucrarea a fost adusă la îndeplinire de către tov. Pavel E. S-au restaurat unele piese de muzeu, din lemn, cu ocazia organizării muzeului.

9) *Lucrări de bibliotecă.* S-a simțit nevo[ia] ca biblioteca muzeului să fie verificată și reinventariată. La această acțiune au luat parte Tov. Bodor, Turcu și Cazacu pentru verificare, iar pentru reinventariere tov. Bodor și Cazacu.

10) *Redactarea și complectare de fișe documentare.* Pentru o bună documentare în muzeu, se cere a fi puse la punct și colecția de fișe documentare a pieselor de muzeu. Aceasta constă din fișe pe care este imprimat obiectul original, cu ajutorul desenului, și cu toate datele informative referitoare la obiect.

S-au redactat și complectat cu desene un număr de 32 fișe. Lucrarea a fost executată de tov. Turcu (desene), iar tov. Pavel redactarea; tov. I. Chelcea a îndrumat lucrarea prin exemple.

11) *Schimb de experiență.* Nu s-a putut face nici un schimb de experiență. Ni s-a refuzat bani de deplasare. Personalul muzeului n-a făcut schimb de experiență timp de 5 ani, deși în procesele verbale făcute de Tov. delegați de la minister se ceruse acest lucru.

12) *Cercetări științifice pe teren.* În anul în curs au luat parte la cercetări științifice pe teren, în cadrul Academiei R.P.R. făcute în regiunea Bicaz, un număr de 4 tovarăși: tov. Chelcea, Pavel și Turcu pentru probleme etnografice, iar Bodor Gh. pentru cercetări lingvistice.

13) *Lucrări ad-tive și de serviciu.* În lipsă de secretar contabil, lucrările administrative au fost executate de către personalul științific al muzeului.

Curățenia a fost asigurată de tov. Pînzaru Cleopatra și Praznicu Verona.

14) *Personalul.* Toată activitatea a fost dezvoltată până la 10 martie de 7 tovarăși, 5 tov. personal științific și tehnic și 2 tov. îngrijitoare, la care s-a adăugat un post de asistent după 10/III/1955.

15) *Realizări și lipsuri.* Cea mai importantă realizare a muncii noastre a fost organizarea muzeului în situația nou creată. Oricât de limitată a fost această organizare (4 săli) e însă prima deschidere de muzeu etnografic la Iași. Prin aceasta s-au risipit unele îndoieli și în același timp s-a putut cunoaște măsura puterilor noastre în materie de organizare. S-a scos în evidență îndeosebi calitatea pieselor de muzeu de anumiți cunoscători în etnografie. Desprindem o frântură de impresie, lăsată în condica de vizitatori [după câte se pare, pierdută!], de tov. Beneș, directorul Institutului Româno-Sovietic, redactor pentru „Contemporanul” la Iași.

„Vizitând Muzeul Etnografic, n-am cuvinte suficiente pentru a aprecia felul cum sunt aranjate pe epoci majoritatea obiectelor expuse. Se vede grija ce o pune Conducerea de a prezenta vizitatorilor lucruri care poate sunt necunoscute multora. Nu mă pot despărți de muzeu, fără a reproduce cuvintele țiganului nomad care a apreciat astfel muzeele din Palatul Culturii: „Așa e bine, să vină omul aici și să rătăcească, nu să plângă”. Iată că sub regimul democrat popular s-a realizat încă o operă frumoasă, demnă de Iașul care renaște”. 10.IX.955.

Afară de organizarea celor 4 săli, printre realizările de seamă a muncii noastre se rânduiesc apoi achizițiile de obiecte, importante atât cele din domeniul textilelor, cât și cele din lemn, în special unele piese privind mobilierul țărănesc – unice – socotite de unii specialiști ca cele mai de seamă din sud-estul Europei.

Am fost împiedicați însă în procesul muncii noastre de unele lipsuri. Nu ni s-au dat sălile – nici chiar cele patru organizate – amenajate anume pentru a fi expuse (au zugrăveli diferite) – ultima sală care urma a fi organizată a fost cu totul impracticabilă: i-a lipsit parchetul și plouă înăuntru.

În loc să începem cu primele forme de producție: vânat, pescuit, albinărit, am început cu agricultura, deoarece prima sală a prezentat anumite inconveniențe tehnice, de natură a împiedica munca de organizare și deschidere.

Lumina în muzeu încă nu a fost rezolvată, nici chiar pentru cele 4 săli deschise.


Pentru continuarea organizării se așteaptă lucrări de reparații.

A lipsit scândura pentru panouri și lipsește materialul lemnos pentru suporturi și podiumurile.

Administrația Palatului Culturii ne-a sprijinit cu ce s-a putut. Nu s-a dat posibilitate îndrumătorului cu muzeele să colaboreze cu noi, fiind însărcinat cu alte probleme.

Personalul muzeului s-a achitat în bună parte de sarcinile primite. Au fost însă și unii tov. care s-au achitat deosebit de conștiincios în muncă, [cum ar fi, de ex., tov. Turcu A., tov. Pînzaru Cl. și tov. Praznicu Verona – adăugat cu stiloul de In Chelcea].

10/IX.1955.



Directorul Muzeului *I. Chelcea*

Scurtă privire asupra activității Muzeului Etnografic al Moldovei în perioada 1947-1957

1. CERCETĂRI ȘTIINȚIFICE

De la înființare (1943) și până astăzi, muzeul n-a avut fonduri speciale pentru cercetări științifice. Totuși, în anul 1951 tov. Chelcea Ion și desenatoarea Viorica Balan au participat în cadrul Institutului de igienă al Academiei R.P.R. la cercetări pe valea Bistriței. Rezultatele n-au fost încă publicate. Cu această ocazie s-a început întocmirea unei arhive de desene a muzeului, care s-a îmbogățit an de an, ajungând astăzi la un număr de 380 bucăți.

În vara anului 1955, colectivul științific al muzeului a participat la cercetările inițiate de Academia R.P.R. de pe valea Bistriței, adunând material pentru următoarele teme: „Meșteșuguri și industrii țărănești” (I. Chelcea și A. Turcu), „Port popular și industrie casnică textilă” (Emilia Pavel) și „Dialectologie și folclor” (Gh. Bodor).

Cu această ocazie s-au depistat câteva piese de valoare deosebită, care s-au achiziționat ulterior: un blidar (colțar) de o valoare artistică excepțională, o masă cu motive ornamentale geometrice ș.a. De asemenea, cu prilejul altor campanii de achiziții, tov. I. Chelcea a adunat material pentru o serie de probleme pe care nu le cunoaștem, întrucât tov. I. Chelcea n-a publicat nimic până în prezent.

2. ACȚIUNI DE POPULARIZARE A MUZEULUI

- a) S-au scris 6 articole la gazeta de perete a Palatului Culturii.
- b) Colectivul muzeului a ținut în cadrul Palatului Culturii, următoarele comunicări:

I. Chelcea, *Colecționarea obiectelor de muzeu și problemele ce se pun în legătură cu aceasta*, 1955.

A. Turcu, *Creșterea colecțiilor Muzeului Etnografic*, 1955.

E. Pavel, *Lucrările existente în biblioteca Muzeului Etnografic privitoare la port și industrie casnică textilă*, 1955.

Gh. Bodor, *V. Alecsandri și unele probleme ale organizării muzeului de la Mircești*, 1956.

P. Cazacu, *Din istoria muzeelor ieșene*, 1956.

I. Chelcea, *Despre arta populară în general și cea din regiunea Iași în special*, 1956.

Au participat toate cadrele muzeului din Iași, plus un număr de circa 20 persoane din afara Palatului, în total 40-50 la fiecare comunicare.

c) Muzeul nu are o publicație proprie.

Au scris în alte publicații:

A. Turcu, *Schimb de experiență între muzeele din țară*, în „Iașul literar”, nr. 3 din 1956;

Ion Chelcea, *Un muzeu în aer liber*, în „Iașul literar”, nr. 2 din 1957, p. 115;

Gh. Bodor, *Din activitatea Muzeului Etnografic al Moldovei*, în „Flacăra Iașului”, nr. 2654 din 9 martie 1955.

De asemenea, colecțiile muzeului au fost popularizate în scurte note apărute în „Scânteia Tineretului”, „România Liberă”, „Flacăra Iașului”, precum și în emisiunile postului de Radio Iași.

3. EXPOZIȚII ORGANIZATE DE MUZEU

Deși muzeul a luat ființă în 1943, el nu s-a dezvoltat decât prin donații, astfel că de abia în 1951 a putut fi organizată prima expoziție – temporară – în incinta Universității, cu ocazia serbărilor de sfârșit de an. Expoziția a avut ca temă „Arta populară în Moldova” și a fost vizitată de aproximativ 1.000 de studenți și profesori.

Muzeul, neavând un local propriu, nu a mai putut organiza nici o expoziție până în 1955, după mutarea în Palatul Culturii. Expoziția s-a organizat în patru săli mari cu următoarele teme: „Evoluția vieții agricole în Moldova”; „Specificul creșterii vitelor și al păstoritului”; „Viticultura și o parte din meșteșugurile și industriile țărănești”.

Expoziția a fost deschisă timp de 4 luni (din aprilie și până la sfârșitul lui iulie, când au început lucrările de reparații în spațiul rezervat Muzeului Etnografic) și a fost vizitată de peste 5.000 persoane, în special de către școlile din localitate, ca și de cele aflate în excursie la

Iași. Aprecieri favorabile au fost consemnate în registrul pentru vizitatori, în special de către străini, pentru piesele valoroase referitoare la cultura materială a populației din Moldova.

4. CREȘTEREA COLECȚIILOR MUZEULUI

Fondul de obiecte la 31 decembrie 1947 era de 494 piese, toate intrate în 1943. (Din 1943 până în 1948 muzeul, neavând fonduri, nici personal, nici local propriu – depinzând de Universitate – nu a achiziționat nimic; 341 piese, din 494, sunt donația lui Iuliu Pascu, primul mare donator al muzeului).

La 31.XII.1948 = 544, deci o creștere de 75 piese, majoritatea fiind cedate de Muzeul de Antichități [din Iași], 23 etnografice, iar restul istorice.

La 31.XII.1950 = 653, deci o creștere de 34 piese, donate în majoritate de Biblioteca Centrală [Universitară din Iași], fiind piese de port bănățean și o serie de planșe.

La 31.XII.1951 = 789, deci o creștere de 136 piese, majoritatea fiind achiziționate cu bani. (Din acest an, muzeul intră în sistemul de organizare al Așezămintelor Culturale și i se alocă primele fonduri de achiziție. Tot acum muzeul primește și schema, cuprinzând pe director, un șef de secție și un asistent). Se achiziționează piese de port, unelte și obiecte de uz casnic, de pescuit, păstorit etc. de pe Valea Bistriței, împrejurimile Iașului și piese de la ceangăii din reg. Bacău.

La 31.XII.1952 = 1381, deci o creștere de 592 piese, toate provenite prin donații sau cedate de alte instituții, muzeul în acest an neavând fonduri pentru achiziții. Trasându-i-se un profil istoric-etnografic, în inventarul muzeului vor intra în acest an numai piese istorice, cedate de Arhivele Statului din Iași.

La 31.XII.1953 = 1727, deci o creștere de 345 piese, majoritatea din ele istorice, donate de Muzeul de Antichități din Iași și București, Arhivele Statului din Iași și Secția Culturală din Roman.

La 31.XII.1954 = 2136, deci o creștere de 410 piese, din care numai 55 sunt istorice, provenite din donații, iar restul sunt etnografice, achiziționate cu bani. (Acum i se fixează profilul inițial, cel *etnografic*, astfel că atenția muzeografilor se va îndrepta de acum încolo numai spre etnografie). Printre piesele etnografice se remarcă o oloiniță mare, țărănească, cu maie, acționată manual, în greutate de 1500 kg., apoi o colecție de ceramică neagră de la Marginea – Rădăuți, ca și importante piese de port din zona Rădăuțului. O altă colecție importantă e aceia din raionul Tg. Neamț.

La 31.XII.1955 = 2295, deci o creștere de 159 piese etnografice. Numărul mic de obiecte achiziționate se explică prin faptul că n-au fost judicios folosite toate forțele muzeului în munca de teren, în majoritatea cazurilor plecând doar o singură persoană. Se remarcă tiparele și „păpușarele” de caș din Vrancea, ca și o serie de piese de port.

La 31.XII.1956 = 2647, deci o creștere de 352 piese etnografice. Printre cele mai frumoase colecții sunt acelea din Tătărăuși – Boroaia, raionul Fălticeni, apoi acela de la huțulii din nordul Moldovei (Botuș – Moldova-Sulița, Breaza, Brodina), cea de la ceangăii din reg. Bacău (Valea Seacă, Călugăra), cea de pe Valea Trotușului și a Oituzului și cea din Mălini, Găinești, raionul Fălticeni. Numărul mare de piese achiziționate se explică printr-o folosire mai judicioasă a forțelor muzeului.

La 15.X.1957 = 2904, deci o creștere de 257 de piese față de anul 1956, dar muzeul va mai achiziționa până la sfârșitul anului încă cel puțin 100 piese. Se remarcă splendida colecție a profesorului I. Diaconu din Focșani, în special rarele exemplare de tipare de caș din Vrancea (în număr de 20). Atenția muzeografilor a fost îndreptată, în special, spre piesele mari, pentru interioare și artă populară. S-au achiziționat o serie de covoare în culori vegetale, cojoace și bondițe, executate de cooperativele meșteșugărești din Câmpulung Moldovenesc. Un buduroi de păstrat cereale din Ilișești – Suceava, înalt de 2 m., cu diametrul de 1,25 m., dintr-un singur trunchi de copac, atrage atenția oricărui vizitator, ca și cele două tarnițe de lemn din Vicov și Straja, din reg. Suceava, frumos ornamentate cu motive geometrice. Din colecția din raionul Dorohoi se remarcă un covor în culori vegetale, pe fond verde, cu motive geometrice, vechi de peste 100 de ani, ca și o splendidă grindă de stejar, cu inscripție din 1803, cu torsade și motive geometrice, iar din colecția de pe Valea Bistriței iese în evidență un teasc de lemn pentru ulei, o ștează, precum și o „ciobacă” dintr-un trunchi de copac.

5. SPAȚIUL DE EXPUNERE AL MUZEULUI

9 săli + holul

Suprafața sălilor = 654,30 m.p.

Suprafața holului = 230 m.p.

Total: 884,30 m.p.

6. NUMĂRUL VIZITATORILOR

Deoarece muzeul nu este deschis, în depozite nu au avut acces decât specialiștii și delegațiile străine care au vizitat Iașul.

7. FONDUL DE ACHIZIȚII

a) Achiziții de obiecte = până în anul 1951, muzeului nu i-au fost alocate fonduri.

În 1951, o dată cu intrarea muzeului în schema de organizare a Așezămintelor culturale, i-au fost alocate numai fonduri de achiziții = 130.000 lei (înainte de reformă, ceea ce echivalează cu 6.500 lei).

1952 = nimic

1953 = nimic

1954 = 30.000 lei

1955 = 100.000 lei, din care s-au cheltuit doar 12.000 lei

1956 = 50.000 lei, din care s-au cheltuit doar 35.000 lei

1957 = 90.000 lei, din care s-au cheltuit până la 15.X. a.c. 65.040 lei.

b) Cercetări științifice. Nu s-au alocat fonduri speciale pentru cercetări. S-au făcut cu ocazia deplasărilor pentru achiziții.

c) Investiții. Fondurile pentru investiții au fost mânuite până în 1955 de către Secția Culturală a Sfatului Popular Regional, iar din 1955 ele sunt mânuite de Administrația Palatului Culturii. Nu sunt prevăzute sume numai pentru Muzeul Etnografic, ci global pentru întregul Palat.

d) Utilaje. Până în 1954, nimic.

În 1954 = 108.477 lei pentru vitrine metalice.

În 1957 = 400.000 lei pentru vitrine la „Decorativa”.

e) Buget general. Până în 1951, nimic.

1951 = 6.500 lei achiziții + 31.440 fond de salarii

1952 = 31.440 numai fond de salarii

1953 = 31.440 numai fond de salarii

1954 = 30.000 lei achiziții + 108.477 lei utilaje + 44.160 F.S.

1955 = 100.000 lei achiziții + 47.040 lei fond de salarii

1956 = 73.150 lei (achiziții, rechizite, bibliotecă) + 73.800 F.S.

1957 = 105.200 lei (achiziții, rechizite, bibliotecă) + 400.000 lei utilaje + 92.000 F.S.

8. SCHEMA MUZEULUI

1948-1950 – director onorific

1955 = director – 810 lei

șef secție – 580 lei

asistenți 580 x 2 = 1.160 lei

preparator – 410 lei

desenator – 480 lei

supraveghetori 240 x 2 = 480 lei

Total: 3920 lei lunar

Total: 47.040 lei anual

1957

Director – 1.200 lei

muzeografi principali – $850 \times 2 = 1.700$ lei

muzeografi – $700 \times 2 = 1.400$ lei

îndrumători – 650 lei

desenator – 600 lei

gestionar – 600 lei

restaurator – 650 lei

supraveghetori – $300 \times 3 = 900$ lei

Total: 7.700 lei lunar

Total anual: $7.700 \times 12 = 92.400$ lei

Director,
Gh. Bodor

[Textul putea fi scris în ultimele luni ale anului 1957 sau în prima luna a lui 1958, oricum înainte deschiderii expoziției de bază].

Résumé

Ce travail a eu pour but de marquer un fait remarquable dans l'histoire de la muséologie roumaine de la seconde moitié du siècle passé: l'inauguration à Iași, il y a 50 ans, le 16 février 1958, de l'exposition permanente du Musée Ethnographique de la Moldavie; le travail est surtout un recueil de témoignages, papiers et documents datant des années suivant immédiatement la fondation du musée en 1943 et jusqu'à la période précédant l'inauguration de l'exposition permanente en 1958.

La plupart des papiers et documents publiés dans ce travail à titre d'hommage nous sont parvenus par l'ethnographe Gheorghe Bodor, celui qui en avril 1957, est devenu directeur du Musée Ethnographique de la Moldavie; ainsi, environ 50 papiers et documents très importants pour l'histoire du Musée Ethnographique de la Moldavie forment, à partir de 2002, le *Fonds documentaire* „Gheorghe Bodor”. Le travail présente en deux parties des pages disparates de ces années précédant l'inauguration de l'exposition permanent, années troubles, pleines de recherches et de convulsions, lorsque le profil du musée a été longuement incertain, années où le politique, comme de nos jours même malheureusement, était trop présent dans la vie des institutions culturelles.

Nous avons essayé de ranger dans l'ordre thématique les témoignages, papiers et documents disponibles. De la sorte, en cette première partie, on retrouve les groupes thématiques suivants: *Textes rétrospectifs (1973-2006)*, comprenant trois tels textes; un deuxième groupe thématique vise la *Correspondance officielle (1948-1950)*,

représentée seulement par les quelques papiers qui nous sont parvenus; le troisième thème proposé, *Comptes-rendus concernant le patrimoine du musée (1949-1952)*, est à première vue ennuyeux ; pourtant un historien attentif du musée peut trouver là-dedans une multitude d'informations utiles; le pénultième groupage thématique de ce premier travail anniversaire contient des *Plans de travail et Rapports d'activité (1954-1955)*; à la fin on retrouve des *Images* suggestives de la Photothèque du Musée Ethnographique de la Moldavie, la plupart réalisés par Ion Chelcea avec son propre caméra pendant la période 1943-1956; ces images sont par elles-mêmes de véritables documents ethnographiques ou, selon le cas, des documents édificateurs concernant l'histoire du musée de Iasi.

Il faut encore préciser que de tous les papiers et documents publiés, la personnalité de l'ethnologue Ion Chelcea, fondateur du musée, est très prégnante, car il a été celui qui a laissé son empreinte impossible à confondre sur l'ensemble de l'activité de ces années-là lorsque le musée de Iasi se trouvait à son début, de sorte que de nos jours il nous apparaît comme un spécialiste d'une haute tenue à qui le Musée Ethnographique de la Moldavie doit énormément!

IMAGINI (1943-1958)



Fig 1. Primul „sediu” al Muzeului Etnografic al Moldovei: Universitatea „Cuza Vodă”



Fig. 2. Al doilea sediu: Palatul lui Al. I. Cuza,
actualul Muzeu al Unirii (fotografie din 1951) (fototeca MEM)



Fig. 3. Al treilea și ultimul sediu: fostul Palat Administrativ și de Justiție,
actualul Palat al Culturii



Fig. 4. Întemeietorul: etnologul Ion Chelcea (1902-1991)
(1954; fototeca MEM)



Fig. 5. Ion Chelcea și primii studenți
aflați în practică la muzeu
(1943; fototeca MEM)



Fig. 6. Ion Chelcea pe teren
(1952; fototeca MEM)



Fig. 7. Etnograf Emilia Pavel
(n. în 1925)



Fig. 8. Etnograf Gheorghe Bodor
(1929-2002)



Fig. 9. Etnograf Petru Cazacu
(1929-1989)



Fig. 10. Poiată din Călinești-Bălți
(1943; foto: I. Chelcea;
fototeca MEM)



Fig. 11. Casă din Sadova-Lăpușna
(1943; foto: I. Chelcea;
fototeca MEM)



Fig. 12. Gheorghe Pătrașcu din
Somușca-Bacău lângă carul tras de
o vacă înjugată (1951; foto:
I. Chelcea; fototeca MEM)

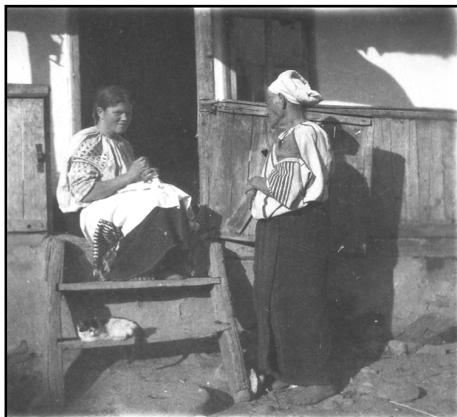


Fig. 13. Iulișca Sahău și Luța Menghereș
din Cleja-Bacău
(1951; foto: I. Chelcea; fototeca MEM)



Fig. 14. Buciumaș din Moldova
Sulița-Suceava (1954; foto:
I. Chelcea; fototeca MEM)



Fig. 15. Cioban din Galu-Neamț
(1955; foto: I. Chelcea;
fototeca MEM)



Fig. 16. Ciobani la masă; Brodina de Sus-Suceava
(1956; foto: I. Chelcea; fototeca MEM)



Fig. 17. Leana Poenaru din Brodina de Sus-Suceava
(1956; foto: I. Chelcea; fototeca MEM)

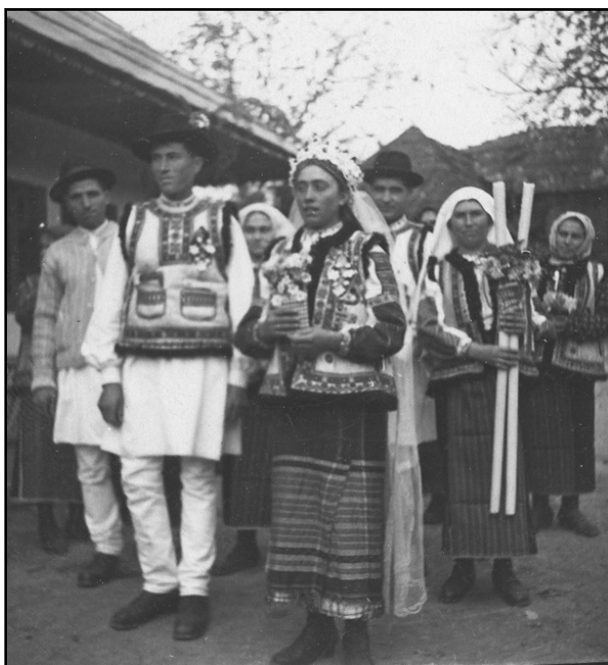


Fig. 18. Alai de nuntă din Luizi Călugăra-Bacău
(1956; foto: I. Chelcea; fototeca MEM)



Fig. 19. Emilia Pavel pe teren



Fig. 20. Emilia Pavel împreună
cu etnografi din țară



Fig. 21. Emilia Pavel
pe drum de munte



Fig. 22. Gheorghe Bodor printre consătenii săi din Iuda – Năsăud



Fig. 23. Gheorghe Bodor și unul din informatorii săi



Fig. 24. Petru Cazacu pe teren în Țara Vrancei (1955; fototeca MEM)



Fig. 25. Gheorghe Bodor, Victoria Semendeaev și Melania Ostap pe teren

ANUARUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI (1958- 2008)

Simona MUNTEANU, Ioan TOȘA

Ideea unei publicații muzeale în care să fie valorificate rezultatele cercetării culturii populare românești¹ datează din primii ani de activitate ai Muzeului Etnografic al Transilvaniei. Prima încercare de a avea o publicație proprie datează din anul 1925, când, într-o *Motivare de buget*, R. Vuia prevedea suma de 15.000 lei pentru a acoperi „spesele de studii fie a personalului de specialitate de la Muzeu, fie a altor cercetători, obligându-i să-și publice lucrările în Anuarul Muzeului”².

Ideea unei publicații a muzeului va fi reluată, în anul 1926, într-o *Dare de seamă* asupra activității desfășurate de la înființare până la acea dată în care se arăta că „după terminarea aranjării definitive a colecțiilor în clădirea din P-ța Mihai Viteazul, personalul muzeului va începe valorificarea materialului adunat în cadrul unei publicații speciale care va cuprinde pe lângă studii independente și mici studii asupra obiectelor sau grupelor de obiecte din colecțiile muzeului”³. Publicația urma să se numească „Anuarul Muzeului” și era în pregătire: „Sperăm să-l publicăm până la sfârșitul anului”⁴. În paralel cu „Anuarul Muzeului” se preconiza

¹ Comisia Fundației Culturale „Principele Carol” (S. Pușcariu, G. Vîlsan, E. Panaitescu, R. Vuia, G. Opreșcu) care, la 16 iunie 1922, a hotărât „înființarea imediată la Cluj a unui Muzeu Etnografic”, în 22 iunie 1922, a stabilit programul științific care prevedea ca muzeul „să cerceteze, să adune, să păstreze și să valorifice științific materialele culturii populare românești, a naționalităților conlocuitoare, a popoarelor vecine și a popoarelor care au fost în contact și au influențat civilizația noastră populară; să formeze, pe baza cercetărilor întreprinse de personalul de specialitate, un fond documentar vast, care să-i permită să-și desfășoare activitatea ca un Institut de cercetări etnografice și să valorifice fondul documentar prin expoziții de bază, temporare și în aer liber, prin studii de specialitate și prin materiale de popularizare”; cf. I. Toșa, S. Munteanu, *Muzeul Etnografic al Transilvaniei 1922-2002. Opt decenii de activitate în serviciul etnografiei românești*, Cluj Napoca, Editura MEDIAMIRA, 2001, p. 21.

² În *Motivare* se arăta în continuare: „Muzeul va avea publicația sa anuală, Anuarul Muzeului Etnografic din Cluj, în care, pe lângă cercetări din domeniul etnografiei, vom face cunoscute, prin mici dări de seamă, și colecțiile muzeului”. Cf. adresa nr. 19 din 28 ianuarie 1925, trimisă Directorului General al Fundației, în Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca (**ArhMET**).

³ Adresa 33 din 21 aprilie 1926 trimisă Directorului General al Fundației, în **ArhMET**.

⁴ *Ibidem*.

pregătirea unei serii de monografii etnografice în cadrul căreia primul volum, „asupra Țării Hațegului și Regiunii Pădurenilor⁵, era aproape gata și a unei Reviste Etnografice care să valorifice activitatea desfășurată în cadrul Societății Etnografice Române, a cărui prim volum, mulțumită sprijinului lui Alexandru Lapedatu, va apare în curând⁶.

În condițiile în care sumele primite de la Fundație nu erau acoperitoare nici pentru achitarea facturilor legate de confecționarea mobilierului și de pregătirea expoziției permanente, muzeul a trebuit să renunțe la ideea tipăririi Anuarului și a altor publicații, iar, pentru a nu fi dat în judecată, să se împrumute de la Societatea Etnografică Română cu suma de 83.900 lei.

În anul 1927, cu ocazia pregătirilor ce se făceau pentru inaugurarea Expoziției permanente, în clădirea din Piața M. Viteazul, Romulus Vuia solicită Directorului General al Fundației aprobare pentru tipărirea unei publicații de 200-250 pagini în care să fie prezentate „*Istoricul și descrierea Muzeului, Studiul lui R. Vuia, Studiul lui I. Chelcea, Dări de seamă asupra lucrărilor mai importante din domeniul etnografiei și folclorului, Texte și materiale (prezentarea celor mai bune răspunsuri primite la chestionarele muzeului)*”⁷. Fundația aprobă, la 27 septembrie 1927, tipărirea „Buletinului Muzeului”⁸, iar în decembrie sunt trimise manuscrise cu rugămintea „ca publicația muzeului să fie o operă care atât prin cuprinsul ei, cât și prin condițiile tehnice de tipărire să contribuie la ridicarea prestigiului Fundației ca editoare de publicații într-un domeniu atât de neglijat cum este etnografia română”⁹. Dintre manuscrisele trimise spre publicare în „Buletinul Muzeului”, Fundația a tipărit numai cel trimis de R. Vuia¹⁰.

În urma succesului deosebit pe care l-a avut prima expoziție permanentă, deschisă la 17 iunie 1928 în clădirea din Piața M. Viteazul,

⁵ Muzeul, neprimind fondurile necesare, teza de doctorat a lui R. Vuia (*Țara Hațegului și Regiunea Pădurenilor. Studiu antropogeografic și etnografic*), a fost publicată în „*Lucrările Institutului de Geografie a Universității din Cluj*”, II, 1924-1925, Cluj, 1926.

⁶ Adresa 33 din 21 aprilie 1926, trimisă Directorului General al Fundației, în **ArhMET**.

⁷ Adresa 152 din 21 septembrie 1927, trimisă Directorului General al Fundației, în **ArhMET**.

⁸ Adresa 5808 din 27 septembrie 1927, trimisă de Directorul General al Fundației, în **ArhMET**.

⁹ Adresa 196 din 19 decembrie 1927, în **ArhMET**. Aici se cerea „a lua sub directă supraveghere a Domniilor Voastre tipărirea acestui volum. Rugăm ca executarea clișeeilor să se dea la cea mai bună casă, neadmițând în nici un caz să se pună numele casei pe clișee. „Buletinul” va avea 200-250 pagini și se va tipări în 500 exemplare. Rugăm din fiecare articol să se facă 50 extrase (25 la autor și 25 la muzeu), iar din articolul cu descrierea Muzeului să se facă 500 exemplare”.

¹⁰ R. Vuia, *Muzeul Etnografic al Ardealului. Cluj*, București, 1928.

Ministerul Cultelor și Artelor a aprobat trecerea Muzeului Etnografic al Ardealului de la Fundația Culturală sub patronajul său, la stat.

În anul 1932, R. Vuia, în contextul împlinirii unui deceniu de la înființarea muzeului, solicită ajutorul Ministerului Culturii și al Fundației Culturale pentru editarea unei publicații numită „Cercetări Etnografice”. La răspunsul primit de la Fundația Culturală că „din Înalt Ordin s-a acordat suma de suma de 20.000 lei pentru tipărirea volumului festiv la împlinirea a 10 ani de la înființarea Muzeului Etnografic din Cluj care să fie publicat la tipografia Fundației Culturale în anul 1934”¹¹ R. Vuia înaintează programul editorial al muzeului¹².

Din acest program editorial nu s-a reușit să se realizeze decât tipărirea, în preajma sărbătorilor de Crăciun a anului 1933, a primului număr din „Culegătorul. Buletinul Arhivei etnografico-folclorice al Muzeului Etnografic din Cluj” (fig. 1) cu scopul „de a da îndrumări practice în ce privește metoda culegerii de materialuri; de a sistematiza și ordona materialul cules în Arhiva etnografico-folclorică a muzeului spre a putea fi utilizată cu ușurință de cercetători; de a publica culegerile cele mai de valoare spre a răsplăti munca colaboratorilor noștri și spre a arăta astfel modele pentru ceilalți culegători de materialuri; de a informa pe colaboratorii noștri despre lucrările mai de seamă ce pot fi utilizate cu folos în munca lor de culegători și de a urmări acțiunea culegerilor în țară și străinătate”¹³.

„Culegătorul” cuprindea: R. Vuia, *Cuvânt înainte*; I. Chelcea, *Reprivere asupra înființării și dezvoltării Arhivei de la Muzeul Etnografic din Cluj*; R. Vuia, *Chestionar și îndrumări privitoare la culegerea Obiceiurilor de Crăciun și Anul Nou*; I. Chelcea, *Obiceiuri, credințe, colinde din satul Mada – Hunedoara; Obiceiuri de Crăciun și Anul Nou*

¹¹ Adresa nr. 93 din 13 aprilie 1933, în **ArhMET**.

¹² „În afară de acest volum intitulat *Cercetări Etnografice*, care va cuprinde cercetările originale ale personalului științific și care va apare la intervale de unul sau doi ani, Muzeul va avea încă publicații periodice: *Seria monografică* ce va cuprinde volume separate cu monografii regionale și monografii sătești. În prezent avem gata volumul *Monografia comunei Boteni din Muscel* a lui Ion Chelcea; un *Buletin* al muzeului ce va apare cu o dare de seamă despre dezvoltarea și activitatea muzeului în acel an; un *Buletin al Arhivei etnografice* a muzeului în care se publică chestionarele către membrii corespondenței (intelectuali de la țară) și culegerile cele mai de seamă făcute de ei, aceasta pentru a-i îndemna la muncă spre a culege materialul ce va fi păstrat în manuscris în Arhiva Etnografică a muzeului. Acest Buletin va apare de 4 ori pe an având 2-3 coli, având formatul și mărimea Șezătoarei d-lui Gorovei”. Adresa nr. 659 din 10 noiembrie 1933.

¹³ R. Vuia, *Cuvânt înainte*, în „Culegătorul”, an I, nr. 1, Cluj, 1933, p. 2.

din comuna Mihai Viteazul, jud. Turda, răspuns trimis de Ioan Moldovan; *Obiceiuri de Crăciun și Anul Nou din Valea Anilor*, jud. Mehedinți, răspuns trimis de Ioan Popescu; *Obiceiuri de Crăciun și Anul Nou din comuna Breaza*, jud. Prahova, răspuns trimis de Ioan Ghițiu și Alex. Termentu; o listă a colaboratorilor Arhivei și răspunsurile primite la chestionarul *Obiceiurilor de Crăciun și Anul Nou*, în anii 1927, 1928, 1929; *Obiceiurile de Crăciun și alte materiale folclorice*, anii 1930, 1931; *Casa* în anii 1932-1933; Note informative asupra culegerilor de folclor din țară și străinătate: *Portul național* al lui G. T. Niculescu Varone, „Anuarul Arhivei de folclor”, „Izvorașul”, „Vlăstarul Câmpiei”, „Zeitschrift für Volkskunde”, „Il folclore italiano”, „Lud”.

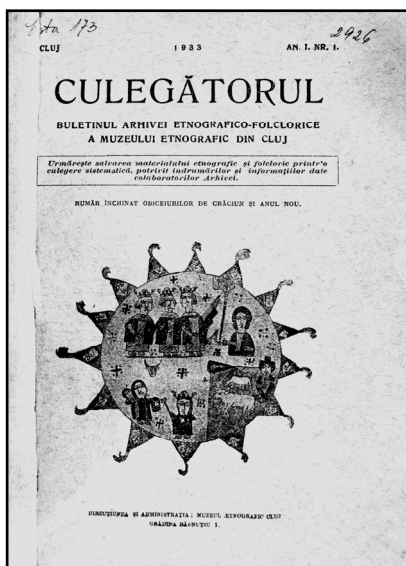


Fig. 1



Fig. 2

În anul 1937, în paralel cu activitatea de deschidere a expoziției permanente în clădirea din Parcul orașului, în prezența regelui Carol al II-lea (fig. 3), muzeul a publicat în „Revista Ilustrată” studiul *Muzeul Etnografic al Ardealului, Cluj*. Cu ocazia reorganizării și inaugurării sale din iunie 1937 de Ion Chelcea¹⁴ (fig. 2) și în volumul *La Transylvanie* rezumatul studiului *Le village roumain de Transylvanie et du Banat* de R. Vuia¹⁵.

¹⁴ Extras din „Revista Ilustrată”, nr. 11-12, 1937.

¹⁵ Extras din *La Transylvanie*, I, București, 1937 (85 pagini, 18 planșe și 4 hărți).



Fig. 3. Regele Carol al II-lea și R. Vuia ieșind din expoziția muzeului (13 iunie 1937)

Gândul unei publicații a muzeului nu l-a părăsit pe R. Vuia până la pensionarea sa forțată din anul 1947. Astfel, în martie 1938, R. Vuia se adresează Directorului Imprimeriei Naționale din București pentru a afla „în ce condiții se poate tipări un Buletin al Muzeului”¹⁶, iar în anul 1942 solicita, printr-o adresă trimisă Subsecretarului de Stat de la Ministerul Propagandei, hârtie pentru tipărirea publicației muzeului și a studiului asupra așezărilor rurale din Transilvania și Banat „al cărui rezumat a apărut în volumul *La Transylvanie*”¹⁷. În anul 1943, R. Vuia se adresează iarăși Ministerului Propagandei pentru obținerea hârtiei necesare publicării studiului despre așezările transilvănene, invocând colaborarea muzeului cu Ministerul¹⁸. În așteptarea ajutorului de la Minister, R. Vuia intervine, pe lângă Consiliul Facultății de Litere a

¹⁶ „În 500 exemplare, în format 8⁰ coala”. Adresa nr. 469 din 5 martie 1938, în **ArhMET**.

¹⁷ Adresa nr. 332 din 14 noiembrie 1942, în **ArhMET**.

¹⁸ „Muzeul Etnografic a colaborat întotdeauna cu Ministerul Propagandei, punând colecțiile sale la dispoziția acestui Minister de câte ori au fost solicitate. Credem că ar fi o recompensă binemeritată dacă Ministerul Propagandei ne-ar ajuta, la rândul său, să putem scoate, în aceste împrejurări grele, publicația ce servește în același timp și cauzei propagandei noastre”. Adresa nr. 573 din 15 februarie 1943, în **ArhMET**.

Universității din Cluj-Sibiu, pentru primirea unei subvenții necesare publicării unui periodic¹⁹ și pe lângă Președintele Oficiului de Editură, Sibiu, pentru obținerea banilor necesari pentru publicarea primului fascicul, ce urmează să apară în primele luni ale anului 1945, din periodicul muzeului²⁰. Ca urmare a încurajărilor primite, în anul 1945, R. Vuia inițiază seria de *Studii și cercetări de etnografie și folclor*, prin tipărirea *Satului românesc din Transilvania și Banat*. Studiu antropogeografic și etnografic, din care, până la 29 iulie 1946, s-au tipărit 15 coli tipografice (144 pagini)²¹.

¹⁹ Consiliul, în ședința din 24 noiembrie 1944, aprobă acordarea acestei subvenții.

²⁰ „Ne permitem a atrage atenția asupra faptului că, în țara noastră, nu avem nici un periodic de etnografie și folclor, specialitate atât de importantă pentru vremurile actuale, când problemele etnice și altele, în legătură cu viața și civilizația poporului nostru, sunt la ordinea zilei... După proiectul nostru, acest periodic ar urma să apară în două fascicule pe an, primăvara și toamna”; cf. adresei din 20 decembrie 1944, în **ArhMET**.

²¹ Pentru obținerea fondurilor necesare „tipării restului de 20 de coli”, R. Vuia solicită fonduri Ministerului Informațiilor menționând că „Muzeul Etnografic din Cluj a fost întotdeauna la dispoziția Ministerului Informațiilor cu colecțiile sale, pentru organizarea de expoziții de artă populară în străinătate. Credem că, în prezent, când Muzeul nu dispune de fonduri suficiente pentru tipărirea lucrărilor ca Institut de Cercetări Științifice, ar fi, din partea Ministerului Informațiilor, un act de apreciere a serviciilor aduse, prin acordarea acestui ajutor. În schimbul acestor fonduri, suntem gata a pune la dispoziția Ministerului un număr corespunzător de volume din lucrarea tipărită” (adresa nr. 225 din 29 iulie 1946, în **ArhMET**). Pentru că nu a primit fondurile solicitate, R. Vuia se adresează Ministerului Finanțelor, în august 1947, solicitând suma de 200.000.000 lei pentru *Satul românesc din Transilvania și Banat* și pentru o „Revistă etnografică” „care să cuprindă următoarele studii: R. Vuia, *Icoane populare pe sticlă*; R. Vuia, *Studii de artă populară*; Teodor Onișor, *Teodor Burada, Viața și opera*; Tancred Bănățeanu, *Motivul omorării balaurului în mitologie și folclor*”, cf. adresa nr. 499 din 5 august 1947 trimisă Ministerului Finanțelor, în **ArhMET**. După pensionarea lui R. Vuia, în toamna anului 1947, tipărirea lucrării *Satul românesc din Transilvania și Banat* nu a putut fi continuată, „întrucât coala a XV-a a fost tipărită înainte de a fi cenzurată; Cenzura din Cluj a cerut să fie schimbată o frază în care apare expresia „elemente etnice străine”. Având în vedere că, în colile anterioare, mai există astfel de expresii sau altele similare, precum și faptul că lucrarea se tipărește din anul 1945, timp în care dispozițiile Cenzurii s-au modificat mult, pentru ca Muzeul să nu riște retragerea cărții din comerț, am cerut Cenzurii să revadă toate colile și să facă corecturile necesare” (adresa nr. 278 din 20 martie 1948). În anul 1950 s-au ridicat de la tipografie materialele depuse pentru tipărirea lucrării *Satul românesc din Transilvania și Banat*. Studiu antropogeografic și etnografic, adică „8 baloturi de hârtie albă, satinată, și un număr mare de clișee, iar din cele 15 coli tipărite, 5 exemplare urmau să fie păstrate în Arhiva muzeului, iar restul de hârtie devenind maculatură (cele 15 coli tipărite, n.n.), în caz că Universitatea n-are nevoie de ea, tipografia o va trimite D.C.A-ului”; cf. adresei nr. 187 din 6 iulie 1950.

Visul lui R. Vuia ca Muzeul să aibă o publicație științifică proprie a fost realizat de fostul student și colaborator al lui R. Vuia, Teodor Onișor. Numit director al Muzeului Etnografic al Transilvaniei în anul 1956, T. Onișor, profitând de pregătirile culturale ce se făceau pentru aniversarea deceniului, în 1957, de la proclamarea Republicii Populare Române, a intervenit pe lângă forurile locale pentru obținerea unei noi clădiri ca sediu pentru muzeu, cea veche, datorită igrasiei pereților, devenind un real pericol pentru colecțiile muzeale, și pe lângă Ministerul de resort pentru aprobarea publicării, cu ocazia împlinirii a 35 ani de la înființarea muzeului, *Ghidului* muzeului și a unui volum *Din colecțiile Muzeului Etnografic al Transilvaniei* de formatul publicației Academiei, „Studii și cercetări”. Ministerul, prin Direcția Generală a Editurilor și Difuzării Tipăriturilor, aprobă o singură publicație a muzeului sub numele de „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”. Primul număr al „Anuarului” a apărut în anul 1958 și cuprindea 18 studii²².

Autorii redactau materialele pentru „Anuar” în trei exemplare, din care unul mergea la Direcția Presei. După ce Direcția Presei cenzura textul și puneă viza, personalul muzeului făcea corectarea și paginarea și-l trimitea la tipografie pentru a fi tipărit. În perioada tipăririi se făceau două corecturi pe șpalturi, iar la a treia corectură se dădea bun de tipar. Deoarece hârtia de tipar se obținea greu, prin

²² Teodor Onișor, *Etapale de dezvoltare a colecțiilor Muzeului Etnografic al Transilvaniei*; Romulus Vuia, „Tocălia” și începutul torsului; Valeriu Butură, *Adăposturi temporare în sud-estul Munților Apuseni*; Ion I. Russu, *Din trecutul păstoritului românesc*; Nicolae Dunăre, *Colecția de cahle a Muzeului Etnografic al Transilvaniei*; Kós Károly, *Herrmann Antal. Importanța lui în mișcarea etnografică de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul sec. XX*; Ludvik Kunz, *Etnografia și muzeele etnografice în Cehoslovacia*; Dumitru Pop, *Folcloristica noastră literară în ultimii zece ani*; Ioan R. Nicola, *Folcloristica muzicală în Republica Populară Română după 1944*; Viorica Pascu, *Considerații asupra evoluției portului popular din Transilvania*; Luise Treiber Netoliczka, „Ewersthimt” și „Kaartel”. *Contribuții la istoria portului săsesc din Transilvania*; Kós Károly, „Plugul satului” din colecțiile Muzeului Etnografic al Transilvaniei; Vamser Geza, *Date etnografice cu privire la bârloagele și pivnițele din Transilvania locuite la începutul secolului al XX-lea*; Gyalui Farkas, *Xilogravurile populare românești din Hășdate*; Nicolae Dunăre, *Jocul arșicelor la români*; Kós Károly, *Conservarea obiectelor etnografice acum o jumătate de secol în muzeele din Cluj*; Kozma Edit, *Mâncări vechi (supe) în bucătăria din Rimetea*; Vita Zsigmond, *Vechi însemnări despre tratamente medicale populare*.

repartiție ministerială, muzeul n-a putut să scoată în perioada 1957-1978 decât zece numere ale „Anuarului”²³.

Cele zece numere ale „Anuarului”, seria veche (fig. 4) cuprind un număr de 194 studii care valorifică rezultatele cercetărilor întreprinse de personalul muzeului și de cercetătorii culturii populare de primă mărime ca: R. Vuia²⁴, T. Onișor²⁵, Șt. Pascu²⁶, Ion I. Russu²⁷, Al. Matei²⁸, T. Morariu²⁹, F. B. Florescu³⁰, P. Petrescu³¹, P. H. Stahl³², T. Bănățeanu³³,

²³ „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” (AMET), pe anii 1957-1958, Cluj, 1958, cu 18 studii; AMET, pe anii 1959-1961, Cluj, 1963, cu 21 studii; AMET, pe anii 1962-1964, Cluj, 1966, cu 17 studii; AMET, pe anii 1965-1967, Cluj, 1969, cu 22 studii; AMET, pe anii 1968-1970, Cluj, 1971; AMET, pe anii 1971-1973, Cluj, 1973, cu 44 studii; AMET, pe anii 1974-1975, Cluj, 1975, cu 12 studii; AMET, pe anul 1976, Cluj, 1976, cu 14 studii și 13 recenzii; AMET, pe anul 1977, Cluj, 1977, cu 22 studii și 18 note și recenzii și AMET, pe anul 1978, Cluj, 1978, cu 24 studii și 7 recenzii.

²⁴ Romulus Vuia, „Tocălia” și începutul torsului, în AMET, pe anii 1957-1958.

²⁵ Teodor Onișor, *Etapete de dezvoltare a colecțiilor Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, în AMET, pe anii 1957 și 1958; idem, *Un muzeograf pasionat – profesorul Iuliu Moisil*, în AMET, pe anii 1959-1961; idem, *Romulus Vuia*, în AMET, pe anii 1962-1964; idem, *Activitatea etnografică a lui George Vîlsan*, în AMET, pe anii 1968-1970; Teodor Onișor, Viorica Pascu, *Din realizările științifice ale etnografilor clujeni în ultimul sfert de veac*, în AMET, pe anii 1968-1970.

²⁶ Ștefan Pascu, *Istorie și etnografie*, în AMET, pe anii 1959-1961.

²⁷ Ion I. Russu, *Elemente autohtone în terminologia ocupațiilor*, în AMET, pe anii 1959-1961; idem, *Elemente autohtone în terminologia așezărilor și gospodăriei*, în AMET, pe anii 1962-1964; idem, *Elemente autohtone în terminologia îmbrăcămintei*, în AMET, pe anii 1965-1967.

²⁸ Al. Matei, *Etnografie și arhivistică*, în AMET, pe anii 1971-1973.

²⁹ T. Moraru, *Câteva contribuții la migrațiile pastorale actuale din Republica Populară Română*, în AMET, pe anii 1959-1961, și Tiberiu Moraru, Ioan Dihor, Petre Idu, *Aspecte actuale ale păstoritului de câmpie în Banat*, în AMET, pe anii 1971-1973.

³⁰ Florea Bobu Florescu, *Un centru necunoscut de ceramică roșie lustruită de veche tradiție din Maramureș*, în AMET, pe anii 1959-1961.

³¹ Paul Petrescu, *Contribuții la studiul arhitecturii populare din Banat*, în AMET, pe anii 1959-1961.

³² Paul H. Stahl, Paul Petrescu, *Construcții țărănești din Hațeg*, în AMET, pe anii 1957-1958; Paul H. Stahl, *Casa țărănească la români în sec. al XIX-lea*, în AMET, pe anii 1959-1961; Paul H. Stahl, Paul Petrescu, *Construcții țărănești din Hațeg*, în AMET, pe anii 1962-1964.

³³ Tancred Bănățeanu, *Sîrbești – sat de sumănari din regiunea Crișana*, în AMET, pe anii 1959-1961; idem, *Ceramica populară din zona Bihor*, în AMET, pe anii 1962-1964; idem, *Tehnică și artă*, în AMET, pe anul 1978.

I. Vlăduțiu³⁴, I. Chelcea³⁵, N. Dunăre³⁶, Gh. Pavelescu³⁷, S. Zderciuc³⁸, L. Apolzan³⁹, I. Mușlea⁴⁰, O. Bârlea⁴¹, I. Taloș⁴², D-tru Pop⁴³, N. Bot⁴⁴,

³⁴ Ion Vlăduțiu, *Probleme majore ale cercetării etnografice contemporane românești și O mărturie inedită cu privire la inaugurarea Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

³⁵ Ion Chelcea, *În legătură cu unele criterii de determinare și interpretare a obiectelor de muzeu*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

³⁶ Nicolae Dunăre, *Colecția de cahle a Muzeului Etnografic al Transilvaniei și Jocul arșicelor la români*, în **AMET**, pe anii 1957-1958; idem, *Influențe reciproce în portul și textilele populare de pe ambele versante ale Carpaților Meridionali*, în **AMET**, pe anii 1959-1961; idem, *Păstoritul de pendulare dublă pe teritoriul României*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Elemente de cultură populară spirituală în practicarea unor ocupații la români*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *Caracterele portului tradițional românesc, unguresc și săsesc în Transilvania la răscrucea secolelor XVII-XVIII*, în **AMET**, pe anul 1977.

³⁷ Gheorghe Pavelescu, *Câteva considerații în legătură cu situația actuală a satelor specializate din zona Baia de Criș în Țara Zarandului*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

³⁸ Silvia Zderciuc, *Ceramica nesmălțuită din județul Maramureș*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

³⁹ Lucia Apolzan, *Formă arhaică de populare a zonei montane de la Porțile de Fier*, în **AMET**, pe anii 1974-1975; eadem, *Evoluția unor elemente ale portului din Hodac, județul Mureș*, în **AMET**, pe anul 1976.

⁴⁰ Ion Mușlea, *Noi contribuții la obiceiul junilor brașoveni și La centenarul nașterii lui Artur Gorovei*, în **AMET**, pe anii 1962-1964.

⁴¹ Ovidiu Bârlea, *Colindatul în Transilvania*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Cântecele rituale funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *Bocete și verșuri funebre din Ținutul Pădurenilor*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁴² Ion Taloș, *Activitatea folclorică și etnografică a lui Simion Manguica*, în **AMET**, pe anii 1962-1964; idem, *Ion Mușlea organizator al culegerii și publicării folclorului românesc*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Obiceiuri privitoare la seceriș*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *O „meteorologie populară”*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁴³ Dumitru Pop, *Folcloristica noastră literară în ultimii zece ani*, în **AMET**, pe anii 1957-1958; idem, *Ion Codru Drăgușanu și cultura populară*, în **AMET**, pe anii 1959-1961; idem, *Preocupări și reflexe folclorico-etnografice în opera lui Pavel Dan*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Etnografie și folclor*, în **AMET**, pe anii 1971-1973; idem, *Sextil Pușcariu și cultura noastră populară*, în **AMET**, pe 1977; idem, *Cu privire la personalitatea folclorului oșenesc*, în **AMET**, pe 1978.

⁴⁴ Nicolae Bot, *Contribuții la cântecul zorilor*, în **AMET**, pe anii 1962-1964; idem, *Șezătoarea în zona Năsăudului*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Cânepa în credințele și practicile magice românești*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *Contribuții la cunoașterea funcției colindelor*, în **AMET**, pe anii 1971-1973; idem, *Funcțiile agrare ale colindatului și Tache Papahagi*, în **AMET**, pe anul 1977.

Farago Iozsef⁴⁵, Almasi Istvan⁴⁶, Voo Gabriela⁴⁷, Olga Nagy⁴⁸, Istvan Molnar⁴⁹, Ion R. Nicola⁵⁰, T. Mîrza⁵¹, Hanni Markel⁵², L. Ghergariu⁵³, S. Dragomir⁵⁴, A. Fochi⁵⁵, T. Gherman⁵⁶, V. Florea⁵⁷, I. Cuceu⁵⁸, P. Idu⁵⁹, A. Popa⁶⁰, G. Stoica⁶¹,

⁴⁵ Farago Iozsef, *Benedek Elek ca povestitor*, în **AMET**, pe anii 1959-1961; idem, „*Ciobanul care și-a pierdut oile*” în *folclorul maghiar*, în **AMET**, pe anii 1962-1964.

⁴⁶ Almasi Istvan, *Considerații preliminare asupra sistematizării Arhivei de muzică populară*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *Activitatea folclorică a lui Seprodi Ianos*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁴⁷ Gabriella Vöö, *Rolul individului în schimbarea obiceiurilor*, în **AMET**, pe anii 1971-1973; eadem, *La transposition artistique des contes populaires par un narrateur bilingue*, în **AMET**, pe anul 1978.

⁴⁸ Olga Nagy, *Obiceiul povestitului și transmiterea basmelor*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁴⁹ István Molnár, *Confecționarea sitelor din păr de cal în Secuime*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁵⁰ Ion R. Nicola, *Constructorii amatori de instrumente muzicale din Transilvania*, în **AMET**, pe anii 1959-1961.

⁵¹ Traian Mîrza, *Cântecul ceremonial al clăcii de tors din partea de nord a Munților Apuseni*, în **AMET**, pe anii 1968-1970.

⁵² Hanni Markel, *Cu privire la ancheta lui V. Mannhardt (1865). Răspunsurile de la sașii din Ardeal*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Snoave populare românești la sașii din Păuca*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *Die „Bodenständigkeit” in der Marchen auuffassung von Adolf Schulleus*, în **AMET**, pe anul 1978.

⁵³ Leontin Ghergariu, *Unelte și instalații pentru prelucrarea unor produse alimentare din Sălaj*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Ocupații anexă ale populației din Sălaj în trecut*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *Meșterii construcțiilor monumentale de lemn din Sălaj*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁵⁴ Silviu Dragomir, Sabin Belu, *Păstoritul la românii din Munții Apuseni în evul mediu*, în **AMET**, pe anii 1965-1967.

⁵⁵ Adrian Fochi, *Comentariu folcloric la o pildă esopică*, în **AMET**, pe anul 1978.

⁵⁶ Traian Gherman, *Răspântii în evoluția obiceiurilor agrare la românii din Transilvania în prima jumătate a veacului al XX-lea*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁵⁷ Virgil Florea, *Dimitrie Cioflec, folclorist*, în **AMET**, pe anii 1965-1967; idem, *Folcloristul Enea Hodoș*, în **AMET**, pe anii 1968-1970; idem, *Preocupări folclorice în revista manuscrisă „Roza cu ghimpi”*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁵⁸ Ion Cuceu, *Obiceiuri și credințe în legătură cu ocupațiile tradiționale la Gârbou, jud. Sălaj*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁵⁹ Petre Idu, *Feleacul – „un sat de coastă” din sudul Clujului*, în **AMET**, pe anii 1965-1967.

⁶⁰ Atanasie Popa, *Biserica de lemn din Chiraleș*, în **AMET**, pe anii 1962-1964; idem, *Zugravi și școli de zugravi ai bisericilor de lemn din Transilvania*, în **AMET**, pe anii 1965-1967.

⁶¹ Georgeta Stoica, Corneliu Mirescu, *Sisteme de încălzire în locuința țărănească din Țara Lăpușului*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

C. Bucur⁶², Ion H. Ciobotaru⁶³, I. Godea⁶⁴, I. Iurasciuc⁶⁵, I. Armășescu⁶⁶, J. Negoită⁶⁷, S. Larionescu⁶⁸, Ion Nistor⁶⁹, M. Dăncuș⁷⁰, C-tin Popescu⁷¹, A. Motomancea⁷² și I. Drăgoescu⁷³.

Prin valoarea științifică a materialelor publicate, „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” a fost timp de două decenii cea mai serioasă publicație a unui muzeu etnografic din România.

În toamna anului 1978 erau adunate materialele pentru volumul XI al „Anuarului”, care trebuia să apară în anul 1979. În anul 1979 Viorica Pascu, directorul muzeului, s-a pensionat și a urmat o perioadă de doi ani în care la conducerea muzeului n-a fost numit un director, acest fapt având consecințe negative și asupra „Anuarului”.

Cu ocazia sărbătoririi împlinirii a 75 ani de la înființarea Muzeului Etnografic al Transilvaniei, în anul 1997, Simona Munteanu a avut inițiativa reluării „Anuarului” într-o formulă nouă. Din 1997 și până în anul 2008 au apărut 12 numere (fig. 5) în care au fost publicate un însemnat număr de studii de către personalul muzeului și de colaboratorii externi, ale căror nume, cu deosebit respect, îl menționăm:

⁶² Corneliu Bucur, *Invarianță și variabilitate în păstoritul tradițional. Despre momentul apariției, cauzele și caracterul transhumanței pastorale a românilor*, în **AMET**, pe anul 1978.

⁶³ Ion H. Ciobotaru, *Cadrul etnografic al cântecului funerar pe Valea Șomuzului Mare*, în **AMET**, pe anul 1978.

⁶⁴ Ioan Godea, *Meșteșugul lădăritului în satele din Valea Teuzului (jud. Arad)*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁶⁵ Ivan Iurasciuc, *Instalația populară – „Călcătoare de fuioare”*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁶⁶ Ioana Armășescu, *Structura decorului la țesăturile de interior din zona Târnavelor*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁶⁷ Jeana Negoită, *Steagul de nuntă în subzona Târnava Mică*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁶⁸ Sanda Larionescu, *Structura ceremonialului de cult funerar de pe Valea Someșului Mare*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁶⁹ Ion Nistor, *Aspecte ale vieții sociale și spirituale a păcurarului în zona Năsăudului*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁷⁰ Mihai Dăncuș, *Contribuții la cunoașterea unui obicei de Anul Nou în Maramureș*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁷¹ Constantin Popescu, *Ceata de feciori în satul Recea*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁷² Aurelian Motomancea, *Structura familială și gradul de rudenie la populația din satul Nucșoara – Hunedoara*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.

⁷³ Ion Drăgoescu, *Documente inedite despre expoziția de la Sibiu, 1881*; Germina Comănici, Ion Drăgoescu, *Un document inedit despre preocupările etno-muzeologice ale lui C. Diaconovich*, în **AMET**, pe anii 1971-1973.



Fig. 4. Primul și ultimul număr al „Anuarului” (seria veche)

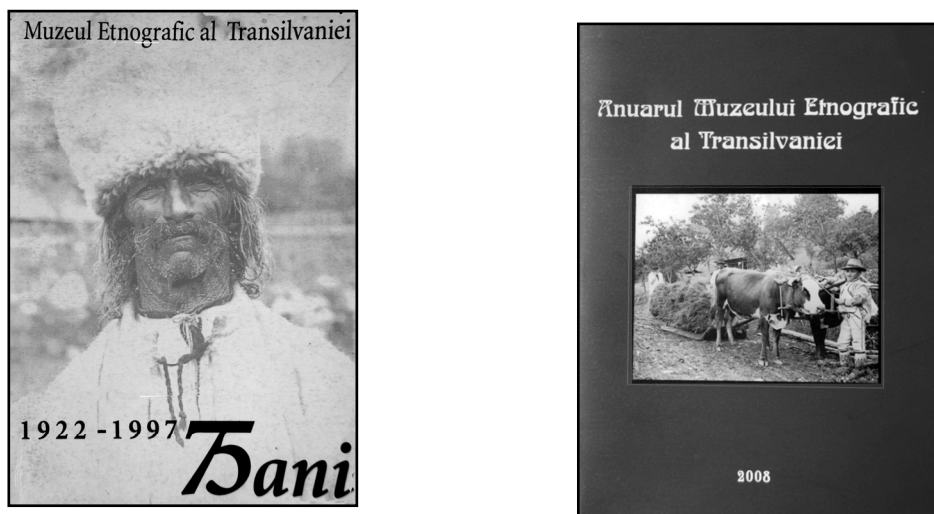


Fig. 5. Primul și ultimul număr al „Anuarului” (seria nouă)

R. Alaiba⁷⁴, I. Armășescu⁷⁵, C. Bejenaru⁷⁶, P. Bîlțiu⁷⁷, A. Bodiș⁷⁸,

⁷⁴ Ruxandra Alaiba, *In memoriam Lucia Berdan*, în **AMET**, pe anul 2008.

⁷⁵ Ioana Armășescu, *Ocupații tradiționale, meșteșuguri și industrii complementare într-o localitate pastorală din Subcarpații Olteniei (sec. XVIII-XX)*, în **AMET**, pe anul 1999.

⁷⁶ Corina Bejenaru, *Interferențe magico-religioase în structura ceremonialului de cult funebru*, în **AMET**, pe anul 2000.

C. Burghele⁷⁹, J. Ciocan⁸⁰, E. Cîmpian⁸¹, A. Chiriac⁸², A. Cosma⁸³,

⁷⁷ Pamfil Bîlțiu, *Elena Pop Hossu-Longin și cultura populară*, în **AMET**, pe anul 1998; idem, *Reprezentări arhaice în arta românească*, în **AMET**, pe anul 1999; idem, *Fântâția în Țara Lăpușului*, în **AMET**, pe anul 2000; idem, *Romulus Vuia și cultura populară a Banatului*, în **AMET**, pe anul 2001; idem, *Categorii de „primul” și de „început” în cultura populară românească și Contribuții la cercetarea magiei în Maramureșul istoric și Țara Lăpușului*, în **AMET**, pe anul 2002; idem, *Ipostaze și particularități ale culturii mătrăgunii în cultura populară din Maramureș. Colacii ceremoniali în cultura populară din Țara Lăpușului și Ipostaze și particularități ale culturii șarpelui în cultura populară maramureșană*, în **AMET**, pe anul 2003; idem, *Activitatea folclorică a lui Gheorghe Dăncuș și Paștile animalelor în cultura populară maramureșană*, în **AMET**, pe anul 2004; idem, *Elemente de mare vechime în cultura populară din zona Lăpuș și Substratul mitico-magic al sărbătorilor din ciclul celor douăsprezece zile în cultura populară maramureșană*, în **AMET**, pe anul 2005; idem, *Aspecte ale cercetării obiceiurilor în lumina descoperirilor arheologice, Contribuții la studierea colindului religios în folclorul maramureșean și Contribuții la cercetarea statutului vrăjitoarelor în cultura populară din Maramureș*, în **AMET**, pe anul 2006; idem, *Crucile de cimitir și comemorative din satul Șurdești și Substratul mitico-magic al porții și funcțiile ei în cultura populară maramureșană și românească*, în **AMET**, pe anul 2007; idem, *Doi meșteri cu nume de rezonanță în arta populară maramureșană, Ceremonialul nașterii la Giulești – Maramureș și Ceremonialul nunții la Suciul de Jos*, în **AMET**, pe anul 2008.

⁷⁸ Aurel Bodiu, *Simboluri solare în colinda românească din Transilvania și Lupul în cultura tradițională românească*, în **AMET**, pe anul 1997; idem, *Vergelul – un obicei premonitiv la început de an*, în **AMET**, pe anul 1998; idem, *Elemente de mitologie a morții*, în **AMET**, pe anul 1999; idem, *Reprezentări mimetice în actul ritualic și Șarpele antropofag*, în **AMET**, pe anul 2000; idem, *„Lenore” în Transilvania și Câteva considerații asupra măștilor teriomorfe*, în **AMET**, pe anul 2001; idem, *Ființe demonice ale torsului*, în **AMET**, pe anul 2003.

⁷⁹ Camelia Burghele, *În marginea religiei: sănătatea zeilor și boala diavolească*, în **AMET**, pe anul 2003; eadem, *O ipostază notabilă în istoria folcloricicii sălăjene: Profesorul – culegătorul de folclor*, în **AMET**, pe anul 2004; eadem, *Scenarii mitico-ritualice în terapia tradițională individuală și colectivă*, în **AMET**, pe anul 2008.

⁸⁰ Janeta Ciocan, *Plata vămilor în Depresiunea Băii Mari*, în **AMET**, pe anul 1997; eadem, *Ceramica populară – integrări moderne, Motive tradiționale în forme moderne și Creatorii populari din Maramureș*, în **AMET**, pe anul 1998; eadem, *Schimbări survenite în croiul și ornamentica cămășii de femeie din portul popular al zonei Chioar, în prima jumătate a secolului XX*, în **AMET**, pe anul 2002; eadem, *Bocetul între lamentație și incantație și Colecția de pecetare a preotului Mircea Antal din Breb*, în **AMET**, pe anul 2004; Janeta Ciocan, Sandală Peter, *Centru ceramic Baia Mare*, în **AMET**, pe anul 2005; Janeta Ciocan, Gheorghe Robescu, *Satul Cicârlău – un posibil muzeu al preselor de struguri*, în **AMET**, pe anul 2007.

⁸¹ E. Cîmpian, *Arhitectura bisericască, tipologia construcțiilor și elemente de construcție*, în **AMET**, pe anul 2000.

⁸² Aurel Chiriac, *Lumea muzeelor la sfârșit de mileniu*, în **AMET**, pe anul 1998.

⁸³ Aurelia Cosma, *Marketingul și muzeele*, în **AMET**, pe anul 1998; eadem, *Noi coordonate în evoluția muzeelor*, în **AMET**, pe anul 1999; eadem, *Dinamica evoluției muzeale din perspectiva deschiderii către public*, în **AMET**, pe anul 2002; eadem, *Parada obiceiurilor de Crăciun*, în **AMET**, pe anul 2005.

I. Datcu⁸⁴, M. D. Drăgoi⁸⁵, C. Dumitrescu⁸⁶, I. Godea⁸⁷, L. Fulga⁸⁸, V. Florea⁸⁹, D. Ișfănoni⁹⁰, R. Ișfănoni⁹¹, L. Gaga⁹², Klara Gazda⁹³, S. Larionescu⁹⁴, C. Mirescu⁹⁵, L. Mihaiu⁹⁶, I. Moise⁹⁷, V. Șt. Nițulescu⁹⁸, I. Opriș⁹⁹, F. Pally¹⁰⁰,

⁸⁴ Iordan Datcu, *Romulus Vuia și poezia populară din Țara Hațegului și Valea Jiului*, în **AMET**, pe anul 2007; idem, *Amintindu-ne de Nicolae Böt, Pledoarie pentru editarea în volume a studiilor și articolelor lui Ovidiu Bârlea, Gheorghe Vrabie par lui-même*, în **AMET**, pe anul 2008.

⁸⁵ Marius Dan Drăgoi, *Ceremonialul înmormântării din Spermezeu*, în **AMET**, pe anul 2001; idem, *Ciclul calendaristic în satul Alunișul*, în **AMET**, pe anul 2003; idem, *Tradiționalitate și repertoriu în jocurile de copii din Spermezeu, zona Năsăud*, în **AMET**, pe anul 2002; idem, *Credințe și rituri în ciclul sărbătorilor calendaristice la Spermezeu*, în **AMET**, pe anul 2004; Maria Bocșe, Marius Drăgoi, *Portul tradițional românesc din subzona Tibleșului*, în **AMET**, pe anul 2005.

⁸⁶ Constantin Dumitrescu, *Alfabetul sufletului*, în **AMET**, pe anul 2003.

⁸⁷ Ioan Godea, *De vorbă cu Valeriu Butură și Un manuscris inedit al lui Gheorghe Focșa*, în **AMET**, pe anul 2002.

⁸⁸ Ligia Fulga, *Mutații funcționale și schimbări structurale în habitatul tradițional din Drăguș. Modele de transformări*, în **AMET**, pe anul 1998.

⁸⁹ Virgil Florea, *Un corpus inedit al poveștilor românești în limba germană: manuscrisul de la Cluj al lui I. C. Hintz Hințescu*, în **AMET**, pe anul 2005; idem, *Dumitru Pop (1927-2006) și Dr. M. Gaster – 150 ani de la naștere*, în **AMET**, pe anul 2007.

⁹⁰ Doina Ișfănoni, „Nedeia” – ritual și sărbătoare a comunității sătești, în **AMET**, pe anul 1998.

⁹¹ Rusalin Ișfănoni, *Destinul unei comunități arhaice în contemporaneitate: ținutul Pădurenilor*, în **AMET**, pe anul 1998.

⁹² Ligia Gaga, *Nașterea la români și la etniile din Banat*, în **AMET**, pe anul 1998.

⁹³ Klara Gazda, *Figura fierarului sacru în cultura populară maghiară*, în **AMET**, pe anul 2003; eadem, *Simboluri creștine în arta populară*, în **AMET**, pe anul 2005.

⁹⁴ Sanda Larionescu, *Patrimoniul familial și practicile de devoțiune în spațiul rural european*, în **AMET**, pe anul 2002.

⁹⁵ Cornel Mirescu, *Portul popular din Țara Lăpușului*, în **AMET**, pe anul 1998.

⁹⁶ Ligia Mihaiu, *Un herborist și vindecător renumit al plaiurilor năsăudene*, în **AMET**, pe anul 2003.

⁹⁷ Ilie Moise, *Considerații privind rolul modelator al confreriilor carpatice de tineret*, în **AMET**, pe anul 1997; idem, *Ctitori sau succesori*, în **AMET**, pe anul 1999; idem, *Repere pentru o istorie a învățământului etnologic clujean*, în **AMET**, pe anul 2002; idem, *Le medecine traditionnelle entre empirisme et magie*, în **AMET**, pe anul 2005.

⁹⁸ Virgil Ștefan Nițulescu, *Actualitatea recomandării UNESCO din 1989 privind salvagardarea culturii tradiționale și a folclorului. O evaluare și Arhitectura vernaculară în Panama*, în **AMET**, pe anul 2002.

⁹⁹ I. Opriș, *Muzeele etnografice din România la sfârșit de mileniu*, în **AMET**, pe anul 2002; idem, *Romulus Vuia evaluând etnografia și muzeografia etnografică ungară*, în **AMET**, pe anul 2008.

¹⁰⁰ Filofteia Pally, *Sacrificiu, un fapt social total și ipostazele lui contemporane*, în **AMET**, pe anul 2001; eadem, *Direcții de cercetare în antropologia contemporană*, în **AMET**, pe anul 2002.

Gh. Pavelescu¹⁰¹, D. Pădureanu¹⁰², E. Pavel¹⁰³, P. Popoiu¹⁰⁴,
C. Pătrașcu¹⁰⁵, D-tru Pop¹⁰⁶, N. Rebreanu¹⁰⁷, G. Roșu¹⁰⁸, G. Stoica¹⁰⁹,

¹⁰¹ Gheorghe Pavelescu, *Cuvânt ocazional la a 75-a aniversare a Muzeului Etnografic din Cluj și Contribuția profesorului Romulus Vuia la cercetarea etnografică a Țării Hațegului*, în *AMET*, pe anul 1998; idem, *Moștenirea profesorului Romulus Vuia*, în *AMET*, pe anul 2000; idem, *Umanizarea Carpaților*, în *AMET*, pe anul 2002.

¹⁰² Dominiuț Pădureanu, *Considerații privind teoriile legate de originea, numele și aria de locuire a moșilor (țopilor)*, în *AMET*, pe anul 2000; idem, *Exploatarea milenară a aurului aluvionar al „Râului de aur” Arieș – dovadă a sedentarității și continuității românilor din Țara Moșilor*, în *AMET*, pe anul 2001; idem, *Prima atestare a nedeii (târgului) de pe Muntele Găina (1793)*, în *AMET*, pe anul 2002; idem, *Considerații privind originea dacică a sărbătorii nedeii de pe Muntele Găina*, în *AMET*, pe anul 2003; idem, *Considerații privind păstoritul în Țara Moșilor (secolele XVIII-XXI)*, în *AMET*, pe anul 2004; idem, *Considerații istorice, lingvistice și etnografice privind băutura numită mied*, în *AMET*, pe anul 2005; idem, *Considerații privind morile de cereale, morile de scândură (joagărele), morile de piatră (șteampurile) și morile de lână (pivele) de pe cursul superior al Arieșului (sec. XVI- XIX)*, în *AMET*, pe anul 2007.

¹⁰³ Emilia Pavel, *Obiceiuri agrare și culte funerare reflectate în jocurile cu măști din Moldova*, în *AMET*, pe anul 1997; eadem, *Pomul vieții, simbol arhaic, în ornamentica populară*, în *AMET*, pe anul 1998; eadem, *Podoabe – simboluri arhaice în portul popular românesc*, în *AMET*, pe anul 1999; eadem, *Considerații cu privire la satul tradițional și locuința țaranului la est de Carpați*, în *AMET*, pe anul 2000; eadem, *Henri Focillon despre creația populară românească*, în *AMET*, pe anul 2002.

¹⁰⁴ Paula Popoiu, *Antropos și spațiu dobrogean*, în *AMET*, pe anul 1999.

¹⁰⁵ C. Pătrașcu, A. Movileanu, *Cercetări de teren în Țara Moșilor (1990-1993) pentru depistarea și transferul unui complex gospodăresc de văsar*, în *AMET*, pe anul 2001; idem, *Un atelier meșteșugăresc transferat la Muzeul Satului*, în *AMET*, pe anul 2005.

¹⁰⁶ Dumitru Pop, *Gânduri aniversare*, în *AMET*, pe anul 1998; idem, *Integrarea țiganilor în comunitatea satului Cătina din Câmpia Transilvaniei*, în *AMET*, pe anul 1999; idem, *Factorul geografic și cultura populară*, în *AMET*, pe anul 2000; idem, *Din istoria unui institut de cercetare. „Arhiva de folclor” a Academiei Române*, în *AMET*, pe anul 2001; idem, *Societatea etnografică română*, în *AMET*, pe anul 2002; idem, *Un moment din evoluția preocupărilor universitare clujene pentru cultura tradițională*, în *AMET*, pe anul 2003; idem, *Memorie istorică și creație poetică orală – Unirea Principatelor*, în *AMET*, pe anul 2004; idem, *Patrimoniul cultural al popoarelor în perspectiva globalizării și Județul Cluj și Munții Apuseni în cadrul istoric, geografic și etnocultural românesc*, în *AMET*, pe anul 2005; idem, *La ceas de încheiere a unei activități de peste o jumătate de veac – ceea ce urmează după aceasta stă dincolo de vrerea noastră*, în *AMET*, pe anul 2007.

¹⁰⁷ Nora Rebreanu, *Pâini și alte modelări din aluat în cadrul obiceiurilor legate de ciclul vieții*, în *AMET*, pe anul 1998.

¹⁰⁸ G. Roșu, *Propaganda ateistă la sate în perioada comunistă și efectele ei asupra mentalului rural*, în *AMET*, pe anul 1999.

¹⁰⁹ Georgeta Stoica, *Arhitectura în lemn din Transilvania, parte componentă a unei vaste arii europene*, în *AMET*, pe anul 1988.

M. Socol¹¹⁰, B. Ștefănescu¹¹¹, A. Badea Țuțuianu¹¹², C. Vereș¹¹³, R. Vuia¹¹⁴.

Apariția „Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei” a reprezentat un moment important în valorificarea cercetărilor privind cultura și civilizația populară românească, fiind prima publicație editată de un muzeu etnografic și cea de a treia publicație românească de profil după „Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor” și „Revista de folclor”.

Résumé

Les auteurs présentent quelques aspects concernant les préoccupations du personnel du Musée Ethnographique de la Transylvanie pour la rédaction d'une publication scientifique propre, où l'on publie les résultats des propres recherches et de celles effectuées par d'autres chercheurs intéressés par la culture matérielle et immatérielle.

La première partie présente toute les interventions du directeur du musée, prof. R. Vuia, auprès de la Fondation Culturelle «Principele Carol» et le Ministère des Cultes et des Arts, pendant la période 1925-1947, pour obtenir les fonds nécessaires à faire imprimer une publication, *Bulletin, Annuaire*, de l'institution.

L'approbation d'une publication du musée n'a été obtenue qu'en 1957, et en 1959 on a publié le premier numéro de *l'Annuaire du Musée Ethnographique de la Transylvanie pour les années 1957 et 1958*. Ce fut la première publication d'un musée ethnographique et la troisième publication scientifique de Roumanie dans laquelle on valorisait les résultats de la recherche de la culture populaire.

Les auteurs présentent ensuite un sommaire de vingt-deux numéros de *l'Annuaire du Musée Ethnographique de la Transylvanie* parus pendant la période 1959-2009.

¹¹⁰ Maria Socol, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei – contribuția sa la dezvoltarea etnografiei românești*, în *AMET*, pe anul 1998.

¹¹¹ Barbu Ștefănescu, *Lumea rurală din Bihor în zările epocii moderne: protecția anonimatului*, în *AMET*, pe anul 1998.

¹¹² Adriana Badea Țuțuianu, „Împănatul boului” în comuna Mintoiu Gherlei (jud. Cluj), în *AMET*, pe anul 1999.

¹¹³ Cristian Vereș, *Aspecte ale credințelor populare din zona Depresiunii Gurahonț, jud. Arad*, în *AMET*, pe anul 2000.

¹¹⁴ Romulus Vuia, *Cercetări cu privire la studiul casei rurale maghiare*, în *AMET*, pe anul 1998. R. Vuia a trimis acest studiu pentru *AMET*, pe anii 1962-1964, dar din cauza cenzurii n-a apărut. Exemplarul III al studiului, fără ilustrații, găsit din întâmplare, a fost păstrat prin grija muzeografilor Pompei Mureșanu și Ioan Toșa.

SCRISORI DE LA OCTAVIAN BUHOCIU

Iordan DATCU

Între cărțile al căror redactor am fost la Editura Pentru Literatură (1963-1969) și Editura Minerva (1969-1994) și de care mi-amintesc cu reală mândrie, face parte și aceea a lui Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*. Motiv de mândrie cu atât mai îndreptățit cu cât este vorba de cartea unui român stabilit în Germania, și se știe cu câtă suspiciune erau priviți românii din străinătate, cât de grea era colaborarea cu ei, ce greutatea întâmpinau ei când voiau să-și revadă țara, ca să nu mai spunem câte bariere li se puneau în calea colaborării cu editurile din țară.



Setul de scrisori – emise de el între 17 octombrie 1974 și 19 august 1978 – reface periplul manuscrisului său până aproape de tipărire. Un periplu, cum se vede, mai lung, pentru că autorul a tradus, în acest timp, din germană, cartea pe care o tipărise, la Wiesbaden, în 1974, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie* (In kommission bei Otto Hrrassowitz, 389 p.), pentru că era ocupat ca profesor, pentru că ne-a trimis manuscrisul pe capitale, pentru că a trebuit să participe, la București, la discutarea referatului extern, alcătuit de Romulus Vulcănescu (la care Buhociu se referă în scrisoarea sa din 25 septembrie 1976), pentru că a trebuit să ne vedem la București să discutăm observațiile mele la text.

Scrisorile au fost adresate fie lui Aurel Martin, directorul Editurii Minerva (7 scrisori), fie lui Aurel Martin și mie (2 scrisori), fi doar mie (10 scrisori), fie lui Z. Ornea, șeful redacției de Istorie literară și folcloristică (2 scrisori), însă toate au fost îndreptate spre mine, ca redactor de carte și corespondent cu Octavian Buhociu.

Așa s-a făcut că lucrarea a apărut în anul următor morții autorului ei, eveniment trist pe care, evident, nu l-am prevăzut.

Ultima scrisoare pe care mi-a adresat-o, la 19 august 1978, nu anunța că Buhociu se va stinge din viață la o lună după expedierea ei. Când ne-am văzut ultima dată, la București, mergea greu, în baston. A plecat în Germania înainte de data proiectată. Fratele său, doctorul Iuliu Buhociu, de la Botoșani, avea să-mi spună că el l-a sfătuit să se-ntoarcă grabnic în Germania, dată fiind starea sa gravă. Un ferpar, semnat de soția sa, Mathilde Buhociu-Heinzmann, și de cei doi copii ai lor, Constantin și Ileana, m-a anunțat că Octavian Buhociu a încetat din viață, la Dortmund, la data de 11 septembrie 1978, la 59 de ani. Un sfârșit prematur, profund nedrept, pentru că n-a apucat să traducă în limba română, cum voia, teza sa de doctorat de la Paris, *La Folklore roumain de printemps* (1958), pentru că avea și alte, multe, proiecte.

La apariție, cartea a fost recenzată de Gheorghiuță Geană, Lucia Berdan, Virgil Cîndea și Nicolae Bot. Semnificativ este că vreo câțiva specialiști români au scris și despre varianta germană a lucrării: Nicolae Bot, Adrian Fochi, Ion Taloș și Alexandru Zub. Alexandru Zub, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A.D. Xenopol»” (XII, Iași, 1975, p. 340), aprecia că lucrarea apărută la Wiesbaden conturează „câteva probleme fundamentale din cultura populară și din mitologia românească” și că „merită a fi tradusă și în limba natală a autorului. Istoricii, folcloriștii, etnologii vor fi deopotrivă interesați s-o cunoască”.

*

OCTAVIAN BUHOCIU

CURRICULUM VITAE

Născut la 20 octombrie 1919, în comuna Crăiești, județul Galați, creștin ortodox, căsătorit în 1963 cu Mathilda Heinzmann, bibliotecară, doi copii: Constantin și Ileana. Din octombrie 1940, până în septembrie 1944, militar (la marină).

Licențiat în Litere, în 1947, la Universitatea din București, cu teza „Filosofia istoriei a lui T.-L. Maiorescu”.

Licențiat în Filosofie, în 1948, idem, cu teza: „Teoria cunoașterii la L. Blaga și M. Florian.

Diplomă de profesor de Română și Filosofie, la Seminarul Pedagogic „T.-L. Maiorescu” 1948.

Profesor suplinitor la Liceul „Carol I” în 1947-1948.

Membru Activ la „Cercul de Studii Folclorice” de sub conducerea Prof. G. Breazul, 1945-1948.

Cercetare pe teren, în Țara Oltului, cu o echipă de cercetători, sub conducerea lui G. Breazul în vara anului 1946.

În octombrie 1949, la Universitatea din Paris: cerere pentru echivalarea diplomelor universitare, în vederea înscrierii la Doctoratul de Stat: aprobare, ianuarie 1950.

Doctor de Stat al Universității din Paris (Sorbona), la 3 mai 1958, cu Tezele:

1. *Le folklore roumain de Printemps*, 395 p. in-4°, o hartă, 7 foto-documente.

2. *La philosophie de l'Histoire d'Al.-D. Xenopol*, 190 p. in-4° (ambele teze roneotate se găsesc în 20 din cele mai cunoscute biblioteci de pe glob).

Funcțiuni: Secretar General al Centrului Românesc de Cercetări de pe lângă Académie de Paris, între 1956-1963. Profesor în cadrul Academiei din Paris.

Lector de Limba Română și Chargé de Cours, la Univ. din Bochum (Germania) din 1966.

*

Publicații

1. *E. Lovinescu și Istoria civilizației românești*.

2. *Începutul filosofiei istorice în România* (ambele articole în rev. „Libertatea”, redactori: M. Enescu – H. Stamatu, 1951, 1953, Madrid).

3. *Thèmes mythiques carpato-caucasiens*, in OGAM, *Tradition Celtique*, 1956, p. 259-278.

4. *Le mythe indo-européen d'initiation à la guerre: le motif roumain*, idem, 1958.

5. *La Transhumance carpatique et le mythe du bélier royal*, Actes du VI-e Congrès Intern. des Sciences Anthrop. et Ethnologiques, Paris 1960, t. II, vol. 2, 151-157.

6. *La peur, force accélératrice de l'Histoire*, Secundo Congreso Extraordinario de Filosofía, 22-26 Julio 1961, San Jose de Costa Rica, p. 245-249.

7. *Xenopol y la teoria de la Logica Historica*, *Rev. de Filosofía de la Univ. de Costa Rica*, 1962, 11, p. 253-262.

8. Îngrijit și prefătat: C. Noica, *Fenomenologia spiritului de G.-W.-F. Hegel*, Paris, 1962.

9. *Survivances mythiques indo-européennes et relations épiques byzantines dans un chant populaire roumain*, *Die Kultur Südosteuropas*, 6. Bd, p. 1-17, Wiesbaden 1964.

10. *Die Feiertage des Sommers und Herbstes in Rumänien*, *Zeitschrift für Balkanologie*, 1964, p. 1-39.

11. *Folklore and Ethnography in Rumania from 1850*, *Current Anthropology*, Chicago, 1966, nr. 3, p. 295-314.
12. *Poezie și etnografie la G. Coșbuc*, DRUM (SUA), 1966, 4, p. 87-105.
13. *Lelea et le Haidouk*, in *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung*, München, 1966, p. 253-271.
14. *The Pastoral Paradise, Rumanian Folklore*, Drawings by Eugen Drăguțescu, Lakewood, Ohio 1966, in-f., album.
15. Discuție asupra: A. Lommel, *Die Welt der frühen Jäger*, München 1956, in *Current Anthropology* 11, 1970, nr. 1, p. 39-40.
16. *Le combat à midi de Iorgovan*, Actes du Ile Congrès AIESEE Athènes 1970, vol. 3, Athènes.
17. *Dokia und der Forts*, *Beiträge zur Südosteuropa-Forschungen*, München 1970, p. 29-42.
18. *Über den Rumänischen Burschenbund*, *Kurier der Rumänischstudenten* (RUB, Rom, Seminar), 1971, 2, p. 21-33.
19. *Ideea-acțiune în filosofia istoriei a lui Al.-D. Xenopol*, în *Studii privitoare la viața și opera lui Xenopol*, București 1972, p. 165-179.
20. *Novac în Țara Amazoanelor*, *Destin* (Madrid), 24-25, 1972, p. 161-184.
21. *Das rumänische Heldenlied Iorgovan*, *Kurier der Rumänischstudenten*, VII-VIII, 1974, 60 p.
22. *Parentarea și vechimea cântului Miorii*, *Destin* (Madrid), 1974, 26 (sub presă: 40 p.).
23. *La tête coupée et son culte dans la littérature roumaine*, AISEE, București 1-8 sept. 1974.
24. *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, in-4°, 358 p.+ 2 hărți.
25. Numeroase articole, eseuri, recenzii, publicate în străinătate și în țară (*Cronica*, Iași 1974, 11, p. 11, *Convorbiri literare* 1974, 6, p. 12-13, *Bulletin du Centre Roumain de Recherches de Paris*, 1950-1952, rev. *Semne, Drum*), conferințe publice netipărite încă etc.
26. *Mircea Eliade, – Autorenpoträt –* in *Criticon*, 22, 1974, München, p. 48-31.
27. Lucian Blaga, ” ” (sub presă).
28. *Bocetele românești*, în „Convorbiri literare”, probabil în nr. 12, 1974.
29. *La Confrérie des jeunes hommes de l'ancienne Dacie*, *Mèlanges D. Găzdaru*, Buenos Aires, 1975 (sub presă).

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Joi, 17 octombrie 1974

Mult Stimatè Domnule Aurel Martin,

Numai acum vă răspund la scrisoarea Dumnevoastră din 5 iunie, atât de bogată în sugestii. tiam că vin la București pentru Congresul Sud-Est European, cu care ocazie speram să vă întâlnesc. Dar la București, când am încercat să vă găsesc, prin Domnul Virgil Cndea, urma tocmai în acea zi să plecai în călătorie.

Dacă vă ntlneam, urma să vă nmnez cele două teze de Doctorat, precum i cartea ce mi-a apărut în vară: *Die Rumnische Volkskultur und ihre Mythologie*, la editorul specializat în materie de folclor, mitologie etc., O. Harrassowitz. De altfel, exemplarul acesta l-am lăsat Dlui Dan Zamfirescu (str. C. Sandu-Aldea, 73): n cazul că v-ar interesa să-l rsfoii i chiar să-l citii, să vi-l dea. Tezele se găsesc acum la Biblioteca Academiei (cotele: II-577785, II-577783, după cum mi le indică Domnul erban Cioculescu): Însă, un alt exemplar *Le Folklore Roumain de Printemps*, se află i la Doamna E. Comișel.

Tezele fiind redactate în 1955-1957, au nevoie să fie aduse la zi cu informaia, altfel n-a avea de corectat decât amănunte de stil, câteva date, precizări etc. Cartea apărută în germană e traducerea textului românesc, în afară de unele adăugiri ce-am trebuit să fac direct în textul german, în cap. V i VI. Aici, tipograful a numerotat notele de la 1 la... 920). Vă scriu acestea fiindcă vorbesc cu un *editor* i mă gndesc, fiind i sfătuit de unii prieteni din țară, să le tipăresc în românește. Oricum, aceste studii aruncă o altă lumină asupra folclorului românesc; ele ar folosi, cred eu cu toată modestia, nu numai tinerilor folcloriti români, ci i celor vrstnici (care nu le-au discutat niciodată în revistele din țară din motive ce le sunt personale, bănuiesc, în afară de două prezentări ale Dlui N. Dunăre).

M-a bucura să tiu ce publică în momentul de fa i în viitorul apropiat Editura Minerva pe care o conducei. De cnd nu mai apare buletinul *Cărți noi*, nu mai tiu nimic ce se tiprete, ceea ce e pentru mine un mare neajuns.

Cu deosebită stimă, al Dumneavoastră,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Sâmbătă, 30 noiembrie 1974

Mult Stimatè Domnule Iordan Datcu,

Am primit epistola semnată de Domnul Aurel Martin și de Dumneavoastră, ca răspuns la scrisoarea mea din 17 octombrie 1974, pentru care vă mulțumesc. Între timp am primit o scrisoare și de la Domnul G. Vrabie, cu referințe interesante la publicarea cărții mele.

În această scrisoare se găsește un „Curriculum Vitae” elementar, adică copia celui ce e după de la Universitatea unde mă aflu, Ruhr-Universität-Bochum, cu deosebirea că acesta e „la zi”. M-am gândit ca să aveți un tablou ceva mai complex, adică mai cu conținut, să vă trimit și câteva extrase de care mai dispun, din articolele și eseurile ce-am publicat. De aceea, într-un plic separat, vă expediez nouă extrase.

Ceea ce e mai greu, ține de textul românesc al cărții *Cultura păstorească românească și mitologia ei* (titlu german: *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*). Acest text l-am scris între 1966 și decembrie 1969, în românește. Primul capitol totuși, cel privitor la Bocete, a fost scris în 1956, căci a fost o conferință rostită în limba franceză la Paris: textului actual nu i-am adus decât îmbunătățiri bibliografice. De asemenea, colindele au făcut obiectul unor conferințe făcute la Paris, iar studiul mioritic e punerea la punct a trei conferințe făcute tot la Paris, unele propuneri de cercetare fiind discutate în mod public de C. Brăiloiu, M. Eliade. Vă dau aceste indicații fiindcă metoda mea de studiu are și aspectul următor: voind să știu dacă punctul meu de vedere e destul de obiectiv, e rațional, e contemporan cu problematica generală, îl expun într-o conferință cu discuții. De aceea, tot ce-am publicat eu ca studii, a fost mai înainte o comunicare publică. De aici și siguranța mea că ceea ce tipăresc e bun.

Când am trecut la traducerea în germană a cărții de față, în 1968, am făcut unele intervenții, unele îmbunătățiri, în textul german direct, ba chiar, apariția unor studii au cerut și nuanțarea unor idei, care nu se găsesc în textul românesc. Nu mai vorbesc de bibliografie, pe care am aerat-o, în măsura în care am dispus de noi documente, până la punerea textului în pagină, adică până în iunie 1974. Ceea ce iarăși lipsește în textul românesc. În afară de asta, textul românesc însuși a fost conceput pentru un public științific apusean și în vederea traducerii lui în germană.

De aceea, textul românesc cere o adaptare față de traducerea germană, precum și față de noul public, într-un fel mult mai pretențios, fiind mai cunoscător și fiind vorba și de tezaurul propriu de cultură, adică publicul român. Această punere la punct, care nu e substanțială, ci mai curând formală, îmi cere să scriu din nou unele capitole; la fel, trebuie să scriu din nou toată bibliografia.

În fond nu e un lucru enorm, dar trebuie făcut și asta înseamnă una până la două luni: pot să vă trimit pe măsură ce le pun la punct capitolele cărții? Ar fi pentru Dumneavoastră un câștig de timp, ca și pentru mine (patru capitole nu le am decât într-o singură copie).

Mai este o chestiune, în cazul că lucrarea mea vi se pare publicabilă de Editura Minerva: faptul că eu scriu de multe ori încă cu *ă* și cu apostrof în loc de „cratimă”, cum spune d-l Graur; trăsuri-de-unire, n-ar fi nevoie de o re-batere la mașină a textului? În acest caz, aș lucra mai repede, căci n-aș avea nevoie să scriu din nou chiar toate paginile, cele cu îndreptări ușoare putând fi citite fără dificultate.

Nu știu dacă am reușit să fiu clar și să răspund deplin scrisorii Dumneavoastră. Vă rog să-mi răspundeți care e soluția cea mai bună pentru câștigarea de timp și de energie, urmând ca eu să mă armonizez ulterior cu ea.

Fiindcă primul capitol l-am terminat, vi-l și pun alăturat.

Vă mulțumesc, vă rog să primiți urări de sănătate și voie bună,

O. Buhociu

P.S. Alăturat: Curriculum Vitae (2 p).

Cap. 1, p. 3-27, al cărții (dacă-l citiți, mi-l retrimiteți spre a-l scrie la mașină din nou).

O. B.

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Dortmund, 23 decembrie 1974

Stimate Domnule Iordan Datcu,

Vă scriu îndată câteva rânduri.

Am terminat de pus la punct și cap. II, III, pe care le aveți alăturat. Cred că v-au sosit niște extrase, dar mai ales cap. I, un Curriculum Vitae și o scrisoare, trimise la 30 noiembrie.

Sper să vă trimit capitolele rămase ceva mai repede, însă scrierea din nou a bibliografiei îmi ia mult timp, căci cere totuși unele verificări. În afară de asta, atât textul, cât și notele, au nevoie de unele precizări, adausuri, eliminări, întrucât e vorba de un alt public și poate de-o nouă ediție.

Aștept de la Dumneavoastră confirmarea acestor capitole, ca să fiu liniștit că nu se pierde pe drum. Vă mulțumesc.

Vă strig: Sărbătorile cu bine și LA MULȚI ANI!

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 73 15 82

Miercuri, 19 februarie 1975

Mult Stimata Domnule Iordan Datcu,

V-am trimis la 23 decembrie 1974, cap. II și III din lucrarea mea *Cultura românească pastorală și mitologia ei*, după ce la 30 noiembrie vă trimisesem și cap. I. Însă numai la 27 decembrie am primit scrisoarea Dumneavoastră de confirmare a sosirii cap. I, precum și textul de 27 de file, în care îmi spuneți să nu vă mai trimit capitole, ci manuscrisul întreg. Acum lucrez la punerea lui la punct, găsindu-mă în „vacanța” inter-semestrială până la 15 aprilie. Am însă nevoie de cele două

capitole – II și III – pe care nu mi le-ați înapoiat. Acesta este și obiectul scrisorii de față.

Voi încerca să am tot manuscrisul gata de tipar până la terminarea semestrului de vară, adică pe la 10 iulie, după care sper să vin în vacanță în țară. Vă voi preveni din timp asupra datei când voi fi în București. Textul va fi scris conform ortografiei curente în țară.

Vă rog să salutați din partea mea pe Domnul Aurel Martin.

Vă rog să primiți expresia sentimentelor mele cele mai distinse,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Vineri, 24 octombrie 1975

Mult Stimat Domnule Aurel Martin,

Vreau să vă scriu de vreo lună de zile, dar sunt strâns cu ușa din cauză că-mi lipsesc niște materiale.

Când am venit la Dumneavoastră pe ziua de 28 iulie c. și v-am dat primele 150 de pagini din lucrarea mea, *Cultura populară românească și mitologia ei*, rămăsese să trimit restul până în noiembrie.

Între timp, am terminat și partea a doua, adică cea care cuprinde păstoria și interpretările ei, după cum ați observat în textul din limba germană pe care vi l-am dat cu ocazia de mai sus, adică am ajuns să am 240 de pagini.

Însă, apărând două cărți de Romul Vuia, un volum antologic de studii publicate între cele două războaie, un altul cu satul românesc, sunt nevoit să le introduc în cap. VIII, unde discut poziția științifică a lui Vuia, dar fără să fi avut câteva articole ce se găsesc în volumul antologic și mai ales fără să fi introdus studiul cu satul, păstoresc în originile sale carpatice. Volumele apărute în vară, anul acesta, nu le am, iar pe cei ce-am rugat să le cumpere și să mi le trimită, printre care se află și Domnii V. Căndea, Dan Zamfirescu, nu au putut să mă servească până azi, așa că stau cu §§63-67 neterminate. Nu aș avea decât o

jumătate de pagină de introdus, dar uite că nu o pot face...

Pe de altă parte, au apărut între timp niște studii importante, în țară, unul de Boldur, privitor la originea cuvântului Moldova: Mol-dava, un altul de D. Berciu, cu rezultatele finale ale cercetărilor arheologice (în *Rev. de ist.*, tomul 28, 1975), câteva articole privitor la perioada pre-statală, care îmi dau puțința să merg mai departe, mai ales în cap. V și VI, cu unele idei și intuiții ale mele și să dezvolt, căci eu nu scriu o carte științifică, ci una de cultură (adică „științificul” e pe planul doi). Ori, iată, partea cu aceste capitole e la Dumneavoastră!

M-am gândit dar să nu vă trimit partea a doua a lucrării, cum ar fi fost de dorit, căci ar fi putut fi citită mai repede de „comitetul de lectură” al editurii (aici așa se spune și se face), decât când voi avea gata și partea ultimă, pentru că, de voi mai avea noi date sau idei de citat, interpretat sau de eliminat, să am manuscrisul la mine. Observ că în *Rev. de etnografie*, ultimul număr, e un lung articol de domnul Al. I. Amzulescu asupra *Mioriței* lui Alecsandri, care-mi va da ocazia să discut și acest aspect ceva mai polemic, mai ales față de unele aserțiuni ale Domnului Fochi prea rumeșăluite... Ce credeți Dumneavoastră?

În situația actuală, încărcat de activitatea de la Univ., nu voi putea avea textul gata în noiembrie, ci mai târziu, în martie 1976, urmând ca în vacanța de Crăciun și în februarie să ajung la capătul lucrării.

Aș vrea să vă întreb, după depunerea textului întreg, cât timp e necesar pentru a ști că intră sau nu la tipărit, și în caz afirmativ, când iese cartea? Textul în germană a stat la editor *cinci ani* și cu toate c-am putut să mai fac unele intervenții și în pagină, iar bibliografic tot ce-a fost nevoie, am fost totuși extrem de nemulțumit, căci între timp evoluasem, iar editorul îmi promisese că într-un an de la depunerea manuscrisului cartea va fi pe piață... (Cum contractul nu a fost făcut cu mine, ci cu o comisie universitară, n-am putut să strig ca să grăbească tipărirea..).

Am frumoase amintiri de la Dumneavoastră, de la Domnul Iordan Datcu, precum și de la Domnișoara Chirata Dumitru (căreia îi datorez o lămurire adecvată intrării în acțiunea epică a *Mioriței* a berbecului în locul oii, insuficient dezbătută atunci, în birou).

Vă doresc multă sănătate, voie bună și succes.

P.S. Cu siguranță că D-I Datcu, citind acele 150 de pagini, îmi poate spune opiniile sale, dar mai ales face observații de ordin formal și tipografic: mulțumesc!

O.B.

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Vineri, 20 februarie 1976

Mult Stimatè Domnule Aurel Martin,

În cele din urmă mi-am luat inima-n dinți și vă trimit capitolele VII, VIII, IX ale lucrării mele *Cultura păstorească românească și mitologia ei*, fără să fi schimbat ceva în text, ci am adaus doar noile apariții în note. Există o sumă de corespondențe de la un aspect la altul în această lucrare, încât de schimb ceva într-un loc, e necesar să verific în continuare efectele în ansamblul eseului. De va fi nevoie voi face acest lucru la o ediție următoare, ca să nu întârziu prea mult acum.

V-aș fi trimis și capitolul X, care la fel e gata, însă e prea greu la cântar pentru o scrisoare. Cum mai am câteva paragrafe ca să termin și cap. XI, le voi trimite pe acestea împreună într-o săptămână. Capitolul XII, unde dezbat cântul Miorii, va fi gata, după cum v-am scris, la Paști.

Pe măsură ce-am fost informat, am ținut seama de practica tipografică și ca atare am scris la mașină textul lăsând spațiul alb necesar, n-am mai subliniat numele proprii la note, iar de acum încolo nu voi mai consemna notele decât cu cifra: 26 și nu 26).

Regret că stilistic textul meu nu e destul de periat, însă este tot timpul logic.

Ar mai fi unele amănunte de amintit: hărțile de păstorie și cu depresiunile carpatice, niște desene rupestre și poate și alte documente. Acestea ajută înțelegerii credințelor și că suntem în aceste locuri de circa 10.000 de ani. Astfel, Frobenius, în *Geschichte Afrikas*, are multe desene fie rupestre, fie mortuare, fie de pe obiecte folosite magic, cu un demon, respectiv zeiță, între coarneau unui taur, țap, sau alt cornut, care amintește pe „fata dintre coarneau cerbului”, respectiv bourului, sau o secure, care trimite la feciorul-de-însurat, precum și stele, luceferi etc., care amintesc „semnele” de pe trupul ciobanilor-domni; de asemenea, tauri ce duc pe spate în lumea cealaltă un sicriu, care amintește de sufletul mortului care e condus dincolo de vulpe-lup-vidră... în bocete.

Alăturat pun câteva din aceste desene, prin care cartea mea nu trebuie să devină o „carte de artă”, ci aceste desene să aducă un plus de informație și de înțelegere. Adică, să vedeți și să judecați de se potrivește cu ansamblul cărții, cu profilul editurii; e vorba doar de sugestii.

Cred că v-a sosit articolul meu *Stihialul în opera lui M. Eminescu*, prin care vă strigam și „La mulți ani”, după cum eu am primit epistola Dumneavoastră din 13.XII.'75.

Multe salutări Domnului Iordan Datcu. Vă doresc multă sănătate și reușită în întreprinderile multilaterale în care sunteți angajat,

Plus patru foi cu desenele de care am vorbit.

O. B.

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

6 martie 1976

Mult Stimat Domnule Aurel Martin,

Cum vă scriam la 20 februarie, vă trimit acum și cap. X, XI, bătute la mașină pe foaia de hârtie, după cum mi-ați cerut.

Sunt câteva lipsuri la notele cap. XI, le veți primi cel mai târziu cu capitolele următoare (se poate ca ultimul, cap. XII, să crească prea mult prin introducerea parentărilor eroilor *Mioriții*, în acest caz voi mai adăuga unul).

Îl rog pe Domnul Iordan Datcu să mă prevină cu ceea ce crede că e necesar să fie schimbat, completat etc., mulțumindu-i anticipat.

Aș dori să-mi confirmați primirea acestor două plicuri cu cap. VII-XI, ca să fiu liniștit, mai ales că plicul cu VII-IX nu a fost prea bine legat față de greutatea lui.

Cu mulțumiri, salutări și succes, al Dumneavoastră,

P.S. Este adevărat c-a apărut la MINERVA o traducere în românește după *Alexandri Magni Macedonis*, de Curtius?

O. B.

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Joi, 18 martie 1976

Stimate Domnule Datcu,

După mai multe ezitări, vă scriu. Înțelesesem dintr-o scrisoare trecută că-mi veți scrie referitor la manuscrisul meu, *Cultura populară românească și mitologia ei*: impresii și observații de tot felul, ca să apară în condiții cât mai „higienice”. Am primit câteva consilii prin scrisorile ce-ați semnat împreună cu Domnul Aurel Martin, cărora m-am și conformat, dar cred că ar fi mai multe de spus.

Dumneavoastră dispuneți acuma de cele 11 capitole, din care cred că vă puteți face o idee asupra cărții. În momentul de față refac cap. 12, în care introduc ceva nou, față de ediția germană: chestia parentării, a înrudirii (părinții noștri spuneau când era vorba de neamuri: *părinția*), care probabil va fi un capitol întreg, urmând ca cel din germană să aibă aici numărul 13. Sper ca până la Paști să termin totul.

V-aș fi foarte îndatorat dacă aș avea de la Dumneavoastră observații utile asupra manuscrisului.

În cazul că este nevoie să discut la fața locului unele lucruri, atunci va trebui să-mi orientez vacanța de vară spre țară, să vin deci cu familia; în timp ce ea ar mai vizita parcurile, muzeele și atâtea frumuseți câte sunt la București, eu aș lucra cu Dumneavoastră. În acest caz ar trebui să fiu la București pe la 25 iulie, ca la 25 august să fiu întors acasă, în acest răstimp urmând să vin la manta de câte ori va fi nevoie.

Vă doresc multă sănătate și succes, mulțumindu-vă pentru bunăvoința ce aveți față de mine,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU
 Docteur ès Lettres
 46 Dortmund-Löttringhausen
 Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Bunavestire 1976

Stimate Domnule Datcu,

Iată că vă scriu din nou. Azi pun la poștă recomandat cap. XII, adică paginile 321-356. După ce termin și ultimul capitol, pun la punct și „Prescurtările” de publicații și opere, care nu vor fi identice, câteva cad, mai multe se adaugă, cu cele din volumul în germană. Amintesc de pe acum că în bibliografia mea nu citez la cărțile tipărite în București, orașul București, asta fiind o mare economie de timp și spațiu, căci 90% din cărțile românești sunt tipărite în București (editorul german n-a acceptat, el a pus „București”, ceea ce mi s-a părut normal, fiind vorba de-o lucrare scrisă în germană).

La pag. 317, nota 60 a rămas fără conținut, nu știu cum am reușit să fac, de aceea o aveți alăturat, cu rugămintea s-o „lipiți”. Alte lipsuri, mai ales de pagini, întrucât uneori fișele se amestecă și nu le mai vezi de osteneală, le voi găsi pe parcurs și trimite la timp.

Vă rog să-mi confirmați primirea acestor trei plicuri, cu cap. VII-VIII-IX, X-XI, cel de azi: XII.

Cu mulțumiri și urări de sănătate, voie bună și reușită,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU
 Docteur ès Lettres
 46 Dortmund 50
 Schneiderstraße 90 Tel. 93/75082

Joia Mare, 22. IV. 1976

Stimați Domni Aurel Martin și Iordan Datcu,

Întrucât s-a terminat studiul meu, *Cultura populară românească și mitologia ei*, căci odată cu această epistolă pleacă separat și recomandat cap. XIII, ultimul, mă adresez în felul de mai sus.

Am adăugat pag. 357-416, încă trei, cu revistele și cărțile noi ce-am introdus în lista „Prescurtărilor”. Am mai adăugat și xerocopia „prescurtărilor” din cartea germană, cu corecturile pentru ediția românească, sunt ele destul de clare pentru linotipist? Dacă linotipistul este meșter în atari lucruri, atunci cred că e bine. Eu cunosc puțin această meserie, pe care am practicat-o marginal prin 1945-1946, când am cunoscut linotipiști care erau mai capabili decât autorii bibliografiei, culegând-o fără erorile autorilor...

Cred că e bine să amintesc că voi avea și o *prefață* de circa 2 pagini, cu ideile din prefața în nemțește, adică numai acele în care explic puțin geneza și locul studiului; îndată ce am un moment de liniște o scriu și v-o trimit. Cum luni, 26-IV, încep semestrul de vară (care ține până la 23 iulie), vreo 2-3 săptămâni nu voi putea s-o fac și din lipsă de timp, apoi o scriu. Vin la rând cele trei *hărți*, apoi acele *desene* ce v-am trimis, la cari s-ar adăuga încă 2 sau trei, în totul ar fi vreo șase. Nu cred că e nevoie de *rezumat* într-o limbă străină, de îndată ce toată cartea este și în germană. Vine la rând *indexul*, cred că e mai practic să fie unul singur, adică termenii tehnici, numirile geografice și numele proprii (de autori și personaje), să se deosebească numai prin litere: italice, drepte, majuscule, adică așa cum e în nemțește. Indexurile separate încurcă, devin echivoci etc. Privitor la *Tabla de materii*: în ediția germană, este prea sumară, aș vrea să fie mai amănunțită, ca să lămurească, chiar dacă formula e mai adecvată la „Cuprins”.

Mai am o chestiune: am titluri de autori, de cărți, de personaje, din alte limbi, sârbă, iraniană, sanscrită, pe care probabil că nu le-am transcris corect după legile fonetice românești – nu am o astfel de călăuză, cum există, pentru alte limbi – cum facem? Există un „director de carte” ca pe aici, care verifică și îndreaptă toate acestea, sau rămâne să văd eu la corectură (cu ajutorul unui slavist, iranist etc.)?

Nu sunt sigur că pot veni în țară la vară, urmează să mă duc în vreo trei săptămâni la Köln, la Univ., atunci mă voi duce și la Ambasada noastră să mă informez, căci este un decret care mă obligă să schimb câte 10 dolari de cap pe zi de stat în țară, ceea ce nu pot face, n-am de unde; nu pot trăi în țară ca un bancher, iar aici acasă, ca un salariat ce sunt. Voi vedea deci care este situația și comunica; s-ar putea deci întâmpla să nu pot veni.

Cu chestiile de mai sus, poate că anticipez, adică vând blana ursului din pădure, căci nu s-a luat încă vreo hotărâre asupra manuscrisului. Am crezut totuși că e bine să fac acest cont, ca în cazul cel bun să fiu mai degajat.

Vă doresc multă sănătate, Paștile cu bine și reușită, voie bună,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund 50

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Sâmbătă, 22 mai 1976

Stimate Domnule Aurel Martin,

Abia ieri am putut scrie *prefața* de care v-am vorbit exact acum o lună de zile, căci până în zilele acestea am fost strâns cu ușa să mă ocup de alte lucruri. Deosebirea e că în loc să aibă două pagini, a ajuns la cinci.

Referitor la venirea mea în țară la vară, cu familia în vacanță, cu care ocazie am pune la punct și manuscrisul lucrării mele, nu știu încă nimic mai mult. Și azi am telefonat d-lui Curticăpeanu la Ambasadă, dar nu l-am putut prinde, tocmai ieșise, după cum mi-a spus telefonista, dar sper să-l găsesc data viitoare, adică începând de luni.

La începutul lunii mai, am avut plăcuta surpriză să primesc de la Dumneavoastră trei cărți: Mohanu, *Fântâna dorului*, N. Densușianu, *Vechi cântece* (pe care le aveam, dar le-am dat mai departe Bibliotecii Universitare), și Curtius Rufus, *Alexandru cel Mare*, pentru care vă mulțumesc foarte mult și în care am găsit imediat paragraful și pagina ce mă interesau... Nu v-am confirmat până acum, căci așteptam de la Dumneavoastră o epistolă în care să-mi spuneți că v-a sosit și capitoul XIII din lucrarea mea, pe care vi l-am trimis recomandat odată cu scrisoarea din 22 aprilie. Ca oricărui scriitor de „capitole”, mi se întâmplă să fiu cuprins de un fel de emoții la gândul că poate nu v-a sosit...!

De asemenea, nu am primit nici un „cuvințel” până acum de la Domnul Iordan Datcu.

Vă rog primiți cordiale salutări și urări de succes,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Joi, 27 mai 1976

Stimate Domnule Aurel Martin,

După cum vă spuneam în ultima scrisoare, urma să întâlnesc pe atașatul cultural de la Köln, d-l Vasile Curticăpeanu, ceea ce s-a întâmplat în fine.

Ca să am viza de venit în țară, îmi spune d-l Curticăpeanu, am nevoie de o invitație. Cum trebuie să punem la punct manuscrisul și să perfectăm restul pentru tipar, conform tradiției și legilor, e necesară prezența mea la București. Dumneavoastră îmi faceți o invitație, de pildă pentru zece zile, între 30 iulie și 8 august, pe baza căreia Ambasada îmi dă viza. Asta nu înseamnă că voi fi invitat pe socoteala editurii, eu voi avea unde să locuiesc etc., am tot ce-mi trebuie, dar pentru formalitate.

Poate că între timp ați primit și *prefața* cărții, cam lungă, însă mi-am zis mai bine să vorbesc pe larg, decât să fiu la strâmtoare.

În așteptarea unui răspuns din partea Dumneavoastră, a scrisorii-invitație dacă se poate face, sau că nu se poate, ca să văd din timp dacă mai am altă posibilitate (nu voi putea să vin decât între 25 iulie și 30 august, la această dată din urmă încep copiii școala, ambii sunt la liceu).

Cu mulțumiri și voie bună,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund-Löttringhausen

Schneiderstraße 90 Tel. 73 15 82

Sâmbătă, 25 septembrie 1976

Stimate Domnule Aurel Martin,

Tot doresc să vă scriu și nu ajung: ba e soare și frumos, când îmi zic: de scris îmi arde acum?, ba plouă și e negura deasă s-o tai cu cuțitul

nu alta, când iar îmi zic: evident, nu e acuma cel mai potrivit moment de scris. Știți, mi-am făcut despre mata o idee, de când v-am cunoscut, erați dincolo cu Firma, unde mă condusesese Domnul Octav Păun, o idee ce mi se pare reală, cum spunea G. Călinescu când dezbătea realul artistic (am făcut o licență cu el), adică o idee-imagie, anume că sunteți îndrăgostiți de înțelepciunea care duce la frumos... Ziceam în sine-mi că nu se potrivește să aveți o astfel de funcție, dar mai reflectând, încheiam, poate că nepotriveala face să meargă Firma bine... Cine știe!

Mi-a părut rău că n-ați fost de față la 18 august, când dl R. Vulc[ănescu] a venit cu referatul pe buze și cu 65-70 de minute mai târziu decât ora fixată. Fiind în vină că nu a scris referatul și depus la 13, cel mai târziu la 15 august, după cum se angajase antepenultima oară, ca nu cumva să-l scuture careva, a început îndată să-mi facă lucrarea de două parale, că cei de față, Domnul Vârgolici, începea să lucească albastru, Domnul Datcu se înnegrea gândindu-se ce-a putut să țină în mâinile sale..., noroc că era de față și Domnul Ornea care, cu biblică înțelepciune, trebuie că-și zicea: am mai văzut de acestea și încă mai negre...

Nu mă îndoiesc, vi s-a spus de cei de față, ce-a fost mai interesant la „colocviu”, dar pot să nu vă spun și eu, din condei, ce m-a emoționat mai mult? Nu c-aș căuta vreun efect, altul decât cel pe care-l dă lectura epistolei de față, adică oarecum în dorul lelii. Căci între timp cred că s-a ajuns la un rezultat, oricare ar fi el, scrisoarea de față fiind o „postumă”.

Dl. R. Vulc. a adus obiecții mari și obiecții mici. Cele mari priveau transhumanța, descălecatul și „valahiile” (în terminologia pitorească a dumisale). Adică: accentuez transhumanța și nu sunt pe linia științei actuale, descălecatul s-a dovedit neștiințific, iar valahii apar nomazi... Or, eu temperez transhumanța și față de cele ce susțin Daicoviciu-Petroviciu-Șt. Pascu ș.a., pentru că în cartea asta păstoria mă interesează, ca mediu social-politic-economic în care s-a creat epica orală păstorească și că-s foarte departe de O. Densusianu, care vedea în transhumanță un aspect mai calm al nomadismului, așa cum e înțeles și mult însuflețit de Fr. Ratzel. Aprecierea mea e făcută fără ambiguitate de mai multe ori și fiindcă eu consider „țările” intracarpătice ca locuri originare (vezi p. 194-196) de creație a culturii și puncte de plecare pentru viitoarele state românești.

Descălecatul îl discut în legătură cu colindele, întâi cu colinda „feciorului care vânează bourul”: nu există în legenda descălecatului mai multă „știință” sau mai puțină decât în colinde și deci nu mă interesează decât foarte marginal ce spun istoricii despre mitul vânării bourului (sublinieri ce sunt făcute în mod permanent, p. 162 etc.): colindele ca și

mitul vânării bourului țin de cultură sau de-o știință a culturii și nu de știința istoriei (unde, cât de cât, să știți, sunt și eu puțin competent). Nu mai discut „valahiile”, chestia se rezolvă cu problema „țărilor”.

Obiecțiile mici: vorbesc de „episcopie transhumantă”, de „nomadism agrar”, de „stat nefixat”, folosesc termeni care nu se pot suporta, cum e „părinția”... Or, „episcopia transhumantă” este o imagine (p. 213: „Ne imaginăm că această episcopie urma să fie și ea transhumantă...”); nomadismul agrar e probat științific, informațiile mele sunt totdeauna întemeiate pe lucrări de specialitate, vezi cele descrise de Zambotti, p. 158 sq.: Elamul și Egiptul sunt vetrele ce-au dezlăntuit civilizația și cultura agrare, agricultorii creând rând pe rând noi vetre, care se urmează în timp, din Elam, Creta, de aici Tesalia, apoi Tisa. Agricultură a ajuns în Creta cu barca, marinărește (marinar = nomad...), la fel în Tesalia... Iar timpul pus ca să ajungă la Tisa-Criș, dacă ar fi mers agricultorii, din vale în vale n-ajungeau nici azi... Vă pun alăturat harta respectivă, pe care ar fi trebuit s-o cunoască referentul, cu rugămintea să mi-o înapoiați cu scrisoarea următoare. Cât despre statul ce-ar umbla și el (ca episcopia), ideea aparține epicei orale păstorești, căci „statul” lui Mircea Ciobănașul se identifică cu Mircea însuși, cu Domnul, nu e opinia mea. Iar termenul „părinție”, care e popular, după cum îl indic la pag. 330 și nota 36, n-are decât să supere, e real. Dacă ar fi să glumesc, atunci să vă citez câțiva „termeni vulcăneșteni”: mitopeic, eroologie, temenos-abaton-peribol, teomahie, rude emblematică, imaginația mitopeică a predacului..., predac? = pelasg? Cine știe? etc., etc. (în *Aspecte esențiale ale mitologiei române*, 1973, și în *Coloana Cerului*, 1972).

O obiecție ce mi s-a părut corectă privește textul citat din Densusianu, la pag. 160, penultima frază înainte de a indica nota 29, care ar ocaziona discuții ce nu s-ar cădea. Recitind acasă textul în chestiune, mi s-a părut că explic suficient în continuare și că n-ar avea nevoie să fie înlocuit. Totuși, mi-am zis, poate că R. Vulc., din 40 zise, o fi și una bună, în care caz propun Domnului Datcu fie să scoată fraza în chestiune, care ar intra între parantezele deja existente. S-ar continua cu *Coloniile românești*... Sau se înlocuiește paragraful întreg cu pasagiul corespunzător din articolul publicat un an mai înainte (1913) în românește, pasagiu pe care-l pun alături... De fapt, citez acest pasagiu fiindcă aparține unui text complet uitat, ca să-l repun în circulație.

M-a surprins felul cum se face un referat în țară, după exemplul de mai sus: un amestec de cronică și recenzie cu câte-o capcană din când în când. Și eu fac câte unul-două referate pe an, asupra unor teze de doctorat, dar mai ales teze de habilitare (echivalente cu doctoratul de

stat francez, căci pe baza lor candidatul are o catedră și poate ajunge cu timpul Ordinarius). Referatul e cam de-o pagină, unde am în vedere materialul, metoda și obiectivul atins față de cel propus. Nu e vorba de un text ce urmează să fie imprimat, ci de valoarea științifică a lui privit din domeniul meu.

Printre picături fac ediția a doua a tezei mele, acuma întrucât carte: *Folclorul românesc de primăvară*, apoi niște cronici cu Eminescu și Kant, Maiorescu și scrierile din tinerețe (foarte interesantă controversa Liviu Rusu și editorii „ziarului” etc.).

Dar să revin la lucrarea mea; în cazul că s-a ajuns la o concluzie negativă, sper să mi se înapoieze textul cât mai repede. În celălalt caz, nu credeți c-ar fi bine de prevenit publicul de unele probleme din studiu, altfel zis, vă preocupă lansarea cărților ce tipăriți? Am vorbit cu Domnul G. Vrabie, aici, în Germania, căci a fost la un congres la Darmstadt, despre această lucrare a mea, dar am uitat să-l întreb cum se obișnuiește în situația de față.

Vă rog, în măsura în care vă e la îndemână, să salutați pentru mine, pe colegii care au participat la „colocviu”, iar pe Domnul Datcu în mod special și pentru importanta antologie - Gorovei, în care am găsit câteva articole ce mă interesau mult; indiferent de concluzia, să zicem negativă, privitor la manuscrisul meu.

Împreună cu soția mea ne amintim de mata cu plăcere – soția mea l-a cunoscut și pe Domnul Ornea – și în speranța unor noi întâlniri vă dorim multă sănătate și voie bună,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès lettres

Schneiderstr. 90

46 Dortmund 50

Tel. 731582

20 ianuarie 1977

Domnilor Aurel Martin și Iordan Datcu,

Trecând cam cinci luni de când nu mai am nici o știre de la Dumneavoastră, privind manuscrisul meu, *Cultura populară*

românească și mitologia ei, după cum n-am primit nici o confirmare la scrisoarea mea din 25 septembrie 1976, pătruns de oarecare teamă, m-am gândit să vă scriu din nou și să vă cer imperios un răspuns.

După cele spuse de d-l Datcu la 18 august '76, urma să fiu informat asupra situației lucrării mele „destul de curând”, adică după depunerea referatului d-lui R.V., care a avut loc prin octombrie trecut și să primesc unele critici și sugestii privind unele paragrafe și poate și la felul cum construiesc eu, sintactic vorbind, unele fraze. Ba chiar că voi primi și referatul însuși ca să se vadă mai bine eventualele critici... Dar iată că se termină și luna ianuarie a anului 1977 și nu am nici o știre.

În cazul că lucrarea mea nu îndeplinește condițiile curente de editare, nu ezitați, vă rog, să mi-o înapoiți, conform practicii generale în situația asta. În caz contrar, vă rog foarte mult să mă informați în consecință.

Sper că nu vă răpesc prea mult timp cu rândurile de față și că cererea mea este cu totul normală.

Cu cele mai bune urări,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Luni, 12 septembrie 1977

Stimate Domnule Z. Ornea,
Stimate Domnule Iordan Datcu,

După cum mi-ați propus la întâlnirea noastră din 16 iulie 1977 la instituția Dumneavoastră, referitor la manuscrisul meu: 1. Să clarific în „Introducere” mai pe larg schema lucrării; 2.S introduc o încheiere la cap. XIII, un fel de rezumat cu punctul meu de vedere; 3. Să fac rezumatul lucrării, vă comunic acum că toate trei punctele sunt realizate.

Din introducere rescriu paginile IV-V și adaug încă două; vă rog să dați deoparte ultimele 2 pagini și să puneți la loc pe acestea 4. La fel, încheierea cap. XIII, adică paginile 409 ș.u. și să le înlocuiți cu cele ce vă trimit acum: pag. 409-411.

Rezumatul în limba română, scris de mână, are 17 pagini, pe care în momentul de față îl traduc în franceză. Îndată ce le termin vi le

trimit scrise la mașină, adică în vreo 2 săptămâni. Traducerea în limba engleză, după cum mi-ați spus, va fi făcută de editură.

Îmi mai spuneți că veți citi încă o dată manuscrisul meu și comunica eventualele îndreptări ce mi-ar fi scăpat. Și eu aș avea unele adausuri de făcut, toate mărunte, cum ar fi de adăugat numele lui N. Dunăre alături de-a lui Tr. Herseni și a lui Ion Conea, la subtitlul cap. VIII (mi-am procurat acum toate lucrările lui asupra păstoriei, care depășesc pe cele ale autorilor citați, căpătând rang alături de R. Vuia), și mai ales câteva lucrări apărute între timp, de citat la bibliografie.

În concluzie, aștept de la Dumneavoastră noutăți.

Alăturat, câteva rânduri pentru Domnul Iordan Datcu, în lipsa adresei personale.

Vă doresc sănătate și voie bună,

O. Buhociu

*

Luni, 12 septembrie 1977

Stimate Domnule Iordan Datcu,

Ajuns acasă pe la Sântămărie am început să caut studii asupra baladei culte la germani. Dar cum aceasta are la bază fie o baladă populară, ceea ce eu numesc cânt bătrânesc, fie un motiv popular în genere, desigur că trebuie ținut seamă și de evoluția cântului. În privința asta, pentru domeniul germanic, familiar lui Coșbuc, Șt. O. Iosif ș.a., e lucrarea:

W. Kayser, *Geschichte der deutschen Ballade*, 1936 (care trebuie să existe la București, la Inst. Germanic).

W. Hinck, *Die deutsche Ballade von Bürger bis Brecht. Kritik und Versuch einer Neuorientierung*, 1968.

Un studiu interesant ca metodă de cercetare, căci are în vedere sursele baladelor lui Schiller și Goethe: A. Leitzmann, *Die Quellen von Schillers und Goethes Balladen*, 1923, de folosit la felul cum ai lucrat Coșbuc, Asachi...

Asupra apariției baladei populare aveți alăturat o notiță cu 6 studii. Cel al lui F. Mossé, în franceză, îl am eu xerografiat: dacă nu-l cunoașteți și nu-l găsiți la București, îmi spuneți și vi-l trimit spre lectură.

În franceză și pentru poezia populară franceză, cele mai bune studii:

G. Doncieux et J. Tiersot, *Le romancéro populaire de la France*, 1904.

P. Verrier, *Le vers français. Formes primitives, développement, diffusion*, 3 volume, dintre care ultimul se ocupă cu influența franceză asupra poeziei germane (1931-1952).

L. Pineau, *Les vieux chants populaires scandinaves*, 1-2, 1898-1901.

Acum vă trimit ultimul studiu sintetic asupra baladei germane de Hans Fromm, apărut ca „postfață” la volumul antologic *Deutsche Balladen*, întocmit tot de el. Sinteza e excelentă, însă cam literară, ceea ce poate fi mai greu de tradus. E bine s-o traducă cineva verbal și mata să iai note, cred că vă va fi util. Antologia lui Fromm are 11 balade populare și apoi balade culte de la Bürger la Christa Reinig (născută în 1926). În total, 248 de balade ce-ar fi deci cuprinse în sinteza sa.

Aștept noi date ce v-ar interesa și pe care credeți c-aș putea să le aflu.
Vă doresc sănătate și succes,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès lettres

Schneiderstr. 90

46 Dortmund 50

Tel. 731582

Vineri, 21 octombrie 1977

Stimate Domnule Z. Ornea,
Stimate Domnule Iordan Datcu,

Am expediat pe data de 12 septembrie c. completările asupra cărora am convenit, la introducere, la cap. XII-XIII, urmând să vă trimit ulterior și rezumatul.

Acum aveți alăturat rezumatul în limba română și traducerea lui în franceză. Mi s-a întâmplat un lucru neprevăzut: am scris o schiță de rezumat în românește, am tradus-o în franceză, nuanțând schița; când am scris la mașină rezumatul românesc, m-am orientat după traducerea

franceză..., de unde unele mici diferențe în plus sau minus. Cine va face traducerea în engleză va trebui să se uite și la cea franceză, ca să introducă nuanțele ce lipsesc în rezumatul original. De asemenea, trebuie să se uite și pentru că va avea cam toți termenii mai speciali în limba franceză, știind mai ușor care e corespondentul în engleză, ca și ce e de subliniat. Totuși, sunteți liberi să faceți schimbările de termeni, de sublinieri etc. ce credeți de cuviință pentru ca rezumatul să aibă profilul său curent, fiind vorba aici și de tehnică editorială.

Având niște necazuri în familie – vreo trei săptămâni am avut un copil după altul bolnavi de rujeolă – traducerea franceză a fost bătută la mașină de altcineva, de aceea vă rog s-o citească odată cineva dintre Dumneavoastră pentru a elimina eventuale erori.

Sper că plicul precedent a sosit la timp; în el se aflau și niște pagini pentru d-l I. Datcu, privitor la baladă (ultimul studiu în materie).

În așteptarea de știri, vă trimit salutări cordiale și succes,

O. Buhociu

*

20.XI.1977

Stimate Domnule Datcu,

Am ocazie să vă trimit alăturata carte: G. Köpf, *Die Ballade. Probleme in Forschung und Didaktik*, 1976, esențială pentru prepararea oricărui subiect-teză, studiu etc. În ea aveți toate întrebările ce privesc studiul mata și răspunsurile în context german, dar nu prea departe de ceea ce faci. E vorba de balade populare și influența lor asupra celor culte, de circulația baladelor între cele germane și Europa, de baladele culte inspirate de folclor sau de teme inventate direct de poeți etc. Lectura acestei cărți poate completa în mod fericit tabla de materii a lucrării ce pregătești, dar mai ales poate să vă dea idei pentru completarea unor aspecte în capitolele ce pregățiți. Chestia e aceeași, *mutatis mutandis*, în literatura română.

V-am trimis studiul precedent al lui Fromm, specialist al problemei, nu știu dacă v-a interesat; țin să vă spun că este cel mai la zi, mai cuprinzător și sintetic. Acesta al lui Köpf este analitic și didactic, se completează. Îmi dau seama că problema unei astfel de teme depinde mult de Coșbuc, care traduce, imită, creează motive, peste tot fiind un veritabil poet epic.

Cartea vă este adusă de D-na Neaga Bulgaru, căreia îi mulțumesc.

Vă doresc sănătate și reușită,

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès lettres

Schneiderstr. 90

46 Dortmund 50

Tel. 731582

28 ianuarie 1978

Stimate Domnule Iordan Datcu,

Acum o săptămână am primit scrisoarea mata din 11.I.c. ce-mi aduce vestea pozitivă privitor la tipărirea lucrării, hotărâre luată de Editura Minerva.

Încerc să vă răspund în cele ce urmează aducându-vă și corecturile necesare pe care mi le cereți.

Cred că e bine să remarc de la început că studiul ce-l aveți e volumul al doilea al unei lucrări mai întinse. Dacă aici pare constantă viața păstorească e pentru că materialul pe care se reazimă îi aparține. În volumul *Le folklore de printemps* (prepar acum ediția a doua), unde intră în dezbateră atâtea rituri agrare, viața agrară apare la rândul ei subliniată. Fac remarcă necesară în primul rând în prefață și de atâtea ori în cursul volumului (mai puțin în partea a doua, cap. 7, 8, 9). E drept că riturile noastre agrare, mai puțin *cununa grâului*, apar diminuate față de cele echivalente din vechea Tracie (ce-au căpătat rang de referință tipică), după cum spun în prefață, p. V, dar în vol. I ele sunt cercetate întrucât reflectează viața agrară. Să vă dau un exemplu opus: H. H. Stahl în *Controverse de istorie socială românească* (1969), e atât de interesat de ocine și de „dreptul” emanat de viață agricolă (cap. 3, 4) încât nu cred că pomenește o dată măcar termenul de „păstorie”. Nimeni n-a dedus de aici că lucrarea citată, ca și cele privitor la satul agricol devălmaș, ar fi „covârșitor agrară”. Tot în lucrarea citată a lui Stahl,

„perioada prestatală” este permanent în discuție, fără să aibă mai multe documente decât mine. În vol. 3 al lucrării mele, mai mult de jumătate de publicat sub formă de articole, vorbesc mult mai pe larg de agricultură și foarte puțin de păstorie, fiindcă materialul folcloric pe care mă reazim aparține tot mai mult situației social-economice de acum 2-3 sute de ani (e vorba mai ales de haiducie).

De aceea vă cer să vedeți studiul de față nu luat „în sine”, ci așa cum precizez în *prefață*, în contextul celor trei volume după cum a fost „planificat”. Mai observ că observațiile mata nu vin decât din cap. 7-8-9, unde e vorba de transhumanță, unde totuși, bazându-mă pe ultimele studii – cele ale lui N. Dunăre, de pildă – viața agrară e prezentă.

Referitor la chestia descălecatului: am scris din nou pag. 159-160 unde fac preciziile de rigoare, ca și pag. 172, unde adaug unele îndreptări și precizez în ultima frază chestia cu „domnul-țăran”.

De acord cu cele observate la pag. 169. La pag. 170 vă rog să eliminați din prima frază a paragrafului: „Se observă dar,...” de la a doua virgulă: „la care trebuie...” până „,...”, și în fine, porturile dunărene...”. În acest fel cade chestia cu orașul Siret. „Atracția stepei” și „ofensiva spre est”, sunt expresii de-ale lui S. Mehedinți (și G. Vâlsan), pe care vă rog să le eliminați în timpul lecturii mass-lui, căci îmi închipui că le-ați subliniat când ați citit textul (pe care Vulcănescu nu le-a văzut! căci le îndreptam de mult).

Pag. 206: eu scriu totuși clar că ciobanii ca *români* și nu ca ciobani sunt fără „natio”, dar dacă e nevoie de o precizare în plus, adăugați după *români*, „ca toți românii...”.

Pag. 133: eu citez pe Bandinus după V. A. Ureche, care vorbește de cronică, aveți dreptate, trebuie corectat: în loc de „cronică” puneți „o descriere a ei” (e vorba de Moldova).

Pag. 138: indic ce spune Snorri, nu comentez (dacă e sau nu Cumanie). Dar chestia nu e elucidată (un studiu al tânărului medievist de la Iași, Tipei [Spinei?], de acum câțiva ani, foarte erudit nu dovedește nimic).

Pag. 142. Evident Orosius și Orose (asemenea scăpări trebuie să mai fie).

Pag. 221. În locul cuvântului „călugăr”, de pus „papa Clement al VI-lea”.

Pag. 223. În locul cuvântului „botez” să se pună „șef de gintă”, căci gintă = trib.

Pag. 223. În loc de „de la vărsarea Siretului”, să se pună „din zona sud-estică a Carpaților”.

Acestea sunt corecturile ce-ați observat, eu vă rog să corecetați Dumneavoastră în continuare în mod tacit asemenea erori, pentru care vă rămân foarte obligat.

Vă mulțumesc foarte mult pentru efortul ce faceți și sunt în continuare la dispoziția Dumneavoastră. Vă doresc sănătate, activitate spornică,

O. Buhociu

P.S. Alăturat cele 3 foi re-scrise: p. 159, 160, 172.

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund 50

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Luni, 27 martie 1978

Stimate Domnule Iordan Datcu,

Am primit scrisoarea mata din 6 martie cu știrea bună privitor la *Folclorul de iarnă*. Am înțeles că chestia cu referenții s-a terminat și că urmează acum partea practică de tipărire, de corectare etc.

În acest caz, am niște întrebări pe care vi le-am mai pus, însă era prea devreme. Una privește indexul: va fi *un* index de nume proprii (autori, localități, țări etc.) și *un* altul de termeni tehnici (jude, buciom, cerbuț etc.), sau numai unul, *un indice general*, ca în ediția germană? De asemenea, lista cu publicațiile citate prescurtat și alta cu operele așa cum am făcut în ediția germană? Cred că e necesar ca să nu citez în întregime de fiecare dată o carte și ca atare citate corect în listă.

Altă întrebare e cea cu hărțile și „figurile”. *Harta cu nedeile-munți* rămâne, mai ales că e simplă, e expresivă, ocupă abia o jumătate de pagină și ajută lectorului „să vadă” unitatea vieții românești de acum o mie de ani de-a lungul Carpaților. Eu aș dori să fie și *o hartă a transhumanței*, cum ar fi cea a lui T. Moraru-E. Petrovici alăturată, sau alta, din timpul evului mediu, cum e cea din ediția germană făcută după D. Macrea? Eu mă gândesc că lucrarea mea nu e de analiză, ci una de

largă sinteză și ca atare aceste hărți ajută mult înțelegerii ei. Dar înaintea acesteia e harta cu *țările carpatice*, căci „țările” indică la mine originea și locul de supraviețuire a miturilor și credințelor care s-au dezvoltat în epica păstorească. În ediția germană am o asemenea hartă construită de un cartograf german după o hartă românească; cred că se poate face pentru ediția de față o astfel de hartă, mai mică și tot atât de completă. Acum vreo 6-7 ani am rugat pe cineva din țară să-mi facă o astfel de hartă; mi-a făcut-o, xerocopia o aveți alături, însă nu era destul de clară și nici completă. S-ar putea îmbunătăți aceasta de un cartograf român?

Acum vine chestia „figurilor”, figuri ce nu există în ediția germană. E vorba de apropierea ce fac eu între *fata dintre coarnele cerbului* și ale bourului din colinda de fată mare și o patroană a vânătoarei, o zeiță, ce se vede într-o poziție analoagă, desenată pe niște obiecte din Caucaz și Africa „hamitică”. Această foaie o aveți, v-am dat-o în același timp cu manuscrisul. Or, iată că s-a descoperit și la noi în țară o asemenea piesă zoomorfă, pe care o studiază Vladimir Dumitrescu: *Despre un fragment de vas zoomorf de tip mai puțin comun de la Căscioarele*, în *Studii și cerc. de istorie veche și arheologie*, 4, 1977, p. 577 și urm. Alăturat aveți xerocopia acestei figuri din Căscioarele (jud. Ilfov). Cred c-ar fi bine să apară figura caucaziană, cea africană (una din ele), aceasta a noastră (care justifică afirmația mea că avem o tradiție străveche, locală, a noastră). În același număr de revistă se află și două fotografii de cerbi, de la o casă din Suceava din sec. al XV-lea, făcute de un meșter local, care s-a inspirat cu siguranță din colinde, ceea ce autorii articolului ignoră. Mă gândesc că aceste 2 poze ar putea fi și ele în carte, dar desenate după fotografiile din revistă. Xerocopia lor nu e clară, le aveți alături. Ce credeți? Eu mă gândesc că în acest fel Editura Minerva ar inova și ar da prestigiu folcloristicii românești. Ar învăța și ungurii ceva, care în cazuri analoage fac descoperiri arheologice în Siberia ca să susțină niscaiva tradiții panonice (cele din Siberia pot fi atribuite multor etnii de nomazi, după cum cele din Panonia sunt pur și simplu preluate de la predecesorii localnici...). În cazul că cei doi cerbi de la Suceava vă pun probleme de realizare sub formă de desene, atunci voi cita în notă la paragraful respectiv studiul lui D. M. Matei și M. Emandi.

Lucrarea lui Gerolf n-am găsit-o la librărie, am comandat-o, o voi avea săptămâna viitoare: poate v-o trimit prin Marin Bucur, care urmează să se întoarcă în țară în aprilie.

Vă doresc sănătate, să vă cânte cucu-n față cu spor și succes,

P.S. Alăturat: trei hărți și trei xerocopii din *Revista de arheologie* 4, 1977.

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Luni, 3 iulie 1978

Stimate Domnule Iordan Datcu,

Am primit scrisoarea mata din 20 iunie azi și mă grăbesc să vă răspund.

Sper să fiu la București pe la 11-12 iulie c., adică săptămâna viitoare. Îndată ce am sosit vă voi telefon spre a discuta ultimele „dificultăți stilistice” cum scrii mata din studiul meu.

Cu deosebită stimă.

O. Buhociu

*

OCTAVIAN BUHOCIU

Docteur ès Lettres

46 Dortmund 50

Schneiderstraße 90 Tel. 731582

Sâmbătă, 19 august 1978

Stimate Domnule Iordan Datcu,

Ajuns acasă acum 10 zile, am început să pun în ordine textul cu „prescurtările”, pe care îl aveți alăturat. N-am reușit să-l scriu mai bine, dar îmi închipui că tipograful se va descurca cu ușurință în cele câteva cazuri unde a trebuit să mă corectez.

Referitor la pag. 137, paragraful ce se termină cu nota 45, unde ni se părea că lipsește ceva, trebuie adăugat la finea lui, după Mușatini, paranteza:... (Mușata fiind mama lui Petru și Roman), și-a statului moldav. 45...

Acum mai rămâne de făcut *indexul* și de hotărât asupra *hărților*; cea cu mișcarea păstorilor, după harta publicată de Macrea, după cum e indicat, iar cealaltă cu cele 15 țări din Carpații meridionali, de xerocopiat din *Din Istoria Transilvaniei*, vol. I, Buc., 1960. Pe aceasta din urmă v-o anexez, e xerocopiată micșorată (ar fi vorba de partea de la Mureș la Cazane și Vrancea inclusiv). Cu scrisoarea următoare vă voi pune la curent și cu cele câteva desene ce privesc pe o zeiță, „protectoare a animalelor” așezată între coarnele unui cerb sau bour și care amintește pe fata din colindă în aceeași poziție.

Vă doresc sănătate și voie bună,

O. Buhociu

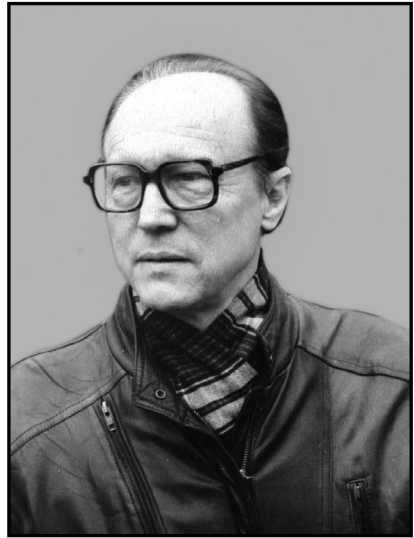
PAUL H. STAHL
(1925-2008)

La începutul toamnei, mai precis pe data de 16 septembrie 2008, academicianul Paul H. Stahl ne-a părăsit pentru totdeauna. Ne obișnuisem atât de mult cu prezența sa tonică, binefăcătoare, cu rafinamentul omului de știință și permanenta lui disponibilitate sufletească, încât aveam senzația că ne va rămâne în preajmă încă multă vreme.

Ne plăcea să-l știm în plină activitate, drămuindu-și mereu timpul, pe care, în ultimii cincisprezece ani, și-l împărțea între București și Paris. Ne bucuram să-i descoperim cărțile pe rafturile librăriilor, ori să primim, cu mare promptitudine, studiile și revistele pe care le publica în capitala Franței. I-a sosit însă, pe neașteptate, misterioasa „carte domnească” de la străbuni și a pornit, solitar, pe drumul fără întoarcere. S-a dus în lumea umbrelor, să întregească dinastia unui neam de cărturari, care au slujit cultura română, cu devotament, mai bine de un veac și jumătate: Joseph Stahl, Henric J. Stahl, Henriette Yvonne Stahl, Henri H. Stahl ș.a.

Paul H. Stahl a venit pe lume în primăvara lui 1925. Bunicul său, unul dintre colaboratorii apropiați ai lui Nicolae Iorga, a plecat voluntar pe frontul Primului Război Mondial, de unde s-a întors rănit. Tatăl și-a închinat întreaga viață cunoașterii aprofundate a satului nostru tradițional, iar cel despre care vorbim și-a făcut o profesie de credință din integrarea permanentă a spiritualității românești în contextul european. A fost unul din cei mai de seamă reprezentanți ai Școlii Sociologice de la București, ale cărei principii teoretice și metodologice și le-a însușit temeinic și le-a aplicat, nuanțându-le de-a lungul întregii sale activități.

Primele întâlniri cu monografiștii lui Dimitrie Gusti datează din anii copilăriei. La vârsta de șase ani își petrecea vara în satul fâgărășean



Drăguș, unde Henri H. Stahl, tatăl său, împreună cu Constantin Brăiloiu, Traian Herseni, Mircea Vulcănescu, Ștefania Cristescu-Golopenția, Xenia Costa-Foru și atâția alții radiografiau realitățile socioculturale și economice din așezarea menționată. Privea uimit la bătrânii satului, urmărindu-i cum se rânduiau cumiți în fața pâlniei fonografului Edison, acea fascinantă „mașină care cânta înapoi”, cum au numit-o sătenii din Nerejul Vrancei.

Peste numai câțiva ani, se afla în localitatea Șanț din apropierea Munților Rodnei. Era cea de a noua așezare în care descindeau monografiștii Școlii Sociologice bucureștene. Paul H. Stahl călătorise în aceeași mașină cu Dimitrie Gusti, „domnul ministru”, pe care țărani năsăudeni, îmbrăcați în straie de sărbătoare, îl întâmpinau cu căldură în fiecare sat. Galeria de oameni și locuri continua să se îmbogățească. La paisprezece ani străbătea deja satele din Țara Oltului, ajutându-l pe Valer Butură să-și strângă materialul pentru lucrarea sa privitoare la etnobotanică.

Cum era și de așteptat, după absolvirea studiilor liceale, s-a înscris la Facultatea de Filosofie a Universității din București, secția Sociologie. S-a instruit cu dascăli reputați, precum Dimitrie Gusti, Nicolae Petrescu, Gheorghe Focșa, Henri H. Stahl ș.a. A fost coleg de serie cu Paul Petrescu, de care a rămas apropiat până la sfârșitul vieții. La încheierea studiilor universitare, în anul 1948, și-a trecut examenul de licență cu o teză ce s-a bucurat de aprecierea unanimă a examinerilor: *Monografia sociologică și metoda statistică reprezentativă*.

Încântat de prestația discipolului, Dimitrie Gusti i-a propus, de îndată, să plece la specializare în Franța. Urma să fie beneficiarul unei burse, pe care i-o oferea savantul Jacques Stoetzel, unul dintre promotorii metodei statistice reprezentative. A fost o simplă iluzie. Pentru regimul abia instaurat în România postbelică, *sociologia* devenise o știință indezirabilă. Scoaterea acesteia din programa învățământului universitar a coincis cu desființarea Institutului Social Român, pentru ca în scurtă vreme să înceapă prigoana împotriva celor ce se ilustraseră în domeniul respectiv.

Din anul 1949 până în 1953, Paul H. Stahl a lucrat la *Centrul de Cercetări Psiho-Medico-Pedagogice* de pe lângă Ministerul Sănătății. A fost șeful secției sociale, apoi director adjunct, dar mai presus de toate a fost un eminent cercetător științific. Proiectul de care se ocupa – o amplă investigație urbană asupra relațiilor dintre familie, școală și societate – avea să se încheie cu un scandal de proporții, provocat și

întreținut de ziarul „Scânteia”. I se reproșă orientarea învechită, tendința de a înfățișa doar sărăcia, vagabondajul și prostituția, fără a remarca binefacerile noii orânduiri. Nu peste multă vreme, sociologul nonconformist ajungea pe drumuri. Baza documentară a lucrării fusese distrusă, iar perspectiva găsirii unui alt loc de muncă nu se întrezărea.

Salvarea, ca și în cazul altor reprezentanți ai Școlii Sociologice, avea să-i vină din partea generosului cărturar George Oprescu. A fost angajat la *Institutul de Istoria Artei*, unde a lucrat timp de un deceniu, ocupându-se de arta populară. Proiectul de cercetare pe care l-a propus era *Casa țărănească*. O temă deosebit de complexă, care îi dădea posibilitatea să-și pună în valoare atâtea și atâtea idei fertile, ivite din pregătirea sa teoretică și experiența dobândită de-a lungul anilor. I se redeschidea accesul spre cercetările de teren, dimensiune esențială a oricărui demers sociologic și antropologic. Îl încânta perspectiva abordărilor multidisciplinare, iar faptul că avea posibilitatea să-și extindă observațiile asupra întregului nostru spațiu etnocultural îi netezea calea spre integrarea *societăților românești* în amplul context al culturii europene. Este un principiu călăuzitor, pe care îl regăsim în întreaga sa operă.

A fost unul dintre cei mai buni cunoscători ai terenului etnografic românesc. Contribuțiile sale științifice au meritul de a ne înfățișa realitățile rurale din perioada premergătoare colectivizării agriculturii, o epocă în care așezările noastre tradiționale își păstrau încă, nealterată, configurația din perioada interbelică. Se poate spune, fără pic de exagerare, că nu există zonă sau arie etno-folclorică românească, pe care el să nu o fi investigat sau despre care să nu fi scris măcar un studiu sau un articol. Nu a ignorat nici grupurile etnice conlocuitoare. S-a ocupat de huțului din Bucovina, de turcii și tătarii din Dobrogea, de lipoveni, de bulgari, precum și de comunitățile secuiești.

În centrul preocupărilor sale au continuat să stea *casele țărănești*. Nu s-a limitat la cunoașterea structurilor arhitectonice, a planurilor sau decorului acestor construcții, ci a încercat să surprindă întregul univers al mentalităților și credințelor ce gravitează în jurul microcosmosului gospodăresc. Fenomenul locuirii este analizat în toată complexitatea sa. Elementele ce relevă specificul civilizației lemnului, a pietrei sau a lutului sunt explorate la nivelul întregii țări, pentru ca apoi formele reprezentative, adesea de o incontestabilă originalitate, să fie studiate într-un context mai larg, balcanic, european și chiar extraeuropean.

Anii petrecuți la Institutul de Istoria Artei au fost deosebit de rodnici. Singur sau în colaborare a dat la iveală studii teoretice și aplicate, de cel mai viu interes pentru o cât mai justă evaluare a culturii și civilizației noastre tradiționale: *Arta populară românească, Arhitectura în Muzeul Satului, Arhitectura populară românească* (regiunile Hunedoara, Pitești și Ploiești), *Ceramica de Hurez, Planurile caselor românești țărănești, Porțile țărănești la români* etc. Urmare a prețuirii de care se bucura, în anul 1963 este numit șeful Secției de etnologie, folclor și istoria artei de la *Institutul de Studii Sud-Est Europene* al Academiei. Cercetările sale comparatiste îl recomandau, cu prisosință, pentru ocuparea acestui post.

Cu dăruirea și entuziasmul care l-au caracterizat întotdeauna, Paul H. Stahl a încercat să fructifice la maximum atmosfera atât de prielnică studiului, pe care a găsit-o în Institutul condus de Mihai Berza. Cei șase ani petrecuți aici s-au concretizat, printre altele, în tipărirea unor lucrări de certă valoare, precum: *Scoarțe românești, Arta populară din zonele Argeș și Muscel, Folclorul și arta populară românească, Civilizația vechilor sate românești, Meșterii țărani români și creațiile lor de artă* etc.

Spre sfârșitul deceniului șapte al veacului trecut, într-o vreme când cenzura regimului totalitar se acutizase, situația antropologului bucureștean începe a se înrăutăți de la o zi la alta. Unele studii i-au fost respinse chiar în momentul trimerii la tipar, pe altele i s-a cerut să le modifice, mai multe cărți i s-au retras din librării și au fost date la topit, câteva șpalturi ale altor volume au fost distruse etc. I s-au interzis, de asemenea, plecările la congrese și simpozioane internaționale, chiar dacă (sau poate tocmai de aceea!) toate cheltuielile erau suportate de organizatori. Ajuns la capătul răbdării, în anul 1969 a decis să ia calea exilului.

Nu i-a fost ușor. Călătoria clandestină, presărată cu destule riscuri și peripeții, a avut, totuși, deznodământul dorit, încheindu-se în capitala Franței. Privațiunile și incertitudinile au mai continuat o vreme, întrucât nu avea asupra sa nici un act care să-i ateste pregătirea profesională, formația științifică, sau care să-i probeze activitatea publicistică. Documentele doveditoare aveau să ajungă la Paris ceva mai târziu. Destinul i l-a scos însă în cale pe profesorul Jean Cuisenier, directorul *Muzeului de Arte și Tradiții Populare*, un foarte bun cunoscător al spațiului nostru etnocultural. Făcuse cercetări etnologice și de antropologie socială în România, ceea ce înseamnă că numele sociologilor noștri, inclusiv al lui Paul H. Stahl, îi erau bine cunoscute.

În scurtă vreme, profesorul Cuisenier era pe punctul de a obține de la Ministerul Culturii un post de secretar științific al Muzeului, pe care îl ceruse pentru specialistul român. Paul H. Stahl țintea însă ceva mai sus. Făcuse demersurile necesare pentru a fi încadrat ca profesor la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, condusă de ilustrul istoric Fernand Braudel. Disciplina pe care ar fi dorit să o predea se intitula *Sociologia Europei de sud-est*. Sorții i-au fost favorabili. Braudel l-a angajat, sugerându-i, încă de la început, să lucreze și în cadrul *Laboratorului de Antropologie Socială*. A colaborat deci cu Claude Lévi-Strauss, l-a cunoscut bine și pe Michel Izard, dar nu s-a abătut nicicând de la principiile teoretice și metodologice ale școlii în care se formase.

Timp de aproape un sfert de veac, a predat douăzeci și două de cursuri, cu o tematică foarte diversă, toate bucurându-se de o frumoasă audiență. Printre acestea, se numărau: *Introducere în etnologia Europei de est*, *Structuri sociale arhaice și sisteme de proprietate*, *Viața magică și religioasă a satelor*, *Sărbători țărănești și ceremonii domnești*, *Elemente păgâne și eretice în folclorul balcanic*, *Sângele: antropologie socială balcanică și europeană*, *Arhitectură țărănească europeană: case și biserici*, *Dreptul cutumiar european* ș.a. A făcut parte din corpul profesoral al Universității „René Descartes” (Sorbona), formând numeroși specialiști în problemele etnologiei sociale sud-est europene.

Are, de asemenea, meritul de a fi inițiat și coordonat două publicații de incontestabilă valoare științifică și culturală, pe care le-a distribuit gratuit tuturor cercetărilor din Europa Orientală, interesați de problematica abordată. Este vorba de *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* și de *Sociétés Européennes*, totalizând peste cincizeci de volume. Un loc aparte, în acest context, îl ocupă seria intitulată *Études Roumaines et Aroumaines*, apărută sub genericul celei de a doua publicații.

Astfel spus, a deschis încă o cale pentru mai buna cunoaștere, la nivel european, a patrimoniului culturii populare românești. A contribuit, totodată, la recuperarea moștenirii științifice a Școlii Sociologice de la București. Iar dacă astăzi realizările sociologilor români din perioada interbelică și din anii imediat următori sunt cunoscute și apreciate în străinătate, trebuie subliniat că meritul lui Paul H. Stahl în această privință este unul de primă însemnătate.

Bogata și atât de variata activitate a cărturarului de care vorbim se întregește cu propriile studii, elaborate după plecarea din țară. Toate

se întemeiază pe ample și minuțioase cercetări de teren, efectuate în România, Albania, Austria, Bulgaria, Cehoslovacia, Danemarca, Franța, Germania, Grecia, Italia, Iugoslavia, Norvegia, Polonia, Suedia, Turcia, URSS și chiar Brazilia sau Nepal. Vom menționa doar câteva titluri: *Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa 800*, vol. I-III, Milano, 1977-1979; *Household. Village and Village Confederation*, New York, 1986; *Histoire de la décapitation*, Paris, 1986; *Le radici di una valle alpina: antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio, 1995; *Name and Social Structure: Examples Southeast Europe*, New York, 1988; *Triburi și sate din sud-estul Europei. Structuri sociale, structuri magice și religioase*, București, Editura Paideia, 2000 etc.

Pătrunzând în universul preocupărilor sale, descoperi cu uimire că aproape nu există componentă a civilizației sătești tradiționale pe care să nu o fi investigat. Dar nu atât vastitatea problematicii îmbrățișate impresionează, cât mai ales complexitatea unghiului de abordare. Ocupându-se de arhitectura rurală, de exemplu, domeniu în care a lăsat cele mai multe contribuții științifice, demersul etnografului este întregit de observațiile pertinente ale sociologului, de introspecțiile etnologului, de analizele specialistului în probleme de artă populară și, nu în ultimul rând, de subtilitățile folcloristului. Într-adevăr, interdisciplinaritatea și comparatismul stau la temelia operei sale, conferindu-i originalitate și temeinicie.

În noiembrie 1990, Muzeul Satului organiza la București, sub egida Ministerului Culturii, un Simpozion internațional, având ca temă *Satul european azi. Casa țărănească – arhitectură și mentalitate*. Erau prezenți numeroși specialiști români, precum și invitați din cincisprezece țări ale Europei. Profesorul Paul H. Stahl, director al *Laboratorului de Antropologie Socială* din Paris, nu putea lipsi! Ne revedeam după treizeci și doi de ani. Am avut atunci o lungă discuție, în centrul căreia s-au aflat satele și oamenii Moldovei, atât din dreapta, cât și din stânga Prutului. Secvențe din înregistrările făcute cu acel prilej au apărut în două publicații ieșene. Altele au fost prezentate la posturile de radio din Iași și Chișinău. Tot de atunci datează și fotografia ce însoțește comentariul de față.

În anii care au urmat, ne-am întâlnit de mai multe ori, atât la Iași, cât și la București. Acceptase să conducă *Muzeul Satului* și mai apoi să devină director al *Institutului de Studii Sud-Est Europene*. Era redactorul-șef al mai multor publicații de prestigiu și profesor asociat la

câteva universități din țară și din străinătate. Organiza manifestări științifice interne sau internaționale, participa la colocvii și simpozioane, ținea conferințe. Nu se plângea că este suprasolicitat și nici nu refuza pe nimeni, indiferent în ce probleme l-ar fi abordat.

A continuat să-și publice lucrările – unele reconstituite, cu răbdare, din ciornele celor distruse cândva – și, în același timp, să scoată la lumină studiile unor etnologi și sociologi, rămase în manuscris dintr-un motiv sau altul. După cum bine se știe, cel mai greu, pentru cineva care ridică stindardul sfâșiat, este să-l ducă mai departe. Paul H. Stahl a făcut acest lucru cu demnitate și în tăcere. Totul și toate s-au petrecut sub semnul celei mai desăvârșite discreții. O trăsătură definitorie a spiritelor alese, care l-a însoțit până în ultima clipă a existenței sale pământești.

Ion H. Ciubotaru

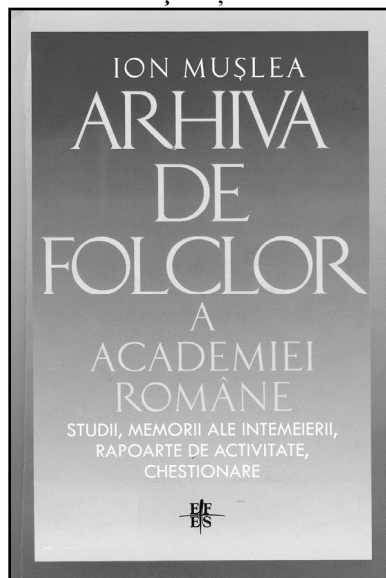
RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

Ion MUȘLEA, *Arhiva de Folclor a Academiei Române.*

Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare (1930-1948). Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Prefață de Ion Cuceu, Cluj, Editura Fundației Pentru Studii Europene, 2003, 387 p.

Volumul reunește demersurile folclorice pe care le-a condus Ion Mușlea într-un act general de altruism științific, care a așezat pe primul loc culegerea și păstrarea corespunzătoare a informațiilor folclorice, precum și publicarea studiilor etnologice într-un mod științific. Cartea a fost planificată să apară în deschiderea unei serii substanțiale de lucrări, ce au ca scop „argumentarea temeinică și orizontul teoretic al noii orientări în studierea culturii tradiționale”. Astfel, un al doilea volum intenționează să adune evaluările specialiștilor despre instituția întemeiată de Ion Mușlea, pentru a fi urmat de o bibliografie completă a reprezentanților școlii etnologice de la Cluj și publicarea edițiilor complete ale operelor monografice elaborate de specialiștii care au colaborat cu arhiva. În 2004 a apărut volumul *Cercetări etnologice zonale*, în colecția „Monografiile Arhivei de Folclor a Academiei Române”, care conturează portretul preocupărilor științifice ale folcloristului Ion Mușlea, la 33 de ani distanță de antologia de studii îngrijită de Ion Taloș: *Cercetări etnologice și de folclor*.

Eforturile susținute de a înființa, coordona și valorifica Arhiva de Folclor a Academiei Române se conturează obiectiv și precis, arătând o personalitate tenace și un devotament cerebral. Prefața etnologului Ion Cuceu pregătește cititorul pentru recunoașterea „inovației instituționale pe tărâm etnografico-folcloristic, dintre 1930-1948” (p. 18) și trece în revistă articolele care au fost dedicate lui Ion Mușlea. Dintre autorii citați, Ion Taloș este cel mai potrivit



recenzent, atât prin formația științifică riguroasă, cât și prin apropierea pe care a avut-o de întemeietorul arhivei. De altfel, Ion Mușlea scria despre tânărul său coleg în 1965, cu privire la articolele de specialitate semnate de acesta: „Îmi întăresc convingerea că I. Taloș va fi, în curând, un nume cu greutate în folclorul românesc” (p. 204).

Structura tripartită a cărții este sudată de nucleul în registru memorialistic, *Din activitatea mea de folclorist*, de altfel și cel mai consistent material. Prima parte cuprinde studii și memorii înaintate Academiei, urmate de rapoarte de activitate în partea a doua, ca realizare a dezideratelor invocate și de chestionarele folosite în anchetele indirecte. Atât studiile publicate în această secțiune, cât și primul volum din lucrarea publicată în 1971, arată o puternică preocupare a lui Ion Mușlea pentru istoria folcloristicii și pentru contribuțiile aduse de specialiști din domeniul folclorului sau filologi în genere. În articolul *Academia Română și folclorul* recunoaște meritele lui Vasile Alecsandri în discernerea autenticității textelor și ale lui Bogdan Petriceicu Hasdeu pentru prima inițiativă de culegere sistematică a materialului folcloric, precum și inițierea premiului de stat pentru studiile consacrate culturii tradiționale. Totodată, se teoretizează modalitatea de arhivare potrivită, pentru a se evita transformarea culegerilor într-un „material mort”, ce nu poate fi consultat din cauza înregistrării nesistematice. Ion Bianu și Ovid Densusianu sunt două personalități reliefate prin studii publicate în acest volum, dar lor li se alătură Vasilie Popp, Samuil Micu-Clain, George Pitiș, Ion Pop-Reteganul, Artur Gorovei, Gh. Alexici, Timotei Cipariu, Moses Gaster, I. C. Hintz-Hințescu, Petre Ștefănuță, despre care a elaborat lucrări și a ținut comunicări de-a lungul vieții. Energia spirituală a lui Ion Mușlea a fost dăruită, pe de o parte, restituirilor culturale a personalităților atrase de folclor, pe de altă parte, salvării și conservării documentelor etnologice, puse oricând la dispoziția cercetătorilor.

Modelul instituțional nordic este un tipar repetitiv în trasarea evoluției muzeografice și arhivistice din demersurile legale ale folcloristului transilvănean. La fel este și ideea de a folosi învățătorii din sate pentru a culege, prin intermediul chestionarelor, materiale pentru arhivă. Avantajul acestei clase sociale este, în opinia lui Ion Mușlea, atât spațial, cât și psihologic, dată fiind suspiciunea inhibantă pe care o trezește un străin în comunitățile tradiționale. Metoda de cercetare științifică relevă o profundă cunoaștere a contextului etno-psihologic, pentru că se atenționează asupra importanței de a fi în toilul

manifestărilor folclorice și se relevă importanța culegătorilor femei, care au avantajul de a nu produce stânjeneală în anchetarea unor teme precum nașterea sau vrăjile de dragoste. Suburbia era încă un spațiu prielnic culegerii de materiale valoroase și Ion Mușlea îl indică pentru eventuale anchete. Specialistul nu crede în munca de teren făcută de către folcloriștii urbani, din aceleași motive psiho-sociale, ce blochează canalele de comunicare: „Satul să rămână domeniul intelectualilor satului” (p. 100). Zecile de ani care au trecut au arătat că nu apartenența la oraș a culegătorului zădărnicește culegerea de creații valoroase, ci metoda deficitară de abordare a temelor, chimia interumană și cunoașterea incompletă a realității folclorice.

Un alt motiv recurent al intervențiilor și lucrărilor lui Mușlea este valoarea de „propagandă națională” a folclorului, la fel de actuală și astăzi sub denumirea de *brand de țară*. Efectul negativ resimțit în 1928 pare o reformulare a „tăvălugului globalizării” actuale: „Civilizația nivelatoare de astăzi – școala, gazeta, armata, administrația, precum și urmările sociale ale războiului – fac ca datinile, doinele și tradițiile vechi să dispară pe zi ce merge” (p. 125). Reapare constant și indicarea Basarabiei ca spațiu gol în cunoașterea culturii populare românești.

Stilul oficial-administrativ al memoriilor și rapoartelor care înconjoară articolul *Din activitatea mea de folclorist. Contribuții la cunoașterea mișcării folclorice românești între anii 1925-1965* are o contra imagine în forma subiectivizată a comunicării. Mișcarea de ansamblu, de la neutru la personal, duce la o aprofundare a preocupărilor prin așezarea autoanalitică, în context biografic. Cronologia om – instituție ce deschide volumul, are un ecou în demersul memorialistic, fără a se înregistra însă o intensitate afectivă crescută. Consemnarea rațională și neafectată a evenimentelor uimește pe alocuri, dacă ne gândim că autorul vorbește despre aspecte negative ale carierei și sănătății sale. Nici o urmă de încrâncenare socială sau efuziune emoțională nu tulbură radiografia secvențială a constituirii arhivei. Aflăm de aici despre fondul ei primar, cele 14 chestionare trimise între 1930 (anul înființării instituției) și 1942, despre constituirea rețelei de culegători și evidența nevoii de a se iniția anchete directe. Vizibilitatea arhivei în plan exterior îl preocupă, de asemenea, pe Ion Mușlea. El inițiază schimburi interbibliotecare și colaborări cu specialiștii externi, dintre care îl amintește în mod special pe Adolf Schullerus. Sunt evocate figurile cunoscute ale epocii ce au intrat în legătură cu activitatea Arhivei de Folclor, dintre care îi amintim pe

Lucian Blaga și Petru Caraman, ce-i mărturisise lui Mușlea că este interesat în mod exclusiv de Catedra de etnografie și folclor de la Universitatea din Cluj, pentru o eventuală carieră profesională. Ion Mușlea își manifestă îngrijorarea pentru manuscrisele cu texte culese de Romulus Vuia în jurul anului 1910, și putem astăzi spune că îngrijorarea a devenit nefondată în 2005, când Teofil Teaha le-a publicat în forma pe care a considerat-o potrivită.

Cele 23 de rapoarte de activitate detailează asupra modului în care colaboratorii Arhivei de Folclor au fost motivați și recompensați și constituie totodată ocazia de a propune Academiei modalități de îmbunătățire a anuarului coordonat de Mușlea. Din păcate, sugestiile folcloristului au rămas fără ecou și doar șapte volume au apărut din seria publicației științifice.

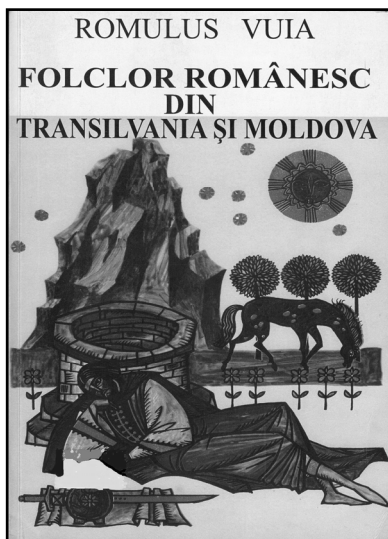
Chestionarele publicate în ultima parte a volumului conțin o introducere ce atenționează culegătorul asupra importanței subiectului folcloric supus investigației și îndrumă metodologic completarea întrebărilor. Ancheta se compune dintr-o combinație de enumerări ale practicilor și întrebări propriu-zise despre ele, care adeseori direcționează răspunsurile, prin variante sugerate informatorului. Ion Mușlea recomandă în mod repetat culegerea *in media res*, inclusiv în momente de cumpănă, precum nașterea și moartea. Obiceiurile familiale sunt investigate cu o minuțiozitate ce respectă cronologia rituală și indică o profundă cunoaștere a fenomenului cultural. *Obiceiurile juridice*, chestionarul cu numărul XII, vizează dinamica etno-socială, relațiile familiale și implicațiile asupra proprietăților, precum și reacția comunității la abaterile de la norma socială, toate aceste aspecte apropiind ancheta de domeniul antropologiei culturale, așa cum este ea urmărită astăzi.

Sacrificiul științific a fost conștientizat de Ion Mușlea și alegerea lui îl așează în sfera redusă a personalităților aflate în slujba unor câștiguri supraindividuale, cu beneficiari nenumărați: „Nu era oare mai important decât lucrările personale, o Arhivă de Folclor a țării și un periodic științific pentru întâia oară închinat exclusiv folclorului românesc?” (p. 206). Arhiva de Folclor a Academiei Române este sinonimă cu numele său și va constitui permanent un model de dârzenie instituțională motivată de însăși identitatea noastră originară.

Romulus VUIA, *Folclor românesc din Transilvania și Moldova.*
 Volumul I. Ediție îngrijită de Teofil Teaha, București, Editura Grai și
 Suflet – Cultura Națională, 2005, 539 p.

Volumul îngrijit de cercetătorul Teofil Teaha pune în circuitul științific texte folclorice culese între anii de dinaintea primului război mondial și după cel de-al doilea, în zone geografice privilegiate cultural. Dacă primul volum, singurul apărut până acum, conține texte literare și informații din județul Hunedoara, cel de-al doilea va urmări ținutul Pădurenilor, urmând ca Moldova să fie cuprinsă doar în a treia carte, prin satele de pe Valea Bistriței, acoperite de lacul de acumulare Bicaz.

Țara Hațegului a stat în atenția constantă a lui Romulus Vuia, alături de ținutul Pădurenilor, atât pentru lucrarea sa de doctorat, susținută în 1924, la Facultatea de Geografie și Istorie din Cluj, cât și de-a lungul carierei de etnolog. Editorul a optat pentru o structură alfabetic-geografică, cu denumirea actuală a satelor drept criteriu de înregistrare în volum. Cuprinsul oferă în paranteze fostul nume al localității, așa cum a fost el cunoscut de către Romulus Vuia. Textele din același sat sunt redată în ordine cronologică, incursiunile în



mediul rural trasând astfel și o axă temporală, peste cea spațială. Câștigul aparține, desigur, celor ce vor dori să aprofundeze caracterul arhaic zonal, mai mult decât anumite obiceiuri, credințe sau specii folclorice, spre care accesul cititorului nu este ușurat în nici un fel. Un indice tematic ar fi permis o imagine clară asupra imaginarului tradițional și a realizărilor artistice specifice zonei investigate, păstrând structura geografică ce recompune drumul culegătorului de folclor. Așezarea eterogenă a materialelor creează o imagine sugestivă despre munca de teren și varietatea investigațiilor întreprinse, dar publicarea lor în această manieră ar fi fost justificată de o titulatură corespunzătoare: *caiete de teren*. Un titlu precum *folclor românesc din...* impune gruparea textelor, identificarea tipurilor și variantelor și elaborarea unor indici (tematic, al localităților, al informatorilor). În plus, prefața

volumului promite un glosar pentru regionalismele din texte, dar acesta se pare că a fost lăsat pentru ultima apariție din seria materialelor inedite ale lui Romulus Vuia.

Teofil Teaha, de formație dialectolog, a urmărit o ținută științifică superioară a ediției, prin modificarea „aspectului formal” al textului notat acum aproape 100 de ani, în cele mai multe cazuri, pe caiete și foi volante. Astfel, el a parcurs un traseu invers față de primii culegători de folclor din secolul al XIX-lea, care publicau texte *corese* în manieră literarizantă. Cunoașterea științifică avansată a pronunției subdialectale l-a îndemnat pe editor să „adapteze” minuțios materialele notate de Romulus Vuia la o transcriere fonetică ce folosește diacriticele în redarea fenomenelor fonetice regionale. Operațiunea anevoioasă a pus la încercare și capacitățile tipografice, căci în locul semnelor diacritice au apărut în carte, în câteva rânduri, simboluri cu totul diferite. Intervenția exclusiv „în laborator”, fără ascultarea materialului direct sau pe suport fonic, este o metodă nefirească și trimite textele în ținutul abstractizant al lui *langue*, față de care uzul limbii, pronunția, ca partea a lui *parole*, se deosebește. Interlocutorul alege să nu respecte întotdeauna vorbirea căreia i se aplică „normele practicate în cercetările dialectale”, orice experiență directă de culegere a folclorului arătând o oscilație a particularităților lingvistice și fonetice cu forme „corecte”. Vorbitorul se adaptează fiecărei noi situații conversaționale și, de aceea, textele corijate dialectal nu pot oferi o „fonogramă” reală a pronunției de la începutul secolului al XX-lea, dar pot ilustra oricând această zonă geografică în *Atlasul Lingvistic Român*. Teofil Teaha acuză „primii ani de activitate ai culegătorului, când acesta nu avea nici experiența necesară și nici suficiente cunoștințe de specialitate” (p. 8), dar justificarea aceasta pentru alterarea formei grafice ar putea cel mult să vizeze vârsta de 27-29 de ani a etnologului, nu și cea de 62 ori 70, cum este cazul pentru unele texte notate. De ce li s-a aplicat și acestora aceeași operațiune dialectologică, nu ni se spune. Înainte de culegerea acestor creații, Romulus Vuia făcuse deja studii la Budapesta și Berlin, ceea ce exclude o formare științifică incipientă. Reverența față de opera unui specialist ar fi permis doar o intervenție asupra punctuației din textele literare, multe dintre ele fiind redade fără nici un semn. Dacă editorul resimte erori comise în timpul culegerii, spațiul notelor de subsol îi este teritoriul de desfășurare liberă, nicidecum materialul însuși, a cărui însemnătate folclorică

este dublată de valoarea istorică. Ținuta științifică urmărită ar fi fost rezultatul grupării textelor după conținut și recunoașterea speciilor folclorice, unde, de asemenea, există deficiențe. Valorificarea materialelor solicită o căutare pagină cu pagină, ce trebuie secondată de discernământ teoretic pentru speciile folclorice, pentru a nu aluneca în confuzie.

Volumul are o bogăție tematică remarcabilă, atât din punct de vedere literar, cât și al obiceiurilor, credințelor și superstițiilor semnalate. Folclorul literar apare sub toate cele trei genuri, liric, epic și dramatic, prin colinde, descântece, cântece și strigături, creații din ciclul baladelor vitejești și familiale, povești și legende, precum și teatru popular cu păpuși și cu măști. Colindele de fecior și fată mare sunt predominante, și dintre acestea colinda *Leul III* (55) înregistrează un număr semnificativ de variante, dovadă că s-a bucurat de o mare răspândire în zonă. Descânțele vizează o gamă largă de boli și au fost notate cu mare grijă pentru contextul magic în care apare, căci adjuvanții și gesturile magico-terapeutice au fost consemnate cu minuție. O asemenea înregistrare a descântecelor implică o cunoaștere aprofundată a fenomenului, pentru care scoaterea textului literar din ansamblul ritual înseamnă anularea esenței taumaturgice.

Obiceiurilor familiale sunt cuprinse în antologie în special prin creațiile literare, cântecele de nuntă (includem în aceeași categorie vrăjile de ursită și *Vergelatul*, ca practici de anticipație) stau alături de bocete și cântece ritual-ceremoniale de înmormântare. Obiceiurile de naștere se regăsesc în practica de a pune masa Ursitoarelor în primele nopți ale nou-născutului, dar și în poveștile despre puterea ursirii. Valoarea cea mai mare a volumului vine însă din numărul impresionant de texte funebre, dintre acestea *Cântecele bradului* fiind cele mai frecvente. Adeseori, cântecul este consemnat împreună cu o descriere a ritualului de pregătire a bradului, iar varietatea textelor oferă o imagine augmentată pentru tragismul imanent practicii la un dublu nivel: vegetal și uman. Paralelismul celor două forme de existență este viu și dramatic, în nici un alt palier al mentalului tradițional nu mai apare în ritm contrapunctic ca aici. Cântecele funebre culese se cântau atât în timpul priveghiului, cât și pe drumul către cimitir, la îngropare și după acoperirea mormântului. *Cântecul mare*, cântecele de *despărțanie* și celelalte texte ceremoniale de înmormântare conțin motive prezente și în repertoriul funebru moldovenesc, investigat în ultimii 40 de ani.

Dintre acestea semnalăm: *Bucură-te mânăstire*, *Casa mortului*, *Drumul fără întoarcere*, *Paharul morții*, *Mormântul – casă cu lacăt*. O practică funebră aparte este semnalată de Romulus Vuia în Sălașu de Sus – Hunedoara: la moartea unui părinte, copilul își prinde mamă sau tată peste sicriul celui dispărut, prin ruperea unui colac. Slobozirea izvorului mortului la 40 de zile este descrisă în câteva rânduri, cu sublinierea importanței pe care o are acest rit pentru integrarea defunctului în *lumea fără dor*.

Cartea mai conține credințe despre vârcolaci, strigoi, pricolici, muroni (vrăjitoare care furau mana de la vaci), iele și balauri, ciclicitatea cu care acestea sunt consemnate dând impresia unui chestionar de teren cu care s-a operat. Obiceiurile calendaristice sunt, de asemenea, prezente, atât prin descrierea practicilor de Arminden, de 40 de Mucenici, de colindat, cât și prin texte literare, între care se înregistrează și *cântece de seceriș*. Întâmplările supranaturale consemnate aprofundează imaginarul arhaic și prezintă un interes etno-social. Evoluția convingerilor populare despre strigoi, mana laptelui ș.a. poate avea ca reper aceste texte, ce compensează informațiile succinte cu numărul mare de sate din care au fost culese.

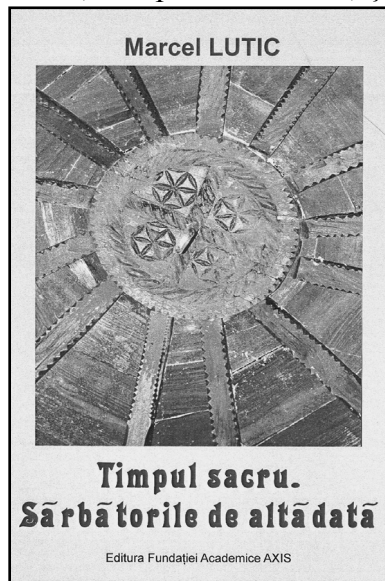
Adina HULUBAȘ

Marcel LUTIC, *Timpul sacru. Sărbătorile de altădată*, Iași, Editura Fundației Academice AXIS, Colecția *Universitaria*, Seria *Etnologie*, 2006, 286 p.

Marcel Lutic a reușit, în peste un deceniu de activitate la Muzeul Etnografic al Moldovei, din cadrul Complexului Muzeal Național „Moldova” din Iași, să se inițieze, să se perfecționeze și să se impună în domeniul muzeisticii, în cel al etnologiei și mai ales în conștiința publicului larg. Iată doar câteva argumente care susțin această afirmație: pe lângă obligațiile profesionale pe care le presupune calitatea de muzeograf, se pot cita colaborările și munca sa laborioasă de secretar la „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, ajuns iată la numărul VIII, o revistă de aleasă ținută științifică, apreciată de specialiștii din țară și din străinătate; organizarea și îndrumarea Asociației Meșterilor Populari

din Moldova, al cărei președinte este, afirmată, deja, prin numeroasele târguri și prezența celor mai talentați meșteri la diverse manifestări culturale. Această activitate necesită autoritate, tact și fermitate în efortul de a promova arta populară autentică, de a descuraja gustul îndoielnic și tendințele dictate de interese comerciale. În sfârșit, dar nu în ultimul rând, Marcel Lutic este mereu prezent în mass-media cu intervenții documentate și cu pledoarii pentru respectarea tradiției noastre culturale.

Așa cum mărturisește autorul, cartea *Timpul sacru. Sărbătorile de altădată* a fost redactată de-a lungul anilor, începând din 1995, și este alcătuită din secvențe destinate difuzării prin radio sau în presa scrisă (inclusiv *on line*). N-a fost deloc ușor ca aceste „tablete” ocazionale să fie integrate într-un tot unitar și armonios. „Cartea încearcă – precizează Marcel Lutic – să fie o imagine fidelă a modului în care oamenii de altădată se raportau la timpul anului și mai ales la «popasurile» acestui timp, adică la sărbători” (p. 15). Autorul a avut, însă, și intenția vădită de a-și convinge ascultătorii (sau cititorii) că „acest «timp sacru» îi privește și pe ei, nu a fost doar al înaintașilor”, iar recuperare și adaptarea lui la zilele noastre sunt „datorii ale tuturor” (p. 16), pentru că lumea noastră are nevoie de *repere* verificate de milenii.



Lucrarea este structurată în două secțiuni mari, cea dintâi intitulată *Sub semnul calului*, iar ce-a de a doua *Sub semnul lupului*, pe considerentul că cele două animale „patronau pe vremuri cele două mari anotimpuri ale anului, *calul*, animal prin excelență solar, fiind asociat cu vara, lumina și căldura, pe când *lupul*, animal cu pronunțată natură lunară, era legat intrinsec de iarnă, întuneric și frig” (p. 15). Sărbătorile cu dată schimbătoare, în funcție de data la care se fixează Paștele, alcătuiesc un prim subcapitol, *Ciclul pascal*, toate celelalte sărbători cu date fixe fiind tratate în subcapitole ce poartă denumirile populare cele mai cunoscute ale lunilor anului.

Preambulul intitulat *Sărbătoarea între continuitate și ruptură*, în care se încearcă o radiografiere a societății contemporane, mai ales a tarelor sale în raport cu *etosul* tradițional, ar fi putut să poarte titlul, în spiritul în care a fost concepută cartea, *Sub semnul diavolului*. În lumea arhaică, progresul tehnic era văzut ca „lucrare drăcească”, de aceea societatea noastră, dominată de *fascinația rațiunii*, pentru a se salva, trebuie să-și păstreze valorile spirituale strămoșești, ele fiind și o „marcă identitară”. După o lungă perioadă de ateism, concept oficial al regimului comunist, era necesară și o reabilitare a credinței noastre ortodoxe, dar autorul o face în mod discret, găsind dreapta cumpănă între calendarul creștin și cel popular.

Bine plasată, la începutul calendarului, este și incursiunea în miturile solare, *Povestea Soarelui*, pentru că, de fapt, anotimpurile calendarului sunt generate de Soare și încă mai găsim, la tot pasul, relicve ale unui cult solar ancestral.

În ciuda faptului că despre calendarul popular există mai multe lucrări de specialitate, mult mai ample, credem că și autorul, că un astfel de discurs, adresat unei categorii de cititori care nu apelează la lucrări științifice pe această temă, este oricând binevenit, el având, deopotrivă, rol informativ și educativ. Expunerea fluentă, marcată de oralitate și nefragmentată de note critice sau bibliografice, este atractivă și asigură accesibilitatea oricărui cititor. Lucrarea sintetizează, în stil personal, informații preluate dintr-o vastă literatură de specialitate, citată cu acribie, de această dată științifică, în *Bibliografia* de la sfârșitul cărții care conține peste nouăzeci de titluri.

Ar mai fi de menționat și valoarea documentară a fotografiilor, în cea mai mare parte inedite, aflate în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași. Poate că reproducerea, cel puțin a unora dintre imagini, sub formă de planșe, mai atent realizate tehnic, ar fi sporit frumusețea cărții.

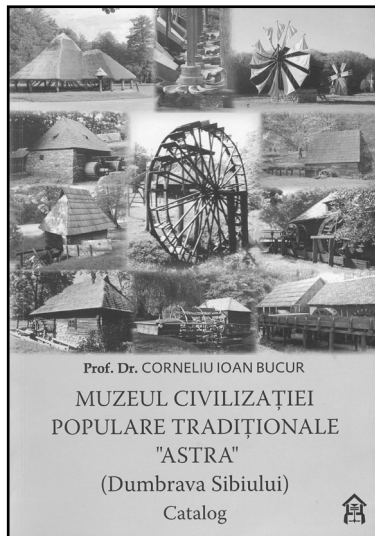
Așteptăm ca autorul să-și îndeplinească promisiunea de a continua „acest demers, sub alte forme, și în anii care vor veni, cu credința că nu e unul zadarnic” (p. 31), având convingerea că lucrarea lui Marcel Lutic își va atinge, cu siguranță, scopul propus, anume „să ajungă la mintea și sufletul unor oameni atenți la permanențe”.

Corneliu Ioan BUCUR, Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „ASTRA” (Dumbrava Sibiului). Catalog, Sibiu, Editura „Astra Museum”, 2007, 448 p.

Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „Astra”, din Dumbrava Sibiului, oferă imaginea tridimensională a unui *sat-sinteză* supraviețuind în mod miraculos în contemporaneitate. Nu este reconstituită o lume închisă și autosuficientă, ci un spațiu care-și asimilează organicitatea din complementaritatea nuanțelor și contururilor, din viața care a încremenit într-un mod magic în interioarele și curțile care împânzesc suprafața impresionantă a muzeului. Ideea de bază a întemeietorilor a fost să respecte atât specificul imuabil ce caracterizează o astfel de instituție, cât și deschiderile diacronice și diatopice, „dinamica elementelor care definesc tiparul tradițional specific fiecărei zone”, *stilul epocii* îmbinat cu *stilul zonei*. Casele din secolul al XVII-lea se întâlnesc, în acest cadru, cu mai noile complexe arhitectonice, unele chiar fiind readuse în circuitul public (expoziție cu vânzare, spații de locuit sau de mâncat, locuri destinate spectacolelor sau atelierelor pentru copii). Identitatea acestei instituții se creionează în evoluția sa de la ipostaza de *muzeu etnografic* la cea de *muzeu etnologic* („muzeu de istoria culturii și civilizației”).

În afara discutării ulterioare a fiecărui „obiect”, *Catalogul* alcătuit de profesorul Bucur conține o prezentare a proiectului muzeografic, a principiilor generale care stau la baza organizării exponatelor, informații tehnice despre gruparea temelor și reperelor, putând fi folosit de vizitator ca un ghid practic, iar de etnograf ca o lucrare de specialitate. Grija autorului pentru folosirea propriu-zisă a volumului de către turiști este demonstrată de structura grafică deosebită și de împărțirea judicioasă a materialului.

Lucrarea proiectează expozițional categoriile tehnice, morfologice și stilistice ale satului românesc. Este bine îmbinat conținutul tehnic, ilustrația pertinentă a fiecărui obiectiv cu informații



contextualizante, care armonizează raportarea obiectului particular la ansamblul supraordonat în care se integrează și la constantele estetic-funcționale caracteristice spațiului rural. Deși construit ca un muzeu al creației meșteșugărești, detalii despre ornamentica unor obiecte cu funcție exclusiv tehnologică susțin teza conviețuirii subtile a tehnicului și esteticului, a empiricului cu valențele spirituale. Cititorul acestei lucrări va avea plăcerea să descopere, în fotografii și desene, detalii ce-l conduc mai aproape de realitatea descrisă.

Autorul nu-și poate reprimă dorința de a face competente comentarii istorice sau etnologice, de a sesiza enigme sau convergențe în lumea obiectelor muzeale. Este atras în mod constant de urmărirea punctelor-cheie ale parcursului tehnicii țărănești, inovatoare și deschisă spre influențe externe, în contextul european al difuziunii înnoirilor în domeniul meșteșugăresc. Totuși, ține să sublinieze de fiecare dată specificul etnic al vieții rurale, apetența țaranului nostru de a asimila în mod creativ și de a adapta în mod surprinzător elementele străine, încât „satul românesc este o variantă originală a satului european”. Legat de acest specific, autorul culege argumente pentru „teza despre capacitatea politehnică deosebită a românilor”, teză amplu discutată de profesorul Petru Caraman într-un studiu celebru.

Deși a debutat în ipostaza de prim muzeu al românilor ardeleni, astăzi exponatele prezentate aici sunt culese din întreg arealul etnografic românesc, ceea ce impune și o abordare transregională a lexicului popular. În acest context, este de apreciat atenția autorului de a oferi cititorului, pe parcursul lucrării, explicații pentru termenii dialectali și chiar echivalentul acestora în celelalte zone etno-folclorice românești, adăugând, în final un glosar de termeni speciali legați de tehnica populară.

Conținutul propriu-zis al volumului este rezervat unei descrieri detaliate a *patrimoniului cultural material* al muzeului, împărțit în funcție de meșteșugurile care motivează identitatea fiecărui exponat, utilitatea sau adaptarea acestuia la procesul de producție. Fiecare grupă tematică este însoțită de o parte introductivă care oferă necesara perspectivă istorică și etnologică asupra respectivelor activități rurale.

Partea dedicată *proceselor și procedeelelor pentru obținerea și prelucrarea produselor animale și vegetale în scop alimentar* este reprezentată de exponate care ilustrează principalele procese ale muncilor țărănești (vânătoarea, pescuitul, albinăritul, creșterea animalelor, pomicultura, viticultura, uleiul, morăritul). Se păstrează

ordinea perfecționării în timp a instrumentarului, ceea ce demonstrează stabilitatea unei străvechi civilizații de tip agrar. De la descrierea elementelor și ingenioaselor capcane de vânătoare se trece la prezentarea obiectelor de oierit din micile colibe pastorale, locuite temporar, și a *gomilelor* cu străveche funcție ritualică astăzi pierdută. Din epoca modernă, sunt descrise trainice locuințe de pomicultori sau viticultori, obligați să-și rezerve spații speciale pentru crame sau pivnițe. Gospodăriile de agricultori reunesc în aceeași curte compozită mai multe construcții auxiliare: *șure* de diferite tipuri, *coșere*, *cotețe*, *șopron*, *cămară*, iar atelierul meșterului este, de cele mai multe ori, plasat în cadrul complexului de locuire. În afara bogatului inventar fotografic, autorul redă, în desene auxiliare, planimetria unor case reprezentative, specificul unor obiecte de interior, angrenajul morilor, schemele de funcționare ale instrumentelor specifice industriei rurale. Impresionează în acest capitol monumentalitatea construcțiilor pastorale din zona muntoasă și menținerea *staulului poligonal* – din cele mai vechi timpuri menționate de surse livrești (Virgiliu, Ovidiu), în congruență cu sedentarismul pastoral al românilor – dar și lunga serie tipologică a *teascurilor de ulei* sau a *morilor*, „aici regăsindu-se cea mai mare parte a tipurilor de mori europene”.

Dezvoltarea producției industriale din mediul rural este jalonată de evoluția *tehnicilor și mijloacelor de transport și comunicații*, prezentate într-un mare pavilion tematic al muzeului. *Carul cu roți*, mijloc de transport *rulant*, prezent pe teritoriul nostru începând din epoca bronzului, se diferențiază în funcție de formele de relief. Apariția unor necesități economice diverse generează adaptarea mijloacelor de transport la respectivele produse sau materii prime și duce la întărirea lemnului cu metalul. La categoria cea mai răspândită la noi a mijloacelor rulante se adaugă mijloacele *glisante (săni)* și cele *plutitoare (plute, poduri umblătoare, bacuri)*.

Monumentele de utilitate publică sunt menite să însuflețească un muzeu construit până în 1989 cu atenția îndreptată cu precădere spre viața economică a satului. Viața comercială, ludică și spirituală este reprezentată prin veritabile repere ale identității rurale: *cârciuma*, *prăvălia*, *pavilionul de joc*, *biserica*. La acestea au fost adăugate monumente valorizate prin intermediul credințelor și riturilor comunității arhaice: *troițele* și izolata *casă a meșteroaiei* (construită în secolul al XVIII-lea, în Săpânța).

Prelucrarea lemnului, pietrei, metalului, minereurilor, argilei conduce la dezvoltarea, în spațiul carpato-danubiano-pontic, a unei civilizații specifice, în funcție de bogăția zonelor geografice. În afară de trecerea în revistă a principalelor meserii legate de aceste materii prime (*dogăritul, rudăritul, rotăritul, dulgheritul, fierăritul, olăritul*), precum și a uneltelor caracteristice acestora, autorul remarcă existența unor „sate specializate” în practicarea unui anumit meșteșug, în corelație cu resursele naturale din zona respectivă. Sunt prezentate separat atât „gospodării-atelier”, cât și construcții exclusiv tehnice (*fierestrău hidraulic, joagăr, șteamp, galerie de mină*).

Esențiale în viața arhaică, vestimentația și textilele populare au în spate o întreagă industrie de *prelucrare a pieilor și a fibrelor animale și vegetale*. În acest domeniu, autorul remarcă minuțioasa diversificare instrumentală, fiecărei operațiuni corespunzându-i o unealtă proprie. Se trece de la descrierea unui stadiu al meșteșugului prelucrării fibrelor textile în care acesta se realiza aproape general în fiecare gospodărie, ca industrie casnică, la discutarea perfecționării instalațiilor, care devin multifuncționale, proces care se încheie cu apariția unor ateliere și centre dedicate acestei activități. Gospodăriile prezentate în această secțiune tematică sunt alese conform zonelor etnografice reprezentative pentru prelucrarea *lânii* (Poiana Sibiului) sau a *cânepii* (Valea Hârtibaciului și Țara Oltului), alături de centre specializate în producerea unui anumit tip de țesătură (cazul *cerșilor vâltorite*, în Săpânța). Comparabil altor meșteșuguri tradiționale care folosesc forța apei, cum sunt mineritul sau tăiatul arborilor, complexele de industrie textilă conțin și instalații hidraulice diverse ca mod de funcționare și proveniență geografică: *pive, dârste, vâltori*.

Ultima parte a *Catalogului* este direcționată impresionist spre configurarea unui ambiguu *patrimoniu cultural imaterial*, care, până la urmă, se demonstrează a fi un capitol de sinteză despre misiunea muzeului și despre activitățile desfășurate sub patronajul acestuia. „Imaterialitatea”, denumită astfel în cheie postmodernistă, se materializează în „tezauru umane vii” (conform unui proiect UNESCO), în organizarea unor festivaluri, târguri, simpozioane, în asociații de profil care funcționează în acest spațiu. Lucrarea se încheie cu un capitol denumit extensiv „*patrimoniul cultural artistic*”, deși se limitează la a descrie o „Galerie a Sculpturilor”, în care sunt expuse opere culte de inspirație populară, realizate de câțiva colaboratori ai

muzeului. Însă, așa cum o demonstrează mirifica lume rurală reconstituită aici, artisticul este o constantă a existenței arhaice, un receptacol de valori în care se refugiază pentru eternitate credințele, riturile, obiceiurile și truda.

Muzeul din Dumbrava Sibiului este, cu certitudine, un fragment desprins din matca existenței etno-folclorice românești, un dar lăsat din generație în generație, o probă a supraviețuirii fiind amplul volum realizat de directorul acestei instituții, căruia i s-au alăturat numeroșii săi colaboratori.

Ioana REPCIUC

Robert DELIÈGE, *O istorie a antropologiei*. Școli, autori, teorii.
Traducere din franceză de Ioan T. Bița, Chișinău, Editura Cartier,
2007, 390 p.

Robert Deliège, doctor în etnologie la Oxford și profesor de antropologie socială în Franța și Belgia, specialist în studiul sistemului tribal și al castelor din India, încearcă să reconstituie evoluția antropologiei începând de la sfârșitul secolului al XIX-lea și până la actualele teorii, cu scopul de a oferi publicului de specialitate imaginea traseului dialectic al antropologiei occidentale. Este clar din titlu faptul că Deliège alege să configureze una dintre posibilele istorii ale antropologiei socio-culturale, cea fundamentată de prestigioase reperi ale comunității științifice occidentale, și în special franceze, britanice și americane.

Structura diacronică este totalmente asumată de către autor prin necesitatea de a da o istorie a fundamentelor disciplinei, într-un domeniu care nu se poate desprinde de marile teorii care i-au influențat dezvoltarea. Astfel, spre deosebire de științele exacte, pentru care impunerea noilor teorii echivalează cu



eliminarea celor anterioare, în științele socio-umane devine esențială recuperarea punctelor de vedere precedente, puse la temelia celor care le urmează. Acceptăm, odată cu autorul, limitele acestui gen de abordare, faptul că nici măcar istoricul nu poate clama obiectivitatea deplină și o panoramă completă a punctelor convergente epistemologic pe care le-a urmat conștiința antropologică. Punctele-cheie ale acestei antropologii, care reprezintă întâlnirea fericită între proiecte culturale și personalități reformatoare, sunt trecute în revistă de autorul francez fără să renunțe cu totul la opinii personale, nuanțări critice și importante contextualizări, care îmbogățesc purul descriptivism.

Este important faptul că fascinația față de sistemul cultural care îl înconjoară pe om s-a născut din colaborarea originară între cele două antropologii interesate deopotrivă de trasarea evoluției biologice, sociale, economice și spirituale a umanității din cele mai vechi timpuri până la cele apropiate. De altfel, teoria darwinistă a evoluției speciilor influențează, în ultima parte a secolului al XIX-lea, cele mai diverse domenii, oferind și substratul teoretic al *evoluționismului antropologic*. Primul manual de antropologie a apărut în anul 1889, autorul său fiind primul profesor de antropologie socială, la Universitatea din Oxford, evoluționistul Edward Tylor; acesta era pasionat de metoda comparativă, de trecerea societății umane de la simplu la complex, ceea ce-l conduce la formularea vestitei teorii a vestigiilor, viabilă inclusiv în concepția teoretică a primilor cercetători români ai existenței arhaice. În 1895, Lazăr Șăineanu menționa, în premisele teoretice ale monumentalei sale lucrări despre basmele române, rolul „admirabilelor cercetări ale lui Tylor asupra civilizației primitive” în dezvoltarea studiilor folclorice. Savantul britanic rămâne în orice istorie a antropologiei pentru încercarea sa de a explica științific impulsul religios al umanității timpurii, credința originară în spirite, sugerând o axă evolutivă de la animism la politeism și până la monoteismul societăților dezvoltate. Alături de părintele metodei reconstitutive, Deliége îl menționează pe americanul Lewis Morgan, unul dintre ideologii societății primitive recuperați de antropologia marxistă.

Tot aici, un subcapitol așteptat, dedicat lui James Frazer, celebrul „antropolog de birou” și autor al *Crengii de aur*, evoluționist în maniera de a percepe apariția și dezvoltarea credințelor și reprezentărilor religioase, pe urmele lui Tylor, reia clasicele contribuții pe tema raportului dintre magie, știință și religie, legile magiei, specificul vârstei religiei. Robert Deliége ține să menționeze în acest

capitol limitele evoluționismului, demonstrate pe parcursul istoriei antropologiei care a succedat aceste teorii; monoteismul inițial susținut de Mircea Eliade este opus animismului teoretizat de Tylor, sau, mai exact spus, se va impune evidența conviețuirii dintre magie, religie și știință în societățile moderne, și nu perceperea lor ca trepte diferite în dezvoltarea existenței spirituale a ființei umane, în viziunea frazeriană. Demn de observat este faptul că această direcție de cercetare se va constitui mai târziu, prin aportul altor teoreticieni și acumularea mai multor puncte de vedere, într-un domeniu special: sociologia sau antropologia religiei.

Temperarea excesului evoluționist s-a concretizat istoric într-o teorie concurentă, *difuzionismul*, ce a încercat să descopere anumite matrici culturale care, printr-o interconectare organică între comunități, au generat repetiții și împrumuturi. Critica difuzionistă a avut limitele sale, forțând probabilitatea unor refracții culturale în zone relativ îndepărtate. Oricum, anticipează Deliége, antropologia modernă va abandona evoluționismul pentru a se orienta spre o concepție sincronică, statică și spre relativism.

Una dintre cele mai consistente școli antropologice de la începutul secolului trecut a fost *școala sociologică franceză*, inițiată de Emile Durkheim și de nepotul său, Marcel Mauss, când antropologia se desprinde de determinanta biologică de la originile sale, pentru a deveni o adevărată știință socio-umană. Mișcarea sociologică din interiorul antropologiei franceze are rolul de a menține deschisă colaborarea dintre domeniile care vizau descrierea socialității omului. Schimbul de metode între domenii conduce la nașterea unei antropologii sociale, mai ales datorită succesului teoriilor celor de la revista „*Année sociologique*” printre antropologii britanici. Durkheim are meritul de a fi subliniat necesitatea unei filosofii pozitivistice care să stea la temelia demersului antropologic, de unde dezvoltarea observației participante și a etnografiei în general, fără a se desprinde, așa cum specifică autorul volumului, de „profesiunea de credință evoluționistă” (p. 79) demonstrată în trasarea sistemului clasificărilor primitive și a raporturilor între sisteme de gândire, categorii și lumea reală. Robert Deliége ține să observe recurența întrebărilor capitale ale domeniului, revenirea lui Durkheim și a lui Mauss la teoria despre specificul experienței religioase, la relația dintre magie și religie. Este inevitabil, în cazul autorului *Formelor fundamentale ale vieții religioase*, să nu idealizeze comunitatea socială, supralicitând esența colectivă a religiei

și fundamentul ei totemic, exagerare amendată inclusiv de istoricul provenit din spațiul antropologiei franceze, atât de îndatorată contribuțiilor școlii conduse de Durkheim.

O personalitate aparte a acestei direcții a fost Marcel Mauss, „un empirist convins” (p. 85), cum îl caracterizează Deliége. Mergând inițial pe direcția trasată de unchiul său, Mauss va duce mai departe, pe un nivel superior, atracția acestuia pentru ideea de „fapt social total”. Interconținționarea acțiunilor și credințelor umane în cadrul aceluiași ansamblu social anunță viziunea structuralistă. Mauss are o percepție holistică asupra omului, căruia încearcă să-i capteze inclusiv latura individuală, afectiv-emoțională, să surprindă eficiența simbolică a reprezentărilor sociale, și de aceea oferă nu doar un celebru „manual de etnografie” (cu baze exclusiv teoretice, în stilul frazerian, căci nu practicase ancheta de teren) sau bine-cunoscuta „teorie generală a magiei” (împreună cu Henri Hubert), ci și primele studii din istoria domeniului despre „schimbul-dar” sau „sociologia corpului”. De fapt, Mauss a depășit în studiile sale domeniul antropologiei și sociologiei, înțelegând că ființa arhaică trebuie cercetată în același timp cu metodele filologiei, mitologiei comparate, istoriei, lingvisticii. Nu este de mirare că, astăzi, etnologia franceză încearcă să recupereze fețele diverse ale acestui cercetător, ascuns nedrept îndărătul figurii proeminente a unchiului său.

Vitalitatea și varietatea școlii franceze este probată de figurile altor antropologi, unii continuatori ai laturii sociologice, alții mizând pe monografierea unor aspecte particulare ale vieții tradiționale și tot în cadrul acestei școli se va ajunge la interesul pentru etnografia societăților contemporane. Dintre personalități valoroase, autorul acestei istorii alege să prezinte lucrările puțin numeroase, dar de pionerat, ale lui Robert Hertz, dispărut în timpul primului război, dar care s-a impus prin cercetarea asupra simbolisticii mâinii drepte în reprezentările și ritualurile comunităților arhaice europene și extra-europene. De asemenea, de aici nu lipsește prezentarea viziunii lui Lucien Lévy-Bruhl asupra opoziției pe care acesta o considera ireductibilă dintre „mentalitatea primitivă” și rațiunea modernă, dintre „ei” și „noi”. Precum deseori în istoria domeniului, filosofia raționalistă a lui Lévy-Bruhl va stimula atente demonstrații în direcția opusă tezei sale, centrarea pe valorizarea raționalității specifice ființei arhaice. Arnold Van Gennep, poate unul dintre cei mai cunoscuți etnologi francezi, este integrat în această școală arătându-se cele două direcții înnoitoare pe

care le-a adus punctului de vedere antropologic: fondarea etnografiei, pentru care a fost marginalizat de discipolii lui Durkheim, care vedeau teoria mai presus de cercetarea propriu-zisă a culturii materiale a societăților, și nașterea interesului pentru etnografia Franței, o societate industrializată; în plus, Van Gennep a oferit un exemplu consistent în cercetarea folclorului francez și a introdus celebra noțiune de „liminaritate” în cadrul teoriei „riturilor de trecere”.

Dacă sociologii francezi au rămas încă sub influența implicită a evoluționismului, reprezentanții *culturalismului american* au negat istoria pentru a se apleca exclusiv asupra efectelor particulare pe care o anumită cultură le are asupra membrilor ei, pornind de la premisa originalității fiecărei comunități culturale și a importanței contextului în care obiceiurile sunt performate, prefigurând antropologia funcționalistă anglo-saxonă și postmoderna antropologie psihologică. Dincolo de ocean și departe de sociologia și comparatismul antropologilor francezi, „antropologia devine tot mai mult etnologie” și o „știință a culturilor” (p. 126), adică atenție pentru observarea specificului vieții arhaice. Mentorul acestei școli, Franz Boas, este și cel care întruchipează toate idealurile științifice ale grupului „Cultură și Personalitate”: practică ancheta intensivă (etnografia grupului Kwakiutl), respinge teoretizările și legile generale, anticipează observația participantă. Ruth Benedict, asistenta sa, sintetizează teza culturalistă a școlii, sugerând că o cultură este un ansamblu omogen, un tot bine individualizat, o entitate coerentă și funcțională.

Determinismul biologic al primilor antropologi sau cel sociologic al școlii franceze sunt astfel înlocuite de un determinism cultural, la fel de periculos atunci când ajunge la viziunea autosuficientă a închiderii unei societăți în limitele trasate de antropologi. Univocitatea discursului relativist se simte inclusiv în abordarea etnografică a unei culturi. În 1945, apare prima mare lucrare de antropologie aplicată, în care Ruth Benedict analizează detaliat, dar din perspectiva părtinitoare a occidentalului, misterul insondabil al culturii japoneze, folosind exclusiv date teoretice. Un caz la fel de controversat în istoria antropologiei, prin replicile dure care i s-au dat, este monografia despre inițierea tinerilor din Samoa, alcătuită de Margaret Mead, altă continuatoare a lui Boas, o descriere a adolescenței idilice opusă tensiunilor la care sunt supuși tinerii occidentali. Această credință în capacitățile descriptive ale etnologilor a fost evident aplanată de pătrunderea, și în acest domeniu, a criticii

postmoderniste, reprezentată de Clifford Geertz. Etnologul american înțelege tentațiile configurării unei descrieri ideale și totale a unei colectivități, ajungându-se în practica etnografică la ceea ce el numește „text” (ansamblu de idei coerente), încât continuatorii săi vor exagera în a numi textele etnografice simple ficțiuni, narațiuni metaforice. Prin intermediul lui Geertz, în cadrul istoriei antropologiei, „culturalismul devine textualism” (p. 160). În virtutea faptului că o exagerare a unei teze duce la atenuarea sau negarea ei în cea care o urmează, în antropologia americană a mijlocului de secol XX, dominată de idealurile culturalismului, postmodernismul și-a găsit un teren favorabil de acțiune, influența lui fiind prolifică și astăzi, spre deosebire de spațiul european.

Deși ar fi putut fi plasat de către istoria antropologiei mai degrabă în continuarea școlii franceze, de unde captează impulsurile anti-evoluționiste și apetența pentru cercetarea empirică, *funcționalismul britanic* este văzut aici ca un curent grupat în jurul teoriilor înnoitoare ale lui Bronislaw Malinowski, un Boas pe teren britanic, cu care are în comun admirația pentru observația participantă („observarea științifică a societăților”), demersul contextual și perceperea culturii ca un ansamblu organic care trebuie cercetat în armonia sa. Într-adevăr, Deliége scoate în evidență faptul că Malinowski este primul cercetător care „explică felul în care și-a adunat datele” (p. 181) și că, fiind un foarte bun om de teren, acesta a neglijat mult demersul teoretic, ceea ce nu-l împiedică să facă școală în jurul său. De asemenea, istoricul francez nu evită să studieze atent limitările metodei observației atât de laudată și practică de anglo-saxoni, căci analiza etnografică devine o „traducere” parțială și subiectivă a experienței de viață printre oamenii unei culturi necunoscute. Nici astăzi antropologii nu au reușit să se pună de acord asupra gradului de „participare”, de implicare și asimilare a observatorului în cadrul comunității cercetate, deși rezultate notabile s-au obținut de către observatori care și-au investigat chiar ținutul natal.

Dacă Malinowski era un omolog britanic al lui Boas, A. R. Radcliffe-Brown este un Durkheim englez, cel care reușește să complinească minusurile teoretice ale lui Malinowski, impunând un funcționalism deja de natură structurală și limitat la resorturile sociologice ale antropologiei. El nu se mai oprește la cuceririle observației participante, ci vede necesar un moment următor, al descrierii, comparării, creionării unor legi generale. O concepție mai

nuanțată au alți antropologi britanici, care îmbină funcționalismul „din ce în ce mai puțin funcționalist” (p. 245) cu o revenire parțială la dimensiunea diacronică a etnologiei. În 1937, Edward Evans-Pritchard reia tema mult dezbătută a raționalității sau iraționalității magiei în societățile arhaice, observând că, în cazul triburilor azande studiate intensiv, explicația pragmatică și cea mistică a unor fenomene nu sunt contradictorii, ci complementare. Jack Goody se opune empirismului etnografic pentru un demers mai pronunțat etnologic și chiar avansează o critică a modului în care funcționalismul structuralist pune accentul strict pe similarități, fiind insensibil la rupturi și discontinuități în cadrul proceselor culturale. Cea mai importantă contribuție a sa este o analiză detaliată a consecințelor mentale și sociale ale apariției scrisului în societățile dominate de oralitate.

Un capitol aparte este dedicat *structuralismului* fondat de Claude Lévi-Strauss, Robert Deliège fiind recunoscut ca monografist al marelui savant francez. Într-o carte special dedicată operei acestuia, recent tradusă și în limba română (*Introducere în antropologia structurală. Lévi-Strauss astăzi*, Chișinău, Editura Cartier, 2008), Deliège citește istoria antropologiei cu scopul declarat de a recupera antecedentele gândirii structuraliste, de la inventarea științelor despre om de către Jean-Jacques Rousseau și până la recentele ecouri ale sistemului fondat de Lévi-Strauss în antropologia structurală. Autorul *Gândirii sălbatice* a avut o ambiție frazeriană de a configura constante ale spiritului uman, atemporale și spațiale, reîntorcând antropologia la vocația ei filosofică. Deliège are dreptate când afirmă că el reprezintă un moment în sine în istoria antropologiei, căci are meritul de a fi selectat cu multă ușurință cuceririle folositoare ale viziunii antropologice, amendându-le pe cele care nu corespundeau punctului său de vedere holistic. Respinge asimilarea etnografului la perspectiva indigenului, concepția organicistă și sociologică a lui Durkheim și Radcliffe-Brown, căci vede societatea nu ca un organism viu, ci ca un ansamblu de sisteme de comunicare, în care importante sunt fundamentele categoriilor intelectului și ale aspectelor inconștiente ale fenomenelor colective. Găsește comparația unui număr infinit de fapte ca fiind lipsită de simț practic, preferând analiza exhaustivă a unui corpus redus care va da modelul, structura necesară citirii celorlalte elemente. Deși nu putem trece cu vederea restricțiile autoimpuse ale metodei structuraliste, conștientizate de întemeietorul acesteia, „prin

formalismul său, analiza structurală este o ultimă încercare de depășire a scepticismului la care condusese etnografia” (p. 259), ceea ce face ca „momentul Lévi-Strauss” din istoria antropologiei să împace ispitele relativismului cu idealul descrierii.

Antropologia marxistă a reprezentat o revenire la principiile evoluționismului în plină epocă de cădere în desuetudine a acestei viziuni. În istoria domeniului, acest curent are rolul de a reafirma vocația antropologiei de a se manifesta ca fundament teoretic și exemplificator al unor fenomene socio-culturale care au marcat viziunea despre lume a unei epoci. Maurice Godelier și Marvin Harris redresează comparatismul, reechilibrează influența funcționalismului și a structuralismului în etnologie și „menține viu în minte caracterul dinamic al lumii și al societății” (p. 307).

În timpurile recente, după situarea școlilor și reprezentanților săi la poluri și în tabere diferite, antropologia a reușit să depășească o îndelungată cantonare în măsurarea virtuților și viciilor observației participante, „piatra de încercare a antropologiei sociale” (p. 309), să accepte atât descrierea sincronică, cât și sinteza diacronică, să verifice importanța cercetării atât a societăților occidentale, hiper-modernizate, cât și a celor care conservă stadii arhaice ale dezvoltării umanității, recunoscându-li-se și acestora din urmă istoricitatea. Generalizând, scribul și analistul acestei istorii consideră că *antropologia dinamică* este situată „dincolo de funcționalism” și, se pare, se bucură de un anumit consens la nivelul celor două puternice școli antropologice europene: cea britanică și cea franceză. Însă, într-o viziune particularizatoare, Max Gluckman, mentorul școlii de la Manchester, este un structural-funcționalist care inovează perspectiva considerării societăților ca sisteme echilibrate prin acceptarea cercetării mutațiilor și conflictelor, stări intermediare în procesul de refacere a ansamblului social. Această viziune hibridă a profesorului britanic este explicitată de un discipol de-al său, Victor Turner, care vede în sistemul riturilor de trecere și în conceptul de „liminaritate” un model potrivit pentru demonstrarea tranziției de la structură și armonie a comunității la dezechilibru, instinctul social de autoconservare generând mecanismele ritualice pentru restructurare. În contextul aceleiași viziuni dinamice, un interes deosebit vor manifesta exponenții acestei școli (Melville J. Herskovits, Roger Bastide) pentru fenomenul aculturației, care oferă exemplul necesar stimulării cercetărilor interrelaționării culturale, a schimbării percepute în procesualitatea ei.

De asemenea, se continuă studiile de antropologie aplicată și se conservă pasiunea pentru investigarea societățile îndepărtate de matricea europeană (Georges Balandier).

Robert Deliège subliniază, în final, că antropologia a ajuns o știință deplină, cu multe repere importante, cu baze epistemologice revizuite de-a lungul epocilor și tendințelor, cu direcții recuperate sau negate. Este o știință care a reușit să ofere impulsul pentru direcții specializate (antropologia comunicării, antropologia medicală, antropologia politică, antropologia juridică, antropologia psihologică etc.), care însă nu o amenință cu destituirea, ci o dinamizează, o știință despre care unii filosofi deconstrucționiști sau sceptici postmoderniști spun că ar fi într-o criză fatală, deși esența ei supraviețuiește tocmai printr-o continuă și substanțială autocritică.

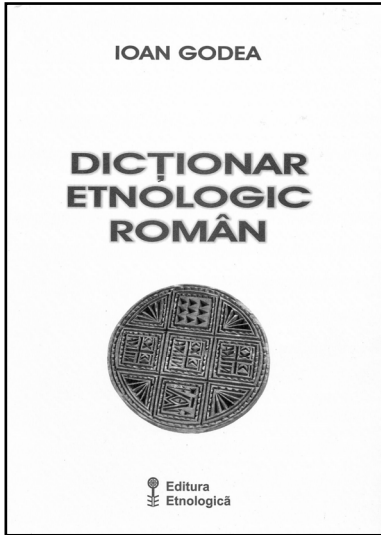
Cu câteva probleme de traducere cauzate de evidenta lipsa de specializare în domeniul antropologiei a traducătorului, trebuie să-i recunoaștem Editurii Cartier meritul de a fi oferit publicului român această istorie la zi a domeniului, căci lucrarea a apărut în străinătate în anul 2006. Volumul poate fi citit și ca un dicționar de personalități, dar și ca o antologie de rezumate ale unor importante texte antropologice, ori poate fi folosită pentru bogata bibliografie din final. Trebuie să mai precizăm că lectura ne descoperă că avem de-a face cu „o istorie a antropologiei” exclusiv occidentale și această recunoaștere a reperelor occidentale ne duce inevitabil cu gândul la o virtuală istorie a antropologiei din răsăritul Europei, în care marile personalități ale etnologiei românești și-ar avea un loc pe deplin meritat.

Ioana REPCIUC

Ioan GODEA, *Dicționar etnologic român*, București, Editura Etnologică, 2007, 837 p.

De mulți ani încoace, profesorul universitar dr. Ioan Godea ne-a obișnuit să îmbogățească literatura etnologică de specialitate cu numeroase cărți, multe dintre ele fiind lucrări fundamentale axate pe diverse domenii ale civilizației și culturii populare. Numai în anul 2007 a reușit să publice șapte volume, printre care se numără și lucrarea care constituie obiectul recenziei noastre.

Dicționarul, ce cuprinde 837 de pagini, numeroase desene și fotografii alb-negru inedite, aflate în colecția autorului, a fost publicat de Editura Etnologică, înființată și condusă de tinerii cercetători, Dr. Emil Țârcomnicu și Drd. Lucian David, care printr-un efort susținut, au reușit să editeze, până în prezent, un număr de aproximativ 50 de cărți de specialitate, în condiții grafice din ce în ce mai bune.



Demers științific cuprinzător și de adâncime, *Dicționarul* reprezintă, prin utilizarea a numeroase și diverse surse de informare, prin capacitatea de a sintetiza un bogat material factologic, ca și prin elementele inedite pe care le aduce, o premieră în literatura etnologică de specialitate, un succes de

necontestat al disciplinei noastre, pe care autorul o slujește cu devotament și pasiune de câteva decenii.

Desigur că o lucrare de o asemenea amploare și complexitate presupune aprofundate investigații de teren, pe care Ioan Godea le-a efectuat, de-a lungul timpului, în toate zonele etnografice ale țării, dar și în cele învecinate locuite parțial și de români, cum ar fi Voivodina, Timoc, Cadrilater, îmbogățite ulterior cu cercetări de teren întreprinse în Moldova de dincolo de Prut, în Serbia și în Muntenegru.

O lucrare de acest gen mai presupune o temeinică pregătire de specialitate, obținută prin activitatea profesională desfășurată în mari instituții muzeale: Muzeul Țării Crișurilor, Muzeul Banatului, Muzeul Satului din București și, începând din anul 2002, la Catedra de Istoria Arhitecturii din cadrul Universității orădene. Presupune, de asemenea, o largă bază documentară care a inclus glosarele de termeni ale nenumăratelor lucrări de specialitate, manuscrisele ce i-au căzut în mână, în timpul căutărilor sale bibliografice, la care s-a adăugat utilizarea rezultatelor cercetărilor întreprinse de științe apropiate etnologiei, cum ar fi: istoria, sociologia, geografia, botanica, mineralogia etc. Pentru a cunoaște toată bogăția de sensuri a unui termen, aria de circulație și frecvența sa, este nevoie de o muncă asiduă, istovitoare, dublată de competență științifică, tenacitate și pasiune, calități pe care Ioan Godea le are cu prisosință.

Această documentare complexă i-a dat posibilitatea să cuprindă în *Dicționar* termeni selectați și prelucrați din toate domeniile civilizației și culturii populare, venind cu noi precizări și completări la aceștia, termeni inediți culeși pe teren, dar și termeni ce depășesc terenul etnologiei. *Dicționarul* cuprinde, de asemenea, o serie de arhaisme, ce se referă la denumirile medievale ale unor meșteri și meșteșuguri, meserii, dări, materiale, obiecte, dar și numeroase regionalisme care conferă lucrării o notă de interes aparte. Au fost inserate în lucrare și concepte, sintagme, folosite în practicile magice, rituale, dar și în cele ceremoniale de nuntă, naștere și înmormântare.

Se știe că în zonele de locuire multietnică, bogăția sensurilor unui termen este nebănuită. Se împrumută cuvinte din graiul altor grupuri etnice care au conviețuit, de secole, pe același teritoriu, iar lucrarea lui Ioan Godea le cuprinde și pe acestea.

Articolele au fost ordonate alfabetic. Cuvântul-titlu a fost tipărit cu litere verzale, iar sensurile diferite ale aceluiași termen au fost despărțite în interiorul articolului prin punct și virgulă și prin cifre arabe, la sfârșit indicându-se aria de răspândire, respectiv regiunea sau județul, folosindu-se abrevierile. Extensia pe care autorul a dat-o fiecărui articol a fost diferită. Termenii cu aria de răspândire și frecvența cea mai mare au primit cele mai întinse explicații. Când definiția dată unui termen, de către un alt autor, a fost clară și completă, s-a făcut trimitere la sursa bibliografică utilizată. Autorul a redactat unii termeni la singular și pe alții la plural, așa cum i-a găsit în practica vorbirii curente.

Dicționarul – evidențiază Ioan Godea – reprezintă, de fapt, o continuare a problematicii expuse într-o altă lucrare de-a sa, *Etnologia română contemporană*. Lexicon bibliografic ilustrat, care, în anul 2004, a primit premiul Academiei Române.

Și, totuși, o lucrare de acest gen, oricâte eforturi s-ar depune, nu poate fi exhaustivă – așa cum subliniază însuși autorul în *Cuvânt înainte* – deoarece apar, la tot pasul, noi documente arheologice, istorice, etnologice, arhivistice, precum și noi lucrări întemeiate pe rezultatele investigațiilor de teren. În acest sens, ne referim la cele două sinteze fundamentale asupra civilizației și culturii populare tradiționale, *Atlasul Etnografic Român* (A.E.R.) și *Documente Etnografice Românești*, aflate în planul de activitate al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, din care s-au publicat câteva volume, altele fiind în curs de apariție. În chestionarele completate pe teren pentru A.E.R., la care au

lucrat trei generații de cercetători și muzeografi, sunt informații inedite ce vor sta la baza redactării altor dicționare și lucrări științifice.

Dicționarul Profesorului univ. dr. Ioan Godea mai cuprinde bibliografia și prescurtările bibliografice, semnele convenționale, abrevierile utilizate în text și se încheie cu lista care indică proveniența ilustrațiilor. Lucrarea s-a bucurat de o *Prefață* semnată de Conferențiar universitar dr. Narcisa Știucă unde sunt subliniate alte calități ale lucrării, asupra cărora nu mai insistăm.

Ilustrația care însoțește textul este extrem de elocventă pentru înțelegerea realității etnografice românești în toată complexitatea ei, ridicându-i valoarea științifică.

Găsim, așadar, în *Dicționar* un summum de informații din varii domenii, ceea ce-l face deosebit de util, nu numai pentru cercetători și muzeografi, ci și pentru cei care se formează pentru această profesie.

Literatura de specialitate se bucură acum de această lucrare fundamentală, de sinteză, semnată de Ioan Godea, extrem de valoroasă prin contribuțiile inedite pe care le aduce.

Maria BÂTCĂ

„LARES”, Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici diretta da Pietro Clemente, Firenze, Anno LXXIII, nr. 2, Maggio-Agosto 2007

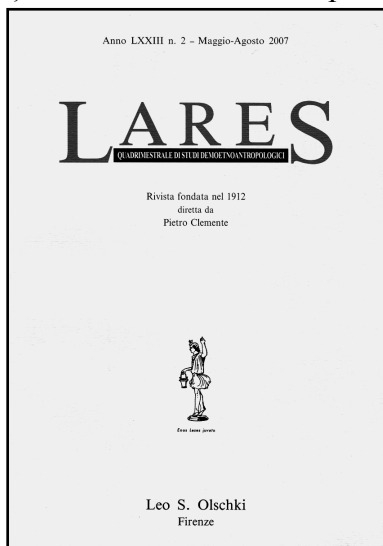
Prestigioasa revistă toscană prezintă, de această dată, o structură inedită, monografică. Studiile și materialele grupate sub genericul *Da Marzocchi a Comparetti: raccogliere fiabe a Siena nell'Ottocento* alcătuiesc, sub îngrijirea lui Florio Carnesecchi, tabloul amplu al sfârșitului de veac al XIX-lea, când descoperirea și culegerea basmelor fantastice devin stimulile esențiale în dezvoltarea științei etnologice, a folclorului în primul rând.

Eroul principal al acestui număr al revistei este Ciro Marzocchi, autorul unei valoroase colecții de basme sieneze, publicate la 120 de ani de la realizarea ei, în 1992 – *Novelle popolari senesi. Raccolte da Ciro Marzocchi, 1879*, după manuscrisul nr. 57, volum îngrijit de Aurora Milillo, în colaborare cu Gabriella Aiello și Florio Carnesecchi (Roma, Bulzoni).

Două evenimente culturale au inspirat profilul tematic al publicației florentine: Sesiunea din 11 noiembrie 1993 de la Siena, privind cercetarea basmelor populare la inițiativa lui Domenico Comparetti, specialistul în tradiții sieneze pentru *L'Archivio per la studio delle tradizioni popolari* inițiat de Giuseppe Pitrè și Colocviul de la Roma (decembrie 1995) din cadrul Muzeului de Arte și Tradiții Populare (*Incontro di studio sulle raccolte manoscritte nella secunda metà dell'800*) având ca subiect fondurile manuscrise de narațiuni populare italiene, legate de activitatea lui Angelo De Gubernatis.

Editorialul lui Pietro Clemente, *Ciro Marzocchi, una storia, molte storie*, conturează datele esențiale ale cercetării epicii folclorice în Siena ottocentescă și reproduce, în final, două din textele culese de *Ciro Marzocchi*: *Nol so* și *Campriano*. Prima din cele două narațiuni este o poveste fantastică ramificată, din categoria intitulată de J. G. von Hahn *Formula Genovieva*, în timp ce cea de a doua reprezintă varianta italiană a lui Păcală. *Nol so* reflectă numeroase elemente arhaice, supraviețuiri din alte societăți, cum ar fi operația tăierii degetului inelar, având semnificația de anulare a unei căsătorii sau proba inițiativă, pe care trebuie s-o treacă moștenitorul tronului, omorârea monstrului – flagel Caval Verdone. Într-un episod din *Campriano*, eroul se află în sac și este amenințat cu înecul. El reușește să păcălească un cioban. Spre deosebire de Păcală, care, într-o situație similară, se laudă că nu vrea să fie primar, corespondentul său sienez spune că nu vrea să se însoare cu fiica regelui. În final, și unul și altul se alege cu o turmă frumoasă de oi, împingându-și dușmanii să se arunce în apă, în căutarea unor iluzorii bogății.

Primul capitol al revistei cuprinde studiul semnat de Florio Carnesecchi, *Ciro Marzocchi e i folkloristi senesi della secunda metà dell'Ottocento*. Alături de G. D'Aronco, Orazio Bacci, Temistocle Gradi, Alessandro Romani ori Giovan Battista Corsi, *Ciro Marzocchi* înscrie o pagină novatoare în domeniul culegerii narațiunilor populare



italiene. Deși n-a trăit decât foarte puțin, stingându-se din viață în noaptea de 13 aprilie 1881, la nici 25 de ani, fiind împușcat din greșeală de prietenul său Celso Sergardi, folcloristul sienez s-a impus ca unul dintre cei mai buni culegători de basme din Toscana și chiar din întreaga Italie. Într-o vreme în care basmele mai erau notate, în Europa, după metoda fraților Grimm, adică prin eliminarea variantelor considerate „imperfecte”, dându-se prioritate textului celui mai complet și mai aproape de idealul culegătorului, Ciro Marzocchi se apropie de principiile lui Max Müller, care cerea să se respecte *ipsissima verba* a povestitorului. Se diferențiază astfel chiar de Domenico Comparetti, apropiindu-se, din acest punct de vedere, mai mult de Giuseppe Pitre. În culegerea sa se simte suflul proaspăt al autenticității, puternica marcă a oralității populare, specificul vorbirii din Montagnola, zona colinară a Sienei.

Revelația întrunirii științifice de la Siena din 1993 a constituit-o corespondența inedită dintre Ciro Marzocchi și Domenico Comparetti (1878-1881). Cele 25 de scrisori alcătuiesc capitolul secund al numărului de față al revistei „Lares”. În unele epistole, Marzocchi prezintă dificultățile muncii sale de culegător, pitorescul mediului popular sienez, bogăția motivelor narrative notate, expresivitatea stilului folcloric împănate de proverbe și sentințe, descântece și blesteme. Debutând ca un *outsider* pasionat, folcloristul toscan acumulează experiența unui profesionist *avant la lettre*, anticipând cu 80 de ani maniera lui Calvo (*Fiabe italiane*). Era foarte apropiat de informatorii săi, de la care învățase el însuși să spună povești, căci, caz extrem de rar în istoria folcloristicii, Ciro Marzocchi ar fi putut constitui o sursă avizată pentru o culegere de folclor (alcătuită de altcineva). Consemnând narațiunile fantastice, observă credințe și obiceiuri, ecouri ale unui fond mitic străvechi. Face comparații între datinile locale și cele din alte ținuturi ori țări, cum ar fi cele selectate de Angelo De Gubernatis în *Costumi per nozze e per funerali*.

Într-o scrisoare datată 13.XII.1880 îi semnala lui Comparetti asemănarea dintre un cântec funerar albanez (De ce ai murit? Aveai ce mânca și bea, aveai o soție iubitoare etc.) cu un foarte răspândit text sienez: „Barabau perché sé morto? / Pane e vino non ti mancava; / L'insalata l'avevi nell'orto, / Barabau perché sé morto?” Din corespondență mai aflăm faptul că Ciro Marzocchi se documenta asiduu, consultând ultimele apariții în domeniul etnologiei, cum ar fi *Scienza della religione* de Eugène Burnouf sau *Mitologia comparată* de Max Müller.

Ultima parte a revistei reunește un florilegiu de comunicări, selectate din colocviul de la Roma. În *Fiabe da grandi, fiabi per bambini*, Carlo Alfieri propune studierea în școlile elementare a poveștilor lui Ciro Marzocchi spre îmbogățirea imaginației și limbajului elevilor italieni.

Pentru Enrico Delitala (*Le indagini sullo narrativa tradizione italiana e Domenico Comparetti*) manuscisele din fondul Comparetti vor desluși anumite puncte obscure din *fiabistica* italiană a Risorgimentoului.

Mariano Fresta, în *Brevi considerazioni sulla lingua delle trascrizioni delle fiabe e delle novelle popolari tra Ottocento e Novecento*, constată că variantele narative culese de Ciro Marzocchi prezintă un înalt nivel literar, coloratura sieneză dând farmec și prospețime fiecărei secvențe.

În *Qualche riflessione sulla lingua di Marzocchi*, Luciano Giannelli analizează limba colocvială a basmelor culese de folcloristul sienez, cu folosirea anacolutului și a unei sintaxe specifice vorbirii de toate zilele.

Cristina Lavinio surprinde în studiul său, *Tracce di oralità nella raccolta di Ciro Marzocchi*, capacitatea culegătorului de a reda stilul autentic popular al povestitorilor consultați.

Propunând introducerea basmelor notate de Ciro Marzocchi într-un cerc mai larg de cititori decât cel al specialiștilor, Cecilia Massara se oprește asupra personajelor din centrul acestor narațiuni (*Le eroine e gli eroi nelle fiabe senesi di Ciro Marzocchi*). Alegând două basme-tip, *Il Pesce d'oro* (At-425 A/C/E) și *L'acqua delle Regine del mondo di sotto* (At-551+301), autoarea ajunge la concluzia că în timp ce în poveștile fantastice având personaj feminin conflictul se ivește în familia de origine (aceea pe care Meletinskij o numea *regno proprio*) în cele cu erau principal masculin intriga se desfășoară într-o comunitate umană străină.

Regretata Aurora Milillo, căreia îi revine meritul de a fi readus pe Ciro Marzocchi în atenția folcloriștilor, reconstituie – sub poeticul generic *La memoria del tempo che ritorna* – biografia de excepție a tânărului culegător de basme sieneze. Acel îndrăzneț entuziast (*baldo entusiasmo*) cum se caracterizează el însuși într-o scrisoare, s-a înscris în istorie ca martor și cronist al vremii sale. Ignorat atâta timp, s-a întors, ca un erou de *contradă* să cucerească, cu cele 130 de povești ale sale, lumea noastră.

Daniella Perco prezintă în articolul său, *Inedite e disperse fiabe: Note su alcuni raccoglitori veneti di fine Ottocento*, colecția de epică

veroneză realizată de Ettore Scipione Righi, în timp ce Ugo Vuoso urmărește *La favolistica campana ai tempi di Marzocchi*. Cei doi specialiști lărgesc astfel panorama culegerilor de basme populare în Italia celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, oferind operei lui Ciro Marzocchi aura ce i se cuvine.

Silvia CIUBOTARU

Ion CHERCIU, *Costumul popular din Țara Vrancei*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2008, 238 p.

După anul 2000, domeniul etnologiei a beneficiat de o ofertă extrem de generoasă venită din partea Centrului Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, care a inițiat trei colecții științifice de prestigiu, una dintre acestea fiind cea intitulată „Albumul de artă populară”, în cadrul căreia a apărut și cartea lui Ion Cherciu consacrată *Costumul popular din Țara Vrancei*.

În domeniul de specialitate, Ion Cherciu este cunoscut prin *Trilogia etnografică* dedicată Vrancei, una dintre cele mai conservatoare



zone etnografice românești, deținătoare și generatoare de valori și tradiții specifice. Tancred Bănățeanu definea Țara Vrancei ca pe o zonă de „contact”, de „interferență” între Moldova, Transilvania și Muntenia, o zonă de „sinteză”, pentru că ea reprezintă, în mic, întregul areal românesc în ceea ce are mai specific, reprezentativ și peren. Rolul extrem de important pe care Țara Vrancei l-a avut în toată perioada Evului Mediu – când această „republică”, cum a denumit-o Dimitrie Cantemir, s-a bucurat de o largă autonomie politică, economică și socială, dar și de întinse privilegii, răzeșimea locală

scriind remarcabile pagini de istorie – nu putea să nu influențeze, în mod benefic, evoluția întregii culturi populare locale, care păstrează în acest spațiu caractere etnografice specifice.

Mișcările demografice, produse de-a lungul secolelor, au dus la unele interferențe, schimburi și împrumuturi culturale din zonele vecine de contact, sinteza formelor de exprimare artistică îmbrăcând, aici, note dintre cele mai originale și armonioase.

Este bine cunoscut faptul că asupra Țării Vrancei s-au aplecat, cu un deosebit interes, cele mai avizate condeie ale secolelor XIX și XX, mari cărturari și savanți, dacă ar fi să-i amintim doar pe Dimitrie Cantemir, Nicolae Iorga, Simion Mehedinți sau pe reprezentantul de frunte al Școlii Sociologice de la București, Henri H. Stahl, continuând apoi cu Ion Diaconu, Florea Bobu Florescu și Tancred Bănățeanu.

Ion Cherciu este născut în acest ținut mirific, vine așadar din interiorul comunității vrâncene, fiind legat, prin toate resorturile ființei sale, de zona Vrancei, pe care o cunoaște mai bine ca oricare altul, lucrările publicate până în prezent fiind o mărturie elocventă în acest sens. Și-a petrecut copilăria și adolescența în universul artei populare vrâncene, moștenind de la bunicii și părinții săi o importantă zestre etnografică, pe care a avut prilejul s-o îmbogățească, după absolvirea Facultății de Filologie, prin angajarea sa ca muzeograf la Muzeul Țării Vrancei, ulterior ocupând funcția de Șef de secție. Investigațiile de teren, întreprinse în localitățile vrâncene, i-au dat posibilitatea să cunoască realitatea etnografică în toată bogăția și complexitatea sa. Achiziționând obiecte autentice și reprezentative pentru toate domeniile culturii și civilizației populare tradiționale, a putut să alcătuiască cu competență și dăruire colecțiile de etnografie și artă populară ale muzeului din Focșani, colecții care au stat la baza elaborării lucrărilor sale științifice.

După această succintă introducere referitoare la reperele istorico-etnografice ale zonei, precum și la mediul familial al autorului, vom trece la evidențierea trăsăturilor particulare ale costumului popular vrâncian, analizate în lucrare, care îl individualizează în tabloul general al portului popular românesc.

Valorificând contribuțiile ilustrațiilor săi înaintași, autorul merge mai departe cu analiza și interpretarea datelor acumulate până la el, îmbogățindu-le cu rezultatele propriilor cercetări de teren, precum și cu studierea unor colecții muzeale din țară și din străinătate. Această largă perspectivă documentară, i-a dat autorului posibilitatea să plaseze fenomenul artistic popular abordat – în speță, costumul popular – în contextul istoric și artistic local, interzonal, național și chiar european.

Utilizând și rezultatele cercetărilor întreprinse de discipline socio-umane tangente, cum ar fi: arheologia, istoria, sociologia, istoria artei și folcloristica, autorul coroborează, sistematizează și interpretează datele dintr-o perspectivă interdisciplinară.

Subliniind caracterul arhaic al vestimentației țărănești vrâncene, cu rădăcini puternice în substratul cultural local, autorul trece la analiza, până în cele mai mici detalii, a componentelor ansamblurilor vestimentare femeiești și bărbățești, referindu-se la trei perioade de timp: anul 1900, etapa interbelică și, apoi, perioada contemporană.

Conexiunile pe care Ion Cherciu le face, când ia în discuție un anumit aspect al costumului popular vrâncean cu unul similar dintr-o altă zonă sau chiar dintr-o arie culturală mai largă, sunt benefice pentru lucrare. Astfel, pieptănătura femeiască cu „coarne” – căreia Ion Chelcea i-a dedicat un amplu studiu foarte documentat – comună unui larg spațiu euro-asiatic, a îmbrăcat în Țara Vrancei note specifice, particulare, atât prin modul în care sunt obținute „coarnele”, cât și prin modalitățile de acoperire a capului cu diverse tipuri de „legătoare”, fapt care-i conferă acestei pieptănături un pronunțat caracter arhaic.

Într-o zonă, cum este cea a Vrancei, în care dialogul între mediul artistic local, cel aulic și cel religios a fost continuu și rodnic, portul popular a fost îmbogățit și înnobilat, de-a lungul timpului, cu o broderie specifică, de sorginte bizantină, la potențarea ei aducându-și contribuția materiale scumpe, procurate din import, cum ar fi cele din gama firului metalic auriu și argintiu, telul și fluturii.

Ne referim aici, în primul rând, la piesa de bază a costumului popular femeiesc, cămașa, care, în zona Vrancei, a cunoscut mai multe variante morfologice și decorative, ajungând la realizări artistice de mare valoare care o apropie de cămășile princiare de la curțile domnești. În componența ansamblului vestimentar tradițional de sărbătoare, o notă distinctivă, cu totul specială, o aduce tipul de cămașă cu mâneca răsucită, întâlnită până în secolul al XIX-lea și în alte zone, cum ar fi: Muscelul, Făgărașul și Țara Bârsei. Este posibil ca răspândirea acestei cămăși să fi fost mult mai mare, știut fiind faptul că, în trecut, costumul popular a fost unitar pe largi arii ale spațiului românesc. În Țara Vrancei, cămașa cu mâneca răsucită a fost în uz până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Originea ei a suscit interesul unor specialiști de

marcă ai culturii populare românești: Florea Bobu Florescu, Tancred Bănățeanu, Elena Secoșan, Georgeta Stoica, emițându-se în literatura de specialitate două ipoteze, una care susține că ar fi de influență occidentală, de unde a fost preluată la curțile domnitorilor Moldovei și Țării Românești, într-o formă tipic românească, și, de aici, a trecut în mediul țărănesc și, alta, care se pronunță în favoarea originii străvechi, geto-dacice, a acestei cămăși, ipoteză căreia îi subscrie și autorul.

Analiza costumului popular vrâncean din etapa interbelică și contemporană, analiză făcută cu minuție, îi oferă autorului posibilitatea de a evidenția faptul că în această perioadă costumele populare nu s-au modificat din punct de vedere morfologic, transformările vizând, în special, materiile prime, unele tehnici de lucru, ornamentica și gama cromatică utilizate.

Considerăm că într-o monografie zonală tematică, cum este cea de față, analiza de către autor și a altor etape din evoluția costumului popular în afara celei tradiționale este binevenită și utilă. Deși nu negăm faptul că și în perioada interbelică, mai puțin în cea contemporană, s-au născut unele creații viabile, de certă valoare estetică, considerăm că, în general, prin crearea în deceniile patru-șase ale secolului al XX-lea a unui tip de costum foarte încărcat, s-a rupt acel echilibru perfect, decorativ și cromatic, între elementele componente ale unui ansamblu vestimentar, ce caracteriza costumele populare tradiționale.

Rămânem la convingerea că în contemporaneitate costumele trebuie conservate, valorificate și promovate în stadiul său autentic și reprezentativ, când a atins cel mai înalt nivel de realizare artistică, fiind o marcă a identității etnice, cu caracter peren.

Concluzionând, putem spune că ne aflăm în fața unei monografii zonale tematice scrisă cu competență științifică, cu pasiune și dăruire, fiind un model de abordare și pentru alți cercetători. Bogata ilustrație care însoțește textul și, mai ales, cămășile din colecția de port a muzeului din Focșani, facilitează înțelegerea discursului științific, bucurând totodată și ochii lectorului prin varietatea decorului.

Această lucrare, temeinic concepută, prin întinderea informației, analizele subtile și prezentarea fenomenului artistic popular în toată complexitatea lui, aduce o contribuție remarcabilă la cunoașterea unuia dintre cele mai complexe domenii ale culturii populare românești,

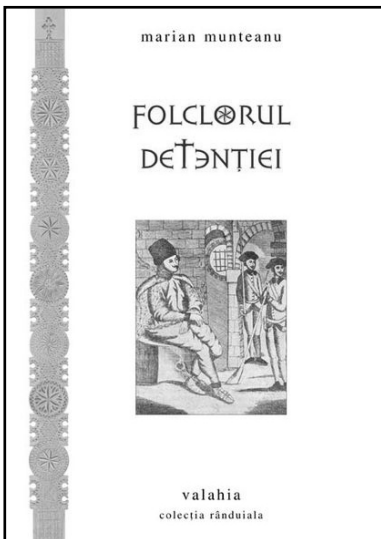
costumul popular, care, în Țara Vrancei, a ajuns la o expresivitate plastică deosebită, prin decantări stilistice la care fiecare generație a contribuit, șlefuiind și simplificând elementele vestimentare până la esența lor de funcționalitate și frumusețe.

Maria BÂTCĂ

Marian MUNTEANU, *Folclorul detenției*. Formele privării de libertate în literatura poporană. Studiu, tipologie, antologie de texte și glosar, București, Editura Valachia, 2008, CCVIII + 1152 p.

Documentele detenției, „eliberate” de Marian Munteanu

Cu certitudine, primul contact cu impresionantul volum semnat de Marian Munteanu și intitulat *Folclorul detenției* provoacă impresia de masivitate. Înainte de a o deschide, constăți masivitatea, greutatea fizică, aproape copleșitoare, a cărții. Altfel spus, cartea te câștigă, pentru că te incită, ca lector, încă înainte de a o răsfoi.



Al doilea contact cu volumul pornește de la stratul referințelor: numele lui Marian Munteanu se leagă, în memoria cititorului, de nașterea unei fragile democrații române, în 1989-1990, când el încă mai era deținut politic. Așadar, te aștepți la un grupaj de mărturii din perioada prizonieratului propriu, eventual cu extensii la ceea ce a

însemnat crunta detenție în închisorile comuniste.

Abia un al treilea contact cu volumul, aș îndrăzni eu să zic, îl aduce pe cititor cu adevărat la „realitatea detenției” din carte, și anume la constatarea gradului mare de acoperire a titlului adiacent: *Formele privării de libertate în literatura poporană. Studiu, tipologie, antologie de texte și glosar*.

După aceste prime contacte cu masivul volum, orizontul de înțelegere al cititorului se lărgește: descoperiți un Marian Munteanu cercetător atent al fenomenului folcloric românesc, filolog atent și riguros și etnolog priceput în interpretarea faptului social cu valențe culturale.

Structural vorbind, cartea se remarcă printr-o organizare interioară remarcabilă: un *argument* util cititorului este urmat de o bună circumscriere a *obiectului cercetării* și de o abordare etnologică a subiectului, în redarea *formelor privării de libertate*. Reperetele taxonomice, bine argumentate teoretic, sunt susținute de formele privării de libertate, adică de o succesiune de subiecte care lărgesc mult spațiul cercetării, constituindu-se în tot atâtea pretexte de analiză antropologică: răpirea și surghiunul, captivitatea profesională, rituală sau familială, cățania, prizonieratul sau sclavia, detenția penitenciară.

Tema detenției este, pentru autor, un bun prilej de abordare a ideii de privare de libertate din perspectiva folclorului și a literaturii populare, în ciuda faptului - sau poate mai ales de aceea - că opiniile teoretice sunt relativ puține în ceea ce privește subiectul detenției. Autorul consideră detenția ca fiind un compartiment important pentru definirea societății tradiționale românești și raportează acest fenomen la altele, specifice comunității folclorice, relaționându-l, în final, foarte interesant, cu haiducia, cu folclorul copiilor și cu prezența femininului în spațiul cultural al satului tradițional românesc.

Rigoarea abordării temei este augmentată de anexele la textul interpretativ, anexe ce cuprind un tabel general al ocurențelor, un grupaj al corelațiilor temei, o privire sintetică asupra tipologiei, dar și o distribuție regională, cu hărțile aferente, a acestei teme.

Partea a doua a volumului este dedicată antologiei de texte. Găsim aici, din nou bine structurat, *doine, strigături, cântece bătrânești, povești, obiceiuri, teatru, jocuri de copii, credințe și farmece, ghicitori și frânturi de limbă, vorbe*.

Prin perspectiva magiei tradiționale, care m-a interesat în mod constant în ultima vreme, am citit cu atenție sporită antologia de texte

Marian Teofan Dragoș Munteanu s-a născut pe 19 Iunie 1962, în satul Grăditea, județul Ilfov, într-o familie cu rădăcini moldave și aromâne. Bunicii săi, Teofan Munteanu, ofiter al armatei române, a fost deținut politic (1940-1956) în lagărele de concentrare de la Voruta și Norilsk (Siberia).
Licențiat al Facultății de Filologie, Marian Munteanu și-a început activitatea științifică sub îndrumarea profesorilor George Munteanu, Ernest Bernea și Dumitru Stăniac.
Arenas la mai multe filiale (1988-1990), fiind învitat, în perioada studenției, de „președintele creștin, omul ideologiei marxist-leniniste” acțiunii anticomuniste și protestare, a fost deținut politic în închisoarea Jilava (1990).
A absolvit în 1991, Facultatea de Litere a Universității din București și în 2005, a devenit doctor în filologie (*magica cana lande*) al aceleiași universități, sub conducerea științifică a profesorului Silviu Angelescu.
A înțeles succesul de nume în revistele Succesive, Neam, Hoinăroasă, Timp (1984-2001), Păgura, Vrancea (1987-1989) - în ultimele două, în colective alături cu coordonarea profesorului Mihai Pop.
Activitate didactică a prestat cursuri de etnologie, folclor și istoria religioasă la Facultatea de Litere a Universității din București (1999-2006).
Este membru al Asociației de Științe Etnologice din România (ASER) și editor al revistei de etnologie CERC (Cercetări Etnologice Românești Contemporane), și al altor publicații.
Alte lucrări: *Poezia Recitarea*, studiu de istorie literară, 1991, *Libertate, exil și captivitate*, studiu etnologic, 2005, *Căbea*, monografie, în curs de apariție (www.munteanu.ro).



Colectia „Frânturi” a editurii Valahia găzduiește, prin editia de față, un volum ce reprezintă o premisă absolută în literatura de specialitate.

Printr-o demonstrație densă, dar limpede, articulată sistemic și riguros, Marian Munteanu introduce tema detenției și a „îngrijărilor libertății” în instrumentarul al filologiei etnologice. Intrărădăcit în eleganta academică împănate și curate (cuil vocile sînt mai noi) cu un marcat dezinteres din jurul fenomenului privării de libertate.

Pe lângă tipologia detenției, ce coroborează avul lucrării, autorul dezvoltă și numeroase alte elemente de noianul etnologic, legate de motivul metamorfozei, și sacrificiului (jertfa zădărnă, tema națională), a călătoriei, registrul formal, dimensiunile religioase și civilității sătești, anti-tenaia detenției, specifice termenii s.a.r.m.d.

Bazat pe investigația minuțioasă a vastului teritoriu al culturii și oportunității tradiționale, tabelul este traseul de un corpus reprezentativ de creații folclorice, acoperind întreaga sferă a comunității orientale, de la Marea Adriatică până dincolo de Niștru și din Muntii Pirinului dintr-un Capitel „Detenții și „povestiri””, beneficiind de un discor consistent precum și de un aparat explicativ de unvingătoare enciclopedică, volumul este pe deplin accesibil și cititorul respăndit în folclor sau dialectologie.

Discuție de remarcabilă contribuție etnologică și perspectivă deschisă către universul etnologic cultural, *Folclorul detenției* prilejuește noi și modulate abordări pluridisciplinare, de o stringență actualizată, utile tuturor celor preocupate de filosofia culturii, etnologie, penologie, științe politice, etică și teologie.

referitoare la acest subiect, așa cum este el acoperit de folclorul detenției. Dincolo de credințe, farmece, superstiții, un caz special este ocupat de descântecele de boală, pe care autorul volumului le citește prin filtrul metaforei prizonieratului. Într-adevăr, răul întruchipat, personificat, fie că este vorba despre o apariție a imaginarului colectiv folcloric, fie că este vorba de o persoană reală, din lumea satului, este adus la stadiul de prizonier prin comanda verbală dată de cel care performează descântecul. Astfel, boala sau făcătura, odată personificate, sunt legate cu mâinile la spate, sunt legate la ochi sau chiar sunt încătușate, iar apoi sunt trimise, pentru penitență, în ținuturi sumbre, lipsite de semnele umanului, locuri îndepărtate și înfricoșătoare, pentru o lungă detenție, timp în care sănătatea trupească și sufletească a pacientului ar putea reveni la normal. Este vorba, așadar, de un prizonierat imaginar, dar care ar trebui să aibă urmări dintre cele mai reale, cu efecte imediate în restabilirea stării de bine a celui legat magic.

În fine, mai trebuie spus că, dincolo de diversitatea și multitudinea faptelor prezentate și analizate, *Folclorul detenției* este și o carte frumoasă. Sobră, dar frumoasă și elegantă, editată în condiții grafice speciale și cu o ținută apreciabilă. Genul de carte pe care îți place nu doar să o ai în bibliotecă, ci și să o privești pe raft. Așadar, nu putem decât să sperăm că Marian Munteanu va repeta experimentul, cine știe, de ce nu, poate cu o culegere de texte din folclorul detenției din temnițele comuniste...

Camelia BURGHELE

ABREVIERI

| | | |
|---------------|---|---|
| AAF | – | Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj-Napoca |
| AF | – | Anuarul de Folclor, Cluj-Napoca |
| AFAR | – | Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca |
| AFMB | – | Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași |
| AICSU | – | Anuarul Institutului de cercetări socio-umane, Sibiu |
| AIEF | – | Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” |
| ALIL | – | Anuarul de lingvistică și istorie literară, Iași – București |
| AMEM | – | Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași |
| AMET | – | Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca |
| AMM | – | Acta Moldaviae Meridionalis, Vaslui |
| ANRM | – | Arhiva Națională a Republicii Moldova |
| ANR | – | Arhivele Naționale ale României |
| ArhMET | – | Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca |
| ASB | – | Arhivele Statului București |
| ASI | – | Arhivele Statului Iași |
| BAR | – | Biblioteca Academiei Române |
| BRV | – | Bibliografia Românească Veche |
| CAF | – | Caietele Arhivei de Folclor, Iași |
| CI | – | Cercetări istorice, Iași |
| DIR | – | Documente privind istoria României |
| DJAN | – | Direcția Județeană a Arhivelor Naționale |
| DJANI | – | Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași |
| DRH | – | Documenta Romaniae Historica |
| ME | – | Memoria ethnologica, Baia Mare |
| MSCIE | – | Museum – Studii și comunicări de istorie și etnografie |
| REF | – | Revista de Etnografie și Folclor |
| RF | – | Revista de Folclor |
| RM | – | Revista Muzeelor |
| RMM | – | Revista Muzeelor și Monumentelor |
| SCE | – | Studii și comunicări de etnologie, Sibiu |
| SCIA | – | Studii și comunicări de istoria artei |